

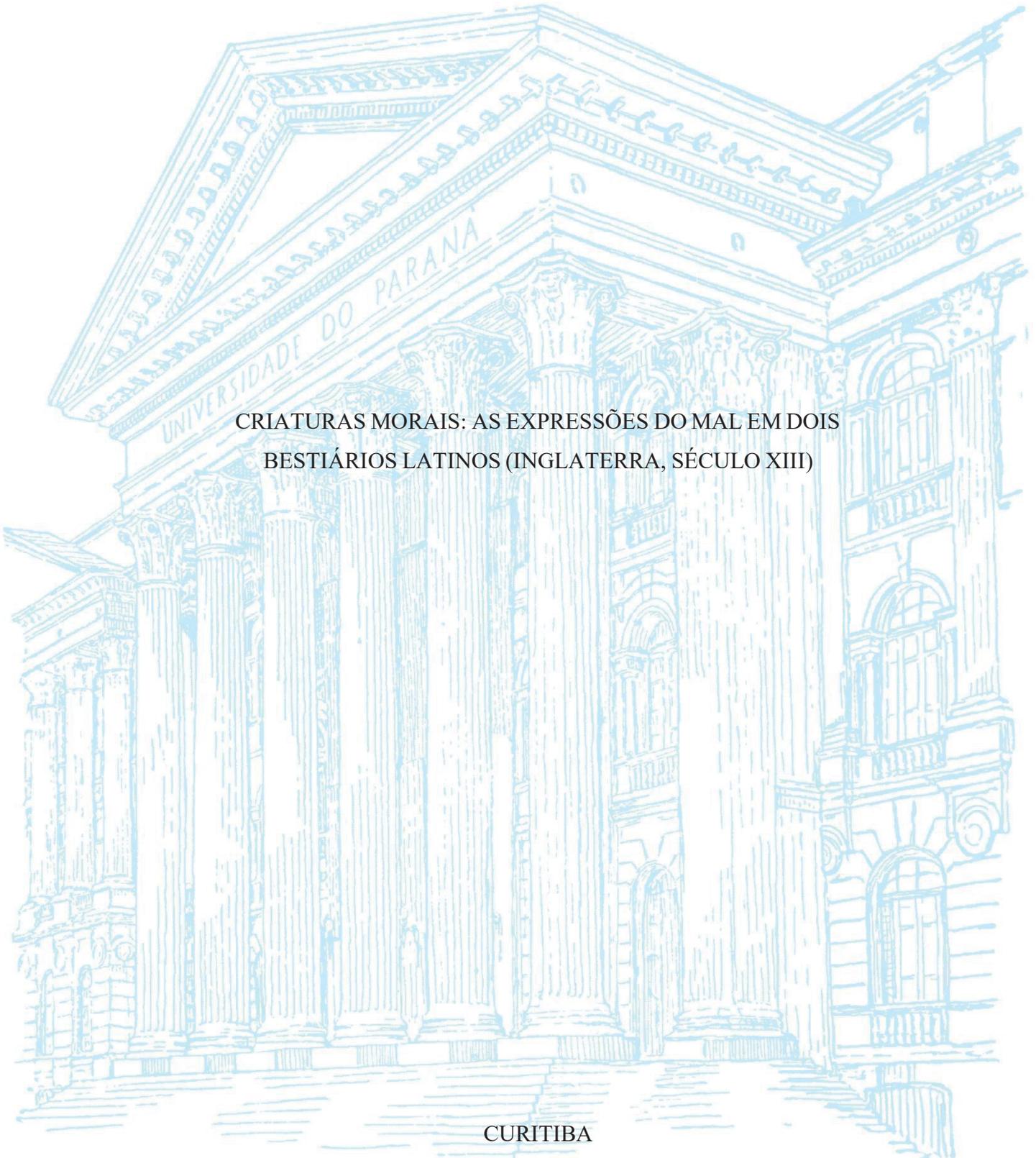
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RODRIGO KMIECIK PASSOS

CRIATURAS MORAIS: AS EXPRESSÕES DO MAL EM DOIS
BESTIÁRIOS LATINOS (INGLATERRA, SÉCULO XIII)

CURITIBA

2025



RODRIGO KMIECIK PASSOS

CRIATURAS MORAIS: AS EXPRESSÕES DO MAL EM DOIS
BESTIÁRIOS LATINOS (INGLATERRA, SÉCULO XIII)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Marcella Lopes Guimarães

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Passos, Rodrigo Kmiecik

Criaturas morais : as expressões do mal em dois bestiários latinos (Inglaterra, século XVIII). / Rodrigo Kmiecik Passos. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marcella Lopes Guimarães.

1. Bestiários. 2. Simbolismo. 3. Civilização medieval. 4. Inglaterra. I. Guimarães, Marcella Lopes, 1974-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História. III. Título.

Bibliotecário: Dênis Junio de Almeida CRB-9/2092



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -
40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **RODRIGO KMIECIK PASSOS**, intitulada: **Criaturas Morais: As expressões do mal em dois Bestiários Latinos (Inglaterra, Século XIII)**, sob orientação da Profa. Dra. MARCELLA LOPES GUIMARÃES, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 07 de Agosto de 2025.

Assinatura Eletrônica

07/08/2025 18:54:06.0

MARCELLA LOPES GUIMARÃES

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

08/08/2025 13:59:59.0

ADRIANA TULIO BAGGIO

Avaliador Externo (SEM VÍNCULO)

Assinatura Eletrônica

11/08/2025 10:37:39.0

ANGELITA MARQUES VISALLI

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA)

AGRADECIMENTOS

Agradeço com todo amor à minha mãe, Cecília, e ao meu pai, José, por acreditarem em mim, por me incentivarem e me apoiarem incondicionalmente em todos os momentos.

Ao meu avô Aluizio, *in memoriam*, que me fez amar os livros: minha gratidão.

À minha orientadora, Marcella Lopes Guimarães, por ter me acolhido junto ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPR, acolhido minhas ideias de pesquisa, pelas suas aulas e por ter me guiado e aconselhado com sua exigência e sua sensibilidade, com sua paixão pela pesquisa, pela leitura e pela escrita, que me são tão caras e inspiradoras.

À Angelita Visalli, minha primeira professora de História Medieval na Universidade Estadual de Londrina, a quem tanto devo. E à Adriana Baggio, cujo trabalho de interesses tão diversos admiro. Às duas intelectuais, que compuseram minha banca de qualificação e minha banca de defesa, com suas leituras atentas e sugestões enriquecedoras, meus agradecimentos.

Aos professores e demais servidores da Universidade Federal do Paraná.

À fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), meus agradecimentos pela bolsa concedida.

RESUMO

Esta dissertação teve como objetivo geral analisar as expressões do Mal nos textos de dois bestiários latinos produzidos na Inglaterra, durante a primeira metade do século XIII. Os bestiários em questão são o Aberdeen MS 24 (bestiário de Aberdeen) e o MS Bodley 764 (bestiário de Oxford). Os documentos foram escolhidos por estarem disponíveis digitalizados em acervos online, além de serem bestiários ilustrados e terem tido usos múltiplos em seu contexto histórico, tanto dentro do claustro, com funções essencialmente didáticas e religiosas, quanto possivelmente na esfera secular. O enfoque da investigação se dá nas expressões do Mal e seus desdobramentos, na figura do Diabo, na relação com a morte, os mortos e o corpo, com “outros” na cristandade latina, como judeus, pagãos e pecadores, e com a ideia de monstruosidades. Busquei entender a relação e o sentido da simbologia animal a partir do diálogo da documentação com a cultura do espaço e do tempo em que os documentos foram produzidos e utilizados, a partir do método relacional (Jérôme Baschet), à luz da cosmovisão medieval (Aron Gurevich). Com isso, procurei fazer uma pequena história cultural dos animais enquanto símbolos, mas sem ignorar a agência dos próprios bichos, analisando os bestiários em interação com outros documentos, com as cosmovisões e emoções das pessoas do século XIII na Inglaterra, partindo da pergunta: como essas representações ganhavam sentido em seu contexto? A partir disso, foi possível delinear um panorama mais ou menos coeso das representações de animais e monstros ligados ao Mal e à aspectos negativos tanto em contextos literários, simbólicos e espirituais, quanto em contextos telúricos e cotidianos, entrelaçados.

Palavras-chave: Bestiários. História dos animais. Inglaterra medieval.

ABSTRACT

This dissertation aimed to analyze the expressions of Evil in the texts of two Latin bestiaries produced in England during the first half of the thirteenth century. The bestiaries in question are Aberdeen MS 24 (the Aberdeen Bestiary) and MS Bodley 764 (the Oxford Bestiary). These documents were chosen because they are available in digitized form in online collections, in addition to being illustrated bestiaries and having had multiple uses in their historical context—both within the cloister, with essentially didactic and religious functions, and possibly in the secular sphere. The focus of the investigation lies in the expressions of Evil and their ramifications: in the figure of the Devil; in the relation to death, the dead, and the body; in connection with the “others” of Latin Christendom, such as Jews, pagans, and sinners; and with the idea of monstrosities. I sought to understand the relationship and meaning of animal symbolism through the dialogue of the documentation with the culture of the space and time in which these documents were produced and used, employing the relational method (Jérôme Baschet), in the light of the medieval worldview (Aron Gurevich). With this, I aimed to construct a small cultural history of animals as symbols, without ignoring the agency of the animals themselves, analyzing the bestiaries in interaction with other documents, as well as with the worldviews and emotions of thirteenth-century people in England, starting from the question: how did these representations acquire meaning in their context? From this, it was possible to outline a more or less cohesive panorama of the representations of animals and monsters linked to Evil and to negative aspects both in literary, symbolic, and spiritual contexts, as well as in earthly and connected to the everyday life ones—all intricately interwoven.

Keywords: Bestiaries. Animal History. Medieval England.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	50
FIGURA 2	58
FIGURA 3	75
FIGURA 4	90
FIGURA 5	91
FIGURA 6	105
FIGURA 7	108
FIGURA 8	109
FIGURA 9	129
FIGURA 10	129
FIGURA 11	134

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2. CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS	19
2.1. O SÍMBOLO MEDIEVAL HISTORICIZADO.....	23
2.2. O PROBLEMA DO MAL NA CRISTANDADE	34
3. NA TRILHA DOS DOCUMENTOS	42
3.1. O BESTIÁRIO LATINO NO LONGO SÉCULO XIII	42
3.2. PRODUÇÃO, CIRCULAÇÃO E USOS	54
4. OS ANIMAIS E O MAL	66
4.1. O DIABO À ESPREITA.....	66
4.2. A MORTE, OS MORTOS, O CORPO	97
4.3. PAGÃOS, JUDEUS E PECADORES	124
4.4. MONSTRUOSIDADES.....	146
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
REFERÊNCIAS	165

1 INTRODUÇÃO

Que serán luego todas las criaturas deste mundo, tan hermonsas y tan acabadas, sino unas como letras quebradas y iluminadas que declaran bien el primor y la sabiduria de su autor? Así nosotros habiéndonos puesto vos delate este tan maravilloso libro de todo el universo, para que por las criaturas del, como por unas letras vivas, leyeseamos la excelência del Criador.

— Luís de Granada (1504-1588), *Simbolo de la Fé*

Quando era criança, ouvi uma história sobre um cachorro que foi assassinado. Eu não lembro quem me contou. Narrava que havia um homem que saía de casa para caçar e deixava o filho dormindo no berço. O cachorro da casa ficava no quarto, guardando o neném. Um dia, o pai voltou para casa e encontrou o berço vazio, coberto de sangue. O cão, lançado num canto do mesmo cômodo, como que querendo se esconder, também estava todo ensanguentado. O homem, cego de raiva e angústia, concluiu no instante que o cachorro matara o neném, e decidiu executar ali mesmo a vingança. Só depois de ter matado o cachorro é que o homem percebeu as pegadas — de sangue — duma onça, que se afastavam no rumo do matagal que cercava a casinha onde viviam. E nisso, constatando o que de fato havia acontecido, o homem finalmente ouviu o choro do neném. Choro que só havia porque o cachorro, num ato de heroísmo, não deixou que a onça invasora matasse o filho do agora assassino. Essa história ficou comigo por muitos anos; nunca me esqueci dos detalhes. Só muito tempo depois descobri o martírio de São Guinefort, o cachorro que virou santo no século XIII e foi brilhantemente estudado por Jean-Claude Schmitt.¹ O enredo que recontei e a hagiografia de São Guinefort são quase idênticos, diferindo apenas no animal ameaçador em questão, uma cobra na vida do “santo” e uma onça no caso. Também conheci pessoas na zona rural, de onde vim, que temem as corujas e acreditam que seu canto pressagia a morte, mas mesmo assim não as matam, pois caçam os ratos que podem infestar os paióis de milho (eis aí um exemplo da multiplicidade de sentidos dum animal na esfera simbólica e na esfera material); ou crianças que afirmam muito certas que o leão é o rei dos animais; ou desenhos animados que mostram que o elefante teme o camundongo. Essas e outras imagens mentais também se encontram nos bestiários latinos do século XIII, e daí vem parte do interesse e da curiosidade que animaram esta pesquisa; mas, por mais que o presente motive tal investigação, seus resultados falam apenas sobre o passado.

¹ Ver Schmitt, Jean-Claude. *The Holy Greyhound: Guinefort, healer of children since the thirteenth century*. Tradução de Martin Thom. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Das paredes da caverna de Chauvet ao culto de São Guinefort, dos poemas de Ricardo de Berbezieux ao *Konjaku Monogatarishū*, dos deuses do povo altai aos contos dos griots do Mali, em miríades de significados e funções diversas, os animais deixaram sua marca na cultura humana. As fábulas e contos populares são safaris em verso e prosa; o animal aparece tanto nos sonhos quanto na cozinha e na mesa das civilizações ao redor do planeta; suas penas ornamentam coroas de chefes guerreiros e sacerdotes, suas peles aquecem contra o frio ou expressam a riqueza de uma classe social, seu canto pode encantar um trovador ou pressagiar a morte, seus olhos de rapina ou suas mandíbulas incansáveis servem aos príncipes caçadores. No medievo não é diferente. Há cem anos, por exemplo, estudando a veneração dos catorze santos auxiliares em seu *Outono da Idade Média*, Johan Huizinga já havia sugerido com perspicácia o débito do sucesso dessas figuras santas ao “caráter impressionante de suas imagens”,² entre as quais há vários bichos: santo Egidio acompanhado por uma corça; são Jorge e santa Margarida com o dragão; Brás em um covil com animais selvagens; Eustáquio com o cervo que carrega a cruz entre os chifres; Pantaleão, o médico, e seu leão. É notório que os animais na cultura do ocidente medieval não são apenas um possível objeto de estudo, mas um objeto diverso e frutífero à pesquisa. Essa é a premissa mais básica desta dissertação.

Meu trabalho se encontra em um campo relativamente jovem da historiografia contemporânea: a história dos animais. O tema se tornou um problema historiográfico principalmente depois da publicação de um livro cujo título é quase um manifesto que parece responder a uma pergunta que, até então, ninguém havia feito: *Os animais têm uma história* (1984), de Robert Delort. Nessa obra, o historiador tentou estabelecer os fundamentos de uma historiografia que escavasse o passado animal tanto nos resquícios zoológicos quanto nas mais diversas produções culturais. Em diálogo multidisciplinar, a história dos animais agregou discussões trazidas da própria zoologia e da crítica ao antropocentrismo com os trabalhos de Donna Haraway, além da filosofia, com as reflexões de Giorgio Agamben (*O Aberto: homem e animal*, 2002) e Jacques Derrida (*O animal que logo sou*, 2006). No Brasil, os estudos de animalidade floresceram especialmente nos campos da filosofia e dos estudos literários, como no livro *Literatura e animalidade* (2016), de Maria Esther Maciel. Entre os historiadores da pré-modernidade, o tema ganhou cada vez mais atenção nos últimos quinze anos, como nota-se, para citar apenas alguns exemplos, com os artigos de Pedro Louzada Fonseca sobre bestiários medievais, de Angelita Marques Visalli sobre animais em fontes franciscanas, de Otávio Luiz Vieira Pinto sobre os bichos na diplomacia da África e da Ásia

² Huizinga, Johan. *O Outono da Idade Média*. Tradução de Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 277.

pré-modernas, além das teses de Muriel Araujo Lima Garcia, Rafael Afonso Gonçalves, Tiago de Oliveira Veloso Silva e Jonathan Mendes Gomes.³ Em síntese, a historiografia dos últimos trinta anos parece ter finalmente se despertado para um problema notado por Michel Foucault: o de que, mesmo no século vinte, a aceitação desse “outro” animal como ser que “participa da plenitude da natureza [humana], de sua sabedoria e de sua ordem [...] talvez não tenha ainda penetrado de modo profundo nos espaços subterrâneos da imaginação”.⁴

A busca por historicizar os animais junto das pessoas que produziram textos e imagens sobre eles, fundamental à construção desta dissertação, vem do livro de Delort:

O homem “viu” os animais não apenas nos fenômenos aparentes, mas também de acordo com preocupações e argumentos que se modificaram ao longo das eras e conforme as civilizações. Não se trata apenas da lupa, do microscópio, da microdissecção, dos reagentes químicos ou biológicos e da experimentação molecular, mas também do olho, da mão, do nariz, do ouvido, do paladar e das estruturas mentais que conduzem as interpretações e modificam as impressões.⁵

Nesta pesquisa, o desafio foi o de escrever uma história cultural dos animais, sobre as impressões e interpretações das quais fala Delort, que não fosse inteiramente antropocêntrica. Em outras palavras, tentei estudar animais dos bestiários não apenas como produto de uma cultura específica, mas também como agentes ativos na construção dessa cultura. Eduardo Kohn trouxe um bom exemplo dessa postura epistemológica: em relato antropológico, sobre quando dormia no seio da floresta equatoriana, no sopé do vulcão Sumaco, Kohn conta que os nativos o alertaram: “dorme com o rosto virado para cima, assim o jaguar não pega. Se você dormir de

³ A saber: Fonseca, Pedro. Animais e imaginário religioso medieval: os bestiários e a visão da natureza. In: Santos, Dulce; Turchi, Maria (orgs.). *Encruzilhadas do imaginário: ensaios de literatura e história*. Goiânia: Cànone Editorial, 2004, v. 1, p. 161-177; Fonseca, Pedro. Animais medievais e configurações de gênero na cronística colonial: estratégias discursivas e ordem política. *Mirabilia Journal*, v. 34, 2022, p. 1-17; Fonseca, Pedro. O mundo natural da Idade Média: Aproximações conceituais. *Medievalia*, v. 53, 2021; Visalli, Angelita. O animal que viu Jesus nascer: o simbolismo do asno nas Fontes Franciscanas. *Notandum* (USP), v. 1, 2008, p. 131-141; Pinto, Otávio. A diplomacia das feras: a África ao sul do Saara, o império de Axum e os caminhos para uma Antiguidade Tardia multipolar. *Heródoto*, v. 6, 2022, p. 173-196; Garcia, Muriel. Depois do Paraíso: criação, transgressão e queda em um bestiário inglês do século XIII (Oxford, St. John's College MS 61). *Tese de doutorado*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2020; Gonçalves, Rafael. Animais e homens de um oriente distante (séculos XII - XIV). *Tese de doutorado*. Franca: Universidade Estadual Paulista, 2016; Silva, Tiago. O Patrocínio de Dois Bestiários Medievais. *Tese de doutorado*. Brasília: Universidade de Brasília, 2020; Gomes, Jonathan. Razom y Speriencia: Relações políticas e sociais entre o homem e a natureza no Portugal Medieval (séc. XIV-XV). *Tese de doutorado*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2016.

⁴ Foucault, Michel. *História da loucura na idade clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 154.

⁵ Delort, Robert. *Les Animaux ont une Histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1984, p. 80. Todas as traduções das fontes e da bibliografia em língua estrangeira são minhas, exceto quando indicado o tradutor na referência.

bruços, o jaguar vai pensar que você é carne e vai atacar”.⁶ Se o jaguar te ver como um ser também capaz de olhar, um “você”, ele te deixa em paz. Mas se ele ver você como uma presa, um “isso”, você pode se tornar “carne morta”. Kohn concluiu que a maneira como os outros seres nos enxergam é importante. Os modos de atuar do jaguar produzem uma cultura, especificamente uma tradição, tanto nos modos de sentir (medo ou segurança, dependendo da posição em que se dorme na selva) quanto nos hábitos e costumes de uma comunidade.

O exemplo acima é suficiente para demonstrar que animais não são agentes passivos na construção da cultura, mas ativos. Concordando com Humberto Maturana, entendo a cultura como “uma rede de conversações que define um modo de viver, um modo de estar orientado no existir tanto no âmbito humano *quanto no não humano*, e envolve um modo de atuar, um modo de emocionar, e um modo de crescer no atuar e no emocionar”.⁷ Com isso, meu objetivo geral foi o de compreender como as concepções simbólicas aparecem e funcionam nos documentos aqui estudados, produzidos e utilizados em seu próprio contexto cultural; quero saber por que fazia sentido para as pessoas da Inglaterra do século XIII escreverem sobre hienas devoradoras de cadáveres, lobos que caminham no vento e dragões que caçam elefantes. Para tanto, escolhi dois bestiários produzidos em um espaço-tempo delimitado por apenas algumas décadas e por um espaço cultural mais ou menos coeso: a Inglaterra de 1200 a 1240.

Os bestiários constituem um gênero livresco que poderia ser resumido como um compêndio moralizante sobre a natureza dos bichos. Neles, os animais são símbolos pelos quais sua natureza e função no mundo pode ser conhecida; ao mesmo tempo, são signos que podem ser empregados e compreendidos em sentido moralizante por quem os utiliza e os interpreta. Os bestiários partem de um modelo príncipe, o *Physiologus*, produzido no século IV da era cristã. O *Physiologus* e os bestiários latinos dos séculos posteriores, produtos de uma mentalidade que enxergava o mundo natural como um livro escrito por Deus, são uma espécie de exegese da Natureza à luz da própria moral e do misticismo cristãos. Utilizo a palavra exegese propositalmente, porque no medievo a interpretação do mundo natural se deu, pelo menos até meados do século XII, majoritariamente da mesma maneira que a interpretação das *Escrituras*: Alain de Lille afirmava que “toda criatura do mundo é para nós como que um livro, um quadro ou um espelho”;⁸ Hugo de São Vítor e Guilherme de Auvergne sintetizaram a ideia

⁶ Kohn, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. California: University of California Press, 2013, p. 1. Todas as traduções da bibliografia em língua estrangeira e da documentação são minhas, salvo quando o nome do tradutor estiver indicado nas referências bibliográficas.

⁷ Maturana, Humberto. *A ontologia da realidade*. Humberto Maturana; Cristina Magro. Miriam Graciano e Nelson Vaz (orgs.). 2ª ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014, p. 211, grifos meus.

⁸ Curtius, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 395-396. Sobre a ideia do livro como símbolo e metáfora no Ocidente, ver todo o capítulo dezesseis da mesma obra.

quando afirmaram que o mundo é um livro escrito por Deus, e daí a primazia da interpretação simbólica dos animais — também das plantas e pedras —, seu viés alegórico e didático.

Ilya Dines explica que os bestiários eram utilizados principalmente em contextos educacionais na esfera eclesiástica, no ensino de noviços e monges, já que, “de acordo com os catálogos de bibliotecas medievais que sobreviveram, a maioria dos mosteiros e catedrais possuíam bestiários em suas coleções”,⁹ sendo estes os principais locais de circulação e usos desses documentos, mas não os únicos. Concomitantemente, a historiadora da arte Debra Hassig sugere que “os bestiários teriam atraído múltiplos tipos de leitores, incluindo aqueles fora do claustro”,¹⁰ como indicam valiosos patrocínios na confecção de algum desses manuscritos, e tal interesse também deve ser levado em conta ao estudá-los.

Os dois bestiários escolhidos neste estudo são o Aberdeen MS 24 (Bestiário de Aberdeen) e o MS. Bodley 764 (Bestiário de Oxford). Ambos são de autoria anônima e foram produzidos em um intervalo de, no máximo, cinquenta anos na Inglaterra. O bestiário de Aberdeen está preservado na biblioteca da Universidade de Aberdeen, na Escócia. Há alguns anos, o manuscrito foi digitalizado, transcrito (do latim) e traduzido (para o inglês), e se encontra disponível online. Foi datado pela primeira vez por Montague Rhodes James, que estabeleceu a data de criação do bestiário no “final do século XII”.¹¹ Willene B. Clark revisou a datação e “estipulou a criação [do manuscrito] entre 1200 e 1210, e esta é a datação atualmente aceita e utilizada em pesquisas de bestiários”.¹² Esta pesquisa se concentra principalmente nos animais relacionados ao mal e seus desdobramentos, a saber a hiena, a raposa, o lobo, o melro, o corvo, o milhafre, a perdiz, o falcão, a coruja e as serpentes em geral (tais como o dragão, a hidra, o basilisco e a víbora). No bestiário de Oxford há criaturas que não aparecem no MS 24 e serão analisadas, entre as quais as sereias, os centauros e as baleias. Os demais animais serão abordados quando se relacionam indiretamente com meu objeto, geralmente oferecendo ideias de antagonismo ou combate ao mal, como no caso das cegonhas, que são “inimigas das serpentes”,¹³ ou as codornas, que migram para fugir do “frio do inverno” que traz a “tentação da mente letárgica”.¹⁴ O segundo documento, MS. Bodley 764, conhecido como Bestiário de

⁹ Dines, Ilya. *Bestiaries*, Latin. In: Echard, Siân; Rous, Robert (eds.). *The Encyclopedia of Medieval Literature in Britain*. London: John Wiley & Sons, Ltd, 2017, p. 4.

¹⁰ Hassig, Debra. *Medieval Bestiaries: Text, Image, Ideology*. Cambridge University Press, 1995, p. 5.

¹¹ James, Montague Rhodes. *Bestiary: Being a Reproduction in Full of MS. II 4. 26 in the University Library, Cambridge, with supplementary plates from other manuscripts of English origin, and a preliminary study of the Latin bestiary as current in England*. Oxford: Roxburghe Club, 1928, p. 55.

¹² Silva, Tiago. O patrono fantasma: autoridade, patrocínio e a doação de dois bestiários medievais. *Dissertação de mestrado*. Brasília: Universidade de Brasília, 2020, p. 110.

¹³ *Aberdeen MS 24*, f. 49r.

¹⁴ *Aberdeen MS 24*, f. 57v.

Oxford¹⁵, foi produzido por volta de 1230-40. Tem adições advindas principalmente dos trabalhos sobre a geografia da Irlanda escritos por Gerald de Gales. Foi traduzido para o inglês por Richard Barber e publicado em 1992 sob o título *Bestiary: Being an English Version of the Bodleian Library, Oxford MS Bodley 764*. O manuscrito também foi digitalizado e pode ser lido no acervo online da Bodleian Library, onde também se encontra preservado fisicamente. Ao longo de toda a dissertação, prezei pela leitura e interpretação dos textos no latim original, em cotejo com as traduções em língua inglesa em momentos mais obscuros do texto ou das abreviaturas. Traduzi os trechos citados do original latino.

Em sua tese de doutorado, Muriel Garcia chegou a uma conclusão indispensável para o estudo dos animais em quaisquer sociedades cristãs. Segundo ela, o conteúdo do bestiário pode ser entendido como “uma busca por melhor compreender os desígnios de Deus em um mundo pós-Queda, onde os humanos perderam seu domínio inquestionável sobre os animais, sendo condenados a vagar por uma terra em que a natureza se tornou hostil”.¹⁶ Tal asserção oferece uma floresta de novos problemas a serem explorados. Além de um recorte espacial e temporal, esta dissertação demandava um enfoque temático: com isso, busquei entender precisamente como se configuram, modificam e operam as marcas mais acentuadas da hostilidade entre homem e animal, ou da relação dos bichos com o Diabo. Assim, a relação dos animais com o mal, ou as expressões do mal nos animais dos bestiários, constituem o objeto da pesquisa.

Por volta do século XII, na Inglaterra, um teólogo chamado Thomas de Chobham, em um de seus sermões, escreveu as seguintes palavras: “não há criatura em que não possamos contemplar algumas características que lhe pertençam e que nos possam levar a imitar Deus, ou características que nos possam levar a fugir do Diabo”.¹⁷ Essa observação revela o caráter moralizante e pedagógico dos animais no imaginário medieval e sublinha sua ambivalência moral, ou seja, a evidente relação dos animais com Deus, mas também com o Diabo e com o mal. Mesmo em uma obra não especializada na questão animal, Jacques Le Goff constatou que essa ambivalência não era proporcional: “o mundo animal é sobretudo o universo do mal”.¹⁸ Mas é importante frisar que este é um enfoque puramente autoral, e os resultados da pesquisa não pintam um panorama, mas um fragmento das visões e sensibilidades medievais em relação aos animais — por mais que o sociedade cristã medieval tenha alimentado e cristalizado, de

¹⁵ Não confundir aqui com o Bodleian Library MS. Ashmole 1511, que chamo aqui de “bestiário de Ashmole”.

¹⁶ Garcia, Muriel. Depois do Paraíso: criação, transgressão e queda em um bestiário inglês do século XIII (Oxford, St. John’s College, MS 61). *Tese de doutorado*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2021, p. 222.

¹⁷ Thomas de Chobham. *Summa de arte praedicandi*. In: D’Avray, David. (ed.). *The Preaching of the Friars: sermons diffused from Paris before 1300*. New York: Oxford University Press, 1985, p. 275.

¹⁸ Le Goff, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Tradução de Monica Stahel. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 324.

modo geral, a ideia de divisão entre homem e animal em uma hierarquia em que o primeiro está acima do segundo. Vale lembrar que o mal atribuído a alguns animais é o terreno onde também pode florescer o amor em relação a eles, como no episódio de Francisco de Assis com o “irmão lobo” que atacou a comuna de Gubbio.¹⁹ E é precisamente a Idade Média, com seus renascimentos e tantas contradições, que possibilitou que o lobo, o mais cruel e diabólico dos animais, fosse iluminado em livros com fundos e molduras de ouro.

Os lobos e as corujas podem ensinar sobre o sentido que o homem medieval dava à noite e seus habitantes, ao Diabo e seus poderes; as hienas famintas podem ensinar sobre a visão medieval a respeito dos mortos e do corpo humano, especialmente a decadência do corpo; as perdizes e as víboras têm muito a sussurrar sobre sexo e luxúria; os corvos e os melros podem ensinar sobre o sentido de sua cor, o preto, geralmente ligado ao pecado ou à vergonha; as aves que vivem em bandos ou as formigas podem ensinar sobre a organização de uma comunidade; mais ainda as abelhas, louvadas por sua organização monárquica centrada em um rei. Em síntese: os animais medievais codificam visões de mundo que falam, em algum grau, sobre o reino animal, mas também sobre o próprio ser humano que os descrevem e sobre o mundo no qual ele está inserido; por outro lado, muitas vezes, essas caracterizações dependem da observação atenta e sensível desses animais, do contato cotidiano ou imaginário com eles. Por trás dos bichos, talvez dentro deles — ou ainda no animal que habita cada ser humano — revelam-se os homens e as mulheres do passado.

Em termos metodológicos, além da leitura e da interpretação das fontes à luz da medievalística e dos estudos de animais, cruzei as construções simbólicas de ambos os bestiários com documentação de natureza distinta, mas temporal e culturalmente coesas aos bestiários. O objetivo foi pormenorizar as hipóteses e interpretações que extrapolam o que as fontes sugerem quando inquiridas em relação a temas como a morte, o sexo, o diabo, e outros. Desde o início do século XX, os bestiários foram tema de investigações relacionais frutíferas, como no trabalho de George Druce que, em 1919 e 1920, publicou um estudo sobre a influência dos bestiários na arte decorativa das igrejas medievais da Inglaterra.²⁰ Ainda hoje o estudo comparado dos bestiários produz análises originais: no Brasil, em 2016, foi defendida a tese de doutorado “Animais e homens de um oriente distante (séculos XII-XIV)”, na qual Rafael

¹⁹ Ver Boaventura. “Legenda Maior”. In: Silveira, Ildefonso; Reis, Orlando (Orgs.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 461-610. Aliás: “Vê-se, pois, que o próprio granizo e os lobos observaram fielmente o pacto do servo de Deus e não mais atentaram contra os bens e propriedades dos homens, convertidos realmente a Deus” (LM VIII, 11).

²⁰ Druce, George. *The Medieval Bestiaries and their Influence on Ecclesiastical Decorative Art*. *British Archaeological Journal*, vol. 25 (1919), p. 41-82; vol. 26 (1920), p. 35-79.

Afonso Gonçalves cruzou o estudo de bestiários ingleses e franceses, enciclopédias, livros e diários de viagem ao Oriente na Baixa Idade Média, produzindo resultados inéditos. Como afirmou Marc Bloch, a comparação é a varinha de condão da História. Defendo aqui que um estudo que cruze vestígios possa nuançar e aprofundar o que sabemos sobre os bichos, as pessoas e seus modos de viver, sentir e imaginar no passado. A simbologia dos bestiários não existe por si só, mas faz parte do emaranhado cultural de uma sociedade complexa, da imagem aludida pelo padre no púlpito, escrita pelo copista de olhos cansados, gravada com ouro ou lápis-lazúli, cantada por trovadores intrépidos, entalhada em madeira ou mesmo dispersa nos ventos da memória e do esquecimento. Portanto, ainda que este trabalho se concentre em dois bestiários do século XIII, busquei traçar relações, sempre que cabível dentro dos limites interpretativos, entre os animais dos bestiários e seus significados com os de outros documentos do mesmo universo temporal e cultural: sínodos, textos homiléticos, sermões, esculturas em igrejas, entre outros.

O problema desta pesquisa é duplo e complementar: em primeiro lugar, como o mal é significado pelos autores dos bestiários quando falam sobre os animais? Em segundo, por que faz sentido para as pessoas daquele espaço e tempo propagarem essas construções simbólicas; isto é, como essas construções dialogam, produzem e são produzidas por uma cultura e cosmovisão que se quer coesa? Essas duas questões-problema guiaram as demais perguntas e hipóteses levantadas ao longo da dissertação: quais os traços de humanidade nesses animais e como eles se relacionam com o imaginário? O que essas representações dizem sobre a morte ou sobre os mortos; sobre animais que comem carne (às vezes humana) e sua relação com a ideia medieval de “corpo”? No que esses animais dizem respeito à visão da cristandade medieval sobre outros grupos sociais, especialmente os “pagãos”, os pecadores e os judeus, frequentemente aludidos negativamente nos bestiários? Como esse “maravilhoso animalesco” lida com a paisagem da Europa medieval, as florestas, o mar, a noite? Como as cores, quando aparecem, funcionam nessas fontes? Como esses animais se relacionam com o medo, o mal e o Diabo? Afinal, esses textos podem ser lidos como formas de exercício de poder? Se sim, como? Ao fim da dissertação, a partir das respostas e hipóteses debatidas ao longo do trabalho em diálogo com a medievalística, apresento um quadro homogêneo dos resultados.

Gostaria portanto que esse trabalho fosse lido, em primeiro lugar, como uma obra de história cultural dos animais, e de modo geral como uma história da imaginação e das sensibilidades das pessoas do século XIII em relação ao mundo em que viviam, ao chamado “mundo natural”. Além disso, tentei focar nos animais o tempo todo: mesmo nos trechos mais

teóricos da dissertação, ao explicar alguns conceitos, procurei sempre trazer exemplos que contribuam com o estudo do animal como agente e objeto da História.

O primeiro capítulo da dissertação é essencialmente teórico. Nele, busco discutir os principais conceitos e métodos para seu emprego na investigação histórica subsequente. Há vinte anos, Michel Pastoureau afirmou que uma história dos símbolos ainda estava por ser construída,²¹ e a primeira parte deste capítulo é dedicada a historicizar o simbolismo medieval e, mais especificamente, a simbólica dos bestiários. A segunda parte foca na formação da ideia de mal no medievo cristão e sua relação com os animais, da Queda e da perda do Paraíso à contemporaneidade dos autores dos bestiários, além da preeminência do Diabo na imaginação cristã, e como isso se torna um problema historiográfico para os medievalistas.

Os bestiários latinos dos séculos XIII são fruto de um processo histórico, literário e artístico que atravessa os séculos. O terceiro capítulo é dedicado à tipologia detalhada desses documentos. Na primeira parte, apresento o modelo príncipe dos bestiários, o *Physiologus*, suas características textuais, animais reunidos e tipos de construção simbólica, além de debates sobre a autoria e os possíveis usos desse documento. Depois, comento a segunda família de bestiários (na tipologia criada por M.R. James e aperfeiçoada por outros medievalistas e historiadores da arte), na qual se encontram as fontes desta pesquisa; aqui, friso as mudanças em relação ao bestiário da antiguidade tardia, concepções simbólicas acrescentadas das *Etimologias* de Isidoro e animais acrescentados de outros compêndios sobre fauna como os de Alberto Magno e Gerald de Gales. Por fim, na segunda parte, problematizo os bestiários em seu tempo a partir de sua produção, função e usos, um objeto da cultura material que era produzido, às vezes ilustrado, colorido ou iluminado, lido e circulado, visando estabelecer os parâmetros investigativos da análise documental.

O quarto capítulo, que constitui a maior parte do trabalho, abarca a aplicação das discussões teóricas supracitadas às fontes selecionadas. Optei por separar as partes do capítulo por eixos temáticos, em vez de separar por animais, de modo que características, temas e significações possam ser explorados em maior detalhe a partir de vários bichos. A primeira parte tratará dos animais relacionados ao Diabo, que agem sob sua influência ou que representam o próprio demônio. A segunda parte foca nos animais relacionados à morte, aos mortos e ao corpo, desde aves carniceiras a hienas comedoras de cadáveres, pensando o lugar dos bichos tanto no imaginário da morte e quanto na materialidade dos espaços cemiteriais. A terceira parte trata do diálogo entre os animais e sua associação com “outros” considerados

²¹ Pastoureau, Michel. *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*. Paris: Seuil, 2004, p. 13.

párias (judeus, pagãos, pecadores) pelos autores cristãos que escreviam tais documentos, sua relação com debates caros aos eclesiásticos da Idade Média como o embate entre o mundo carnal e o mundo espiritual, os sete pecados, os doze abusos, os oito vícios, entre outros códigos morais. Por fim, a quarta parte discute a ideia medieval de “monstro”, como sereias, centauros e homens selvagens, e como essas criaturas funcionam nas fontes estudadas, em diálogo com a cultura do período. Ainda, uma discussão sobre a antropogênese e o animal enquanto sujeito da História, além de outros eixos temáticos, encontram-se diluídos em todos os capítulos mencionados acima: aspectos de gênero e sexualidade no simbolismo animal, do hermafroditismo condenado nas hienas à devassidão das perdizes; e os elementos geográficos presentes nos textos e nas imagens dos bestiários, como a floresta, o mar e a noite, e as expressões do mal relacionadas a esses espaços.

Jacques Le Goff destacou os bestiários como exemplos do “maravilhoso simbólico e moralizante” medieval. Ele sublinhou, com sua habitual sensibilidade, que esse tipo de produção cultural “sabe mesmo extrair mel das fantasmagorias diabólicas”.²² Essa última observação é crucial para um trabalho que pretende compreender as expressões do mal em documentos medievais, e o fascínio do medievalista francês parece mesmo convidar o historiador à tal investigação. Então aceitamos, e convido o leitor a compartilhá-lo.

²² Le Goff, Jacques. Maravilhoso. Le Goff, Jacques; Schmitt, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário analítico do Ocidente medieval*, vol. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 136.

2. CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

*Julguei que se podia fazer história com aquilo
que, até o presente, era só anedota.*

— Marc Bloch, *Os Reis Taumaturgos*

Antes de pormenorizar a simbólica medieval e a ideia de Mal como problema historiográfico ao medievalista, devo fazer algumas considerações gerais sobre minha abordagem metodológica nesta pesquisa, além de pontuar um conceito que, embora não seja mencionado à exaustão ao longo da dissertação, orienta, à guisa de postura epistemológica, todas as análises e interpretações que realizei durante pesquisa: a *Weltanschauung* (cosmovisão) de Aron Gurevich. Além disso, os resultados da dissertação se apresentam de maneira um pouco diferente do processo de feitura da pesquisa: em um primeiro momento, me concentrei nos documentos principais — os bestiários escolhidos —, analisando os animais e suas significações específicas no contexto desses manuscritos e seus usos, à luz da bibliografia especializada e das perguntas que surgiam no defronte com a fonte; em um segundo momento agi de modo relacional, buscando diálogo com outros documentos do mesmo período. Apresento as análises unindo essas duas formas com que trabalhei, visando interpretações mais matizadas a partir das evidências históricas. Como sugeriu Michel Pastoureau:

Em um primeiro momento, o historiador deve sempre se esforçar a partir do documento que está começando a estudar e, de início, buscar nesse documento os sistemas e modos de significação dos diferentes elementos simbólicos que aí se encontram. Apenas em um segundo momento é que ele deverá fazer comparações com outros documentos de mesma natureza, depois com outras situações, a fim de aproximar os textos das imagens, as imagens dos lugares, os lugares dos rituais e comparar suas respectivas contribuições.²³

Georges Duby escreveu que “realizar uma investigação com todo o rigor necessário não impõe a obrigação, no momento de divulgar os resultados do levantamento, de escrever com frieza” e, desse modo, o cientista “cumpre tanto melhor sua função na medida em que agrada ao leitor, prendendo-o e conquistando-o pelos encantos de seu estilo”.²⁴ Tentei seguir esse pressuposto. Visando também não apenas uma concisão de estilo, mas sobretudo uma organicidade dos resultados das análises para com os objetivos da dissertação, é aqui

²³ Pastoureau, Michel. Símbolo. In: Le Goff, Jacques; Schmitt, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário analítico do Ocidente medieval, volume 2*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 567.

²⁴ Duby, Georges. *A História Continua*. Tradução de Ana Cristina Leonardo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, p. 14.

indispensável o “método relacional” proposto por Jérôme Baschet, consoante com as ideias já expostas de Pastoureau:

O universo figural da Idade Média é um mundo de significado, mas um mundo de significados obscuros e velados, um mundo de figuras à espera de revelação ou interpretação, um mundo feito de *sentidos entrelaçados*, estratificados, tecidos, à espera de serem desatados e resolvidos. [...] A *apreensão conjunta dessa rede de relações* é a condição mínima para se aproximar do teor significativo das imagens medievais, e é provavelmente na *articulação entre configurações plástico-semânticas* e situações interacionais que se deve situar o nó mais ativo da iconografia relacional.²⁵

Por mais que Baschet esteja concentrado, nessa passagem específica, nas imagens medievais em um sentido estrito, isto é, na documentação pictórica ou tridimensional que analisa ao longo de *L'iconographie médiévale* (2013), empresto sua postura metodológica aos propósitos da dissertação, ampliando o enfoque em todos os tipos de imagens, visuais ou mentais, que constituem a imaginação e ganham sentido no cotidiano das pessoas que interagiram com as fontes aqui estudadas, como o próprio autor utiliza seu método no capítulo “Figures de l'autorité et logiques relationnelles du sens: le chef-d'œuvre de Souillac”, em que analisa os animais no portal da igreja de Souillac e suas possíveis significações. Relacionando as esculturas com os saberes difundidos sobre os bichos no tempo do documento, além da realidade social daqueles que interagem com o portal (clérigos, padres e fiéis), Baschet consegue construir uma interpretação que revela que “a animalidade, cuja inquietante profusão sobrecarrega o trumô,²⁶ é aqui reduzida à mais completa submissão pelos representantes da autoridade clerical”,²⁷ resultado possível apenas através das análises e relações estabelecidas a partir de seu método, que permite entender os “esquemas elementares que carregam seus significados [e que] podem agir como representações compartilhadas pelos agentes sociais”²⁸ a partir das relações simbólicas.

Assim, já que “o conjunto das relações que os diferentes elementos estabelecem entre si é sempre mais rico em significados do que a soma dos significados isolados que cada um desses elementos possui”,²⁹ faz-se possível compreender as expressões do mal nos animais *a partir* dos bestiários, mas expandindo o quadro para a cultura do século XIII e suas especificidades. Essa imbricação de signos e significados, em diversos níveis do cotidiano e da produção cultural medieval, constituem o que alguns historiadores, como Le Goff e Pastoureau, chamam de imaginário: “um sistema ou universo complexo e interativo que abrange a produção

²⁵ Baschet, Jérôme. *L'iconographie médiévale*. Paris: Editions Gallimard, 2013, p. 13. Grifos meus.

²⁶ Pilar central ou montante que sustenta o tímpano de uma grande porta.

²⁷ *Ibid.*, p. 201.

²⁸ *Ibid.*, p. 205.

²⁹ Pastoureau, Michel. *Op. cit.* (2004), p. 23.

e circulação de imagens visuais, mentais e verbais, incorporando sistemas simbólicos diversificados e atuando na construção de representações diversas”.³⁰ São saberes compartilhados entre vários autores e documentos do medievo, seja na reprodução da tradição dos séculos, seja na inovação trazida por mentes intrépidas. Muito menos do que uma mentalidade coletiva estática, entendo o imaginário como uma teia fluida de conhecimentos, focalizando tanto os buracos quanto os pontos de intersecção de seus fios.

Para Pastoureau, “imaginário [medieval] é uma realidade”.³¹ Essa realidade, por sua vez, é construída pelas percepções subjetivas dos autores e de seus interlocutores, a partir de seus modos particulares de significar o mundo em torno de si. Ao fim da dissertação, à luz das teorias de Peter Berger, tentei responder, à guisa de conclusão, como e por que as construções simbólicas dos animais nos bestiários desenvolveram-se como tal na cultura que as produziu. Aron Gurevich argumentou que, para entender as particularidades de uma cultura, era necessário interpretá-la a partir de “categorias” gerais, “produto da forma deles de ‘moldar’ o mundo”,³² compartilhadas pelas pessoas que compunham tal quadro cultural: o tempo, o espaço, o poder, o símbolo e os ritmos da vida. Segundo esse autor, existe “uma só linguagem, um sistema semiológico abrangente, que é decodificado de várias maneiras específicas em relação às diversas esferas especializadas da atividade humana em que é empregado”.³³ O objetivo de Gurevich era sobretudo o de evitar anacronismos ao analisar uma sociedade e um *corpus* documental produzido por homens e mulheres que pensavam de maneira muito diferente do historiador que analisa seus vestígios. Gurevich argumenta que o uso do latim na Europa medieval pode ter sido uma das bases desse fenômeno, tendo em mente a cosmovisão (*Weltanschauung*) da cristandade ocidental, e os estudos de Alain Guerreau sobre as noções medievais de *ecclesia*, *ordo* e *dominum*,³⁴ bem como os de Jean-Claude Schmitt em torno da *religio* e da *superstitio*,³⁵ são excelentes exemplos de como esses conceitos, fruto de uma cosmovisão delimitada no espaço e no tempo, não se equivalem a construtos contemporâneos e devem ser estudados em suas especificidades histórico-cognitivas. Nesse sentido, a maior contribuição de Gurevich ao meu trabalho é a possibilidade de uma abordagem que enquadra

³⁰ Barros, José D’Assunção. *O Campo da História: especialidades e abordagens*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 93.

³¹ Pastoureau, Michel. *Op. cit.* (2004), p. 19.

³² Gurevich, Aron. *Categories of Medieval Culture*. Tradução de G. L. Campbell. London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 13.

³³ *Ibid.*, p. 12.

³⁴ Guerreau, Alain. *O Feudalismo: um horizonte teórico*. Tradução de António José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980; ver também as considerações epistemológicas propostas em Guerreau, Alain. *El Futuro de un Pasado: la Edad Media en el siglo XXI*. Tradução de Rolando Cossío. Barcelona: Editorial Crítica, 2002.

³⁵ Respectivamente em Schmitt, Jean-Claude. *O Corpo, os Ritos, os Sonhos, o Tempo: ensaios de antropologia medieval*. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2014; e Schmitt, Jean-Claude. *História das Superstições*. Tradução de Luís Serrão. Lisboa: Europa-América, 1997.

os vestígios fragmentários do passado em um sistema cultural que não ignora diferenças e contradições, mas antes estabelece uma cosmovisão relativamente coesa que permite ao historiador, em sentido antropológico, compreender propriamente as particularidades dessa cultura e das relações humanas em seu interior. Com a postura investigativa exposta acima, espera-se que seja possível compreender e matizar as “realidades” historicamente construídas dentro da cosmovisão cristã medieval, analisando os bestiários em interação com seu mundo, em seu tempo.

2.1. O símbolo medieval historicizado

É o uso perfeito desse mistério que constitui o símbolo; evocar pouco a pouco um objeto e desprender dele um estado de alma por uma série de decifrações.

— Stéphane Mallarmé

Embora o corpo documental desta pesquisa seja dois bestiários latinos produzidos no século XIII, é preciso situá-los, antes de tudo, no tempo. Os bestiários são um tipo documental específico, fruto de uma longa tradição. Semelhante ao que a cladística demonstra em relação à evolução dos seres vivos, os bestiários também têm um antepassado comum: o *Physiologus*, texto grego do século IV d.C. Portanto, para entender como o símbolo funciona nos bestiários latinos do século XIII, como se dava sua constituição e sua interpretação posterior, é imprescindível compreender a mentalidade cristã da Antiguidade Tardia, seio cultural no qual se encontrava o autor anônimo do primeiro *Physiologus*.

Histórico, portanto variável, o bestiário mudou lentamente. As bases de sua constituição simbólica e interpretativa são essencialmente aquelas dos séculos de Orígenes, Agostinho de Hipona e Pseudo-Dionísio. Depois, no século VII, uma outra perspectiva do simbólico soma-se aos bestiários latinos: as etimologias de Isidoro de Sevilha. Nesta parte do capítulo irei historicizar a simbólica dos primeiros séculos da cristandade, focalizando a codificação do mundo natural — em especial os animais — em signos, ou a leitura da Criação a partir dos signos e das possíveis analogias bíblicas, e como esses elementos constituem o simbolismo próprio dos bestiários. Por fim, proponho algumas perspectivas teóricas para o estudo desses símbolos, que serão parte das ferramentas de análise ao longo da dissertação.

Tanto o bestiário de Aberdeen quanto o bestiário de Oxford contam que os elefantes são inimigos do dragão. Quando querem ter filhos, esses animais vão para o Oriente, perto do Paraíso (*ad orientem prope Paradisum*), onde cresce a árvore chamada mandrágora. A fêmea pega o fruto da árvore e dá ao macho, e assim copulam. Durante o parto, o macho protege a fêmea do dragão à espreita. Na sequência do texto, lemos que: “Magnus elefans et mulier eius personam habent Adam et Eve”.³⁶ O que essa frase quer dizer? Em um primeiro defronte, “o grande elefante e sua fêmea têm a pessoa de Adão e Eva”. Mas o que é “ter a pessoa”, *personam habent*, do primeiro casal da humanidade? A raiz da palavra *persona* é etrusca, *persu*, que traz

³⁶ *Aberdeen MS 24*, f. 10r.

a ideia de “máscara teatral”. No grego, *prosopon* (πρόσωπον) também está ligada à dramaturgia, relativa à face ou máscara. Mas sua significação é ampliada principalmente em contextos teológicos, quando *prosopon* é confundida com *hypostasis* (ὑπόστασις), ou seja, “essência”, mas ora também traduzida como “pessoa”. Tanto *persona* quanto *hypostasis*, por exemplo, foram fundamentais às discussões sobre o conceito de trindade nos primeiros séculos da cristandade. No latim medieval, fruto desse diálogo tanto linguístico quanto teológico, *persona* pode ser traduzida como “característica”. Portanto, o grande elefante e sua fêmea têm a característica de Adão e Eva; eles *significam* Adão e Eva.

Partindo de uma interpretação das várias analogias observáveis, é possível compreender a característica de Adão e Eva a partir do que se diz sobre o elefante e sua fêmea no texto aqui aludido: a árvore do Éden, o fruto proibido, o pecado original (já sexualizado), o Diabo à espreita, etc. Construção semelhante pode ser observada em outros trechos do bestiário, como no *rectro* do fólio 16, onde lemos que a raposa, quando está com fome, rola na terra para parecer coberta de sangue e prende a respiração para parecer morta. Isso atrai as aves carniceiras, que pousam para comer o suposto cadáver. Então a raposa as ataca e as devora. Esse artil faz com que a raposa “figuram diabolus possidet”,³⁷ ou seja, tenha a *figura*, a imagem do diabo.

Portanto, os animais do bestiário significam coisas além deles próprios, e essas significações se dão por meio de um vocabulário específico. Os verbos “significat”, “figurat” e “representat” aparecem com funções semelhantes, mas não idênticas; muitas vezes o texto também emprega o advérbio “similiter” para estabelecer semelhança entre a natureza das coisas. Michel Pastoureau chamou a atenção para o fato de que essas palavras não são sinônimos, “mas, ao contrário, na preferência dada a uma delas, [expressam] uma escolha cuidadosamente ponderada que ajuda a expressar com maior precisão o pensamento do autor”.³⁸ É necessário estudar essas construções caso a caso, ainda que o verbo “significat” seja muito mais recorrente do que os outros. E é sobretudo indispensável historicizar a própria simbólica medieval — no sentido de uma “poética” — para compreender quaisquer objetos com essa função. Para isso, é importante entender como isso se constituiu historicamente.

A exegese patrística é a base da simbólica medieval. Seu principal teórico é Agostinho de Hipona,³⁹ mas tal postura filosófica, que é também uma técnica, pode ser vista em outros autores cristãos ligados ao neoplatonismo como Orígenes de Alexandria e Pseudo-Dionísio, o

³⁷ *Aberdeen MS 24*, f. 16r.

³⁸ Pastoureau, Michel. *Op. cit.*, (2004), p. 12.

³⁹ *Ibid.*, p. 11.

Areopagita. Suas concepções a respeito do simbólico são fundamentais aos bestiários desde seu modelo, o *Physiologus*, e se desenvolvem até Isidoro de Sevilha.

A própria revisão da datação do *Physiologus*, empreendida por Alan Scott, se baseia na análise da influência do pensamento de Orígenes no texto. Esse autor percebeu que não há apenas fortes paralelos zoológicos, mas também um inequívoco paralelo alegórico entre o *Physiologus* e a obra origeneana.⁴⁰ Scott destaca a popularidade do comentário de Orígenes ao *Cântico dos Cânticos* no século III d.C., e sugere que as quatro referências ao livro bíblico encontradas no *Physiologus* fortalecem a hipótese de que o autor do *Physiologus* era um leitor de Orígenes.⁴¹ De fato, os animais como alegoria às verdades intrínsecas das *Escrituras* se dão em termos semelhantes aos da exegese alegórica teorizada por Orígenes, isto é, os animais refletem comportamentos, hábitos ou funções no mundo que são observáveis na *Bíblia*. Orígenes busca na primeira epístola de Paulo aos coríntios o fundamento da interpretação espiritual das *Escrituras*. É a partir de ideias como “a sabedoria escondida no mistério” (1Cor 2,7) e “isso lhes aconteceu como em figuras, mas foi escrito para nós” (1Cor 10,11) que o teólogo alexandrino desenvolve seu método. Para ele, “tudo tem um sentido espiritual, mas nem tudo tem um sentido literal”.⁴² Assim, além dos sentidos literal ou histórico das *Escrituras*, Orígenes quer entender os “símbolos das realidades celestes”.⁴³

Uma leitura do *Comentário ao Gênesis* de Orígenes exemplifica como essas categorias aparecem em sua exegese. Primeiro ele descreve a arca de Noé de modo literal, sua construção, provisões, tamanho, etc.; depois, busca compreender a edificação espiritual subjacente ao factual. Daí então vem a interpretação analógica, que conclui que o dilúvio representa a Revelação de Cristo, e os homens e animais salvos na arca de Noé representam o povo que será salvo “dentro da Igreja” no fim dos tempos.⁴⁴ O *Physiologus* segue uma premissa semelhante: o unicórnio é “um animal pequeno como o cordeiro, extremamente astuto, e tem um chifre no meio da cabeça” (literal); o unicórnio tem apenas um chifre porque Cristo disse: “Eu e o Pai somos um” (João, 10:30); e ele é pequeno devido à humildade de sua própria encarnação (moralizante/alegórica/espiritual).⁴⁵ A afliência entre o literal e o espiritual, por meio da analogia, é o cerne tanto da hermenêutica origeneana quanto da construção simbólica no protótipo do bestiário latino, buscando “estabelecer um vínculo entre alguma coisa aparente e

⁴⁰ Scott, Alan. The date of the Physiologus. *Vigiliae Christianae*, n. 52, 1998, p. 440.

⁴¹ *Ibid.*, p. 441.

⁴² Orígenes. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 22.

⁴³ *Ibid.*, p. 181.

⁴⁴ Nascimento, Sidnei Francisco. Orígenes, alegoria, exegese: a procura de uma hermenêutica e de um método investigativo. *Revista Peri*, v. 9 n. 1, 2018, p. 77.

⁴⁵ Anônimo. *Physiologus*. Tradução de Michael J. Curley. Chicago: University of Chicago Press, 1979, p. 51.

alguma coisa oculta; e, mais particularmente ainda, entre o que está presente no mundo terreno e o que tem seu lugar entre as verdades eternas do Além”.⁴⁶

Outro filósofo fundamental nesse sentido é Santo Agostinho. O segundo livro de *A Doutrina Cristã* pode ser lido como um tratado sobre o símbolo: é tanto uma apreciação do simbólico e do alegórico nas *Escrituras* quanto uma apologia a esse tipo de interpretação e sua aplicação prática — portanto uma apologia ao mesmo tempo hermenêutica e homilética. O didatismo da obra justifica sua imensa popularidade, e essa popularidade firma as bases de um pensamento simbólico fundamental à construção e difusão do cristianismo ao longo dos séculos. Mas o que é símbolo para o bispo de Hipona? Para ele, existem as coisas (*de rebus*), coisas que são em si próprias, e os sinais (*de signis*), manifestações de algo diferente, de um significado, a partir das coisas. Ele divide os sinais entre naturais e convencionais. Os naturais o são “sem intenção nem desejo de significação”.⁴⁷ A pegada é signo natural do animal que passa. Já os signos convencionais são as manifestações de sensações e pensamento dos seres vivos. Tanto homens quanto animais usam esse tipo de sinal: “o galo, quando encontra alimento, com o sinal de sua voz manifesta o achado às galinhas”.⁴⁸ A partir daí, Agostinho se concentra nos sinais usados apenas pelos homens, como semblantes e gestos; o filósofo por fim se concentra na palavra, que para ele é a base da simbólica humana.

A existência dos símbolos e sua interpretação está ligada à própria teoria do conhecimento de Agostinho. Ele argumenta que a obscuridade dos Livros santos é intencional: Deus nos mostrou as coisas por meio de sinais que precisam ser interpretados, “para vencer o orgulho do homem pelo esforço e para premunir seu espírito do fastio”.⁴⁹ O deleite do encontro com a verdade corresponde ao esforço necessário para alcançá-la. Além disso, a apreensão do ensinamento divino não está apenas nas *Escrituras*, mas em toda a criação: “Também me agrada muito quando contemplo as ovelhas tosquiadas. Elas deixaram sua lã como se fossem os fardos deste mundo, e sobem do lavatório, isto é, do Batismo, e dão à luz dois cordeirinhos gêmeos, isto é, o duplo preceito do amor”.⁵⁰ Essas comparações expressas em “termos bem despojados” (segundo o próprio bispo) são, para o fiel, na opinião de Agostinho, um “auxílio”. Ao mesmo tempo que ajudam o fiel a compreender a Palavra, encantam-no: “se descobre com maior prazer (*gratia*) as coisas que se procuram com certa dificuldade”.⁵¹

⁴⁶ Pastoureau, Michel. *Op. cit.* (2017), p. 558.

⁴⁷ Agostinho de Hipona. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 57.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁵¹ *Ibid.*, p. 60.

Há ainda outro aspecto importante do símbolo no pensamento de Agostinho, que é a conexão. Para o bispo de Hipona, “quase nada sobressai nessas obscuridades que não esteja mais claramente expresso em outro lugar”.⁵² Essa hermenêutica do símbolo é também um princípio exegético: entende-se as obscuridades das *Escrituras* a partir da própria *Bíblia*, em “outro lugar”, ou seja, em outros Livros santos ou no próprio mundo, livro escrito por Deus. É semelhante à exegese baseada em interpretar o Antigo Testamento à luz do Novo, que vimos em Orígenes e vemos ao longo de toda a Idade Média. Isso caracteriza um pensamento pautado em analogias, ao qual retornarei em termos conceituais em breve; por ora, voltemos ao símbolo para Agostinho. Ele ainda afirma que existem signos figurados ou metafóricos. “Boi” é o signo figurado para o animal boi. Mas “boi” também pode ter o sentido metafórico, quando emprego com tal propósito, como em “Não amordaçarás o boi que tritura o grão” (1Cor, 9:9), para usar o exemplo do próprio Agostinho, empregado em sentido figurado na carta de Paulo.

O bispo ainda afirma que conhecer a natureza é necessário para conhecer os símbolos e a *Bíblia*: “A ignorância da natureza das coisas dificulta a interpretação das expressões figuradas, quando estas se referem aos animais, pedras, plantas e outros seres citados frequentemente nas *Escrituras* e servindo como objeto de comparações”.⁵³ Nesse sentido, a própria existência de um livro como o bestiário é justificada: ajudariam seus leitores a compreenderem a natureza dos animais, da Criação e, por fim, da própria *Bíblia*. Agostinho já nota, inclusive, que a multiplicidade de sentidos metafóricos é elemento intrínseco à “natureza das coisas”. O bispo escreve que a serpente, “para preservar a cabeça, expõe seu corpo todo aos que a espancam”. É por isso, segundo ele, que Mateus, o Evangelista, “nos manda ser prudentes como a serpente”.⁵⁴ O exemplo dado por Agostinho é frutífero para estabelecermos que, para os autores da Idade Média que o seguem, os símbolos, seu sentido metafórico e sua moralização *sempre* dependem do contexto e da função para a qual são empregados. Portanto, a “natureza” da serpente é muito mais ampla do que o que lemos em Gênesis 2-3, por exemplo; por mais que algumas acepções sejam muito mais difundidas do que outras, cristalizando alguns padrões simbólicos e tradições, o historiador não pode tratar as palavras e as coisas como símbolos de sentido universal e imutável. Como aconselhou Michel Pastoureau, “no mundo dos símbolos, tudo é cultural e deve ser estudado em relação à sociedade que os utiliza, em um determinado momento de sua história e em um contexto específico”.⁵⁵

⁵² *Ibid.*, p. 60.

⁵³ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵⁵ Pastoureau, Michel. *Op. cit.* (2004), p. 24.

Vejam os mais alguns exemplos de animais interpretados enquanto símbolos na obra agostiniana. Em seu *Comentário aos Salmos*, comentando o salmo 22, Agostinho escreve que as ovelhas são o signo para as “ovelhas maiores”, ou seja, o humano. A vida animal aludida se torna vida espiritual interpretada. No comentário aos demais salmos, as “ovelhas enviadas ao meio de lobos”⁵⁶ significam os mártires do passado. No comentário ao salmo 39, a serpente significa “o antigo adúltero, [que] procura corromper a virgindade, não da carne, mas do coração. Como, porém, o adúltero se alegra em sua malícia, ao corromper a carne, assim o diabo se regozija ao corromper a mente.”⁵⁷ Quando interpreta as pragas do Egito cantadas no salmo 78, Agostinho entende que as rãs representam a loquacidade e a vaidade, enquanto o gafanhoto significa a iniquidade que fere com falso testemunho.⁵⁸ Por fim, o comentário ao salmo 104 parece-me o melhor exemplo à guisa de síntese tanto da teoria do símbolo agostiniana quanto de sua aplicação exegética, espiritual, que reverbera nos bestiários. A longa interpretação sobre “as aves do céu”, no comentário ao versículo 12, é notável:

Mas tendo sido do beneplácito de Deus esconder sob essas figuras sua sabedoria, que, no entanto, não se furta dos esforçados, que se abre para aqueles que batem à porta, mas se fecha aos negligentes, aprouve também ao mesmo Deus, Senhor nosso, que vos exortássemos a que procuremos em todas essas coisas que se dizem das criaturas corporais e visíveis, algo de espiritual nelas oculto, que nos alegre com sua descoberta. [...] Continuando, diz o salmo em seu contexto: “Acima delas aninham-se as aves do céu”. Acima de quê? Dos asnos, ou antes, dos montes? O sentido se revela nestes versículos: “Entre as montanhas deslizarão as águas. Delas beberão todos os animais do campo e os asnos selvagens com elas apagarão a sua sede. Acima delas aninham-se as aves do céu”. É mais conveniente entendermos: acima dos montes, porque isto assemelha-se ao que se vê na natureza; assim entenderíamos, se fôssemos necessariamente obrigados a isso. Sobre os montes as aves podem aninhar-se; sobre os asnos, não. Por conseguinte, as aves do céu aninhar-se-ão sobre os montes. Vemos que estas aves aninham-se nos montes; mas muitas delas aninham-se nos campos, muitas nos vales, muitas nos bosques, muitas nos jardins; nem todas, pois, nos montes. Há certas aves que moram somente nos montes. Figuram as almas espirituais. Aves são os corações espirituais, que fruem da liberdade dos ares.⁵⁹

Tal apologia, buscando “algo de espiritual” oculto nas criaturas corporais e visíveis, é o motor da concepção simbólica do *Physiologus* e dos bestiários latinos. Na primeira parte do texto supracitado, Agostinho fixa sua postura interpretativa ao comentar um salmo em louvor à Criação, o que explicita o entendimento cristão do mundo natural e seu elo com a própria cosmologia bíblica. O autor também é claro quando estabelece sua interpretação: num primeiro momento, as aves *figuram* as almas espirituais; logo, *são* os corações espirituais. Está contida

⁵⁶ Agostinho de Hipona. *Comentário aos Salmos (1-50)*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 244.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 374.

⁵⁸ Agostinho de Hipona. *Comentário aos Salmos (51-100)*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 400.

⁵⁹ Agostinho de Hipona. *Comentário aos Salmos (101-150)*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 71.

nessa construção a imanência da realidade simbólica; dito de outra maneira, um “figuro, logo sou” do símbolo. Umberto Eco resumiu a ideia com bastante precisão: “um leão não era só um leão, uma noz não era só uma noz, um hipogrifo era real como um leão porque, como este, era signo, irrelevante existencialmente, de uma verdade superior”.⁶⁰

A obra de Pseudo-Dionísio, o Areopagita, contribuiu com a simbólica medieval principalmente ao exaltar o valor da ambiguidade e da suposta incongruência entre um símbolo “menor” — como um animal, uma pedra, o fogo — e algo espiritualmente elevado significado por ele. Em *Os Nomes Divinos*, o filósofo explica que caracterizar Deus como “semelhante” (ὅμοιον, um dos “nomes divinos”) só tem serventia no sentido de que Deus é o mesmo de todas as maneiras, ou seja, é sempre semelhante porque é singular e indivisível. Para Pseudo-Dionísio, é o poder da semelhança divina que faz com que todas as coisas criadas por Ele retornem, no sentido alegórico, à Ele. Mas o contrário não é verdadeiro: as coisas se assemelham à Deus, mas Deus não se assemelha às coisas.⁶¹ É esse pressuposto que permite a eficiência do simbólico através da incongruência, conferindo aí uma maleabilidade de aplicações simbólicas que, mais uma vez, mudam conforme função e contexto documental. Após dar exemplos do “uso de figuras animais”, como atribuir qualidades do leão ou da pantera a Deus, o Areopagita escreve que “nada há de absurdo, quando os teólogos representam igualmente as essências celestes por imagens inadequadas que não apresentam nenhuma semelhança com o seu modelo original o apelo à metáfora mais indigna de todas e que parece ser a mais inadequada”.⁶² Se Agostinho percebe a multiplicidade de significado dos sinais, é Pseudo-Dionísio quem defende e endossa seu uso mais “incongruente”, afinal, para ele, se não fosse o “caráter disforme” das imagens que representam os anjos nas *Escrituras*, talvez o estudioso das mesmas não seria estimulado a procurar sua “interpretação espiritual minuciosa”.

Essa noção reitera a necessidade do historiador em se preocupar com a historicidade dos símbolos, já que a suposta incongruência pode ser, na verdade, a razão de ser de um símbolo em determinado documento. O símbolo não é exatamente o que ele *é em si*, mas o que ele *faz* em um *contexto*. A advertência de Michel Pastoureau é novamente indispensável: “ao dar prioridade a esses modos de intervenção sobre os códigos de significação, o historiador preserva no símbolo toda a sua ambivalência, sua própria ambiguidade; ambiguidade que faz parte de

⁶⁰ Eco, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. 2ª ed. Tradução de Mario Sabino Filho. Rio de Janeiro: Record, 2012, p. 104.

⁶¹ Mainoldi, Ernesto. Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius’ Image Theory. In: Mainoldi, Ernesto; Dell’Acqua, Francesca (eds.). *Pseudo-dionysius and Christian Visual Culture, 500-900*. Palgrave Macmillan, 2020, p. 14-15.

⁶² Pseudo-Dionísio Areopagita. *A Hierarquia Celeste*.

sua natureza mais profunda e que é necessária para seu bom funcionamento”.⁶³ Assim, o vermelho não é exatamente a cor da paixão ou do pecado; o vermelho é um *ou* outro a depender de como essa cor é instrumentalizada em seu contexto simbólico por um autor e um discurso ou uso específicos. O mesmo se aplica aos chifres, para dar um exemplo relacionado ao meu objeto. Quando se fala em chifres, é logo sedutora a analogia direta tanto ao animalesco no diabólico, quanto ao diabólico no animalesco. Por mais que exista uma forte conexão do diabólico com o animal na Idade Média, não apenas quando lidamos com chifres, mas também cascos, garras, dentes, pelos e cores específicas, a generalização não se sustenta e as particularidades dessa mecânica do símbolo defendida por Pseudo-Dionísio não podem ser ignoradas. Ora, o chifre por si só nem significa apenas o que é animalesco (basta lembrar do Moisés chifrudo da iconografia medieval, em decorrência ao famoso erro de tradução na *Vulgata* de Jerônimo, que atribuiu cornos ao profeta, mas que nada têm de animal), e nem diabólico (como no caso do Íbex, animal cujos dois chifres, de acordo com o bestiário de Aberdeen, representam os dois testamentos da Bíblia e nada têm de diabólicos). Em cada palavra pulsam vários corações, que batem no ritmo de uma ou outra significação.

Há outra característica do simbolismo medieval, em certa medida presente nos autores anteriormente estudados, mas levada à máxima consideração por Isidoro de Sevilha: a etimologia. Inúmeros excertos do livro XII de suas *Etimologias*, dedicado às bestas e aos pássaros, foram anexados ao texto príncipe do *Physiologus*, caracterizando assim o bestiário latino dos séculos seguintes ao VII. “para muitos autores anteriores ao século XIV, a verdade dos seres e das coisas deve ser buscada nas palavras: ao recuperar a origem e a história de cada palavra, pode-se acessar a verdade ‘ontológica’ do ser ou do objeto que ela designa”,⁶⁴ escreve Pastoureau. Do fólio 1r ao fólio 3r, o bestiário de Aberdeen apresenta a criação do mundo, das águas e do firmamento, dos pássaros e peixes, dos animais e, por fim, do homem. O texto é tirado diretamente do *Gênesis*. Depois, no fólio 5v, Adão nomeia os animais; aqui, o texto é um excerto das *Etimologias* de Isidoro, especificamente o primeiro parágrafo do livro XII, *De Animalibus*. No manuscrito de Aberdeen, lemos:

Adão foi o primeiro a designar palavras para todas as coisas vivas, nomeando cada uma delas de acordo com sua função na natureza. As raças humanas depois nomearam cada animal em sua própria língua. Mas Adão não as nomeou em latim ou grego, nem nas línguas das raças bárbaras, mas na língua que era universal antes do Dilúvio, o hebreu.⁶⁵

⁶³ Pastoureau, Michel. *Op. cit.* (2004), p. 23.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁶⁵ *Aberdeen MS 24*, f. 5v. No original: Omnibus animantibus Adam primus vocabula indidit appellans unicuique nomen ex presenti institutione iuxta conditionem nature cui serviret. Gentes autem unicuique animalium ex propria lingua dederunt vocabula. Non autem secundum latinam linguam atque grecam, aut quarumlibet gentium barbararum nomina imposuit Adam, sed illa lingua que ante diluvium una fuit omnium, que hebraea nuncupatur.

O poder da palavra é definidor no ato de Adão. Estudando a nomeação dos animais a partir da tapeçaria de Gerona, Hilário Franco Júnior analisou a dimensão do poderio da palavra na esfera sociocultural desde o texto bíblico ao medieval ocidental e constatou, por exemplo, que a palavra de Deus é “viva, eficaz e mais penetrante do que qualquer espada de dois gumes”.⁶⁶ Na sociedade medieval, é a força da palavra que transforma o pão e o vinho no corpo e sangue de Cristo; mal utilizada, a palavra proferida “poderia levar ao aparecimento do Diabo sob forma animal, como faziam os hereges de Orleans em princípios do século XI”.⁶⁷ Em suma, “assim como possuir um nome é existir, conhecer o nome é controlar aquilo que ele designa”.⁶⁸ No texto de Isidoro, reproduzido no bestiário, Adão nomeia os animais de acordo com sua função específica na natureza. Com isso, a nomeação é a instituição de um signo verbal que congrega em si as características essenciais da criatura a partir da perspectiva humana.

O estabelecimento desse signo é uma relação de poder, enquanto demonstra a primazia do homem sobre todas as outras criaturas: ele as nomeia através da linguagem, faculdade possuída apenas por ele, e assim as domina, as conquista. Esse é um dos exemplos mais básicos da instituição da tensão entre o humano e o não humano que Giorgio Agamben chamou de máquina antropogênica: “ele pode ser humano apenas na medida em que transcende e transforma o animal antropófaro que o sustenta, somente porque, por meio da ação negadora, é capaz de dominar e, eventualmente, destruir a própria animalidade”.⁶⁹ Com isso, o ato de nomear estabelece tanto o significado dos animais, sua essência, como a hierarquia entre o homem e o restante da criação. Em outras palavras, a etimologia guarda a ontologia dos símbolos nomeados. Por exemplo, no bestiário de Aberdeen, vemos que o lobo (*lupus*) é chamado de “licos” no grego, que deriva da palavra grega para “mordidas”. Isso explica a natureza gananciosa e voraz do lobo, animal que “massacra tudo que encontra”.⁷⁰ No mundo das árvores, a noqueira é considerada maléfica, já que o nome latino que a designa, *nux*, é relacionado ao verbo *nocere*, “prejudicar”; assim, a noqueira é ontologicamente, pois etimologicamente, má: “não se deve dormir sob sua folhagem, por medo de ser visitado pelo Diabo ou por maus espíritos”.⁷¹ Portanto, o escrutínio das etimologias — à moda particular de

⁶⁶ Hebreus, 4:12.

⁶⁷ Franco Júnior, Hilário. O Poder da palavra: Adão e os animais na tapeçaria de Gerona. In: Franco Júnior, Hilário. *A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 112-114.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁹ Agamben, Giorgio. *O Aberto. O homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. 3ª ed. Edição revista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 24.

⁷⁰ *Aberdeen MS 24*, f. 16v. No original: “quod rabie rapacitatis, queque invenerint trucidant.”

⁷¹ Pastoureau, Michel. *Op. cit.* (2017), p. 560-561.

Isidoro e das dezenas de autores que o seguem no medievo, é claro — permitia aos teólogos e intelectuais do medievo compreender os significados espirituais da criatura nomeada e, com isso, moralizá-las. Os bestiários latinos são devedores dessa noção, funcionam dentro dela.

As concepções estudadas acima permitem compreender a função das etimologias e, em maior grau, de todo o arcabouço simbólico nos bestiários latinos. Afinal, qual era a razão de ser desses livros de bestas? “Aqui começa o livro da natureza das bestas”⁷² é a frase que abre o manuscrito após descrita a criação e a nomeação dos animais. A palavra-chave aqui é *natura*, conceito de grande amplitude, cujos sentidos foram estudados tanto por teólogos quanto por filósofos do ocidente medieval. Tradução do termo grego *phýsis* (Φύσις), *natura* significa tanto o mundo natural das pedras, árvores, rios, ares, entre outros elementos, quanto no sentido essencial, intrínseco, da disposição geral de um *ser*. Segundo André Pellicer,

Natura, [com o sentido de] ‘características próprias’, com suas nuances de ‘características originárias’ e ‘características normais’, está na base das próprias noções abstratas que *natura* expressa, noções às quais o sentido de ‘natureza universal’ confere, em certos exemplos, uma amplitude e uma ressonância singulares.⁷³

Anteriormente, vimos a atenção dada por Agostinho ao termo. O bispo afirma que o estudioso precisa conhecer a natureza para compreender o sentido figurado dos animais e plantas quanto estes aparecem nas *Escrituras*. O teor dado por Agostinho à *natura* mescla as duas principais acepções identificadas por Pellicer, nomeadamente a de um “mundo natural” onde vivem os animais e as plantas, e a da natureza das coisas enquanto características básicas do *ser*. O bestiário latino é o livro da natureza das bestas precisamente nos dois sentidos; ele descreve os animais como parte do mundo natural e explica suas características ao mesmo tempo em que as alegoriza e moraliza. Com isso, o símbolo ali criado é ao mesmo tempo uma síntese mais ou menos coesa da natureza (como “característica própria”) do animal a partir das relações que este estabelece com a cultura cristã, e também a linguagem pela qual essa natureza pode ser conhecida e entendida pelos leitores e ouvintes do texto.

Mas como estudar essa simbólica? Buscando compreender seu funcionamento tanto na construção dos símbolos quanto em sua interpretação pelos homens e mulheres da Idade Média. Como já foi dito, a simbólica medieval funciona principalmente através de analogias, o que se convencionou chamar de “pensamento analógico” medieval. Segundo Franco Júnior, as analogias eram o elo entre as simetrias, correspondências ou oposições entre os elementos

⁷² *Aberdeen MS 24*, f. 7r.

⁷³ Pellicer, André. *Natura: Étude sémantique et historique du mot latin*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966, p. 338.

heterogêneos do universo, que são únicos e diferentes, mas essencialmente parte de algo maior, o universo; “embora cada elemento esteja investido de significado próprio, apenas no interior da rede ele ganha todo seu sentido e exerce todas suas possibilidades funcionais”.⁷⁴ A partir disso, o trabalho do historiador é entender por que essas relações são feitas, como são feitas e por que elas fizeram sentido em sua temporalidade e em sua especificidade documental. Esses pressupostos orientam todo inquérito às fontes realizado nesta pesquisa.

⁷⁴ Franco Júnior, Hilário. Similibus simile cognoscitur. O pensamento analógico medieval. *Medievalista*, 14 | 2013, posto online no dia 01 julho 2013, consultado o 05 dezembro de 2023, p. 10.

2.2. O problema do Mal na cristandade

Essa concepção não prescreve a ausência de moral, ela exige uma 'hipermoral'. A moralidade rigorosa resulta de uma cumplicidade no conhecimento do Mal.

— Georges Bataille, *A literatura e o mal*

O Mal é histórico? Sempre existiu ou foi criado? Foi criado por Deus ou existe independente Dele? Essas questões são importantes porque foram elas as bases dos principais debates teológicos sobre o Mal no ocidente cristão medieval. Seria uma ideia universal ou histórica? O “Mal” foi — talvez seja até os fins dos tempos — um “problema” com o qual as pessoas têm de lidar; os religiosos da Europa medieval certamente tiveram, e por isso o “problema” no título desta parte. Problema também pela amplitude do conceito e das formas pelas quais ele se desdobra; não é apenas uma “ideia” de mal, mas um problema intrínseco ao ideário quase infinito do próprio conceito e seus usos. Afinal, a ira divina causa mal ou justiça? A maldade pode ser justa ou apenas soa como maldades àqueles que são justamente punidos? As pessoas causam mal por influência do Diabo ou usufruindo do livre-arbítrio pressuposto? Se Deus permite que o mal exista, ele pode ser de fato onipotente? Há diferença entre um cristão e um “gentio”, para usar o vocabulário do período, que praticam o mal? Os animais são maldosos ou não têm noção da própria maldade e não podem ser culpados por ela? O mal é eterno ou um dia deixará de existir? É uma força tão poderosa quanto o bem ou é apenas a corrupção do que é em essência bom? Esses e mais uma miríade de problemas em relação ao mal foram enfrentados pelos pensadores do cristianismo ao longo dos séculos, e muitos deles aparecem na relação entre pessoas e animais, geralmente mediada pelo Diabo, na Idade Média.

A questão do Mal será multifacetada ao longo da dissertação a partir das evidências que os documentos oferecem quando questionados e colocados em contato com outros documentos e interpretações historiográficas posteriores. Nesta parte, quero ressaltar e problematizar alguns aspectos de um processo histórico que Georges Minois intitula “as origens do Mal” em seu estudo sobre o pecado original, e também discutir brevemente a formação do Diabo no imaginário cristão. O cerne desse processo é o material bíblico a respeito do primeiro pecado da humanidade, além de textos apócrifos que tratam do mesmo evento, e a vastíssima discussão levada a cabo por exegetas tardo-antigos e medievais sobre o tema. A questão aqui não interessa apenas pela origem do Mal em si, da “perda do Paraíso” e de como o pecado original teria impactado a “natureza humana” ou seu lugar na Terra. Interessa também pela relação indissociável do pecado original com a condição dos animais neste planeta sob a ótica cristã na

Europa e, em maior grau, no ocidente. Vejamos como isso se deu através dos textos e sedimentou-se na longa duração do medievo.

De acordo com Georges Minois, o texto definitivo do Gênesis entrelaça duas narrativas: a da criação e a do pecado. Segundo esse autor, essa fusão aconteceu durante um longo período de tempo, durante o estabelecimento do texto que posteriormente seria o canônico, e se consolidou por volta do século IV a.C. É necessário ter em mente o período de consolidação do texto e do mito nele contido pois, em um artigo publicado em 2000 sobre Gênesis 2-3, o teólogo Jean-Marie Husser sugeriu a hipótese de um “último ajuste” ao texto, em forma de interpolações, no período da literatura sapiencial. A consolidação do texto do Gênesis nesse período explica a influência da filosofia grega e da secularização dos mitos, conferindo à narrativa do pecado original “um sentido filosófico e antropocentrismo, em detrimento de um sentido teológico e moral”.⁷⁵ O sentido “filosófico e antropocêntrico” sugerido por Husser dá a entender que a busca por transferir a “culpa” da Queda para o homem como uma falta humana e não divina, ou de qualquer outra ordem, já se encontra no próprio texto bíblico, configurando aí o germe do pensamento agostiniano que definiria a ideia de pecado original: o enfoque em torno da Queda está muito mais na falta cometida por Adão e suas consequências do que na punição infligida por Deus. O sentido antropocêntrico do texto também reforça a relação de hostilidade instaurada entre o homem e o restante da Criação. As consequências do ato de Adão em relação ao mundo natural têm raízes na própria concepção do texto bíblico — ou melhor, em sua consolidação sob influência do pensamento sapiencial — e no funcionamento do mito, que reverberam em grande parte das interpretações da relação homem-animal na cristandade latina; e não apenas os animais: após a Queda, “maldito é o solo por causa de ti [...] Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos” (Gên, 3:17-18).⁷⁶

Mesmo em textos apócrifos do século I a.C. em diante já encontramos o argumento, depois retomado e defendido por Agostinho, que cristaliza a noção de pecado original posteriormente, de que as consequências da falta original de Adão são universais, como lemos no Apocalipse de Esdras: “Pois foste tu [Adão] que pecaste, mas a queda não é somente tua, é também a nossa, nós que somos teus descendentes”.⁷⁷ Entretanto, a questão dessa “culpa”, que se tornaria mais ou menos resolvida com as ideias de Agostinho e, depois dele, de Anselmo, sobre o pecado original, parece secundária nos primeiros séculos do cristianismo. Paulo, em

⁷⁵ Minois, Georges. *As origens do mal: uma história do pecado original*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2021, p. 16.

⁷⁶ Bíblia de Jerusalém. *Gênesis*. Tradução de Domingos Zamagna. São Paulo: Paulus, 2011, p. 38.

⁷⁷ Minois, Georges. *Op. cit.*, p. 23.

suas cartas, é econômico sobre o tema; mas é justamente sobre seu texto que se sustenta toda a argumentação de Agostinho três séculos depois: “assim como por um homem entrou o pecado no mundo e pelo pecado a morte, assim passou também a morte a todos os homens por um homem, no qual todos pecaram”.⁷⁸ Para Agostinho, a interpretação do original latino *in quo*, “no qual” (Adão) é decisiva para definir o pecado como original, entrado no mundo a partir daquele homem, uma vez que, assim, todos que vieram dele pecaram. A discussão a respeito da interpretação do sentido das palavras de Paulo e de todo o sentido do primeiro pecado em relação à natureza do homem, ao estado de graça e à morte é vastíssima, envolvendo pensadores como o próprio Agostinho, Pelágio e Celéstio, mas não me deterei nela. Me concentrarei nas consequências da ideia do pecado original, uma vez tornada sumária para o cristianismo, na relação do homem com a Criação, em especial com os animais. Agamben sintetizou a questão: “o homem é o vivente que pode corromper sua natureza, mas não a restaurar, entregando-se assim a uma história e a uma economia da salvação, na qual a graça divina dispensada pela Igreja por meio de seus sacramentos se torna essencial”.⁷⁹ Ao fim e ao cabo, a doutrina de Agostinho e Anselmo, que a igreja acolheu, não é exatamente a doutrina do pecado original, mas sim da corrupção original da natureza humana. Essa corrupção estabelece também uma ideia de Paraíso irrecuperável após a transgressão de Adão. Para Agamben, o foco do Paraíso originário perdido é com isso transferido para o Reino por vir depois da salvação; a salvação da alma e a reparação da falta edênica constituem os motores do devir cristão, já que o Paraíso foi, de fato, perdido.⁸⁰

É necessário concordar com o filósofo italiano tendo em vista toda a “economia da salvação”, como ele próprio chama, desenvolvida durante a Idade Média. Mas como essa “perda do Paraíso” afetou diretamente o homem e sua relação com o mundo que conhecia? Novamente, a literatura apócrifa não pode ser ignorada. No *Livro dos Jubileus*, temos descrições detalhadas do processo da Queda do Éden. Georges Minois comenta:

Adão entrou no paraíso quarenta dias depois da criação, e Eva no octogésimo; lá ficam sete anos e seis meses, cultivando e guardando o jardim, *conversando com os animais, que, naquele tempo, tinham a mesma linguagem que eles, o que explica a serpente poder falar. Uma das consequências da falta foi justamente a de lhes retirar a palavra: ‘E naquele dia em que ele [Adão] cobriu sua vergonha, foi fechada a boca de todos os animais, de modo que não*

⁷⁸ Paulo de Tarso *apud* Agamben, Giorgio. *O Reino e o Jardim*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. São Paulo: N-1 Edições, 2022, p. 20.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 40-41.

pueram mais falar; porque antes haviam falado um com o outro em um só idioma.’⁸¹

Mesmo que inteiramente ausente no texto canônico, essa passagem sobre a possibilidade do exercício da linguagem pelos animais, agora perdida, é consonante com a ideia de que, após a Queda, uma cisão foi estabelecida entre eles e o homem. Essa cisão não é apenas diferenciadora: ela estabelece um paradigma de hostilidade. Em uma história derivada dos livros de Adão, “muito comum na Idade Média”, vemos que Seth, o filho “espiritual” de Adão, é atacado por uma fera selvagem, que se acalma ao ver nele a imagem de Deus.⁸² Perdido o Éden, assim como as ervas ganham espinhos, as feras tornam-se uma ameaça.

Mas as feras tornam-se más? Essa é uma pergunta cujas muitas respostas dependem da documentação estudada. Em muitos casos, a maldade será, de fato, atribuída aos animais. O lobo é um animal mau, e é seguro afirmar que se tornou mau após a Queda. Seu comportamento serve para ensinar sobre os vícios que devem ser combatidos pelo homem, caso este queira um dia recuperar a graça perdida após o fim do Éden. Assim, os animais não apenas tornaram-se párias após o pecado original e a perda do Paraíso dentro da narrativa teológica; além disso, o restante da Criação existe para ser conhecida e ensinar o homem pecador. Tudo conflui, enfim, para a salvação do homem corrompido; enquanto os animais, também impactados pela corrupção, estão fora dos planos eternos.

Se a questão dos animais, ou pelo menos alguns deles, tornaram-se maus, é relativa (e disso depende também a agência do Diabo), uma outra questão parece melhor resolvida: depois da Queda, os animais tornam-se livres. É o que diz Isidoro de Sevilha, reproduzido nos bestiários latinos. No início do manuscrito de Aberdeen vemos que:

São chamados de ‘bestas’ pela potência de sua capacidade de se enfurecer. São chamados de ‘selvagens’ porque desfrutam de sua *liberdade natural* e são levados por seus desejos. São livres de vontade, vagam para cá e para lá, e são levados para onde seu espírito [animus] os leva.⁸³

Ora, essa não é, evidentemente, uma ideia positiva de “liberdade”. Faz-se necessário historicizar o conceito para entender sua aplicação aos animais, e assim entender sua possível relação com o mal. É totalmente diferente da “liberdade” reivindicada pelos revolucionários

⁸¹ Minois, Georges. *Op. cit.*, p. 28-29. Grifos meus.

⁸² *Ibid.*, p. 30-31.

⁸³ *Aberdeen MS 24*, f. 7r. Grifos meus. No original: “Bestie autem dicite, a vi qua seviunt. Fere appellate eo quod naturali utuntur libertate, et desiderio suo ferantur. Sunt enim libere eorum voluntates, et huc atque illuc vagantur, et quo animus duxerit, eo ferantur.”

franceses em 1789; não é sequer uma concepção política de liberdade, mas estritamente religiosa e, ao cabo, moral. Aqui, é uma ideia pejorativa de liberdade muito semelhante àquela com a qual os missionários europeus qualificaram os indígenas da América no século XVI: “sua tendência [dos jesuítas] era ver a liberdade individual como coisa animalesca”.⁸⁴ Sobre os *innus*, um jesuíta escreveu que esses autóctones pensavam “gozar da [mesma] liberdade dos burros selvagens”.⁸⁵ A “liberdade” dos indígenas é, para os religiosos da Europa, a ausência de qualquer prestação de homenagem ou subserviência aos poderes impostos nas colônias; isso os aproxima dos animais, e por isso são “selvagens”. No século XIII, contemporâneo aos bestiários aqui estudados, Gerald de Gales escreveu que o povo de Gales, que os ingleses queriam subjugar sob comando de Henrique II, era um “povo bestial” (*genti bestiali*), que se contentavam em “viver como animais” (*bestiarum more viventi*).⁸⁶ Um século antes, John de Salisbury afirmou que os galeses eram “um povo rude e indomado”, que vivem “como bestas e desprezam a Palavra da Vida”,⁸⁷ enquanto a *Gesta Stephani* dizia que em Gales viviam “homens animalescos”, que os normandos subjugaram e civilizaram.⁸⁸ Aqui, o julgamento é atravessado por razões políticas e religiosas, mas o motivo narrativo é sempre o mesmo: aproxima-se o “outro” do animal, porque o animal é inferior.

É possível atestar o quão incômoda é a “liberdade” dos animais, isto é, a potência neles expressa em não se dobrarem às ordens e imposições humanas, olhando para o quão estimados eram os animais que mostravam-se obedientes e servis. O exemplo mais emblemático é o dos cães. Os cães são subservientes ao homem; na verdade, de acordo com a tradição dos bestiários, eles “não podem viver sem o homem”.⁸⁹ São inclusive definidos e tipificados pelas diferentes formas com que servem o homem, como cães de caça, cães de pastoreio e cães de guarda. Semelhante esquema ocorre com os cavalos e os falcões, ligados à aristocracia, e aos animais domésticos úteis ao trabalho no campo, como asnos e bois. O valor desses animais como propriedade está intimamente ligado à sua qualidade servil para com o ser humano. São animais que, mesmo após a Queda, obedecem aos descendentes de Adão.

Além do paradigma de hostilidade estabelecido pela Queda do Éden, na agência do mal entre os bichos da Idade Média é também indispensável a presença de um personagem bíblico,

⁸⁴ Graeber, David; Wengrow, David. *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*. Tradução de Cláudio Marcondes e Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 62.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁸⁶ Cohen, Jeffrey. Hybrids, monsters, borderlands: the bodies of Gerald of Wales. In: Cohen, Jeffrey (ed.). *The Postcolonial Middle Ages*. New York: Palgrave Macmillan, 2000, p. 86.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁹ Salisbury, Joyce. *The Beast Within: Animals in the Middle Ages*. 3ª ed. New York: Routledge, 2022, p. 19.

que evoluiu e se modificou ao longo das Escrituras, e pela Idade Média ganhou os mais diversos e coloridos contornos: o Diabo. No Antigo Testamento, a figura de Satanás é mencionada em contextos que estabelecem sua função como adversário e acusador, mas sua presença é menos constante e bem menos nuançada do que o que encontramos no Novo Testamento, em que o Diabo se torna paulatinamente cada vez mais a personificação do mal contra Cristo e toda a humanidade até o fim dos tempos. Isso se dá graças a dois corpos bibliográficos principais: os Evangelhos e a tradição escatológica. No Antigo Testamento, “Satanás” (que do hebraico significa “adversário” ou “acusador”) aparece principalmente no livro de Jó (1:6-12 e 2:1-7), no qual desafia a fidelidade do personagem a Deus. Também em Crônicas I (21:1) e em Zacarias (3:1-2), Satanás surge como um arquétipo de desafiador, que testa a fé e a lealdade dos fiéis a Deus ou incita-os a realizarem atos considerados negativos ou pecaminosos dentro das narrativas (como incitar Davi a fazer um censo de Israel).

Há ainda uma outra aparição importante no Antigo Testamento, de viés simbólico, no livro de *Gênesis*: a serpente do Jardim. Mas a interpretação da serpente como o próprio Diabo é fruto da tradição apocalíptica; é um “ajuste” à narrativa do mal na Terra. Isso se dá porque, segundo Georges Minois, o monoteísmo judaico-cristão se depara com um problema: como conciliar a onipotência de um deus único e bom, inimigo do mal, com a persistência desse mesmo mal?”.⁹⁰ O historiador francês conclui que “apenas uma explicação cósmica da origem do mal pode, assim, justificar a natureza divina de Cristo”.⁹¹ A serpente não era, portanto, uma simples serpente, mas o próprio Diabo. Caso contrário, a encarnação de Cristo — que morre pelos pecados de todos os descendentes de Adão — e a Redenção final da humanidade, cristalizada pela literatura escatológica, seriam “eventos puramente humanos”;⁹² com o Diabo em questão desde o primeiro embate e a primeira falta, que condena os filhos de Deus, toda a epopeia humana rumo à salvação ganha um sentido teleológico e de proporções cósmicas. A partir dessa configuração do Diabo, toda “experiência cotidiana do predomínio do mal no mundo”⁹³ ganha contornos mais definidos: há quem a cause, à espreita, e causará até o Juízo Final; faz-se necessário estar sob a égide da igreja para dela se salvar.

Na Idade Média, o mal estava profundamente ligado à figura do Diabo e seus agentes, e não é necessário recorrer à superada imagem de uma “Idade das Trevas” para defender a ideia de que o Diabo poderia estar, de fato, em todos os lugares. Mesmo os medos e males de origem

⁹⁰ Minois, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica*. Lisboa: Terramar, 2003, p. 23.

⁹¹ *Ibid.*, p. 35.

⁹² *Ibid.*, p. 36.

⁹³ *Ibid.*, p. 37.

natural, como as secas, a fome, as tempestades, a violência e a morte, eram frequentemente interpretadas sob as lentes da espiritualidade e da percepção sobrenatural; ou como punições divinas, ou como intervenções diabólicas. Jeffrey Russell definiu esse fenômeno como “mal cósmico”, o mal que está além dos males morais e naturais, e o Diabo, “Príncipe deste Mundo”, seria a personificação desse mal. É durante o medievo que as características visuais do Diabo se desenvolvem plenamente: seus traços físicos, suas capacidades de assumir formas ou dissolver-se nos ares, suas cores e modos de intervenção no cotidiano humano. Russell afirma que o Diabo “podia aparecer como quase qualquer animal exceto o cordeiro, o asno ou o boi (porque Cristo é o ‘Cordeiro de Deus’ e o boi e o asno estavam por tradição na manjedoura). Mais frequentemente aparecia como uma serpente, dragão, cabra ou cão”.⁹⁴ O mesmo autor ainda observa que o Diabo era descrito fisicamente com características animais como pelos, chifres, cauda, dentes afiados e cascos. Guilherme de Auvergne, no século XIII, escreveu que “Lúcifer pode aparecer aos seus adoradores sob a forma de um gato negro ou de um sapo”.⁹⁵ Embora o pensamento de Tomás de Aquino, por exemplo, tenha tentado desviar o Diabo e suas representações das discussões sobre a ideia de “Mal” na Idade Média central, Russell afirma que “Satã continuou a tornar-se cada vez mais colorido e presente na arte, literatura, sermões e consciência popular”.⁹⁶

Podemos sintetizar a questão afirmando que o mal tem dois pilares, duas principais formas de agência em relação aos animais no imaginário medieval. Essas duas formas são inclusive complementares e nem sempre é fácil — ou desejável, do ponto de vista da pesquisa histórica — distingui-las. A primeira é o alicerce bíblico da perda do Paraíso, que instaura a hostilidade entre o homem e o restante da criação, ou seja, o mundo natural. A segunda é a própria agência de Satã ou seus demônios contra a humanidade. A relação dos animais com essa ação diabólica é multifacetada: às vezes os animais são ferramentas de Satã, agindo e causando o mal por influência ou controle direto dele; às vezes é o diabo quem toma a forma dos bichos para causar o mal diretamente; e às vezes são as próprias ações e hábitos dos animais, sua maneira de viver no mundo e reagir à natureza, ressignificadas pela cultura humana e transformadas em representações e símbolos que fazem analogia direta ou significam propriamente o Diabo. Enquanto a primeira forma é um pressuposto pouco variável e duradouro, a segunda forma é também duradoura, mas bastante plural. Por isso, é necessário

⁹⁴ Russell, Jeffrey. *The Prince of Darkness: radical evil and the power of good in history*. Ithaca: Cornell University Press, 1992, p. 112.

⁹⁵ Minois, George. *Op. cit.* (2003), p. 47.

⁹⁶ Russell, Jeffrey. *Op. cit.*, p. 129.

ter sempre em mente a primeira forma enquanto se estuda as impressões e emoções humanas em relação aos animais na Idade Média, e ela está implícita ao longo da maioria das análises da dissertação; enquanto isso, o primeiro capítulo da quarta parte da dissertação é dedicado inteiramente a pormenorizar as facetas a segunda forma, isto é, do Diabo nos animais ou dos animais diabólicos, a partir da documentação estudada.

É oportuno lembrar que ambas formas de agência do Mal em relação ao mundo animal foram questionadas por pensadores ao longo da Idade Média, especialmente no século XIII: Guilherme de Auvergne, por exemplo, notável professor universitário, prolífico filósofo e bispo de Paris, questionou tanto o lugar dos animais na salvação futura, perguntando-se se os bichos também alcançariam a vida eterna ou, mais detidamente, se teriam lugar no Paraíso vindouro, quanto também questionou a suposta moralidade atribuída aos bichos, buscando destituir-lhes de culpa ou dos vícios a eles atribuídos pela máquina antropogênica, e ressaltando suas ações e necessidades instintivas. Por mais interessantes e visionárias que fossem as ideias de um Guilherme de Auvergne, chamado de “ecologista *avant la lettre*” por Jean-Claude Schmitt,⁹⁷ é razoável afirmar que seu impacto nas ideias do período foi tímido. O bispo de Paris ou mesmo um Francisco de Assis são mentes insurgentes, pontos fora da curva; para a maioria das pessoas da Idade Média, o animal (ou a maioria deles) é mesmo aquele à margem, hostil e hostilizado, um agente ontologicamente ligado ao Mal e ao demônio. As investigações desta dissertação concentram-se nesse aspecto.

⁹⁷ Schmitt, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 207.

3. NA TRILHA DOS DOCUMENTOS

The Holy Scripture is animal not book.

— Chris Abani, *White Egret*

3.1. O bestiário latino no longo século XIII

O bestiário latino localiza-se em uma trilha de documentos cujo ancestral comum está na Antiguidade Tardia: o *Physiologus*, pequeno compêndio descritivo e moralizante sobre um punhado de animais, plantas e pedras. Não há dúvidas de que a trilha da qual faz parte o *Physiologus* estende-se muito mais passado a dentro, mas não cabe a esta pesquisa retrair essas pegadas, muitas delas dissipadas pela difusividade das tradições orais e pela grandeza de culturas diversas, que supostamente levariam “ao germe e a causa primeira”, para usar as expressões de Marc Bloch, de compêndios literários sobre o mundo animal na cultura humana. Como afirmou esse historiador, muitas vezes essas “origens” escapam ao historiador ou simplesmente à própria disciplina histórica.⁹⁸ O *Physiologus* é portanto um ponto de partida suficiente, e considero indispensável focalizá-lo brevemente: é necessário entender o lugar e o impacto do *Physiologus* na cultura cristã de sua época para assim compreender as mudanças que distinguem-no do bestiário latino posteriormente e, ainda, para assimilar a ideia dos bestiários latinos como um tipo documental “antiquado” no século XIII.

É consenso entre os historiadores que o *Physiologus* foi escrito no Egito, muito provavelmente no centro cultural e letrado de Alexandria.⁹⁹ Michael J. Curley, na introdução à sua tradução do *Physiologus* grego para o inglês, apresentou uma série de razões pelas quais restam poucas dúvidas a respeito da proveniência egípcia do manuscrito: várias lendas presentes no *Physiologus* remontam ao folclore egípcio ou ao culto de alguns animais sagrados, como a fênix e sua relação com cultos solares, ou o embate entre o *niluus* e o crocodilo (possivelmente herdeiro de uma tradição sobre lutas de divindades entre as forças da luz e da escuridão na região do Nilo), entre outros; há relação direta entre estórias comuns ao bestiário e a um tratado sobre hieróglifos atribuído a Horapollo; uma das primeiras traduções do *Physiologus* foi a etíope, e a grande maioria dos primeiros textos etíopes derivava de modelos alexandrinos, dada

⁹⁸ Bloch, Marc. *Os Reis Taumaturgos*: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. Tradução de Júlia Mainardi. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 50.

⁹⁹ Curley, Michael. Introduction. In: Anônimo. *Physiologus*. Tradução de Michael J. Curley. Chicago: University of Chicago Press, 1979, p. xvi.

a conexão entre tais centros; e o modelo alegórico do *Physiologus* é típico dos exegetas judeus helenizados de Alexandria, como Orígenes.¹⁰⁰

Se o local de produção do *Physiologus* é seguro, sua datação ainda é incerta. Friedrich Lauchert, no livro *Geschichte des Physiologus* (1889), sugeriu que o *Physiologus* já circulava desde 140 a.C. A hipótese de Lauchert era a de que o *Physiologus* era citado por Orígenes em sua décima sétima homilia ao *Gênesis*. Michael Curley observa que as “citações” do *Physiologus* no texto origeneano eram, na verdade, interpolações feitas por Rufinus, seu tradutor latino, nos fins do século IV ou início do V. Curley ainda frisa que os “ecos” do *Physiologus* entre outros autores do século II e III, que supostamente teriam sido influenciados pelo texto do *Physiologus* — na hipótese de Lauchert —, eram “meras reverberações” de uma tradição folclórica comum, e não poderiam ser tomados como evidência de uma possível leitura e reprodução direta.¹⁰¹ De todo modo, Orígenes ainda continuou como uma figura central para as investigações sobre a datação do documento. Allan Scott tentou determiná-la a partir da análise do método alegórico do *Physiologus* e suas possíveis aproximações ao método exegético de Orígenes — uma descrição literal ou histórica seguida de uma interpretação moral ou espiritual —, como vimos no capítulo anterior. Além disso, tal autor notou que o *Physiologus* faz referência a vários textos veterotestamentários, entre os quais o *Cântico dos Cânticos*, *Jó*, *Zacarias* e *Malaquias*; Scott argumentou que a referência a esses livros antes de Orígenes era tênue ou mesmo incomum, já que a tradição se centrava especialmente em livros como *Gênesis*, *Êxodo*, *Salmos* e *Isaias*. Com isso, é muito mais provável que o *Physiologus* não seja um documento do século II d.C., mas sim dos fins do século III ou do início do século IV, já que Orígenes morreu em 254.¹⁰² As interpolações de Rufinus à tradução das homilias de Orígenes, além das próprias traduções do *Physiologus* para o etíope, o siríaco, o armênio e o latim atestam que, no século V, o documento já estava em plena circulação. Ao longo da Idade Média, o modelo príncipe dos bestiários foi também traduzido para o islandês antigo, o inglês antigo,¹⁰³ o flamengo e o occitano.

A tradução latina e suas variações são a base dos bestiários escritos em latim, produzidos especialmente durante o século XIII. É extremamente complicado traçar as mudanças e os usos do *Physiologus* ao longo do medievo, especialmente durante a Alta Idade Média. O manuscrito

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. xvi-xvii.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. xviii.

¹⁰² Scott, Alan. *Op. cit.*, p. 437-441.

¹⁰³ Sobre a versão em inglês antigo, ver os trabalhos de Bárbara Azevedo, em especial a tradução e os comentários de *Physiologus*: a tradução de uma tradição medieval. *Revista Medievalis*, v. 9, n.1, 2020, p. 1-22.

em grego mais antigo de que se tem notícia é o Morgan Lib. M. 397, e data do século X,¹⁰⁴ enquanto da versão latina já temos manuscritos sobreviventes do século IX. Willene Clark ainda observa que o *Physiologus* foi modificado por tradutores, copistas e autores que o parafraseavam “muito antes de chegar às bibliotecas europeias”.¹⁰⁵ A datação das várias traduções latinas é muito incerta, ainda mais considerando as diversas versões originadas a partir do texto grego, conhecidas como A, B, C, Y, Theobald e *Dicta Chryssitomi*. Dessas diferentes versões, é seguro afirmar que a B foi a base do bestiário medieval, com algumas interpolações da (já expandida) versão Y.¹⁰⁶ E foi assim, em latim, que o *Physiologus* egípcio, escrito em grego, se popularizou pela Europa dos séculos V ao X.

O que chamo de “ordem temática” a seguir — e as mesmas categorias serão observadas na descrição ulterior dos bestiários — são as categorias com as quais as pessoas da Idade Média classificavam os animais, pedras e plantas nos *Physiologus*, nos bestiários e nos lapidários:

CATEGORIA	COMENTÁRIO
Bestas	Animais terrestres e quadrúpedes; há certa lógica interna no agrupamento de algumas bestas, como animais domésticos e grandes felinos sempre em capítulos adjacentes, sendo o leão geralmente o primeiro.
Aves	Animais emplumados (mesmo os terrestres, como o avestruz) e os animais que voam (abelhas e morcegos inclusos).
Serpentes	Animais que rastejam, incluindo os dragões, cobras, lagartos, salamandras e sapos.
Vermes	Animais que nascem na matéria em decomposição, ou animais muito pequenos (insetos), como formigas e besouros.
Peixes	Animais que vivem na água, incluindo as baleias, golfinhos e às vezes os crocodilos.
Pedras	

¹⁰⁴ Henkel, Nikolaus. *Studien zum Physiologus*. Tübingen: Niemeyer, 1976, p. 18.

¹⁰⁵ Clark, Willene. *A Medieval Book of Beasts: the second-family bestiary - commentary, art, text and translation*. Woodbridge: The Boydell Press, 2006, p. 8. Não entrarei no mérito das muitas versões do *Physiologus* por uma questão de delimitação do meu objeto. Sobre o assunto, ver especialmente o detalhado trabalho de Henkel, Nikolaus. *Studien zum Physiologus*. Tübingen: Niemeyer, 1976.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 9.

	Minerais, geralmente com algum atributo mágico ou medicinal; são descritas principalmente pedras preciosas (como diamantes e safiras) e pedras mitológicas (como a pedra-índica ou as pedras de fogo).
Árvores	Dividem-se em árvores comuns, como a figueira, a palmeira e a noqueira, ou árvores mitológicas, como a peridéxion, e sempre servem a interpretações espirituais.
Monstros	Seres híbridos que, na verdade, nem sempre são descritos como tal, e muitas vezes agrupam-se junto das aves ou das serpentes, com quem compartilham características em seu hibridismo — no bestiário de Aberdeen, a palavra monstro (<i>monstrum</i>) aparece apenas uma vez no capítulo da hiena, qualificando o <i>crocodile</i> (variação da <i>leucrota</i>), um híbrido entre a hiena e a leoa, e é a partir dessa denominação que Michel Pastoureau tomou a liberdade, ¹⁰⁷ que levo adiante, de identificar os híbridos (sereias, centauros, etc.) como “monstros”.

O *Physiologus* tem em si pelo menos oito categorias distintas a partir de plantas, pedras e animais, mas os capítulos, diferente dos bestiários, não seguem uma ordem temática definida. Há 16 bestas: leão, antílope, asno selvagem, ouriço, raposa, elefante, corça, macaco, pantera, doninha, unicórnio, castor, hiena, *niluus*, *echinemon* e veado; 16 aves: *caladrius*, pelicano, coruja, águia, fênix, poupa, íbis, pomba, garça, galeirão, perdiz, abutre, corvo, avestruz, rola, andorinha; 3 peixes: peixe-espada, baleia e *aspidocoleon*; 5 serpentes: víbora, serpente, sapo, salamandra e lagarto; 3 monstros ou híbridos: sereia, centauro e leão-formiga; 7 pedras: *piroboli* (pedras de fogo), ágata, ostra, pérola (dentro da ostra), diamante, pedra-índica e ímã; 2 árvores: *peridéxion* e figueira; e ainda um humano: Amós, o profeta.

Quais eram as razões do interesse em copiar, traduzir e difundir esse texto no medievo latino? É preciso localizar o *Physiologus* em um quadro ampliado das bibliotecas do período em que esses manuscritos circularam. Imaginemos a Bíblia como um corpo celeste principal nesse quadro; em torno dela, mais próximos, orbitam os textos dos Padres da igreja, os principais comentadores e exegetas, fundadores do pensamento cristão, que eram os mais lidos e estudados durante o medievo, como Agostinho de Hipona, Jerônimo e Ambrósio de Milão. Junto deles somam-se as influentes obras de teólogos, como Gregório Magno, e enciclopedistas, como Isidoro de Sevilha. É próximo à vertente da bibliografia medieval sobre a descrição do mundo natural, ao lado de alguns livros das *Etimologias* e do *De Natura Rerum* de Isidoro, e

¹⁰⁷ Na conferência “La symbolique médiévale: matériaux, nombres, gestes, images et couleurs”, proferida em 2017 por Michel Pastoureau e disponibilizada no YouTube pelo canal do Archives départementales du Val-d'Oise, esse autor sugeriu uma classificação em cinco grupos: bestas, aves, peixes e serpentes; o quinto grupo seriam os monstros, híbridos que congregam características de dois ou mais grupos anteriores.

do popularíssimo *De Natura Rerum*, do venerável Beda,¹⁰⁸ que se encontra o lugar do *Physiologus* no currículo e nas leituras de aprendizado dos monges e de intelectuais da igreja, mas somado a um viés moralizante: é um texto didático que auxiliava os estudiosos cristãos, servindo à necessidade observada por Agostinho de compreender a natureza para assim compreender melhor a Deus, sua palavra e sua Criação.

Parte de um universo livresco didático, o bestiário latino nasce de uma tentativa de síntese dos conhecimentos sobre a natureza dos animais, aliado a um esforço de moralizá-los, dada a função primeira desses textos no universo religioso. Com o tempo, as versões latinas do *Physiologus* transformam-se, expandindo em dois sentidos principais: a adição de mais animais, e a adição de moralizações ou interpretações espirituais às interpolações descritivas que, no original, não possuíam tal aspecto. As duas principais fontes para as interpolações que deram origem ao bestiário latino são a já mencionada *Etimologias* de Isidoro e a *Collectanea* de Solinus. Junto delas, em menor grau, aparecem o *Hexameron* de Ambrósio, a *Historia Naturalis* de Plínio, o Velho, as fábulas de Esopo e a própria *Bíblia*. No século IX, no manuscrito Bern 318, produzido provavelmente no norte da França, já encontram-se as primeiras adições advindas de Isidoro e de Ambrósio — respectivamente nos capítulos sobre o cavalo e sobre o galo.¹⁰⁹ Como observou Willene Clark, no início do século XII, “adições de Isidoro ao texto do *Physiologus*-B se tornarem mais ou menos sistemáticas”.¹¹⁰ Essa é a origem do bestiário medieval como tal, com adições suficientes que tornassem-no distinto do *Physiologus*, dando origem ao modelo que Florence McCulloch chamou de “B-Isidoro”, isto é, a tradução do *Physiologus* em sua versão B com adições consideráveis das *Etimologias*. Caso um leitor não tivesse acesso a todos os manuscritos das obras de um Solino, Isidoro ou Ambrósio, teria acesso às sínteses moralizadas desses autores — nesse caso sobre o mundo animal — através do *Physiologus* ou do bestiário; em uma sociedade onde o livro é um bem material escasso, mas cujas demandas espirituais e intelectuais dependem em grande medida da palavra escrita, livros como os bestiários, que aproximam-se essencialmente do intuito das populares glosas, sínteses e comentários, ganham espaço e apelo maiores.

¹⁰⁸ O *De Natura Rerum* de Beda foi um dos livros mais populares sobre o mundo natural escritos no período, havendo mais de 125 manuscritos da obra preservados hoje. O trabalho de Beda influenciou imensamente tratados científicos ao longo da Idade Média, como os *De Imagine Mundi* de Honorius de Autun (1080-1151) e o *De Philosophia Mundi* de William de Conches (1090-1154). Sobre a relação de Beda com a produção do conhecimento científico medieval, ver especialmente Simek, Rudolf. *Heaven and Earth in the Middle Ages: the physical world before Columbus*. Tradução de Angela Hall. Woodbridge: The Boydell Press, 1996, p. 26, 99, 102, 109-110, e o já clássico Blair, Peter. *The World of Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

¹⁰⁹ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 10.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

Foi através da análise das mudanças no conteúdo dos bestiários que Montague Rhodes James (em 1928) estabeleceu a famosa divisão em “famílias”, posteriormente aprimorada por Florence McCulloch (em 1962). Tal classificação pode ser útil ao pesquisador por uma série de razões: compreender as novidades trazidas em cada momento, notar textos e autores anexados que ampliaram o bestiário progressivamente, observar o interesse em “novos” animais, etc. — tudo isso pode ajudar a compreender as particularidades desse tipo documental, além de suscitar interessantes problemas de pesquisa a partir das diferenças. Entretanto, essa classificação foi bastante criticada por pesquisadores, especialmente por medievalistas e historiadores da arte dedicados ao estudo das imagens dos bestiários, uma vez que a divisão de James e McCulloch foi pautada apenas pelo conteúdo textual desses documentos, e por isso é necessário ressaltar os limites da divisão em famílias. Interessado também nas imagens e no diálogo do conteúdo dos bestiários com outras esferas culturais e documentais, utilizo a nomenclatura de modo bastante arbitrário e eventual, quando muito, mais como uma baliza tipológica para situar a documentação estudada em um *corpus* maior, e não como ferramenta ou modelo teórico no qual minhas análises estão encerradas.

Clark defende que os manuscritos que derivam do B-Isidoro e constituem a primeira-família têm origem na Inglaterra, e portanto o bestiário seria, assim, uma invenção inglesa.¹¹¹ A cópia mais antiga de um bestiário da segunda-família de que se tem notícia é o manuscrito British Lib. Add. 11283, datado de 1180,¹¹² e contando com 123 capítulos — mais que o dobro da quantidade média de capítulos dos bestiários da segunda família.¹¹³ Dos 49 bestiários da segunda-família 12 ou 14 tem origem francesa, 1 alemã e 1 italiana; os outros 31 ou 33 são de origem inglesa. De todos os 49, nove são ilustrados ou têm espaços para ilustrações.¹¹⁴ Embora os bestiários não tenham sido “imensamente populares” no medievo, como já se sugeriu,¹¹⁵ desfrutaram de algum “sucesso regional”, principalmente na Inglaterra, e tiveram seu lugar no *curriculum* dos estudiosos medievais por conseguirem congregarem ensinamentos de diversas autoridades no assunto — dos autores “clássicos” citados acima e da própria tradição em torno do *Physiologus* —, formando uma espécie de mosaico do conhecimento animal que conseguia

¹¹¹ *Ibid.*, p. 11.

¹¹² Datação indicada por Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 12.

¹¹³ McCulloch, Florence. *Medieval Latin and French Bestiaries*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1962, p. 25-33.

¹¹⁴ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 12.

¹¹⁵ A partir das bibliotecas de catedrais, abadias, priorados e escolas religiosas, Ron Baxter demonstrou que, em média, os agostinianos possuíam 2,3 bestiários para cada 1000 manuscritos, enquanto os beneditinos possuíam 2,6 a cada 1000 manuscritos. Como notou Tiago Veloso Silva, “os bestiários não eram manuscritos produzidos numa larga escala, pelo contrário, sua produção era pontual” (Silva, Tiago. *Op. cit.*, p. 198). Sobre as médias, ver Baxter, Ron. *Bestiaries and Their Users in the Middle Ages*. Phoenix Mill: Sutton, 1998, p. 180-181.

ser ao mesmo tempo diverso e conciso. Como os dois bestiários estudados nesta dissertação pertencem à chamada “segunda-família”, notemos algumas de suas especificações em diálogo com o contexto histórico de seu florescimento.

A compilação e reprodução dos bestiários da segunda-família têm início em meados do século XII,¹¹⁶ e a maioria dos manuscritos sobreviventes data da primeira metade do século XIII. Willene Clark chamou a atenção para as mudanças culturais ocorridas na Inglaterra durante esse período, buscando compreender o porquê do relativo sucesso desses manuscritos à época. Durante esse “longo século XIII”,¹¹⁷ ao qual alguns historiadores atribuem um renascimento cultural,¹¹⁸ as fronteiras políticas e agrícolas são alargadas, áreas de pântano são aterradas e áreas de floresta são derrubadas ou queimadas para cultivo; surgem novas cidades enquanto as velhas crescem; o mercado aumenta em tamanho e variedade, e desenvolvem-se as casas manufatureiras que atendem ao comércio interno e às trocas pelo mar.¹¹⁹ A produção e o consumo de manuscritos insere-se nesse florescimento econômico, que também é cultural: são os séculos do desenvolvimento da escolástica, da popularização da *Summa* de São Tomás, pela qual antigos conhecimentos ganham novas tinturas; nas universidades, os grandes mestres investigam as letras, os números e os astros; Aristóteles e Avicena ganham espaço, apesar de diversas restrições, entre os pensadores letrados. É nesse contexto que também observamos um crescente interesse pelo mundo natural e sua descrição detalhada, como vemos nos trabalhos de Alberto Magno (c. 1193-1280) e Tomás de Cantimpré (1201-1272).

Embora esse longo século XIII seja marcado pelas mudanças na visão dos intelectuais cristãos em relação à Natureza e às ideias de “ciência”, com o surgimento da escolástica, das universidades e da leitura de autores árabes e da antiguidade clássica, é importante frisar que isso não teve um impacto direto no conteúdo dos bestiários, que continuaram como “obras antiquadas”, como bem caracterizou Willene Clark, uma vez que eram pautadas na visão agostiniana do mundo natural e da interpretação simbólica, e pouco ou nada mudaram nesse sentido. Enquanto os enciclopedistas emergentes estavam mais próximos de um processo de “materialização” do conhecimento, muitas vezes afastando as descrições do mundo natural de explicações ou interpretações religiosas, os bestiários mantiveram-se “antiquados”, envernizando descrições “literais” e “físicas” (como as de Solino, por exemplo) com

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁷ Chamo aqui de “longo século XIII” o período que vai, *grosso modo*, de 1150 a 1350, tomando como balizas o início da produção dos bestiários da segunda-família e o período de considerável diminuição dessa produção, que coincide com os impactos materiais causados pela chegada da Peste Negra nas ilhas britânicas.

¹¹⁸ Ver Haskins, Charles. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1928.

¹¹⁹ Hatcher, John; Miller, Edward. *Medieval England: Rural society and economic change, 1086–1348*. London; New York: Routledge, 1978, p. 61.

interpretações espirituais. Ainda assim, como sugeriu Willene Clark,¹²⁰ esse crescente interesse pelo “mundo tangível” da Natureza, observado pela razão e escrutinado pelo intelecto, pode ter contribuído para o relativo sucesso dos bestiários nesse período.

Some-se ainda uma outra postura, mais utilitária e ligada ao cotidiano prático, que se mistura, na materialidade dos documentos e suas encadernações, aos bestiários e seus símbolos: nos bestiários da segunda-família, os capítulos sobre animais domésticos como os cães e os cavalos são ampliados; no período em questão, há também um manifesto e crescente interesse em livros de caça, falcoaria e veterinária doméstica, e alguns bestiários, como o Bodleian Library Douce 88A e o Oxford Univ. Coll. 120, eram acompanhados de tratados sobre cuidados com cavalos.¹²¹ Através dos próprios bestiários, inclusive, é possível notar outras facetas das posturas em torno do mundo natural e, em graus específicos, algumas mudanças e novidades nas atitudes em relação aos bichos. No bestiário de Oxford, por exemplo, é possível notar que o gato, além de caçar os ratos, espreita também um pássaro — provavelmente um papagaio — preso em uma gaiola (Figura 1); é justamente nesse período que o interesse por animais de estimação, geralmente pássaros ou pequenos mamíferos, como as doninhas e macacos, ganha força na Europa.¹²² Ainda, como notou Brigitte Resl, “a expansão dos bestiários ocorre ao mesmo tempo que a mudança no conceito de animal e o surgimento do novo uso da palavra *besta*, que permitiu uma clara distinção entre humanos e animais”;¹²³ e tal processo antropocêntrico¹²⁴ é também objeto desta pesquisa.

¹²⁰ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 15.

¹²¹ *Ibid.*, p. 16.

¹²² Ver Walker-Meikle, Kathleen. *Medieval Pets*. Woodbridge: The Boydell Press, 2012.

¹²³ Resl, Brigitte. Introduction: Animals in Culture, ca. 1000-ca. 1400. In: Resl, Brigitte (ed.). *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*. London: Bloomsbury Academic, 2023, p. 15.

¹²⁴ Como advertiu Salisbury, o historiador deve tomar cuidado com a armadilha em pensar que as civilizações antigas, por terem muitas vezes o animal mais “próximo” do humano em comparação com a mentalidade medieval e o pensamento cristão, tratavam “melhor” os animais: “Alguns ambientalistas presumem uma simbiose idílica entre humanos e a natureza durante o período clássico. Na verdade, apesar de evidências de que muitos pensadores clássicos dignificavam os animais com ‘qualidades humanas’ e viam frequentemente os humanos agindo como animais, não há evidências de que eles tratavam os animais de forma melhor do que nossos predecessores medievais.” (Salisbury, Joyce. *Op. cit.*, p. 6). O influente artigo de Lynn White sobre as origens da crise climática, publicado em 1967 na *Science*, que identifica a separação homem/natureza na gênese da literatura cristã, também pode induzir à simplificação de que sociedades não-cristãs ou não influenciadas pela cristandade supostamente teriam uma relação menos antropocêntrica ou predatória com o mundo natural. Tal postura foi criticada em Abram, Christopher. *Evergreen Ash: Ecology and catastrophe in Old Norse myth and literature*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2019, p. 27-30 e consideravelmente aprimorada em Primavesi, Anne. *Sacred Gaia: Holistic Theology and Earth System Science*. London: Routledge, 2000.



Figura 1. Bodleian Library MS. Bodl. 764, f. 51 recto (detalhe). Disponível online: <<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/e6ad6426-6ff5-4c33-a078-ca518b36ca49/>>.

Esse interesse aumentado em relação aos animais materializa-se na documentação com a ampliação dos bestiários na segunda-família. A quantidade de capítulos dobra em relação à primeira-família, muitas vezes ultrapassando as 100 entradas, e as fontes dos compiladores se diversificam. Por mais que criaturas quiméricas apareçam desde as antigas páginas do *Physiologus*, os bestiaristas da segunda-família adicionaram uma significativa quantidade de criaturas mitológicas ao repertório.¹²⁵ Embora os bestiários latinos fossem muito mais um amálgama de diversas fontes recortadas de autoridades bibliográficas, há também um empenho autoral no sentido de “envernizar” novas adições animais com moralizações. Autores como Isidoro e Solino ofereciam apenas “saberes” literais (sem moralizações) sobre “novas” criaturas; por outro lado, Ambrósio com seu *Hexameron* oferecia extensas moralizações sobre mitos e criaturas da tradição greco-romana e do Oriente Próximo. Segundo Clark, “as fontes do compilador da segunda-família eram poucas, mas, juntas, ofereciam um vasto conhecimento e simbolismo sobre os animais, dos quais ele podia escolher para a ampliação de seu bestiário”.¹²⁶ Assim, a originalidade dos bestiaristas reside no processo de junções, interpolações e mesclas, cujo fim era a coesão.

¹²⁵ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 22.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 24.

Dos quase cinquenta bestiários da segunda-família, dez deles possuem interpolações de material mais ou menos contemporâneo, isto é, livros datando dos séculos XI ao XIII. O bestiário de Aberdeen, por exemplo, deriva praticamente todos os seus capítulos sobre as aves do *Aviarium* de Hugo de Folieto (c. 1096-1172), um dos mais populares tratados moralizantes sobre animais da Baixa Idade Média. Há também excertos do *Aviarium* anexados ao Bodley 764, o bestiário de Oxford. Também nesse bestiário, há empréstimos da *Topographia Hibernica* de Gerald de Gales (1146-1223).¹²⁷ Há ainda a presença de outros autores consagrados além dos já mencionados: *A Moralia in Job*, de Gregório, o Grande, é fonte para o capítulo do leão, por exemplo, acrescentando um caráter teológico, além de espiritual, à entrada; empréstimos também são feitos do *De Universo*, de Hrabanus Maurus (780-856), expoente do renascimento carolíngio. Além disso, alguns autores da antiguidade grego-romana podem ser identificados, parafraseados por Isidoro e diluídos no mosaico de “citações” do bestiário, como Ovídio, Virgílio, Lactânio, Lucano e Emílio Macro.¹²⁸

Uma vez definidos os bestiários da segunda-família, vamos à algumas especificações. O Aberdeen MS 24 foi provavelmente produzido no sul da Inglaterra, possivelmente em Canterbury,¹²⁹ por volta de 1200-1210.¹³⁰ Foi sugerido que o bestiário pudesse ter tido origem no priorado agostiniano de Santa Maria, em Bridlington, Yorkshire, mas a hipótese foi refutada por Clark.¹³¹ Das prováveis 142 ilustrações originais, 88 sobreviveram. As cores e o estilo das ilustrações apontam uma mescla entre o estilo românico tardio e o estilo gótico em sua fase inicial.¹³² Em seus 103 fólios, o bestiário de Aberdeen segue a organização hierárquica típica da segunda-família — isto é, primeiro as bestas, depois as aves, e depois os peixes —, que apenas ocasionalmente se altera (quando foi incluída uma árvore ou um elemento natural entre os capítulos referentes aos pássaros, por exemplo, o que não era incomum):

Bestas	Leão, tigre, leopardo, pantera, elefante, castor, íbex, hiena, <i>bonnacon</i> , macaco, sátiro, cervo, cabra, cabra-selvagem, <i>monocerus</i> (unicórnio), urso, <i>leucrota</i> (híbrido entre leoa e hiena), <i>parandrus</i> , raposa, <i>eale</i> , lobo, cão, ovelha, carneiro, cordeiro, bode, javali, touro, cavalo, mula, gato, camundongo, doninha, toupeira e ouriço.
--------	---

¹²⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹²⁹ Hipótese defendida por Willene Clark e aprimorada por Tiago Veloso Silva. Este sugeriu que tanto o MS 24 quanto o Ashmole 1511, “bestiários irmãos”, foram produzidos em Canterbury e têm ligação com homenagens prestadas à Thomas Becket. As análises e argumentos da proposta de Silva são bastante convincentes.

¹³⁰ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 223.

¹³¹ *Ibid.*, p. 223.

¹³² *Ibid.*, p. 225.

Aves	Pomba, falcão, rola, pelicano, coruja (<i>nictiorace</i>), poupa (<i>hupupa</i>), pega, corvo (<i>corvo</i>), ¹³³ galo, avestruz, abutre, grou, milhafre, papagaio, íbis, andorinha, cegonha, melro, coruja (<i>bubone</i>), coruja (<i>noctua</i>), poupa (<i>epopo</i>), morcego, gaio, rouxinol, ganso, garça, perdiz, martim-pescador, galeirão, fênix, <i>caladrius</i> , codorna, corvo (<i>cornice</i>), cisne, pato, pavão, águia e abelha.
Serpentes	Dragão, basilisco, víbora, asp (<i>aspide</i>), scitalis, anfisbena (<i>anphivena</i>), hidra, boa, <i>iaculus</i> , sereia (<i>sirenis</i>), ¹³⁴ <i>seps</i> , <i>dipsa</i> , lagarto (<i>lacerto</i>), salamandra, <i>saura</i> e newt (<i>stellione</i>).
Peixes	Baleia, peixe-voador, golfinho, porco-marinho e crocodilo.
Árvores	Palmeira, cedro, peridéxion (<i>peridens</i>) e figueira.
Vermes	Formiga e vermes (<i>vermibus</i>).
Pedras	Geralmente consideradas à parte no lapidário ao final do manuscrito: pedras-de-fogo (<i>lapidibus igniferis</i>), diamante, pedra do mirmecoleão (obtida do leão-formiga, criatura ausente no MS 24, mas presente na literatura dos bestiaristas desde o <i>Physiologus</i>), jaspe, safira, calcedônia, esmeralda, sardônix, sardo, crisólita, berilo, topázio, crisoprásio, jacinto, ametista.
Outros	Há também uma longa entrada sobre o homem, sua natureza e as partes de seu corpo. Existe ainda uma entrada sobre um elemento da natureza, o vento (fólios 29v e 30r), entre os capítulos sobre as aves.

O MS Bodley 764 foi composto por volta de 1240-1250. Foi sem dúvida produzido na Inglaterra, mas o local de produção é incerto.¹³⁵ A presença de elementos heráldicos sugere o patrocínio das famílias Monhaut, Clare ou Berkeley; e o patrocínio de origem aristocrática é reforçado por diversas cenas de caça nas ilustrações, como na entrada sobre o javali, sobre os cães e sobre os falcões. Clark apontou que a pintura, em tons ricamente saturados, segue a moda francesa do período.¹³⁶ Em seus 137 fólios, o bestiário de Oxford apresenta:

Bestas	Leão, leoa, tigre, antílope, leopardo, unicórnio (<i>unicornis</i>), lince, grifo, elefante, castor, íbex, hiena, <i>bonnacon</i> , macaco, sátiro, veado, <i>tragelaphus</i> (inhala-das-montanhas), cabra, cabra selvagem, <i>monoceros</i> , urso, <i>leucrota</i> , <i>manticora</i> , <i>parander</i> , raposa, lebre, <i>cameleon</i> , <i>eale</i> , lobo, cão, ovelha, carneiro, cordeiro,
--------	--

¹³³ Referente ao *raven* do inglês, espécie diferente e maior que os *crows* (abaixo como *cornice* no latim).

¹³⁴ Em alguns bestiários, as sereias aparecem entre as serpentes, em outros entre as aves, e em outros mais ou menos à parte, junto de outros híbridos como os centauros (ver descrição do MS Bodley 764).

¹³⁵ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 241.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 241.

	cabrito, bode, porco, javali, touro (<i>juvencus</i>), boi (<i>bos</i>), búfalo, vaca, bezerro, camelo, asno, asno selvagem, dromedário, cavalo, centauro, mula, texugo, gato, rato, doninha, toupeira, arganaz (<i>glis</i>) e ouriço.
Aves	Águia, ganso-de-faces-brancas, águia-pesqueira, mergulhão, galeirão, abutre, grou, papagaio, <i>caladrius</i> , cegonha, garça, cisne, íbis, avestruz, galeirão, gralha, martim-pescador, fênix, <i>cinnomolgus</i> , <i>harz</i> (melro das montanhas de Harz, na Alemanha), pupa, pelicano, coruja (<i>noctua</i>), coruja (<i>bubo</i>), sereia (<i>syrene</i>), perdiz, pega, gavião-europeu, falcão, morcego, rouxinol, corvo (<i>corvo</i>), corvo (<i>cornice</i>), pomba, rola, andorinha, codorna, ganso, pavão, coruja (<i>ulula</i>), pupa (<i>hupupa</i>), galo, galinha, pato, pardal, milhafre e abelha.
Serpentes	Serpente, dragão, basilisco, víbora, <i>asp</i> , <i>scitalis</i> , anfisbena, <i>idrus</i> , boa, <i>iaculus</i> , sereia, ¹³⁷ <i>seps</i> , <i>dipsa</i> , lagarto, salamandra, <i>saura</i> , <i>newt</i> e serpente-de-chifres.
Peixes	Peixe, baleia, <i>serra</i> e golfinho.
Vermes	Formiga, escorpião e verme.
Árvores	Peridéxion (<i>peridens</i>). O bestiário termina em uma entrada sobre as árvores, extraída parcialmente de Isidoro, mas incompleta.

Optei por não separar as sereias entre os monstros acima, visto que há uma variante entre as aves e outra entre as serpentes. Há também menção ao centauro na entrada sobre os cavalos. Essas e demais criaturas, como o grifo, a manticora e algumas serpentes, serão analisadas no capítulo referente aos monstros. É oportuno ressaltar que o MS Bodley 764, embora muito próximo do texto do MS 24 e do MS Ashmole 1511, mas separado por trinta ou quarenta anos destes (o Bodley é posterior), apresenta um avultado interesse em animais de “terras distantes” (da Ásia e da África), além de possuir mais animais quiméricos que seus predecessores da segunda-família. Questões em torno desses interesses serão problematizadas e investigadas ao longo da dissertação. Riquíssimas, as imagens do bestiário de Oxford oferecem algumas cenas únicas na iconografia dos bestiários, além da frequente presença humana nas ilustrações, tanto entre os animais selvagens (como em cenas de caça, cenas em alto mar, etc.) quanto entre os domésticos (em cenas do cotidiano rural, por exemplo). Além disso, criaturas não descritas pelo texto aparecem nas imagens — evidenciando certa autonomia destas em relação ao texto —, como um hipocampo e um peixe com chifre (que poderia ser uma baleia-narval) na abertura da entrada sobre os peixes. Algumas dessas imagens e suas nuances também serão analisadas em momentos oportunos ao longo da dissertação.

¹³⁷ Embora também chamada *syrene* no original em latim, são criaturas diferentes (ver capítulo 4.4.).

3.2. Produção, circulação e usos

Por mais que a produção de manuscritos durante o medievo seja extremamente variada, alguns lugares-comuns, como o uso de pergaminhos feitos de pele de animais, são compartilhados pelos bestiários. É pertinente comentar a produção dos bestiários enquanto objetos e suportes de texto e arte brevemente, não apenas pelo interesse geral na feitura desses manuscritos, mas principalmente pela indissociabilidade desse processo manufatureiro com os animais e seus “produtos”, como peles para os pergaminhos e penas para a escrita.

As peles de animais jovens eram extremamente valiosas para a produção de manuscritos. Após o abate do animal, a pele era separada da carne e dos tecidos musculares; depois, era colocada de molho, esticada e seca; mas, diferente do couro utilizado na confecção de sapatos, não era curtida, o que preservava a maleabilidade necessária aos pergaminhos.¹³⁸ Assim preparadas, as peles eram então cortadas no formato retangular próprio dos fôlios, muitas vezes irregularmente, e às vezes tinham a superfície polida com pedra-pomes. A pele mais bem quista entre os manufatureiros da produção de pergaminhos era a pele de bezerro, chamada *vellum* (de *vitelus*, bezerro),¹³⁹ adquirida a partir do abate dos animais enquanto ainda estavam em fase de amamentação.¹⁴⁰ O pergaminho mais fino era o *vellum* uterino, confeccionado a partir da pele de bezerros ainda em estágio fetal. Esse tipo de pergaminho, embora raro, era utilizado na produção dos livros de luxo mais valiosos.¹⁴¹ De acordo com Salisbury, para se ter uma ideia da demanda e da quantidade de peles de bezerros utilizadas na produção de livros na Idade Média, levemos em conta que “uma cópia da Bíblia precisava, em média, de 170 peles de bezerro; assim, as primeiras 35 bíblias confeccionadas em *vellum* demandaram as peles de aproximadamente seis mil bezerros”.¹⁴²

A respeito da produção dos manuscritos, Janetta Benton explica que o trabalho era dividido entre pessoas especializadas em diferentes partes do processo:

Manuscritos eram produzidos de acordo com uma divisão de trabalho entre: (1) o pergaminheiro ou ‘*percamenarius*’, que fazia o pergaminho ou *vellum*, um membro de uma conhecida profissão durante a Idade Média; (2) o copista, um escriba profissional (talvez um clérigo) ou estudante, que trabalhosamente

¹³⁸ Salisbury, Joyce. *The Beast Within: Animals in the Middle Ages*. 3ª ed. New York: Routledge, 2022, p. 22. Sobre técnicas e receitas medievais para a produção de pergaminhos, ver Reed, Ronald. *Ancient Skins, Parchments and Leathers*. New York: Seminar Press, 1972, p. 36-37.

¹³⁹ O *vellum* também podia ser produzido a partir das peles de cordeiros ou cabritos.

¹⁴⁰ Reed, Ronald. *Op. cit.*, p. 40.

¹⁴¹ Salisbury, Joyce. *Op. cit.*, p. 22.

¹⁴² *Ibid.*, p. 22.

copiava os textos; (3) o iluminador da cópia que decorava as letras e bordas; (4) o miniaturista que pintava as iluminuras, trabalhando a partir de instruções escritas, esboços, e livros de modelos; e finalmente, (5) o encadernador que costurava os fólhos juntos.¹⁴³

Os dois bestiários estudados nesta pesquisa contêm imagens. Em ambos os bestiários, as imagens e as capitulares coloridas ou iluminadas, assim como as rubricas em vermelho, foram inseridas após o estabelecimento de todo o texto, como aponta a tradição codicológica em torno dos manuscritos.¹⁴⁴ Por exemplo, pequenas marcações (em preto, na mesma cor do texto fixado) nas margens dos fólhos indicavam qual capitular deveria ser desenhada e iluminada posteriormente na respectiva linha; ou em casos em que as ilustrações extrapolam a área previamente reservada e encostam ou sobrepõem pedaços do texto.

Uma vez que as imagens também serão estudadas nesta pesquisa, é necessário ressaltar algumas de suas especificidades. Michel Pastoureau atribuiu aos iluminadores uma espécie de “liberdade autoral” que, subentende-se, era maior que a dos copistas e escribas. Para esse autor, aqueles responsáveis pelos desenhos e iluminações eram “conduzidos a fazer uma escolha” na hora de compor as imagens.¹⁴⁵ Precisavam decidir entre um ou outro elemento informado pelo texto; às vezes, uma cena específica das narrativas era escolhida para a imagem (como a tigresa encarando o espelho), dois ou mais animais eram condensados em uma mesma iluminura, algum comportamento animal era priorizado em detrimento, de outro, humanos eram incluídos, etc. Essa liberdade que Pastoureau atribui aos ilustradores deve ser abordada com cuidado pelo historiador; aqui, concordo com Tiago Veloso Silva que “a continuação e propagação de modelos e tradições iconográficas e imagéticas era mais determinante para uma reprodução imagética nos bestiários do que propriamente a escolha do iluminador”.¹⁴⁶ Ainda assim, dentro da tradição dos modelos — e não é difícil notar a semelhança entre diversas representações visuais de um mesmo animal em vários bestiários — há diferenças e casos específicos, momentos de inventividade como a imagem da hiena ao lado da igreja ou a o cão espreitando as perdizes, ambas do Bodley 764 (cenas incomuns ou únicas na iconografia dos bestiários), ou mudanças pontuais, escolhas por cenas específicas (como prezar cenas de caça) e implementações heráldicas, condicionadas por possíveis patrocínios e doações. Para Pastoureau, todas essas escolhas fazem com que os ilustradores “produzam uma espécie de

¹⁴³ Benton *apud* Silva, Tiago. *Op. cit.*, p. 109. Investigando questões como autoridade, patrocínio e doações acerca dos bestiários Aberdeen MS 24 e Ashmole 1511, Tiago Veloso Silva realizou uma extensa descrição dos manuscritos, que não repetirei nesta pesquisa, e, portanto, sugiro a leitura de Silva, em especial os capítulos 4 e 5.

¹⁴⁴ Ver mais detalhes em: <<https://www.abdn.ac.uk/bestiary/codicology.php>>. Acesso em agosto de 2024.

¹⁴⁵ Pastoureau, Michel. *Bestiaires du Moyen Âge*. Paris: Seuil, 2011, p. 42.

¹⁴⁶ Silva, Tiago. *Op. cit.*, p. 161.

imagem sintética, fiel ao texto, mas que não é a ilustração pura e simples de suas palavras”.¹⁴⁷ Isso significa que as imagens possuem lógica e sentidos próprios, e podem revelar novos problemas e hipóteses quando inquiridas pelo historiador. Em termos metodológicos, como adverte Muriel Garcia, a análise deve considerar a dialética entre texto e imagem: “apesar de terem estruturas e lógica próprios, colaboram de forma que, juntos, constroem significados e sentidos que não conseguiriam transmitir separadamente”.¹⁴⁸

As escolhas dos ilustradores e iluminadores não dizem respeito apenas às formas, traços, cenas, detalhes da composição física dos animais, inclusão ou não de figuras humanas, entre outros aspectos do desenho, mas também às cores utilizadas na pintura de cada uma das figuras. Além disso, as cores não devem ser levadas em conta apenas no sentido pictórico, mas também quando mencionadas pelo próprio texto — às vezes produzindo contradições que imediatamente tornam-se perguntas de pesquisa. Como afirmou Michel Pastoureau, as cores, tal qual os símbolos, devem ser historicizadas e contextualizadas, pois a cor “é antes de tudo um fato social, e não existe uma verdade transcultural da cor”.¹⁴⁹ O azul, por exemplo, é uma das cores mais presentes nos bestiários ilustrados da segunda-família, e é justamente durante os séculos XI e XII que o azul deixa de ser uma cor “de segunda categoria” e passa a se tornar querida, requisitada especialmente entre os aristocratas, ao ponto de “alguns autores chegaram a declará-lo como a cor mais bela”.¹⁵⁰ O medievalista francês sublinha que as mudanças de atitude em relação às cores são fruto de relações tanto culturais quanto econômicas: o azul e as lâminas de ouro das imagens medievais não provocam apenas deleite estético, mas contém em si ecos de poderio aquisitivo, do luxo e da moda.

A abordagem assim depende de pelo menos duas variáveis: primeiro, como as pessoas do período estudado entendiam as cores enquanto tonalidade ou pigmentação, em sua materialidade; segundo, das próprias variedades de sentido que uma mesma cor, ou tons aproximados, poderiam ter em contextos, imagens ou elaborações simbólicas diferentes. O preto é quase sempre a cor do pecado e da escuridão onde habitam a hiena, o lobo, os ladrões e os assassinos, o demônio e seus semelhantes, mas é apenas contra a escuridão que a luz da espiritualidade e da salvação se fazem visíveis. É por isso que a coruja notívaga (*nicticorax*) é “uma ave que ama a escuridão da noite. [...] Em um sentido místico, a coruja significa Cristo,

¹⁴⁷ Pastoureau, Michel. *Op. cit.* (2011), p. 42.

¹⁴⁸ Garcia, Muriel. As imagens em bestiários ingleses dos séculos XII e XIII. *Dissertação de mestrado*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015, p. 121.

¹⁴⁹ Pastoureau, Michel. *Op. cit.* (2006), p. 113.

¹⁵⁰ Pastoureau, Michel. *Blue: history of a color*. Tradução de Markus I. Cruse. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2001, p. 49.

que ama as trevas da noite, porque não quer a morte do pecador, mas que ele se converta e viva”.¹⁵¹ O sentido das “trevas da noite” é ambíguo: pode dizer respeito tanto aos próprios pecadores quanto à escuridão espiritual em que habitam. De todo modo, a essência da interpretação é a mesma: uma vela acesa sob o sol do meio-dia seria inútil, e “as religiões são como vaga-lumes: para brilhar precisam das trevas”.¹⁵² Há também limite para as interpretações. O vermelho da voraz hiena (animal ligado à morte e símbolo antijudaico) é muito semelhante ao vermelho do belo íbex (cujos chifres simbolizam os dois testamentos). O historiador, muitas vezes ávido por entender o sentido dos documentos que estuda, pode cair na armadilha de esquecer que, às vezes, o significado final de uma cor pode ser puramente a beleza do próprio pigmento ou da imagem, em sua totalidade e coerência, que o pigmento ajuda a compor. Ainda segundo Pastoureau, “uma cor, em qualquer lugar, nunca vem sozinha; ela só adquire o seu significado, só funciona plenamente na medida em que está associada ou oposta a uma ou mais outras cores”.¹⁵³ A resposta de cada pergunta suscitada pelo colorido animalesco depende sempre da análise de cada caso específico.

No mundo dos manuscritos, a baixa produtividade da cópia manual contrastava com a crescente demanda cultural. O custo elevado da produção dos manuscritos mantinha o livro como um objeto essencialmente utilitário, para uso em atividades profissionais e práticas religiosas; era raramente um objeto de luxo.¹⁵⁴ Isso começa a mudar nos fins da Idade Média, e os bestiários são um interessante objeto deste processo. Eram utilizados especialmente no âmbito monástico, e a maioria dos bestiários não continham imagens (e nem todos os ilustrados eram coloridos e iluminados); ainda assim, algumas cópias de luxo aparecem, como os bestiários irmãos Aberdeen MS 24 e Ashmole 1511, o que demonstra o incentivo financeiro em forma de patrocínios, e talvez o interesse ou mesmo o consumo, por parte de outros grupos sociais, como veremos adiante na discussão sobre os usos dos bestiários.

Como afirmou Baxter, “a propriedade original ou inicial só pode ser estabelecida para dezenove bestiários, quatorze com razoável certeza”,¹⁵⁵ o que torna uma abordagem empírica da circulação especialmente problemática. É seguro afirmar apenas que, por serem frequentemente copiados e reproduzidos, a circulação (sempre submetida a demandas difíceis

¹⁵¹ *Aberdeen MS 24*, f. 35v. No original: *Nicticorax est avis que amat tenebras noctis. [...] Mystice nicticorax Christum significat qui noctis tenebras amat, quia non vult mortem peccatoris sed ut convertatur et vivat.*”

¹⁵² Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, vol. II. Berlin: Drud und Verlag, 1862, p. 369.

¹⁵³ Pastoureau, Michel. *Op. cit.* (2006), p. 115.

¹⁵⁴ Ornato Ezio. *Les conditions de production et de diffusion du livre médiéval (XIIIe-XVe siècles). Quelques considérations générales. Actes de la table ronde de Rome*. Rome: École Française de Rome, 1985.

¹⁵⁵ Baxter, Ron. *Op. cit.*, p. 161.

de precisar historicamente) certamente havia, principalmente entre igrejas, catedrais e mosteiros de uma mesma ordem, e agostinianos, beneditinos e cistercienses, todos eles, possuíam bestiários em seus acervos.¹⁵⁶ A evidente similaridade entre bestiários específicos (como entre o *Bibliothèque Royale MS 8340* e o *British Lib. Add. 11283*, ou entre o *MS Harley 4751* e o *Bodleian Library MS Ashmole 1511*,¹⁵⁷ para citar apenas dois exemplos) indica que muitos manuscritos diferentes serviam como modelos para reprodução, fato também atestado pelas marcas do processo de *pouncing* (Figura 2) — método utilizado para copiar as imagens de uma folha de pergaminho para outra, fazendo uma série de pequenos furos ao redor da imagem desejada e criando um pontilhado sobre o qual, no pergaminho em branco, o desenho poderia ser reproduzido pelo ilustrador — em diversos manuscritos ilustrados. Clark identificou quatorze ilustrações marcadas por esse processo no MS 24, e Silva concluiu que isso coloca o bestiário de Aberdeen, em seu tempo de circulação, “diretamente sob o poder de escribas monásticos ou livreiros/iluminadores profissionais laicos, mas invariavelmente o situa, ao menos durante parte de sua existência, dentro de um *scriptorium*”.¹⁵⁸

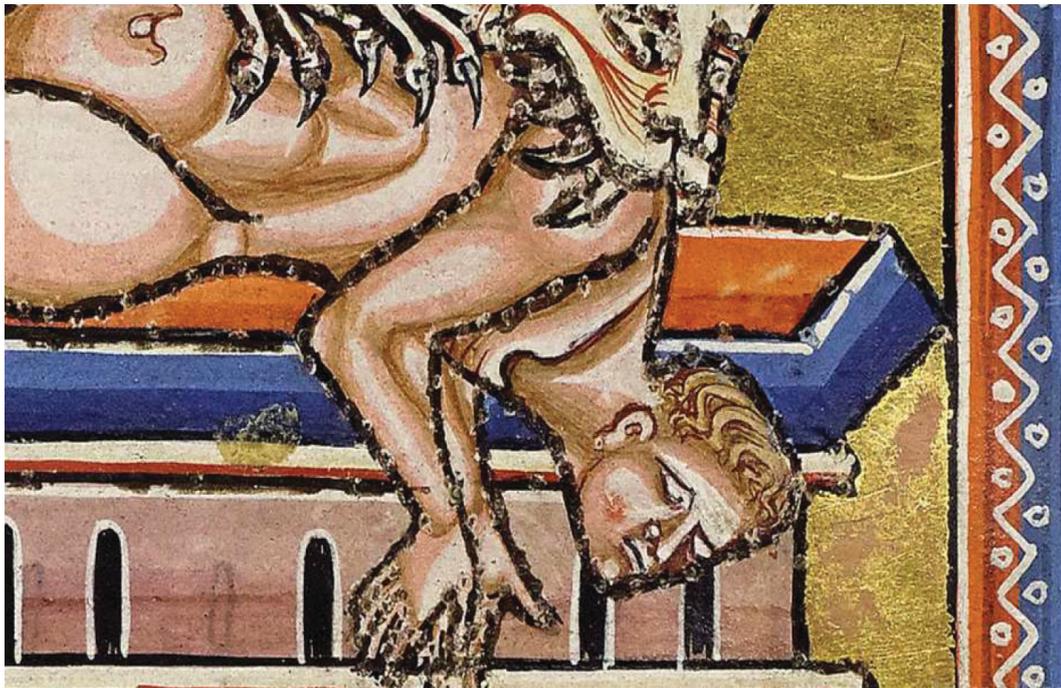


Figura 2. Aberdeen MS 24, f. 11 verso (detalhe).
Disponível online: <<https://www.abdn.ac.uk/bestiary/ms24>>.
Holding institution, e.g. Aberdeen Library, University of Aberdeen.

¹⁵⁶ Baxter, Ron. *Op. cit.*, p. 180.

¹⁵⁷ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 226-235.

¹⁵⁸ Silva, Tiago. *Op. cit.*, p. 132.

Para entender os usos dos bestiários, é necessário entender como esses documentos funcionam em seu tempo, através de quais técnicas de estudo eram utilizados, ao lado de quais documentos eram encadernados, e a quais necessidades espirituais ou intelectuais serviam. Tendo em mente a concepção simbólica patrística que estrutura o *Physiologus* grego, exposta anteriormente, é possível compreender como os intelectuais do século XII e XIII aperfeiçoaram métodos de estudo e interpretação aproximados aos de um Orígenes, por exemplo. Vimos que esse autor interpretava as *Escrituras* em nível literal, espiritual e alegórico, e vimos que esse modelo também aparece no *Physiologus*. No século XII, propondo um modelo de estudo (em seu *Didascalicon*) para a investigação dos textos sagrados, Hugo de São Vítor sugere uma divisão semelhante: o modo histórico (literal), o modo alegórico (relacional) e o modo tropológico (figurado, simbólico). Para Hugo, a Natureza também “deveria ser compreendida, ou melhor, lida, a partir dos mesmos procedimentos utilizados na hermenêutica bíblica”.¹⁵⁹ Os bestiários, descendentes diretos do *Physiologus* e estruturados pela simbólica patrística, adequaram-se prontamente às propostas didáticas e hermenêuticas de seu tempo. Como afirmou Henkel, o *Physiologus* — e conseqüentemente os bestiários — se encaixava em um modelo específico de estudo: “essas histórias [sobre os animais] tiveram seu lugar e sua função no âmbito da *similitudo*, seja de caráter mais espiritual-teológico ou mais moral-didático”.¹⁶⁰ A *similitudo*, por sua vez, enquanto técnica hermenêutica empregada pelo estudioso, estabelecia as correspondências entre o símbolo e suas significações.

Enquanto o *Physiologus* surge como material de apoio ao estudo e interpretação das *Escrituras* no contexto da formação do cristianismo nos primeiros séculos da religião, o bestiário opera em sentido semelhante, mas adequado às necessidades de seu próprio tempo, da estrutura educacional monástica ou da pregação, do patrocínio algumas vezes atrelado à feitura desses livros, assim como dos preceitos didáticos que regiam o estudo do mundo e dos textos. É por isso que, ao estudar os bestiários, historiador deve ter em mente tanto a tradição na qual sustentam-se esses documentos “antiquados”, como um longo eco de sabedoria através dos séculos, quanto as necessidades daqueles que utilizavam-no no contexto em que foram produzidos e utilizados no século XIII — e essas necessidades não dizem respeito apenas aos religiosos que mantinham contato direto com esses animais, mas também à realidade daqueles com quem os religiosos comunicavam-se e articulavam sua pregação; não são fontes “monodialógicas”. Por isso, nesta dissertação, busco levar a cabo interpretações pautadas no conteúdo

¹⁵⁹ Gonçalves, Rafael. *Animais e homens de um oriente distante (séculos XII - XIV)*. Tese de doutorado. Franca: Universidade Estadual Paulista, 2016, p. 43.

¹⁶⁰ Henkel, Nikolaus. *Op. cit.*, p. 145.

espiritual da simbologia animal, mas indissociáveis da realidade cotidiana dos homens no tempo em que esses documentos serviram às suas funções.

Como observado na introdução, os documentos que hoje chamamos de “bestiários” formam um gênero literário que pode ser descrito como uma coletânea de entradas descritivas e moralizantes sobre a natureza — tanto no sentido físico quanto no sentido de “essência própria” — dos animais. Criados por Deus, esses animais servem de ensinamento aos homens em busca da Salvação. Assim, as bestas são feitas símbolo, e esses símbolos, que codificam a natureza e a função dos animais no mundo, podem ser utilizados e interpretados de maneira moralizante e espiritual. O bestiário compila textos sobre animais domésticos, selvagens e imaginários; uma vez tornados símbolos, todos eles são “reais”, pois cumprem sua função específica na hermenêutica cristã dos livros e do mundo. Isso cria uma dialética entre a *Bíblia* e a Criação — obras dum mesmo autor divino —, na qual uma oferece respaldo à outra, e pela qual os pensadores cristãos, da filosofia patrística aos intelectuais do século XIII, constroem sua exegese e estudo; de acordo com Rafael Gonçalves, “dobradas uma sobre a outra, a natureza e as *Escrituras* coincidiam suas afirmações e poderiam, assim, ser equiparadas como referenciais da Verdade”,¹⁶¹ constituindo o que o autor chama de “uma espécie de ciclo de credibilidade capaz de garantir a veracidade de suas afirmações”.¹⁶²

No século XI, em uma lista de “livros didáticos” da catedral de Le Puy (Haute-Loire), o *Physiologus* aparece entre o material sobre o mundo natural.¹⁶³ No século XII, em um catálogo, provavelmente da abadia de São Laurent, no Liège, o *Physiologus* também é listado junto de um livro de Prudêncio e “outras coisas muito úteis”.¹⁶⁴ Nota-se que a utilidade do documento é explícita, como um livro de consulta e apoio no estudo da miscelânea cristã. É provável que os bestiários latinos continuaram tendo a principal função que essas listas evidenciam a respeito do *Physiologus* que, embora chamado aqui de “modelo príncipe”, continuou a circular mesmo no tempo dos bestiários. Nikolaus Henkel notou um exemplar do *Physiologus* (na versão Theobaldi) listado na biblioteca do humanista Hartmann Schedel (1440-1514), junto da *Physica* e da *De Generatione Animalium* de Aristóteles, com comentários de Ibn Sīnā (Avicena).¹⁶⁵ A partir disso é possível afirmar que, embora o *Physiologus* — e também os bestiários latinos — não sejam livros de “zoologia medieval”, no sentido anacrônico que o

¹⁶¹ Gonçalves, Rafael. *Op. cit.*, p. 41.

¹⁶² *Ibid.*, p. 40.

¹⁶³ Henkel, Nikolaus. *Op. cit.*, p. 56.

¹⁶⁴ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 9.

¹⁶⁵ Henkel, Nikolaus. *Op. cit.*, p. 139.

termo costuma implicar,¹⁶⁶ fizeram parte do lento e longo processo na mudança dos paradigmas científicos em torno do mundo natural.

É portanto seguro afirmar que a principal função — mas muito provavelmente não a única — dos bestiários era a educacional. Pelo caráter do texto e pelos principais possuidores dos manuscritos (monastérios), essa função educacional deve ser entendida, em primeiro lugar, como a educação de noviços e monges. Os textos poderiam ter sido usados tanto para o estudo da língua latina quanto para o estudo de seu próprio conteúdo, ou paralelo ao estudo de textos sobre assuntos análogos, como tratados sobre vícios e virtudes, ou as próprias *Escrituras*. Illya Dines afirmou que “não há dúvidas de que os bestiários eram produzidos para uma função didática, e a única questão que persiste é como exatamente, no caso de qualquer manuscrito específico, o ‘leitor atencioso’ o utilizava”.¹⁶⁷ Para tentar obter resultados a esse respeito, deveriam ser considerados estudos de caso detalhados sobre os manuscritos, e ainda assim dificilmente teríamos respostas satisfatórias ou muito reveladoras. Como afirmou Garcia, “não há nenhum documento medieval que explicitamente explique ou disserte sobre o uso desse tipo de manuscrito na Idade Média, ou mesmo que mencione de maneira superficial quem encomendava essas obras e qual seria a sua finalidade”.¹⁶⁸

Por mais que os usos sejam nebulosos, considerando a falta de informações do próprio período sobre esses documentos, a historiografia conseguiu definir algumas das possíveis funções desses textos a partir de seu conteúdo textual e imagético, além de sua relação com outros tipos documentais. Além disso, os próprios bestiários podem informar, em algum grau, sobre suas funções. Pierre de Beauvais, autor de um bestiário francês em verso, aconselha o leitor a “prestar atenção”, “meditar sobre esses exemplos”, “ser sábio, casto e a viver espiritualmente” de acordo com “os ensinamentos divinos”,¹⁶⁹ além de identificar a razão de ser do seu *bestiaire* como “servir em primeiro lugar à compreensão das *Escrituras* santas”.¹⁷⁰ Além da educação na esfera monástica, Ron Baxter acredita que alguns bestiários também poderiam ter sido utilizados na educação privada de famílias da nobreza, especialmente os bestiários de luxo.¹⁷¹ Willene Clark corrobora com a ideia, afirmando que,

¹⁶⁶ A ideia dos bestiários como “livros de zoologia medieval” foi amplamente criticada por historiadores como Xênia Muratova, Willene Clark, Ron Baxter, Jane Geddes, Michel Pastoureau, entre outros, que revolucionaram o campo desde os anos 1980 e discordaram das abordagens de autores da primeira metade do século XX. Sobre as mudanças epistemológicas do campo, ver a ótima síntese de Silva, Tiago. *Op. cit.*, p. 20-28.

¹⁶⁷ Dines, Illya. The Function of Latin Bestiaries in Medieval Miscellanies. In: Morrison, Elizabeth; Grollemond, Larisa (eds.). *Book of Beasts: the bestiary in the medieval world*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2019, p. 73.

¹⁶⁸ Garcia, Muriel. *Op. cit.*, p. 27.

¹⁶⁹ Gonçalves, Rafael. *Op. cit.*, p. 24.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹⁷¹ Baxter, Ron. *Op. cit.*, p. 209.

nas casas burguesas onde um familiar letrado — normalmente a mãe — poderia ensinar as crianças, e nas casas da classe superior e aristocracia, onde muitas vezes tutores eram contratados, o bestiário também poderia ser utilizado tanto na sala de aula quanto em leituras familiares.¹⁷²

Clark também notou diferenças na linguagem dos bestiários da segunda-família. Segundo ela, a maioria dos manuscritos dão ênfase em ensinamentos éticos-morais, pautados nos princípios mais básicos e gerais da fé cristã: a fé na Santíssima Trindade, na ressurreição de Jesus Cristo e na salvação das almas no fim dos tempos. Assim, “o tom da linguagem dos bestiários da segunda família é o tom da igreja secular, e não o do monasticismo”.¹⁷³ Essa questão endossa as hipóteses sobre o uso de bestiários no ambiente de pregação, em que eram lidos em voz alta. Através da análise linguística e das características de composição de diversos bestiários, Ron Baxter constatou que “alguns textos [dos bestiários] eram pensados para serem lidos em voz alta a uma grande audiência em vez de consumidos de modo privado”.¹⁷⁴ Além disso, alguns bestiários da segunda família, como o British Lib. Harley 3244 e provavelmente o Paris, Mazarine 742, foram originalmente encadernados junto de *exempla*.¹⁷⁵ Ao lado dos sermões e das homilias, os *exempla* eram textos centrais na prática religiosa cotidiana, nas igrejas, entre os fiéis. Embora a encadernação de manuscritos diversos seja muito variável, os critérios parecem transitar entre 1) a afinidade de assuntos (como mencionado anteriormente sobre bestiários encadernados junto de livros de veterinária doméstica ou falcoaria) e 2) a praticidade na aproximação de seus usos. John Morson comprovou que alguns bestiários foram utilizados como fontes para a escrita de sermões pela Ordem Cisterciense: ele analisou os sermões de Aelred de Rievaulx, Gilbert de Holland e Balduíno em cruzamento com seis bestiários, buscando possíveis referências. Morson identificou 46 passagens que provinham de material dos bestiários e, mesmo levando em consideração fossem extraídas diretamente de Isidoro, ainda restariam 9 passagens que haviam sido extraídas exclusivamente dos bestiários, o que reforça a hipótese de que os bestiários foram, na verdade, a fonte primária de boa parte das referências.¹⁷⁶

Como observou Tiago Veloso Silva, “a anexação do lapidário em um códice contendo um bestiário não necessariamente reflete relação entre ambos os textos, no entanto indica como o códice foi utilizado posteriormente à sua criação”.¹⁷⁷ Nos códices, 10% dos bestiários estão

¹⁷² Clark *apud* Silva, Tiago. *Op. cit.*, p. 140. Tradução de Silva.

¹⁷³ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 21.

¹⁷⁴ Baxter, Ron. *Op. cit.*, p. 28.

¹⁷⁵ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 22.

¹⁷⁶ Baxter, Ron. *Op. cit.*, p. 193-194.

¹⁷⁷ Silva, Tiago. *Op. cit.*, p. 115.

em associação com lapidários, assim como textos médicos (10%), maravilhas e milagres (13%), narrativas bíblicas (10%), vida de santos (27%), sermões (27%), virtude e vício (30%).¹⁷⁸ Silva ressalta, e com ele estou de acordo, que o historiador deve ter cuidado ao fazer qualquer tipo de relação entre os bestiários e textos de outra sorte anexados juntos num mesmo códice ou encadernação, visto que muitas vezes esse processo de compilação não é sequer medieval, mas do período moderno. Ainda assim, associações como as identificadas por Willene Clark, sobre a compilação original dos manuscritos, endossam a hipótese dos bestiários utilizados junto de outros tipos documentais. Os estudos de Baxter e Morson permitem a aproximação do conteúdo dos bestiários da prática religiosa cotidiana e, assim, dos fiéis seculares. Em tese doutoral, Diane Heath expandiu essas hipóteses:

O bestiário era parte de um conhecimento e compreensão comunal da criação. O bestiário não era meramente utilizado para lições elementares de latim adequadas para crianças em idade escolar, nem apenas útil como *exemplum* para sermões. Em vez disso, fazia parte do *sensus spiritualis* e seus capítulos eram idealmente adequados para meditação espiritual. Este estudo postula que as alusões às referências alegóricas do bestiário faziam parte das práticas de leitura dinâmica que incluíam a iluminação dos artistas monásticos das obras da Igreja de Cristo; os animais bestiários eram portadores de significado tanto visuais quanto textuais.¹⁷⁹

Além disso, como argumento adiante, mesmo que não haja evidências diretas ou detalhadas dos usos dos bestiários, eles possuem um “apelo familiar” aos participantes de uma cosmovisão coesa, e por isso não devem ser vistos como documentos “excêntricos” ou apartados da miscelânea cultural do período. Aqui, concordo com a abordagem proposta por Erik Kwakkel, que sugere ao historiador “evitar uma marca solipsista de estudo de manuscrito ‘puro’ como um fim em si mesmo” e, do contrário “permitir que análises de manuscritos informem e sejam informadas por outras linhas acadêmicas de investigação, [...] colocando os estudos de manuscritos em diálogo com a história cultural”.¹⁸⁰

As hipóteses e abordagens tratadas acima são base das interpretações que realizo ao longo das análises, cruzando os saberes dos bestiários com outros textos sobre animais, com a presença de animais nas artes plásticas do período (como fizeram Baschet e Pastoureau), e relacionando-os com noções gerais das pessoas da Idade Média em torno do diabo, do mal, da morte e dos “outros”. A base dessa postura investigativa é a amplitude potencial dos bestiários,

¹⁷⁸ Baxter *apud* Silva, Tiago. *Op. cit.*, p. 115.

¹⁷⁹ Heath *apud* Silva, Tiago. *Op. cit.*, p. 145-146.

¹⁸⁰ Kwakkel *apud* Silva, Tiago. *Op. cit.*, p. 207.

tanto em sua estrutura esquemática e simples quanto em sua linguagem, além de seu próprio conteúdo. É o que Willene Clark chamou de “apelo familiar” dos bestiários:

Uma audiência medieval estaria familiarizada com algumas das lendas e saberes (*lore*) dos bestiários da segunda-família a partir das leituras bíblicas na Igreja e, talvez, das referências nos sermões ao simbolismo animal das *Escrituras* e dos escritos dos Padres. Pessoas instruídas conheciam essas lendas em detalhes através do *Physiologus*, das *Etimologias* e de Solino, todos textos canônicos da escola primária. E todos, incluindo os não escolarizados, conheciam as lendas animais da sabedoria popular tradicional, que está incorporada em grande parte do texto dos bestiários.¹⁸¹

Embora as fontes dos bestiários fossem conhecidas amplamente pelos leitores “educados”,¹⁸² ou seja, pelos homens das letras do período, sem que precisassem da indicação dos livros bíblicos ou dos trechos extraídos de um Ambrósio ou Isidoro, essa “familiaridade” de que Clark fala expande o alcance dos saberes desses textos, sua potencialidade de comunicar, emocionar e animar uma comunidade religiosa e culturalmente coesa. Entretanto, por mais que a linguagem da maioria dos bestiários fosse aquela da igreja secular, havia diversas exceções. Textos monásticos foram interpolados em alguns bestiários, com o já mencionado *Aviarium* de Hugo de Folieto, cujas moralizações dirigem-se especialmente à classe do claustro, entre outros textos, e aparecem diluídas no conteúdo dos manuscritos Harley 4751, Ashmole 1511, e inclusive nos dois bestiários centrais desta pesquisa, o Aberdeen MS 24 e o Bodley 764.¹⁸³ A escolha desses bestiários justifica-se pelo interesse de suas possíveis aplicabilidades tanto na esfera monástica quanto na prática religiosa secular.

Clark ainda identifica duas “camadas” de significado principais nos bestiários, paralelas e complementares, uma espécie de espinha dorsal das interpretações morais e espirituais. A primeira, mais discreta, seriam “referências soltas” ao quinto e sexto dias da Criação, isto é, a criação dos animais e, em seguida, do gênero humano. A segunda consiste “nas lições pouco complicadas sobre fé e bom comportamento, e suas advertências contra o mal, todas direcionadas para a salvação da alma”.¹⁸⁴ As duas “camadas” se complementam no sentido teleológico, da salvação da alma no fim dos tempos, causada justamente pela Queda da humanidade descrita em *Gênesis*. Essa é a base do objeto desta pesquisa, que estuda o mal e

¹⁸¹ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 22.

¹⁸² *Ibid.*, p. 23.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 23. Grifos meus.

seus desdobramentos, a partir da principal função das moralizações dos bestiários. Em certo sentido, o objeto da dissertação é a própria *raison d'être* dos seus documentos.

Por fim, os bestiários estavam inseridos em uma comunidade textual, “uma microssociedade organizada em torno do entendimento comum de um texto, a qual não obriga a que todos os seus membros sejam letrados”,¹⁸⁵ que, por sua vez, é também uma comunidade emocional: “grupos nos quais as pessoas aderem às mesmas normas de expressão emocional e valorizam, ou desvalorizam, as mesmas ou emoções relacionadas”.¹⁸⁶ De acordo com Sarah Kay, “os bestiários abordam (ou provocam) uma variedade de reações emotivas: maravilha, pavor, repulsa, choque, riso, admiração”.¹⁸⁷ Para essa autora, os saberes dos bestiários dependem, em certo grau, do que Julia Kristeva chamou de “poderes do horror”,¹⁸⁸ pois são tanto experienciados através do “choque visceral” — de algumas ilustrações ou passagens textuais que envolvem violência, medos comuns, o diabo ou a escatologia — quanto ensinados através de princípios espirituais. Essas premissas são profícuas ao estudo dos animais hostilizados e ligados ao Mal, pensados e significados no seio de uma comunidade textual e emocional estruturadas a partir de uma mesma cosmovisão, através de diversas percepções autorais; assim, os bestiários podem ser estudados dentro de um esquema conectivo mais amplo, em que seus usos e funções, além do ambiente em que circulavam, são levados em conta nas análises e interpretações.

¹⁸⁵ Moiteiro, Gilberto. *As dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525): Memória e identidade de uma comunidade textual. Tese de doutorado*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2013, p. 36. A síntese baseia-se no conceito criado por Stock, Brian. *The Implications of Literacy*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

¹⁸⁶ Rosenwein, Barbara. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2006, p. 2. Ver também as aplicabilidades metodológicas gerais do conceito em Rosenwein, Barbara. *História das emoções: problemas e métodos*. Tradução de Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

¹⁸⁷ Kay, Sarah. *Animal Skins and the Reading Self in Medieval Latin and French Bestiaries*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017, p. 5.

¹⁸⁸ Ver Kristeva, Julia. *Powers of Horror: an essay on abjection*. Tradução de Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982. Em linhas psicanalíticas, Kristeva argumenta que a abjeção (em contraste com a ideia de “objetos de desejo” de Jacques Lacan) é uma experiência fundamental e formativa, na qual aquilo que é considerado impuro, contaminado ou ameaçador à integridade do corpo e do “eu” é violentamente rejeitado. Esse processo é crucial para a constituição da subjetividade, pois ao rejeitar o abjeto, o sujeito se define e se separa do “outro” indesejado. Aqui, o conceito é empregado por Sarah Kay no sentido do defronte com a abjeção ser potencializador da apreensão de determinados conhecimentos transmitidos pelo choque.

4. OS ANIMAIS E O MAL

4.1. O Diabo à espreita

O que não é Deus, é estado do demônio. Deus existe mesmo quando não há. Mas o demônio não precisa de existir para haver.

— João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*

O espírito divino que permeia todas as coisas exorta e inflama a mente dos homens neste mundo povoado de plantas e bichos, e o espírito diabólico, feito um fungo nas raízes da Criação, brota sob as folhas secas da floresta da cultura e faz surgir, entre os animais apartados do homem pela Queda, as fagulhas do medo e da hesitação no defronte à pelagem escura, às garras, aos uivos e aos dentes ferozes que trazem consigo a figura do Diabo à espreita. E ainda assim Deus não está ausente: torna possível, justamente pela razão que separa o homem dos outros animais, o ensino e a apreensão das verdades superiores por meio dos exemplos negativos oferecidos pelos animais que se aproximam do diabo ou, enquanto símbolos, congregam pecados e faltas combatidas pelos *oratores* da sociedade medieval.

Especialmente da segunda metade do século XX para cá, inúmeros medievalistas buscaram combater a velhíssima e incômoda ideia de uma Idade Média sombria que se cristalizou nas mentalidades, nas artes, na cultura popular e na própria historiografia. O principal objetivo desses medievalistas, como Régine Pernoud e Jacques Le Goff, era destruir o espantalho de uma “Idade das Trevas” inundada pelo fanatismo, pelas torturas e mortes, pelo medo e pela ignorância. Graças aos esforços desses estudiosos, hoje essa noção parece ter sido superada dentro do mundo acadêmico. Mas acho válido ressaltar alguns pontos, visto que meu objeto de pesquisa, meu recorte pessoal nesta dissertação, pode acabar produzindo uma ideia unilateral dos símbolos e das relações do homem medieval com sua cultura. O Diabo, o mal e o medo são elementos centrais da cultura cristã no ocidente; o medo e o mal são, com suas particularidades, elementos presentes em culturas de todo o planeta; o Diabo, por sua vez, é a representação máxima do mal, e um dos principais agentes do medo, na Europa cristã. Desenvolveu-se como figura inimiga central nas *Escrituras*, foi detalhado pelos apócrifos nos tempos do cristianismo primitivo e ganhou complexos contornos na pena dos Pais da Igreja, além de ganhar um colorido especial na boca da cultura popular.

No *Novo Testamento*, “ele [Satã] encarna todos os obstáculos, não à sobrevivência do povo escolhido, mas à possibilidade de vida eterna no Paraíso”.¹⁸⁹ Isso se dá em decorrência ao desenvolvimento na crença do retorno de Cristo e da salvação das almas no Julgamento Final, desenvolvida na vastíssima tradição escatológica; observa-se aqui a mudança de uma postura e religiosidade regional para uma universal, pautada no fim esperado da teleologia cristã. É nessa literatura que figuras como Satã e Belial, por exemplo, são colocadas em direta oposição a Deus, como conta Carlos Roberto Nogueira:

Belial, chefe dos anjos caídos, coloca-se como adversário e rival de Deus e disputa a soberania sobre os humanos, seus subordinados, incitando os homens à fornicação, à inveja, ao ciúme, à cólera, ao assassinato e, principalmente, à idolatria, ou seja, à adoração de deuses estrangeiros: “Tu escolherás as trevas ou a luz, a lei do Senhor ou as obras de Belial” (Testamento de Liv 19:1).¹⁹⁰

É também no século I d.C. que se populariza a associação direta de Satã com a serpente do Éden, como vimos no capítulo sobre o problema do Mal e o desenvolvimento da ideia de pecado original, ambos elementos centrais da relação dos animais com o Diabo. Não seria exagero supor que essa popularização seja um dos pilares da associação dos animais ao mal que floresce na cristandade ocidental. Os animais têm um papel preponderante no colorido diabólico que a cultura popular deu ao demônio. Desde os textos canônicos da *Bíblia* o dragão, a serpente, o monstro e o Leviatã aparecem como inimigos simbólicos e, num nível factual, políticos, do povo de Israel.¹⁹¹ Com o tempo, essas imagens se expandem cada vez mais e, no medievo, ganham certa autonomia. Isso se dá principalmente por uma questão: “se, nos primeiros séculos, histórias como as de São Dunstan mostram como é fácil o cristão desembaraçar-se das investidas do Demônio, o combate, com o passar dos séculos, torna-se progressivamente desigual”,¹⁹² e é essa desigualdade que permite a profusão e a variedade de inimigos, diretos ou indiretos, dos cristãos na forma de animais diabólicos ou demônios animais, que muitas vezes simbolizam inimigos idealizados da cristandade, como os judeus, os pagãos e os próprios cristãos desviantes, heréticos e pecadores.

Esse processo de animalização do Diabo é evidente na arte medieval. Nos primeiros séculos da cristandade, a *imago* de Satanás é aquela do anjo caído, muitas vezes belo, muitas vezes aproximado de Cristo como espécie de paralelo entre o salvador e seu irmão caído. A

¹⁸⁹ Nogueira, Carlos Roberto. *Op. cit.*, p. 26.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 20-21.

¹⁹¹ Minois, Georges. *Op. cit.* (2003), p. 20.

¹⁹² *Ibid.*, p. 49.

partir do século IX, no entanto, “por influência dos contos populares e das narrativas de origem monástica, assim como por alguma iconografia oriental de monstros, o Diabo é transformado numa criatura imunda”.¹⁹³ Georges Minois identificou traços comuns nessa transformação: o hibridismo metade homem, metade animal (ver especialmente a parte 4.4), geralmente representado na cor preta ou marrom, com chifres e pelos, dos quais os exemplos são muitos, como o Satanás peludo nas *Très riches heures du duc de Berry*, os monstros alados e cheios de dentes da igreja de Ennezat, em Auvergne, e os seres azuis, com patas e garras de águia, nas *Heures de Rohan* (as imagens desse último exemplo, aliás, hoje apresentam riscos muito provavelmente feitos pelas unhas de leitores, ato movido pelo terror que as imagens evocavam e pelo desprezo dos fiéis em relação aos monstros).¹⁹⁴ Embora a Idade Média não seja a “Idade das Trevas” que se combate muito justamente, não se pode extirpar o quinhão que as trevas cobram da luz em qualquer contexto, e deve-se analisá-lo, dentro da ciência histórica, sem o romantismo que ora escureceu todo o medievo, mas que ora também teima em iluminá-lo demais. Nas análises que se seguem, as evidências encontradas na documentação são o que guiam quaisquer conclusões a respeito da relação das pessoas da Idade Média com o mal e, mais especificamente, com os animais ligados ao mal.

Talvez não sem algum romantismo, Jules Michelet afirmou que, com o fim do paganismo greco-romano e o cristianismo em seus inícios, “um enorme vazio se fez no mundo. Quem o ocupava? O Demônio, dizem os cristãos, sempre e em todos os lugares o Demônio: *Ubique daemon*”.¹⁹⁵ Considero a frase de Michelet útil caso tomada não como uma regra, mas como uma possibilidade: o Diabo, de fato, *podia* estar em todos os lugares: nos sonhos, nos mortos, nas florestas, nos campos, na mente cansada ou atribulada das pessoas, e também nos animais, fossem eles símbolos ou criaturas de carne e osso. Essa possibilidade da agência maléfica generalizada é o que fomenta um vastíssimo repertório de cenas, símbolos e até mesmo *topoi* narrativos na cultura medieval cristã. O Diabo como figura centralizadora do mal ou os demônios como agentes dispersos que inspiram ou causam o mal em toda a parte são personagens recorrentes em vidas de santos, nas iluminuras dos livros ou nas esculturas em catedrais, nos contos folclóricos e na simbologia dos bestiários.

Tomemos como exemplo um caso notável da tradição hagiográfica inglesa, escrito no final do século X. Na hagiografia de santo Edmundo de Ânglia Oriental, rei e mártir, escrita por Abbo de Fleury, um lobo é figura-chave de um milagre: o rei fora morto e sua cabeça fora

¹⁹³ *Ibid.*, p. 54.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹⁵ Nogueira, Carlos Roberto. *Op. cit.*, p. 41.

decepada pelos assassinos, invasores pagãos do reino; a cabeça foi deixada para ser comida por “aves e feras” nos matagais próximos ao local do assassinio, mas os cristãos encontraram-na pois ouviram um chamado: “Aqui! Aqui!”. Quando chegaram ao local de onde vinham os gritos, encontraram a cabeça protegida por um enorme lobo. Qual o poder dessa cena? A força do milagre se dá graças ao sentido maléfico e ao medo, emoções de resposta previamente estabelecidas para o lobo na Idade Média, e então “subvertidas” por Abbo.¹⁹⁶ O milagre ainda é duplo: Deus não apenas fez com que o mais selvagens e ferozes dos animais, e tantas vezes feito diabólico, guardasse a cabeça do mártir; permitiu também que aquela comunidade unisse a cabeça ao corpo novamente, garantindo a integridade de uma relíquia cuja importância é primeira dentre os interesses do hagiógrafo. Demorei-me neste exemplo para ressaltar que algumas narrativas utilizam-se de um ideário simbólico enraizado na tradição, para, ao seu modo, subvertê-los em razão de um objetivo narrativo específico. É uma lógica semelhante ao que é narrado na história do lobo de Gubbio e Francisco de Assis, na *vita* escrita por Boaventura no século XIII.¹⁹⁷ Nos bestiários medievais, algumas características próprias ao Diabo são comparadas com hábitos de bestas selvagens; neste capítulo, entenderemos como essas comparações e esses símbolos dialogam com a tradição em torno do Diabo e, ao mesmo tempo, como funcionam na lógica própria dos bestiários.

O mais diabólico de todos os animais é o lobo. Congrega em si diversas noções caras ao pensamento do período no que diz respeito ao mal e ao demônio e seus ardis. No bestiário de Aberdeen, lemos que “seu pescoço nunca pode se curvar para trás”.¹⁹⁸ A descrição lembra bastante a que encontramos na entrada sobre a hiena, outro animal diabólico, no mesmo bestiário: “Aquele que tem a espinha rígida [...] não pode se virar a menos que todo o corpo seja girado”.¹⁹⁹ É interessante notar que no caso do lobo, mas também no da hiena e do crocodilo, todos eles ligados ao diabo, as observações sobre sua “espinha” têm origens prováveis na observação dessas mesmas criaturas *in natura*, ou no relato de quem as havia observado: a hiena de fato possui uma espécie de “crina” ao longo de sua coluna, geralmente em cor mais escura que o resto da pelagem, e o crocodilo apresenta uma fileira de placas ósseas ao longo de seu comprimento. O lobo, apesar de não apresentar uma “crina” distinta como a da

¹⁹⁶ Abordei o documento e seus desdobramentos, a partir de outros conceitos e problemas historiográficos, em Kmiecik, Rodrigo. “Aqueles que semeiam com lágrimas: um estudo das emoções na Passio Sancti Eadmundi de Abbo de Fleury”. *Mythos - Revista de História Antiga e Medieval*, v. 17, 2023, p. 243-264.

¹⁹⁷ Ver Boaventura. “Legenda Maior”. In: Silveira, Ildelfonso; Reis, Orlando (Orgs.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 461-610. Aliás: “Vê-se, pois, que o próprio granizo e os lobos observaram fielmente o pacto do servo de Deus e não mais atentaram contra os bens e propriedades dos homens, convertidos realmente a Deus” (LM VIII, 11).

¹⁹⁸ *Aberdeen MS 24*, f. 16v. No original: “Collum nunquam retro valet flectere.”

¹⁹⁹ *Aberdeen MS 24*, f. 11v. No original: “Cui cum spina riget [...] nequid nisi toto corporis circumactu”.

hiena, pode “espichar” os pelos das costas, ao longo da espinha dorsal, quando acuado, ameaçado ou agressivo, num fenômeno comum em diversos animais chamado piloereção, que ocorre devido à contração dos músculos eretores dos pelos, tornando o animal visualmente maior e mais intimidador. E uma vez que o texto e a imagem são complementares nos bestiários — “as imagens funcionavam de maneira complementar”²⁰⁰ —, é necessário notar que a representação pictórica do lobo no MS 24, mas também em outros bestiários, enfocam particularmente a cabeleira vasta ao longo da espinha do lobo, além de sua posição arqueada, como que de ataque. Acredito que os iluminadores buscaram evocar ainda mais, na imagem, o aspecto agressivo do animal, por razões óbvias de sua simbologia, reforçando ainda mais seu aspecto ameaçador.

Num primeiro momento, no texto, o simbolismo da espinha parece ser este: os animais representam aqueles que, uma vez desviados do caminho de Cristo, não conseguem mais retornar e perdem-se nos caminhos do mal. Mas há uma diferença entre os o lobo e a hiena: esta não pode se virar *a menos que* todo o corpo seja virado, isto é, ainda há uma possibilidade de que ela se vire (ver a parte 4.3. deste capítulo); no caso do lobo, seu pescoço *nunca* pode se virar; em outras palavras, a natureza do lobo é maléfica e imutável, tal qual a do Diabo depois da queda dos anjos rebeldes liderados por Lúcifer. Assim, o lobo é ontologicamente mau. O próprio bestiário fornece uma explicação claríssima nesse sentido: “o fato de que o pescoço nunca pode se dobrar para trás sem todo o corpo significa que o Diabo nunca se inclina para a correção do arrependimento”.²⁰¹ Por isso, interpreto que antes de ser um exemplo relacionado à Salvação *do homem*, dirigido aos fiéis, como ocorre em muitos casos nos bestiários, o lobo aqui é a síntese da “personificação” do Diabo e do mal. E me parece que essa síntese ecoa um processo longuíssimo no cristianismo: a concatenação da ideia de um “adversário” dos cristãos e, numa última instância, de Deus, centrado numa figura só. Na lógica do bestiário, o lobo é quem cumpre a função de adversário supremo. Esse processo se dá especificamente no *Novo Testamento* e em alguns textos apócrifos, como o *Testamento dos Doze Patriarcas*: aqui Satã se torna o “grande adversário” da religião. É na época helenística que o Diabo solidifica-se como agente do Mal, e é do contato com o Zoroastrismo que a ideia de um permanente embate do Bem contra o Mal ganha força.²⁰²

²⁰⁰ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 51.

²⁰¹ *Aberdeen MS 24*, f. 17r-f.17v. No original: Quod nunquam collum retro sine toto corpore valet flectere, significat diabolum ad penitudinis correctionem nunquam flecti.”

²⁰² Nogueira, Carlos Roberto, *Op. cit.*, p. 20.

No bestiário de Aberdeen ainda se lê uma curiosa informação sobre o lobo: “Às vezes, diz-se que vive da presa, às vezes da terra, e, ocasionalmente, do vento”.²⁰³ Num primeiro momento, a frase é confusa. É claro o que os autores quiseram dizer com “vive da presa”, isto é, o lobo vive do que caça. A menção à “terra” e ao “vento” são mais complicadas. É possível que a “terra” diga respeito ao ideário pejorativo em torno do “terreno”, daquilo que é mundano, do mundo físico em oposição ao mundo espiritual. Semelhante construção aparece, de maneira muito mais explícita, em animais que comem carne de outros animais e especialmente carne humana (ver 4.2). O aspecto demoníaco se entrelaça com o comportamento dos fantasmas inquietos e seu apetite pelo mal e pela carnalidade.²⁰⁴ Num plano metafórico, a “terra” aqui pode ser compreendida do mesmo modo que alguns autores medievais, como Agostinho, Guilherme de Auvergne e Cesário de Heisterbach, defendiam que os demônios se “alimentavam” dos vícios humanos, do sofrimento e dos pecados, ou mesmo dos vapores liberados no ar em cenários de sacrifício.²⁰⁵

A questão se torna um pouco mais complexa quando chegamos no “vento” do trecho citado. É preciso entender algumas possibilidades simbólicas do vento enquanto um dos quatro elementos (ou cinco, se considerado o éter que aparece em alguns autores) da natureza na cosmovisão medieval. Me concentrarei nos aspectos negativos ligados ao vento, especificamente naqueles ligados aos demônios e que possam esclarecer, ao menos em hipótese, o emprego do elemento na alimentação do lobo segundo o MS 24. Numa sociedade agrária como as da Europa medieval, o vento e os fenômenos ligados a ele geralmente são ameaçadores ou preocupantes; é raro encontrar na documentação qualquer tipo de arroubo ou encanto em relação às forças destrutivas do vento. Via de regra, em textos de crônica e anais, o vento é mencionado junto de tempestades que acabam com plantações e construções, acarretando a fome ou a destruição de prédios fundamentais às cidades, como igrejas.²⁰⁶

Nas *Etimologias* de Isidoro, autor caro à tradição bestiária, o vento é classificado como um tipo mais “terreno” de ar. Para Isidoro, o “ar” se refere parcialmente a um material terrestre e parcialmente a um material celeste; a divisão é hierárquica tanto em termos físicos quanto

²⁰³ *Aberdeen MS 24*, f. 16v. No original: “Aliquando fertur vivere preda, aliquando terra, nonnunquam vento.”

²⁰⁴ Cf. Schmitt, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 29.

²⁰⁵ Agostinho de Hipona. *The City of God, Books VIII-XVI*. Tradução de Gerald Walsh e Grace Monahan. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008; Guilherme de Auvergne. *The Providence of God Regarding the Universe*. Tradução de Roland Teske. Milwaukee: Marquette University Press, 2007; Cesário de Heisterbach. *The Dialogue on Miracles, vol. II*. Tradução de H. Von Scott e Swinton Bland. London: Routledge, 1929.

²⁰⁶ Ver, por exemplo, Anônimo. *The Annals of Fulda*. Tradução de Timothy Reuter. Manchester; New York: Manchester University Press, p. 67, p. 105, p. 132, etc; e também Anônimo. *The Annals of St. Bertin*. Tradução de Janet Nelson. Manchester; New York: Manchester University Press, p. 39, p. 60, etc.

espirituais: quanto mais próximo da terra, menos celestiais e mais instáveis e perigosos são os ventos. “Aquilo que é muito fino, onde os ventos e tempestades não podem existir, compõe a parte celestial; mas aquilo que é mais turbulento, que assume uma substância corpórea com exalações de umidade, é definido como terrestre”, explica o bispo de Sevilha, e observa que o ar “dá origem a muitas formas de si mesmo. Pois quando é agitado, forma ventos; quando é mais violentamente agitado, produz relâmpagos e trovões”.²⁰⁷ Acredito que a menção ao vento no trecho acima pode estar relacionada à natureza tempestuosa do lobo e, por analogia, do demônio. Para talvez elucidar o poderio dessas metáforas na cosmovisão do período, basta lembrar da primeira impressão de Dante ao chegar no segundo círculo do Inferno, no Canto V da *Divina Comédia*, lugar onde as almas são atormentadas pela escuridão absoluta e cujos gritos de agonia são como ventanias uivantes em alto-mar: “Os tristes sons começo a perceber / do lugar aonde eu vim, onde queixume / e muito pranto vêm me acometer; / vim a um lugar mudo de todo lume / que muge como mar que, em grã tormenta, / de opostos ventos o conflito assume”.²⁰⁸

Logo após a menção ao vento fazer parte da alimentação do *lupus*, o autor do bestário mescla a própria reprodução dos lobos a condições meteorológicas propícias ligadas ao universo tempestuoso: “a loba só dá à luz seus filhotes no mês de maio, quando há trovões”.²⁰⁹ É curioso notar que, do ponto de vista da zoologia moderna, a informação contida no bestário está correta: são animais que costumam acasalar no final do inverno e, após dois meses de gestação, dão à luz no início da primavera, em maio ou abril.²¹⁰ Entretanto, ao invés de atribuir tal comportamento às propriedades da primavera, época na qual a maioria dos animais dão à luz — e isso é um senso-comum no medievo pelo menos desde Isidoro de Sevilha²¹¹ —, os autores do bestário preferem associar o nascimento dos lobos a condições meteorológicas específicas, isto é, “quando há trovões”. Como notaremos em outros momentos da dissertação, isso mostrou-se um artifício comum na literatura dos bestiários: a fusão entre descrições baseadas numa atenta observação dos animais no mundo natural e interpolações visando explicações espirituais ou a criação de símbolos. O próprio bestário explica em seguida: “o

²⁰⁷ Isidoro de Sevilha. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Tradução de Barney, Stephen, Lewis, W. J., Beach, J. A., Berghof, Oliver e Hall, Muriel. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 273.

²⁰⁸ Dante Alighieri. *Divina Comédia - Inferno*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, p. 50.

²⁰⁹ *Aberdeen MS 24*, f. 16v. No original: “Lupa denique mense alio nisi in Mayo, quando fit tonitruus catulos non gignit.”

²¹⁰ Boitani, Luigi; Mech, L. David (eds.). *Wolves: Behavior, ecology, and conservation*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

²¹¹ Ver Isidoro de Sevilha. *On the Nature of Things* Tradução de Kendall, Calvin B. e Wallis, Faith. Liverpool: Liverpool University Press, 2016, p. 124. Nota-se que Isidoro atribui a época de climas tempestuosos ao outono e aos “ventos do inverno”, e não à primavera, destacando nesta um tempo fértil para a reprodução das criaturas.

fato de parir ao som do primeiro trovão de maio significa o Diabo, que caiu do céu no primeiro movimento de orgulho”.²¹² Na primavera do mundo criado por Deus, o primeiro a cair dos céus à terra, como um trovão, foi Lúcifer; a construção simbólica dos bestiariastas não apenas dialoga com a natureza maléfica do lobo, mas serve de pretexto para uma breve explicação moral a respeito de um dos sete pecados capitais. Yi-Fu Tuan notou como o mundo natural e o mundo sobrenatural se fundem na construção simbólica de “paisagens do medo” na cultura: “categorias que mantemos diferenciadas, os habitantes do medievo frequentemente fundiam: tempestades, animais, seres humanos e demônios assumiam em sentido literal e alegoricamente a aparência uns dos outros”.²¹³

O reino dos ares deve ser ainda considerado em sua estrita relação com os demônios no mundo, e não apenas na agência demoníaca e sua relação com o distúrbio do ar, o vento. No povoamento do cosmos, enquanto os anjos habitavam o mais alto dos céus, “o Diabo e seus sequazes, por oposição, eram confinados às Trevas, precisamente *acima* da Terra”.²¹⁴ Na epístola aos efésios, atribuída ao apóstolo Paulo, lemos que “vós [os efésios] estáveis mortos em vossos delitos e pecados. Neles vivíeis outrora, conforme a índole deste mundo, conforme o Príncipe do poder do ar, o espírito que agora opera nos filhos da desobediência”.²¹⁵ Aqui, o ar é um espaço onde forças demoníacas operam, um reino intermediário entre a terra e o céu, onde Satanás é príncipe e exerce influência sobre a humanidade: é um espaço *limiar* de embate entre aqueles que tentam levar os homens à Salvação (os eclesiásticos, os santos, etc) e aqueles que tentam desviar as pessoas de tal futuro (o Diabo e seus lacaios).

Isso relaciona-se de maneira muito estreita à constituição corpórea dos próprios demônios. Como notou Carlos Roberto Nogueira, na *Antiguidade Tardia*, de acordo com os Pais da Igreja: “uma vez que os anjos possuem um corpo etéreo, composto de ar e luz, os anjos caídos possuem a mesma substância”.²¹⁶ Agostinho de Hipona detalhou a questão em seu *De Divinatione Daemonum* (III, 7), livro fundamental à demonologia medieval. Para Agostinho, “os demônios, pelo fato de possuírem corpos etéreos, têm faculdades extraordinárias de percepção e são capazes de se transportar através do ar com uma velocidade incomparável”.²¹⁷ Entendo que a menção do ar enquanto forma de subsistência física do lobo é uma construção simbólica que, em último caso, busca conferir ao animal a essência própria da parcela

²¹² *Aberdeen MS 24*, f. 17r. No original: “Quod vero generat tonitruo primo mensis May, significat diabolum, in primo superbie motu cecidisse de celo.”

²¹³ Tuan, Yi-Fu. *Paisagens do Medo*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 135.

²¹⁴ Nogueira, Carlos Roberto. *Op. cit.*, p. 29.

²¹⁵ Bíblia de Jerusalém. *Efésios*. Tradução de Isaac Nicolau Salum. São Paulo: Paulus, 2011. p. 2041.

²¹⁶ Nogueira, Carlos Roberto. *Op. cit.*, p. 29.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

demoníaca do ar em nível ontológico, uma vez que, na cristandade medieval, existe uma ideia generalizada de que “se é o que se come” encontrada num sem-número de autores, como por exemplo em Isidoro de Sevilha e Hildegarda de Bingen.²¹⁸

Em *O Diabo no Imaginário Cristão*, Carlos Roberto Nogueira observou que:

A presença material de uma Igreja, que, aliada ao poder, dominava o território da Europa ocidental, não se impõe do mesmo modo às consciências individuais, deixando à margem campos e montanhas onde persistem crenças ou fragmentos de crenças envolvidos por um simbolismo cristão.²¹⁹

O diagnóstico do medievalista é social: a instituição eclesiástica teve dificuldades de se impor em meio às consciências individuais, especialmente às margens da cristandade, onde “crenças” mais antigas eram mescladas ao ideário cristão. Não apenas pela “sobrevivência” de superstições nesses espaços marginais da cristandade, mas também pelo próprio *lugar* que esses espaços constituem, cristalizam-se no imaginário complexas noções simbólicas sobre espaços de fronteira ou além das fronteiras, que são, em síntese, espaços “outros”: a floresta, a montanha, o mar, a ilha, o deserto, a noite. No plano econômico e social, o cenário é mais equilibrado: teme-se a floresta, mas é dela que se tira a madeira para o fogo, é dela que se consegue a caça, é nela que os porcos se alimentam de bolotas; teme-se o mar e sua fúria, mas é dele que se tira o sal e os peixes, é por ele que muitas vezes se viaja. No plano simbólico, esses espaços “outros” ganham roupagens mais unilaterais, a depender das necessidades dos autores que os abordam: muitas vezes constituem o que chamo aqui de “geografias propícias ao Mal”. Na esfera religiosa, particularmente entre os eremitas, são os espaços buscados para a prática do isolamento religioso: partem para o deserto como Santo Antão, partem para a floresta como Santo Egídio, partem para as montanhas como São Romualdo, partem para as ilhas como São Cuthbert. Essas mobilidades são uma via de mão dupla: por um lado, oferecem a solidão e o distanciamento necessário aos eremitas; por outro, configuram um espaço selvagem, suscetível à presença do diabólico e às tentações — que são também importantíssimas na medida em que os santos buscam resistir a elas. No mundo animal, esses “espaços outros” e sua geografia propícia ao Mal são o lar de animais ameaçadores e muitas vezes diabólicos, como os lobos, os ursos e os monstros (ver 4.4).

²¹⁸ Isidoro de Sevilha. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Tradução de Barney, Stephen, Lewis, W. J., Beach, J. A., Berghof, Oliver e Hall, Muriel. Cambridge: Cambridge University Press, 2014; Hildegard von Bingen. *Causae et Curae (Holistic Healing)*. Tradução de Manfred Pawlik e Patrick Madigan. Collegeville: Liturgical Press, 1994; Hildegard von Bingen. *Physica*. Tradução de Priscilla Throop. Rochester: Healing Arts Press, 1998.

²¹⁹ Nogueira, Carlos Roberto. *O Diabo no Imaginário Cristão*. Bauru: EDUSC, 2002, p. 38.

Yi-Fu Tuan observou tal noção no imaginário sobre os ermos e as montanhas, que “aparecem na categoria de natureza teimosa e incontrolável, fora do domínio humano e até, de certo modo, além da competência de Deus. Igualmente os animais selvagens e as florestas sombrias”.²²⁰ Alguns animais estão confinados a esses espaços. Estes só podem causar mal a aventureiros e exploradores malfadados que ousam adentrar ambientes inóspitos — é aqui que acontece o *topos* literário do “encontro com o monstruoso”. Outros animais, no entanto, não estão confinados aos ermos selvagens e transgridem os limites, ameaçando o mundo “civilizado”, as fazendas e as cidades; são uma ameaça tanto à vida das pessoas quanto à propriedade destas, aos seus rebanhos e suas plantações. Essa transgressão de espaços, quando levada para a dimensão simbólica e espiritual, passa a operar na lógica de uma oposição entre o domínio animal e humano, entre o domínio cristão e o domínio não-cristão, criando uma dicotomia entre o “dentro” e o “fora” da cristandade presente tanto nos textos quanto nas imagens dos bestiários. Aqui, mais uma vez, o lobo é um exemplo notável.



Figura 3. Aberdeen MS 24, f. 16 verso (detalhe). Disponível online: <https://www.abdn.ac.uk/bestiary/ms24/f16v>. Holding institution, e.g. University of Aberdeen.

Nas iluminuras e desenhos do lobo em bestiários e enciclopédias medievais, a imagem mais recorrente é a do lobo à espreita do aprisco ou curral que guarda as ovelhas, vacas e cabras.

²²⁰ Tuan, Yi-Fu. *Op. cit.*, p. 129.

Na imagem acima, encontrada no bestiário de Aberdeen, vemos o lobo à esquerda predando um curral com animais domésticos à direita. O lobo tem olhos avermelhados, orelhas pontudas e dentes afiados à mostra. O corpo curvado para a frente indica uma posição de ataque. A árvore pode indicar ou aludir a uma floresta, local de onde o lobo sai e, transgredindo os limites espaciais, invade os domínios humanos. Há também a figura de um homem, provavelmente um pastor que segura um bastão e que está dormindo. Embora Willene Clark tenha notado que “é provável que a escolha de cores [no MS 24] seja puramente fruto de considerações artísticas de composição e decoração”,²²¹ o lobo é o único predador pintado na cor preta em todo o bestiário,²²² o que pode ressaltar, a nível simbólico, sua função e significado como representação última do Diabo e do adversário maléfico no reino animal, uma vez que “a cor preta permaneceu como a cor mais frequentemente utilizada para representar Satã no período gótico”.²²³ Semelhante processo ocorre com o crocodilo em alguns bestiários da segunda-família, identificado textualmente como um animal amarelo, cor esta que geralmente carrega acepções negativas, especialmente em seus tons mais pálidos, frequentemente ligada à falsidade, traição e, no século XIII, aos judeus.²²⁴

Na imagem do lobo no MS 24, no topo do curral, há outro animal. Não se trata de um cachorro defendendo os animais do perigo do lobo. O desenho é muito diferente dos cachorros ilustrados no mesmo bestiário nos fólhos 18r, 18v e 19r; o animal assemelha-se, na verdade, ao próprio lobo negro do lado direito da imagem. É muito possível que se trate de um lobo mais jovem, com a pelagem ainda mais clara. A cor e o tamanho podem implicar algum tipo de hierarquia entre os dois lobos iluminados. Se for o caso, é um dos poucos exemplos de mais de um lobo representado em uma iluminura de bestiário, que geralmente apresentam apenas um animal em cena. É provável que a adição de mais um lobo tenha tido como objetivo ressaltar a ideia de ameaça e perigo iminente do rebanho, principalmente por colocar o lobo em cima da construção que abriga os bovinos e ovinos em questão. Além disso, dos quatro animais domésticos, três deles têm o olhar fixado no lobo, no predador, enquanto o quarto (a cabra marrom com chifres mais acima) parece olhar para o pastor, como que num pedido por cuidado sem resposta daquele que dorme. E o pastor dorme com o rosto na direção oposta da cena, que preconiza uma tragédia, como se desviasse o olhar de sua própria falta para com o rebanho.

²²¹ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 70.

²²² Além do lobo, apenas o camundongo e a toupeira são pintadas em preto (dada sua relação íntima com a terra), além de aves cuja plumagem é inteira ou parcialmente negra, como os corvos e a coruja.

²²³ Pastoureau, Michel. *Black: The History of a Color*. Tradução de Jody Gladding. New Jersey: Princeton University Press, 2008, p. 51.

²²⁴ Pastoureau, Michel. *Colours, Images, Symboles*. Études d’histoire et d’anthropologie. Paris: Le Léopard d’Or, 1989, p. 76.

A ameaça selvagem e exterior aos animais domésticos é o aspecto central da imagem e um dos pilares da simbologia do lobo. No texto do bestiário lemos que:

Se houver a necessidade de que procure sua presa à noite, o lobo segue até o aprisco como um cão manso. E, para que os cães não percebam por acaso o seu odor e os pastores despertem, ele caminha contra o vento. [...] Seus olhos brilham à noite como lamparinas.²²⁵

O próprio bestiário oferece uma explicação para a prática predatória dos lobos: “o Diabo tem a figura do lobo, pois ele sempre inveja o gênero humano e continuamente ronda os apriscos da Igreja dos fiéis para matar e destruir suas almas”.²²⁶ Para entender as implicações dessa construção simbólica e sua força, isto é, o porquê dela fazer sentido para as pessoas que liam ou ouviam os ensinamentos dos bestiários, é necessário retomar algumas noções acerca da ideia de *exterior* e *interior* no medievo. Em primeiro lugar, como já ressaltai anteriormente, o público do bestiário era tanto eclesiástico quanto laico, e ambas as esferas devem ser consideradas quando pensamos nas noções espaciais e na sua transgressão; muitas vezes, essas esferas e as ansiedades e demandas dessas classes sociais mesclam-se. Pensemos primeiro na cidade enquanto reduto da cristandade. Jacques Le Goff sintetizou que:

A cidade da Idade Média é um espaço fechado. A muralha a define. Penetra-se nela por portas e nela se caminha por ruas infernais que, felizmente, desembocam em praças paradisíacas. Ela é guarnecida de torres, torres das igrejas, das casas dos ricos e da muralha que a cerca. Lugar de cobiça, a cidade aspira à segurança.²²⁷

A cidade se define por seus muros (*intra muros*), e estar dentro ou fora deles era um marcador de pertencimento e *status*, de inclusão ou exclusão não apenas na dinâmica cidadina, social, mas também na dinâmica religiosa: o domínio da *ecclesia* é muito mais preponderante nas cidades do que no campo. Lógica semelhante ocorre com os cemitérios, cada vez mais murados e segregadores, especialmente a partir do século XII. Os muros e o espaço urbano dividem e distinguem os cidadãos dos marginais, os moradores dos forasteiros, os cristãos dos infieis, além da oposição da própria cidade a “espaços outros” como o campo e as florestas.

²²⁵ *Aberdeen MS 24*, f. 17r. No original: “Quod si opus fuerit ut predam noctu querat, tanquam canis mansuetus passim ad ovile pergit, et ne fortuitu sui flatus odorem senciant canes, et evigilent pastores, contra ventum vadit. [...] Oculi eius in nocte lucent velud lucerne.”

²²⁶ *Aberdeen MS 24*, f. 17r. No original: “Lupi figuram diabolus portat, qui semper humano generi invidet, ac iugiter circuit caulas ecclesie fidelium, ut mactet et perdat eorum animas.”

²²⁷ Le Goff, Jacques. *Por Amor às Cidades*. Tradução de Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 71.

Graças a essa lógica é possível identificar quem são os invasores, os párias e os bodes expiatórios da coesão cristã idealizada. E com ela também se estabelece uma ideia definida de que, enquanto o interior propicia coesão, o exterior é a fonte de ameaças, dos “outros”. O lobo enquanto ameaça exterior ao “rebanho” coeso dos fiéis codifica esse sentimento.

Essa diferenciação é a base de ideias importantes dentro do funcionamento das comunidades cristãs como o exílio, o banimento, a proscricção e a excomunhão (esta literalmente sendo a exclusão da comunidade religiosa). Giorgio Agamben, em seus estudos sobre o *homo sacer*, observou como os conceitos e as práticas de exclusão no âmbito jurídico medieval, como o banimento, refletiam uma distinção rígida entre o espaço protegido e o espaço da anomia, ou seja, perda de identidade e não-pertencimento à coesão social. O filósofo italiano, a partir do jurista Rudolf von Ihering, aponta para figuras como o *wargus*, o “homem lobo”, e o *friedlos*, o “sem paz”, figuras de exclusão do antigo direito germânico, e a partir delas traça um breve panorama da lógica exclusiva que pode ajudar a entender a separação entre exterior e interior não como espaços imóveis, mas como lugares de significação e de práxis na própria vida cotidiana das pessoas da Idade Média. Na literatura nórdica medieval, essa figura aparece sob o nome de *vargr*, que significa tanto o lobo quanto o proscrito que pode ser caçado e morto feito uma fera nos ermos.²²⁸

Na documentação legislativa de origens germânicas e anglo-saxônicas da Alta Idade Média, encontramos esta condição limite do bandido definindo-o como homem-lobo (*wargus*, *werwolf*, lat. *garalphus*, donde o francês *loup garou*, lobisomem).²²⁹ Agamben argumenta que “aquilo que deveria permanecer no inconsciente coletivo como um híbrido monstro entre o humano e o ferino, dividido entre a selva e a cidade — o lobisomem — é, portanto, na origem a figura daquele que foi banido da comunidade”.²³⁰ O bandido, sua condição e definição enquanto tal, para Agamben, não sendo aquele propriamente bicho mas também não sendo mais um cidadão, só pode existir em contraste com o direito e a cidade; não pertence a nenhum dos mundos, mas precisa de ambos para existir nos parâmetros de exclusão jurídica. Essa dialética pode ser replicada quando pensamos no lobo dos bestiários enquanto figura diabólica e ameaçadora, e sua existência nas mentalidades em torno das noções de exterior e interior que balizavam a ordem espacial daquela sociedade.

²²⁸ Ver Anônimo. *Sagas Lendárias Islandesas*: narrativas medievais sobre o passado heroico escandinavo. Tradução de Théo de Borba Moosburger. São Paulo: Ex Machina, 2025, p. 36. *O livro está no prelo.*

²²⁹ Agamben, Giorgio. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 111.

²³⁰ *Ibid.*, p. 112.

Na esfera religiosa, a separação entre interior e exterior tem pelo menos duas implicações mais evidentes. Uma delas é filosófica e concentrada na figura do indivíduo, na ideia de interioridade e introspecção, defendida especialmente por São Bernardo e seus discípulos. Segundo Jean Leclercq, nessa tradição, “o objetivo final não é o conhecimento de Deus por si só; o conhecimento de si mesmo tem seu próprio valor. Um é o complemento necessário do outro; conduz ao outro e não pode ser separado dele”.²³¹ *Noverim te, noverim me* (Que eu Te conheça, para que eu me conheça”). Além da espiritualidade exterior que tem como objetivo a salvação da própria alma, a separação entre exterior e interior é determinante na vida monástica: o próprio mosteiro, o claustro e o isolamento do mundo exterior, dos vícios e dos pecados. A “interioridade de Deus” já aparece em Agostinho de Hipona, e é aprimorada ao longo do medievo por autores como Pedro Damiano, Bernardo de Claraval e os cistercienses de modo geral, entre eles Ælred de Rievaulx, que no século XII escreveu “quanto de fato pode conhecer um homem se ele não conhecer a si mesmo?”²³² O Diabo não apenas está “fora” e ameaça quem está “dentro”. Mais que isso, simboliza o próprio “fora”, o desconhecimento de si e de Deus, e a ideia sólida de um “mundo exterior”, de um “mundo carnal” que é muitas vezes ameaçador ou, no mínimo, incômodo que atrapalha a devoção.

Na imagem do MS 24, outro elemento de forte simbolismo é o homem adormecido. O texto do bestiário faz referência apenas ao fato de que, espreitando contra o vento, os lobos evitam que os cães sintam seu cheiro, latam e despertem os pastores. Mas, dada a informação de que os lobos caçam à noite e que seus olhos brilham à noite, os bestiários geralmente não incluem uma figura humana dormindo, à noite, fora de casa, às portas do aprisco. O bestiário de Aberdeen faz isso de maneira exclusiva, ao que parece, e isso traz novos questionamentos e novos sentidos ao “dormir” do pastor, que o texto não explora. Aqui, a figura humana veste roupas típicas da iconografia camponesa ou pastoril medieval, como a túnica e o capuz. Está encostado em um objeto arredondado, possivelmente um monte de feno ou uma rocha, da qual parece pender um objeto alaranjado, possivelmente um pedaço de tecido, talvez uma capa. A posição do homem, da sua mão e sua expressão facial sugerem descuido, exaustão ou distração. Aqui, o iluminador, em sua própria linguagem, vai além do texto e incorpora no documento uma cena vívida que ao mesmo tempo retrata e critica a negligência, o vício da preguiça (no século XIII já em associação direta ao pecado da *acedia*) ou a falta de vigilância espiritual

²³¹ Leclercq, Jean. *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. Tradução de Catharine Misrahi. New York: Fordham University Press, 1974, p. 275.

²³² Ælred de Rievaulx *apud* Morris, Colin. *The Discovery of the Individual, 1050-1200*. London: SPCK, 1972, p. 66.

contra o Diabo e o mal, a partir da qual é interessante notar o potencial de tal construção simbólica tanto em relação a um público eclesiástico, seja ele um monge um padre secular, quanto em relação a um público leigo, às audiências gerais, aristocratas ou campesinas. No século XIII, a preguiça ganha o *status* de “mãe de todos os vícios”. Nos séculos iniciais do cristianismo, é um pecado de caráter monástico ou eremítico: acomete aquele no claustro ou na solidão do deserto na forma da tristeza e da melancolia. Do medievo central em diante, entretanto, principalmente com o *Summa de Vitiis* (1236-1239), influente tratado de Guillaume Peyraut e contemporâneo dos bestiários latinos da segunda-família, a *acedia* passa a ser associada aos laicos enquanto preguiça, principalmente àqueles que “não cumprem seu ofício como *laboratores* ou que negligenciam seus deveres para com Deus”.²³³

Outro elemento central na cosmovisão cristã é a estreita relação do Diabo com a mentira. No *Evangelho* de João, é Jesus quem se dirige aos filisteus e os critica por serem falsos: “Vós sois do diabo, vosso pai, e quereis realizar os desejos de vosso pai. Ele foi homicida desde o princípio e não permaneceu na verdade, porque nele não há verdade: quando ele mente, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira”.²³⁴ No *Apocalipse*, lemos que todos os danados foram enganados por Satanás através da mentira, foram “seduzidos” por ele.²³⁵ Em *Gênesis*, a serpente (posteriormente identificada com Satanás) engana Eva, assegurando-lhe falsamente que, após comer o fruto, ela não morreria.²³⁶ Esses pressupostos foram amplamente reforçados pelos grandes pensadores do cristianismo como Agostinho de Hipona, João Crisóstomo em suas homilias, e Gregório de Nissa em suas catequeses, além de ganharem força na cosmovisão da cristandade medieval como um todo: histórias de imposturas, mentiras e falsidades causadas pelo Diabo ou por influência diabólica aparecem não apenas em textos cuja primeira função era moralizante ou mesmo religiosa, mas também em textos de fundo mais historiográfico, como nas crônicas de Gregório de Tours. No livro X de sua *Historia Francorum*, Gregório narra sobre um homem estranho vindo de Bourges, que aparentemente opera milagres em Marselha durante anos de pestes e fome; ao fim, descobre-se que o homem era um impostor: “ele previa o futuro e conseguia dizer se alguém ia ficar doente [...]. Mas tudo isso ele fazia através de sortilégios e enganações do Diabo”,²³⁷ mesmo assim, por muito tempo,

²³³ Baschet, Jérôme. *Op. cit.*, p. 379.

²³⁴ Bíblia de Jerusalém. *Evangelho Segundo João*. Tradução de Joaquim de Arruda Zamith. São Paulo: Paulus, 2011. p. 1866.

²³⁵ Bíblia de Jerusalém. *Apocalipse*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2011, p. 2154.

²³⁶ Bíblia de Jerusalém. *Gênesis*. Tradução de Domingos Zamagna. São Paulo: Paulus, 2011, p. 37.

²³⁷ Gregório de Tours. *History of the Franks*. Tradução para o inglês de Lewis Thorpe. London: Penguin Books, 1974, p. 584-586.

alguns continuaram a acreditar no poder e nos milagres do forasteiro, e Gregório se preocupava em “repará-los de seus erros”.

Não faltam exemplos nesse sentido. Há uma noção expressa em torno da subversão demoníaca da “ordem natural-divina” relacionada à enganação causada pelos demônios: isto é, os demônios não alteram diretamente a natureza, mas fazem com que as pessoas acreditem que a natureza foi alterada. Essa opinião aparece manifesta entre grandes canonistas do século XII, como Ivo de Chartres e Graciano, e também em Tomás de Aquino, e esses autores ressaltam o êxito das enganações demoníacas. Por um lado, os demônios “não criam a matéria, mas despertam imagens, agem sobre o ‘poder imaginativo’ da alma humana, suscitam nela vãos ‘fantasmas’ [no sentido etimológico do termo]”,²³⁸ por outro, os demônios quase sempre conseguem triunfar sobre os “espíritos mais fracos” dos homens que acreditam nas ações enganadoras. A partir do século XII, principalmente entre os intelectuais cristãos, ganha força a ideia elaborada inicialmente por Agostinho de Hipona, de que as pessoas não podem, de fato, se transformarem em animais; em alguns casos, nem mesmo os demônios têm o poder de mudar sua forma corpórea. Mas o Diabo ou os demônios podem sim criar ilusões de que ou eles se transformam em feras (como no caso do urso diabólico que atormenta o eremita Bartolomeu de Farne na *vita* escrita por Geoffrey de Coldingham no século XIII),²³⁹ ou incutir a ilusão de que as pessoas se transformam em feras (como no caso do lobisomem narrado por Guilherme de Auvergne em seu *De Universo*, também do século XIII).²⁴⁰ Em todos os casos a mentira e a falsidade, causadoras dessas ilusões, são as bases da agência demoníaca. A enganação, associada ao diabólico desde o *Gênesis*, se adapta e se expande junto às transformações do próprio Diabo e dos seus agentes, bem como junto das transformações da própria sociedade medieval ao longo da Idade Média.

Esse e tantos outros exemplos mostram como a noção de mentira se desdobra em diversos sentidos, como a falsidade, o fingimento, a imitação com maus propósitos, entre outros. Nos bestiários e, de modo geral, na literatura sobre animais produzida no medievo, animais associados à mentira e seus desdobramentos são, por consequência, associados ao Diabo ou utilizados pelos bestiaristas para explicar comportamentos mentirosos e criticá-los — nos animais e nos seres humanos. Exploremos a questão, inicialmente, a partir da hiena:

²³⁸ Schmitt, Jean-Claude. Schmitt, Jean-Claude. *História das Superstições*. Tradução de Luís Serrão. Lisboa: Europa-América, 1997, p. 24.

²³⁹ Geoffrey de Coldingham. “Vita Sancti Bartholomaei Farnensis”. In: ARNOLD, Thomas (ed.). *Symeonis Monachi Opera Omnia*. London: Roll Series, 1882, pp. 307-308.

²⁴⁰ Sconduto, Leslie. *Metamorphoses of the Werewolf: A Literary Study from Antiquity through the Renaissance*. London: McFarland & Company, Inc., 2008, p. 22-25.

Solino relata muitas maravilhas sobre a hiena. Primeiro, que espreita os estábulos dos pastores e circula as casas durante a noite. Pela escuta assídua aprende a chamar imitando a voz humana, de modo que, atraído com astúcia, o homem seja atacado durante a noite. A hiena também devora os cães, atraídos por falsos vômitos humanos e soluços.²⁴¹

Vale notar, de início, a similaridade com o lobo no que diz respeito a “espreitar os estábulos” e ameaçar os pastores. Essa construção coloca a hiena como um símbolo que espreita a cristandade em sentido metafórico, do exterior para o interior, como vimos anteriormente com o lobo; adiante na dissertação veremos como a hiena também representa uma ameaça propriamente interior, uma espécie de bode expiatório da cristandade, tanto em relação com a morte quanto em relação com o antijudaísmo medieval (ver partes 4.2 e 4.3). Por ora, nos concentremos na simbologia ligada à mentira e à falsificação.

O vocabulário escolhido pelo autor é bastante revelador. O substantivo “imitationem” não tem o mesmo sentido que comumente possui em documentos medievais, e por isso optei por traduzi-lo em sua forma verbal. Ele se distancia, como empregado, do substantivo usado em expressões como “Imitatio Christi” (Imitação de Cristo), que carrega o sentido de “viver à maneira de Cristo”, “seguir as ações de Cristo”, como estabelecido nas cartas paulinas na *Bíblia*. Uma acepção positiva de imitação, que se aproxima do sentido expresso acima, aparece na entrada sobre a pega (*pica* em latim, *magpie* em inglês), ave associada aos poetas por “imitar” a voz humana e associada a Jesus em intertextualidade com os *Epigramas* (14:76) de Marcial.²⁴² No caso da hiena, entretanto, essa “imitação” tem apenas o sentido de “cópia”, de reprodução de outra coisa, de mimetização, e por isso minha escolha tradutória. Esse sentido pode ser melhor compreendido pelo contexto da palavra no texto e por outras palavras que ajudam a construir melhor o sentido da ação da hiena. Com essa “imitação”, o homem é “atraído com astúcia” para a morte. A falsificação da hiena, sua impostura, tem um objetivo sórdido muito bem definido e, ainda mais importante, é realizado “com astúcia” (*astu*, de *astum*, “astúcia”, “esperteza”, “ardil”). Enquanto a imitação hagiográfica ou que leva à santidade aproximam Criador e criatura (humana) num plano moral, a imitação animalesca é, ao contrário, marcadora da essência animalesca; em outras palavras, essa imitação reforça a ruptura em vez de aproximar homem e animal. Essa questão ficará mais clara em animais como os macacos e outros “símios”

²⁴¹ *Aberdeen MS 24*, f. 11v. No original: “Solinus multa mira de ea refert, primum quod sequitur stabula pastorum, et circuit domos per noctem, et assiduo auditu addiscit vocamen, quod exprimere possit imitationem vocis humane, ut hominem astu accitum nocte seuiat. Vomitus quoque humanos falsisque singultibus sic sollicitatos canes devorat.”

²⁴² *Aberdeen MS 24*, f. 36v.

monstruosos. Em um texto muito próximo temporalmente dos bestiários, Alberto Magno afirma que “os humanos são capazes de rir, os animais, não”,²⁴³ e a partir disso podemos entender que a ação de imitar a voz humana da hiena não é negativa apenas pela imitação em si, pela sua falsidade intrínseca, mas também por ousar cruzar a linha da máquina antropogênica que divide os seres humanos dos outros animais, que, para as pessoas do século XIII, estava muito bem traçada.

Por ora, notemos como a astúcia da hiena é compartilhada por outros animais, e executada através da mesma falsidade que a associa ao Diabo. Na entrada sobre a raposa, os autores anônimos do MS 24 são ainda mais claros sobre a conotação diabólica da impostura:

[A raposa] é também um animal enganoso e engenhoso. Quando sente fome e não encontra algo para comer, revolve-se na terra vermelha para parecer ensanguentada, lança-se ao chão e prende a respiração, de modo que não respira absolutamente nada. As aves, ao vê-la sem respirar e aparentemente coberta de sangue, com a língua estendida para fora, acreditam que está morta e descem para pousar sobre ela. Então, a raposa as captura e devora. O diabo possui essa mesma imagem.²⁴⁴

O bestiário inicialmente oferece uma etimologia (fictícia) para a raposa: *vulpis* (raposa) derivaria de *volupis*. O termo *volupis* pode estar relacionado a *volubilis*, próxima ao sentido figurado de “volátil”, ou seja, que não é firme ou permanente; inconstante, altamente mutável. Não é descartável a associação com *voluptas* (“prazer”, “deleite”, “volúpia”), embora o texto do bestiário seja claro na direção da primeira acepção: “pois ela é ágil com os pés e nunca segue um caminho reto, mas corre por percursos tortuosos e sinuosos”.²⁴⁵ É curiosa a diferença, aqui, com a hiena e sua espinha rígida, que nunca se desvia dos maus caminhos. A construção simbólica é outra, mas os sentidos são aproximados: a retidão aqui (que a raposa não tem) é puramente a retidão espiritual, e os caminhos tortuosos são os “desvios” e a inconstância comuns aos vícios, como vemos em *Provérbios*: “Confia em Iahweh com todo o teu coração, não te fieis em tua própria inteligência; em todos os teus caminhos, reconheça-o, e ele

²⁴³ Alberto Magno, “Quaestiones Super de Animalibus”. In: Albertus Magnus. *Opera Omnia I*, ed. E. Filthaut (Münster: Monasterii Westfolorum in aedibus aschendorff, 1955), Q 8, 113; Q 17–18, p. 247.

²⁴⁴ *Aberdeen MS 24*, f. 16r. No original: “Est et fraudulentum animal et ingeniosum. Cum esurit et [non] invenit quod manducet, involuit se in rubea terra ut appareat quasi cruentata, et proicit se in terram, retinetque flatum suum, ita ut penitus non spiret. Aves vero videntes eam non flantem, et quasi cruentatam, linguamque eius foris erectam, putant eam esse mortuam, et descendunt sessum super eam. Illa autem sic rapit eas et devorat. Istius eiusdemque figuram diabolus possidet.”

²⁴⁵ *Aberdeen MS 24*, f. 11v. No original: “Est enim volubilis pedibus et nunquam recto itinere, sed tortuosis anfractibus currit.”

endireitará as tuas veredas”.²⁴⁶ A descrição da raposa no bestiário me parece ecoar essa concepção bíblica, retomada também em *Isaias* (42:16) e *Lucas* (3:4-5), por exemplo. Outras palavras frequentemente usadas para descrever a raposa são *dolosus* (astuto, engenhoso), *fallax* (falsário), *astutus* (astuto, ardiloso) e *subdolos* (dissimulado).²⁴⁷ Alexander Neckam, enciclopedista do século XII, “chegou a afirmar que a astúcia da raposa pode, por vezes, enganar os humanos”,²⁴⁸ o que extrapola o sentido simbólico (raposa = diabo, pássaros = humanos), e aproxima ainda mais o ser humano dos danos causados pelo engano.

O deslocamento errático da raposa simboliza não apenas astúcia, mas uma natureza moralmente corrompida, que escolhe a fraude em vez da verdade; e pior, utiliza-se da mentira para fins maus — quando se finge de morta para devorar as aves que aproximam-se do suposto cadáver —, e nisso aproxima-se da hiena e do Diabo. “Istius eiusdemque figuram diabolus possidet” pode ser traduzida como “o diabo tem essa mesma imagem/figura [da raposa]”, isto é, age tal como ela e vice-versa. O comportamento da raposa reflete o *modus operandi* do próprio Satanás: enganar, atrair e, por fim, capturar aqueles que caem na ilusão. Tomando ainda o bestiário enquanto objeto físico, enquanto livro mesmo, a hiena e a raposa são apresentadas em sequência nos fólios. Como notou Debra Hassig, embora muitas vezes a sequência de duas bestas, ou a presença de duas imagens lado a lado em um mesmo fólio, sugiram uma relação antitética entre os animais e suas moralizações, em alguns casos essas aproximações visuais têm função de reforçar aspectos diferentes de um tema semelhante (no caso, a falsidade e a enganação).²⁴⁹ Em alguns bestiários escritos em vernáculo, como o de Pierre de Beauvais (do início do século XIII), a relação da raposa com os pássaros é detalhada, embora siga os mesmos preceitos do que encontramos em bestiários ingleses. Para Pierre, por exemplo, os pássaros enganados pela raposa significam as pessoas que querem servir ao Diabo e trabalhar em seu benefício, fornicando, matando e levantando falso testemunho.²⁵⁰ A anedota da raposa fingir a própria morte e tirar vantagem disso, geralmente matando quem engana com tal ato, tornou-se tão popular no medievo ao ponto de constituir um *topos* literário, aparecendo inclusive no célebre *Romance de Renart, a Raposa* (séc. XII).

Em um nível mais prático e, em certa medida, econômico, a raposa é uma ameaça material à integridade da propriedade rural, e nisso, muito mais que da hiena, se aproxima do

²⁴⁶ Bíblia de Jerusalém. *Provérbios*. Tradução de Gilberto da Silva Gorgulho. São Paulo: Paulus, 2011, p. 1025.

²⁴⁷ Wackers, Paul. *Introducing the Medieval Fox*. Cardiff: University of Wales Press, p. 61.

²⁴⁸ *Idem*.

²⁴⁹ Hassig, Debra. *Medieval Bestiaries: Text, Image, Ideology*. New York: Cambridge University Press, 1995, p. 154.

²⁵⁰ Wackers, Paul. *Op. cit.*, p. 53.

lobo. Como observou Joyce Salisbury, as percepções das pessoas da Idade Média sobre sua relação com os animais está pautada em uma noção hierárquica e econômica destes: os animais são inferiores aos homens, uns são propriedade, outros são riscos à propriedade, “desde os ratos que ameaçavam seu grão até os lobos que ameaçavam seus animais domésticos”.²⁵¹ Em hagiografias, há diversas histórias em que animais selvagens invadem espaços considerados “humanos”, como fazendas e galinheiros. Nos *Diálogos* de Gregório Magno, uma coletânea de relatos do século VII lida e traduzida ao longo de toda Idade Média, o jovem São Bonifácio “precisa apenas orar para fazer cair morta uma raposa que comia galinhas”;²⁵² esse exemplo mostra como muitas vezes os animais selvagens são, ao mesmo tempo, ameaças à materialidade e à economia rural, mas também são facilmente instrumentalizados para serem subjugados pelo poder Divino em contextos hagiográficos ou homiléticos, ou representados como maus exemplos de comportamento moral. São ameaças que existem, de fato, na natureza, mas que ganham roupagens adequadas à necessidade dos professores e dos pregadores medievais em casos específicos, condicionadas pela cosmovisão hierárquica e espiritual das pessoas da Idade Média a respeito dos bichos. Essas construções fazem sentido para os leitores e ouvintes dos bestiários latinos pois dialogam com eles nesses dois níveis, o prático e material, o simbólico e espiritual, de modo muito imbricado.

Ainda sobre a falsidade e a imitação, a figura do símio, do macaco e de criaturas próximas, tem grande destaque. A questão começa com a própria etimologia, no sentido medieval de Isidoro, do macaco. É dito que “são chamados símios [*simiae*] em latim porque se percebe neles uma grande semelhança com a razão humana. Esses animais, atentos aos elementos, exultam com a lua nova, mas ficam tristes quando ela está cheia ou minguante”.²⁵³ O termo parece mais próximo de *similis*, “parecer, se aparentar, ser próximo de”, mas não deixa de ter relação com o verbo latino *similō*, “imitar”. Quando o autor afirma que se percebe nos símios uma semelhança com a razão humana, ele reforça o fato de que a razão pertence apenas ao gênero humano; em um primeiro momento, a afirmação não parece conter nenhuma carga positiva ou negativa, e logo em seguida notamos uma observação sobre a sensibilidade dos macacos às fases da lua. Depois, o autor anônimo escreve: “a natureza do macaco é tal que, ao dar à luz gêmeos, ama um e despreza o outro”.²⁵⁴ Diferente dos humanos, que podem exercer a virtude da justiça (ou seja, tratar os filhos de forma equânime), os animais agem por instinto, e

²⁵¹ Salisbury, Joyce. *Op. cit.*, p. 12.

²⁵² Steel, Karl. *Op. cit.*, p. 63.

²⁵³ *Aberdeen MS 24*, f. 12v.

²⁵⁴ *Aberdeen MS 24*, f. 12v. No original: “Nature symie talis est, ut cum peperit geminos catulos, unum diligit, et alterum contempnat.”

a macaca, ao agir de tal forma, parece confirmar a noção de que não é guiada por nenhum tipo de razão, mas por puro instinto.

A noção de instinto já está clara desde Aristóteles, reaparece em Isidoro de Sevilha e aparece novamente em autores mais próximos temporalmente dos bestiários latinos, como Alberto Magno e Tomás de Aquino. Este último, segundo Salisbury, defendia que “os animais (ao contrário dos humanos) eram incapazes de agir de maneira independente do comportamento instintivo”.²⁵⁵ Alberto Magno, por sua vez, atribuía um sexto sentido aos animais, a *estimativa*, que era uma forma de perceber a intencionalidade alheia. A ovelha, por exemplo, com seu sexto sentido, poderia detectar a malícia do lobo, o que faria com que ela fugisse. Alberto restringe as capacidades da *estimativa* a ações simples, como fugir de um predador ou recuar diante do calor do fogo — ou seja, simples o bastante para não exigirem processos de pensamento superiores. Sobre isso, Joyce Salisbury comenta “era mais fácil supor a existência de um sexto sentido do que admitir um pensamento lógico”²⁵⁶ para os animais. Defendo aqui que esses aspectos tenham como origem o medo no defronte com o semelhante. O mal contido nos primatas, o horror à semelhança e à imitação, podem ser uma resposta ao defronte não apenas com a alteridade animal, com a diferença (ou ainda com uma alteridade monstruosa, como veremos em 4.4), mas principalmente no defronte do homem com o “Aberto” estreitado, fragilizado pela semelhança inegável dos humanos com os símios. Como notou Giorgio Agamben, o “homo sapiens não é, portanto, nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é, sobretudo, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento humano”²⁵⁷, isto é, o reconhecimento e afirmação do humano a partir da diferença com o não-humano, cada um em um lado do “Aberto” entre eles.

Também sustento a ideia que essa seja a base da construção simbólica em torno do urso, animal que foi progressivamente ganhando contornos diabólicos ao longo da Idade Média. Michel Pastoureau afirmou que “apoiando-se na Bíblia, onde o urso é sempre visto de forma negativa, e retomando uma frase de Santo Agostinho — *ursus est diabolus* —, os Padres e os autores cristãos da época carolíngia colocam o animal no bestiário de Satanás”.²⁵⁸ Mas essa demonização não é tão repentina e tão unilateral como o autor talvez faça parecer. No bestiário de Aberdeen, por exemplo, o urso não tem traços propriamente diabólicos, explícitos. Aqui parece ocorrer um processo de humanização do animal. Não no sentido de elevá-lo à posição

²⁵⁵ Salisbury, Joyce. *Op. cit.*, p. 5.

²⁵⁶ *Idem.*

²⁵⁷ Agamben, Giorgio. *Op. cit.* (2021), p. 48.

²⁵⁸ Pastoureau, Michel. *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*. Paris: Éditions du Seuil, 2004, p. 63.

hierárquica do ser humano, é claro, mas de colocá-lo mais claramente como um exemplo para a construção de reprimendas e críticas aos seus comportamentos, ou seja, críticas diretas ao comportamento humano a partir de ideias fixas sobre vícios.

Lemos que os ursos “acasalam-se não da mesma forma que outros quadrúpedes, mas de maneira adequada a abraços mútuos, como nas uniões humanas. O desejo sexual é despertado pelo inverno”.²⁵⁹ O aspecto negativo é sutil, ligado ao mal apenas pela presença do inverno como tempo propício ao erro — como no caso das codornas que, segundo o bestiário de Aberdeen, migram para fugir do “frio do inverno” que traz a “tentação da mente letárgica”²⁶⁰ — e pelo desejo sexual em si (*desiderium veneris*). No contexto letrado do século XIII, o substantivo *venus* (derivado de *Venus*, deusa do amor e do desejo na mitologia romana) frequentemente tinha uma conotação negativa, especialmente nos escritos teológicos e morais cristãos. O desejo sexual era muitas vezes associado ao pecado da luxúria (*luxuria*), um dos sete pecados capitais. Acredito que tal construção simbólica dialoga muito mais com um público propriamente eclesiástico ou monástico do que com um público laico, considerando o local de leitura desses documentos; a reprimenda do texto é sutil demais. Não obstante, me parece claro que, em nível alegórico, ao retratar o urso como um animal que copula de forma similar à humana, o texto reforça a ideia fixa sobre a necessidade de controlar os desejos carniais, diferenciando o humano do animal entregue aos seus instintos. Em contextos mais próximos do sermão ou das hagiografias, o urso toma contornos muito diferentes e mais explícitos, ligados à selvageria e aparições propriamente demoníacas.²⁶¹

Michel Pastoureau estudou detalhadamente o processo de “demonização” do urso na Europa medieval. Em certa medida, os bestiários latinos podem ser um bom exemplo desse lento e multifacetado processo. O medievalista chama a atenção para o fato de que o urso é um animal indígena: “caçá-lo, admirá-lo, venerá-lo por meio de ritos calendários, fazer dele o rei dos animais são práticas que se encontram em toda a Europa até aproximadamente o ano 1000”.²⁶² É interessante notar que, para auxiliar nesse processo de “destronização” do urso como rei dos animais, os bestiaristas e os autores cristãos de modo geral recorreram a um animal

²⁵⁹ *Aberdeen MS 24*, f. 15v. No original: “Coeunt non itidem quo quadrupedes alie, sed apti amplexibus mutuis velud humanis coniugationibus co pulantur. Desiderium veneris hyems suscitatur.”

²⁶⁰ *Aberdeen MS 24*, f. 57v.

²⁶¹ Ver por exemplo os ursos diabólicos nas hagiografias de Santo Antão e São Bartolomeu de Farne: “Então houve um barulho repentino que fez o lugar tremer violentamente: buracos apareceram nas paredes e uma horda de diferentes tipos de demônios irrompeu. Eles tomaram a forma de animais selvagens e serpentes e instantaneamente preencheram todo o lugar com espectros na forma de leões, touros, lobos, víboras, serpentes, escorpiões e até leopardos e ursos.” (Atanásio. *Life of Antony*. Tradução de Caroline White. In: White, Caroline (ed.). *Early Christian Lives*. London: Penguin, 1998. p. 15; Geoffrey de Coldingham. *Vita Sancti Bartholomaei Farnensis*. In: Arnold, Thomas (ed.). *Symeonis Monachi Opera Omnia*. London: Roll Series, 1882, p. 307-308.

²⁶² Pastoureau, Michel. *Bestiaires du Moyen Age*. Paris: Seuil, 2011, p. 63.

exótico, não-europeu, o leão. Nesse sentido, Pastoureau aponta que “em toda parte, entre os séculos VIII e XII, a Igreja promove o leão, um animal associado à cultura escrita, mais fácil de controlar, e não oriundo das tradições orais”.²⁶³ Nesse processo, a cultura letrada medieval, essa religião do livro, tem papel preponderante no processo de destronar o urso. Embora os textos do bestiário sobre o urso repitam autores muito mais antigos, como Plínio, as moralizações intrínsecas ao texto ganham um sentido próprio no período de produção e circulação dos bestiários analisados, o século XIII. Nesse período, o urso já foi amplamente destronizado, perdendo seu posto para o Leão cristológico, e relegado ao campo das bestas selvagens; as características que outrora pudessem ser consideradas virtuosas ou admiráveis, em culturas menos cristianizadas ou totalmente pagãs, como sua ferocidade e coragem, sua valentia, sua capacidade de ficar ereto sobre as patas traseiras feito um homem, e seu hábito de copular de modo semelhante aos humanos, foram todas elas ressignificadas aos propósitos funcionais do documento em seu contexto específico, isto é, a moralização.

Ao longo da Idade Média, o javali também passou por um processo parecido. Ele é um bom exemplo para entender que muitas vezes a descrição e as características do animal, o enfoque dado aos bestiaristas a elas, não muda. Os javalis continuam sendo descritos pelos adjetivos atribuídos pelos autores latinos: *acer*, *ferox*, *fulmineus*, *saevus*, *violentus*, etc. O que acontece é a ressignificação desses adjetivos ao passo que os autores cristãos da Antiguidade Tardia transformam o animal, tão admirado pelos romanos, celtas e germânicos, em uma besta impura e assustadora.²⁶⁴ Isso demonstra uma transformação dupla, que pode ser verificada nas mentalidades do século XIII: por um lado, busca se afastar de animais exaltados por povos associados ao barbarismo ou ao paganismo; por outro, diz respeito à reavaliação de valores, outrora prezados numa literatura de corte, voltada às elites romanas e germânicas, por exemplo, colocando estes valores num plano dissidente e condenável, combatido especialmente tendo em mente a produção e o consumo dos bestiários no âmbito eclesiástico, em sua parcela anti-bélica — pelo menos a nível educacional elementar nas escolas católicas,²⁶⁵ onde provavelmente o bestiário era mais lido pelos noviços. Como notou Pastoureau, “a coragem do animal, celebrada pelos poetas romanos, tornou-se uma violência cega e destrutiva. Seus hábitos noturnos, sua pelagem escura, seus olhos e suas presas, que parecem lançar faíscas, fazem dele uma besta saída diretamente do abismo do Inferno”.²⁶⁶ Ainda que não tenha deixado de ser apreciado pelos

²⁶³ *Idem*.

²⁶⁴ Pastoureau, Michel. *Op. cit.* (2004), p. 72.

²⁶⁵ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 40.

²⁶⁶ Pastoureau, Michel. *Op. cit.* (2004), p. 72-73

caçadores da nobreza e da aristocracia na Inglaterra medieval, os javalis perderam progressivamente o protagonismo entre os animais de caça para os cervos e veados — animais estes desprezados pelos romanos, por exemplo.

No Bodley 764, o javali é descrito assim: “o javali (*aper*) recebe seu nome da ferocidade, com a letra *f* retirada e substituída por *p* [isto é, *afer* > *aper*]. Por isso, entre os gregos, é chamado *suagros*, isto é, “feroz”. Pois tudo o que é feroz e indomável chamamos, de maneira imprópria, de ‘selvagem’ (*agreste*)”.²⁶⁷ Sobre a selvageria, Tomás de Aquino escreveu que “a selvageria e a brutalidade recebem seus nomes por uma semelhança com as feras, que também são descritas como selvagens”.²⁶⁸ Essa conceituação é a base, o elo teórico, por assim dizer, para sedimentar ideias de comportamentos ditos “bestiais” em seres humanos, aproximando estes dos animais. Essa ideia sustenta, portanto, as reprimendas e as críticas dos homens da igreja aos comportamentos bestiais de modo geral, que se desdobram tanto em termos de violência quanto em termos sexuais e de sexualidade, que veremos mais adiante. Com o tempo, o javali não vai apenas encerrar em si o ideário de ferocidade e selvageria, mas vai comungar com outros animais, inclusive o próprio porco, uma série de vícios que lhe serão atribuídos pelos autores da cristandade latina: a partir do século XIII, no cenário em que os bestiários aqui estudados foram lidos e ganharam sentido, nas *summae* teológicas sobre os vícios, nos compêndios de *exempla*, o javali parece reunir em si todos os vícios e pecados que antes eram distribuídos entre o porco doméstico e o porco selvagem: *sorditia* (sujeira), *foeditas* (fealdade), *libido* (luxúria), *intemperantia* (intemperança), *gula* (gula) e *pigritia* (preguiça), do lado dos porcos domésticos; *violentia* (violência), *furor* (fúria), *cruor* (sangue/savagismo), *ira* (cólera), *superbia* (orgulho), *obstinatio* (teimosia), *rapacitas* (cupididade), *impietas* (impiedade), do lado dos porcos selvagens. Aos poucos, a selvageria do javali não apenas se alinha à definição tomista de bestialidade, mas também serve como um emblema da ameaça moral que a Igreja buscava combater: a regressão ao estado feral, oposto à ordem divina e à civilização cristã, e aos vícios generalizados. Visualmente, no Bodley 764, o porco e o javali são extremamente parecidos, embora as cenas ilustradas sejam muito diferentes: na ilustração do porco, temos uma porca em pé amamentando cinco leitões; na imagem do javali, há uma cena de caça, em que duas mulheres atacam um javali, acompanhadas de um cão; uma delas ataca com uma lança, enquanto a outra, que está embaixo do javali, deitada no chão, aparentemente prestes a ser atacada, golpeia a fera com uma faca; ao mesmo tempo, o cão de caça é atingido pelas presas

²⁶⁷ *MS Bodley 764*, f. 38v e 39r. No original: “Aper a feritate vocatur ablata f littera et subrogata p. Unde apud Graecos suagros, id est, ferus dicitur. Omne enim quod ferum est et immite abusive agreste vocamus.”

²⁶⁸ Tomás de Aquino *apud* Salisbury, Joyce. *Op. cit.*, p. 4.

do javali na barriga. Javali e porco são marrons e têm pelagem vasta. A única diferença entre os animais em si, seu “modelo”, é a presença das presas características no javali, a ligeira diferença na orientação das orelhas e a tonalidade levemente mais clara do *aper*. Além disso, ambos são apresentados um em seguida do outro no manuscrito, o porco no fôlio 37v e o javali logo no fôlio 38v, o que os aproxima em seu viés simbolicamente negativo, seguindo a mesma lógica sugerida por Debra Hassig em relação à sequência da hiena e da raposa.



Figura 4. Porcus (f. 37v). Disponível online: <<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/e6ad6426-6ff5-4c33-a078-ca518b36ca49/>>. Holding institution, e.g. Bodleian Libraries, University of Oxford.



Figura 5. Aper (f. 38v). Disponível online: <<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/e6ad6426-6ff5-4c33-a078-ca518b36ca49/>>. Holding institution, e.g. Bodleian Libraries, University of Oxford.

Voltando ao urso, a comparação entre os dois bestiários analisados nesta pesquisa (o MS 24 e o Bodley 764) também pode elucidar brevemente sobre o processo de demonização deste animal na cultura letrada do período. Os dois textos são idênticos e, como enfatizei, os aspectos negativos, ligados ao Mal e ao pecado, estão apenas implícitos; apesar disso, no Bodley 764, há uma interpolação ao final do texto, que expande seu conteúdo e ilustra bem a questão levantada por Pastoureau, sobre o amparo nas letras em auxílio da demonização do urso enquanto animal autóctone e ligado à oralidade, ao popular, ao folclórico; é nas *Escrituras* que os bestiáristas buscam o respaldo necessário e mais que suficiente para sublinhar os aspectos negativos anteriormente apenas implícitos no texto consagrado dos bestiários, que remonta aos autores da Antiguidade Tardia. Neste bestiário, de composição mais tardia que o MS 24, lemos que “urso simboliza o diabo, o devastador dos rebanhos de nosso Senhor, e os governantes injustos”.²⁶⁹ O texto se utiliza de um senso talvez comum às pessoas da Idade Média, do urso em relação próxima com a realeza, mas que seu sentido simbólico é imediatamente equiparado ao de outros animais diabólicos por excelentes, como o lobo e a hiena, que espreitam “o rebanho

²⁶⁹ MS Bodley 764, f. 23v.

de nosso Senhor”, ou seja, a própria noção de cristandade em termos identitários. Logo em seguida o autor anônimo explica e, mais importante, autoriza sua explicação com a *Bíblia*: “no livro dos Reis, os meninos que zombaram de Eliseu foram devorados por dois ursos que saíram da floresta; eles representam os dois imperadores romanos, Vespasiano e Tito, que devoraram os judeus que zombaram de nosso Salvador e O crucificaram”.²⁷⁰

No século XIII, as imagens e visões do inferno também são centrais. A passagem sobre a *belua*, uma fera marinha, certamente um tipo de baleia, pode apresentar uma possível alusão ao imaginário infernal da Baixa Idade Média. No documento, lemos o seguinte:

A natureza da *belua* é tal que, quando sente fome, abre a sua boca e exala dela um certo odor agradável; ao sentirem a doçura desse cheiro, os peixes menores se reúnem em sua boca. Quando percebe que sua boca está cheia, fecha-a subitamente e os engole. Assim acontecem aqueles que, sendo de pouca fé, são entregues às voluptuosidades e enganados, como que por certos odores, e de repente são absorvidos pelo diabo.²⁷¹

A *belua* simboliza o Diabo e os “peixes menores” simbolizam os pecadores; evidentemente, não é incomum a presença do demônio e suas tentações quando se fala nos pecadores. Além disso, nesse trecho, a bocarra da besta marinha pode ter um sentido alegórico mais amplo, representando o próprio inferno. Não por acaso, os “fogos do Gehenna” são mencionados na entrada sobre a baleia no MS 24. Uma das representações mais recorrentes do inferno na iconografia medieval é a bocarra de uma criatura monstruosa. Matheus Campos, a partir de Durand e Bachelard, observou que a “mordicância” é um motivo visual comum, relacionado ao “arquetipo devorador da animalidade”.²⁷² Segundo Bachelard, trata-se de uma representação que alude “à ‘boca’ das cavernas, à ‘boca de sombra’ da terra, às vozes ‘cavernosas’ incapazes de pronunciar vogais doces”.²⁷³ Os símbolos bucais animalizados relacionam-se, ainda, na leitura de Durand e Campos, aos símbolos “catamórficos”, isto é, ao terror dos abismos, buracos, fossos sem fim, que remetem ao inferno e suas diversas representações. Tema comum na iconografia infernal do século XIII, como demonstrou

²⁷⁰ *Idem.*

²⁷¹ *Aberdeen MS 24*, f. 73r. No original: “Natura belue est talis quando esurit aperit os suum, et odorem quendam bene olentem exalat de ore eius, cuius dulcedinem ut sentiunt minores pisces, congregant se in ore eius. Cum vero senserit os suum esse repletum, subito claudit os suum et transglutit eos. Sic paciuntur illi qui sunt modice fidei addicti voluptatibus et lenociniis ad escam, quamsi quibusdam odoribus subito absorbentur a diabolo.”

²⁷² Campos, Matheus. No Poço dos Dragões: o imaginário dracônico na Gales medieval. *Dissertação de Mestrado*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2023.

²⁷³ Bachelard *apud* Durand, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 119.

Baschet,²⁷⁴ a bocarra devoradora de pecadores e associadas aos pecadores apresenta tanto o viés animalesco quanto o viés infernal, congregados, no texto do Aberdeen MS 24.

Enquanto o lobo significa o Diabo, como vimos anteriormente, o dragão pode ser entendido como o próprio demônio. Nas narrativas e nas analogias envolvendo o dragão nos bestiários, seu caráter satânico é sempre muito claro e remete, evidentemente, ao ideário bíblico em torno do dragão (תַּנִּינִן, *tannîn* e לִיַּוְיָטָן, *liwyātān*; δράκων, *drákōn*). Por um lado, o lobo, enquanto predador autóctone e, em certa medida, vinculado à realidade material e cotidiana, é um símbolo diabólico, daquela onipresença do Diabo de que fala Jules Michelet, da diluição do Mal no dia a dia da cristandade, nos limites da civilização (florestas) e na transgressão do espaço humano. Por outro lado, o dragão concatena a figura de Satã enquanto adversário não apenas da humanidade, mas também de Cristo, e muitas vezes não é sequer uma alusão ou alegoria, mas a própria personificação do Mal. Notemos que, por exemplo, enquanto o lobo opera no simbolismo do Mal à espreita da cristandade e ataca as faltas essencialmente humanas em relação aos poderes do mal (por exemplo, do pastor que dorme enquanto seu rebanho é atacado), o dragão aparece como um inimigo muito mais implacável e que combate não apenas no plano prático e moral, mas essencialmente cósmico:

O mal metafísico é a necessária falta de perfeição que existe em qualquer cosmos criado, já que nenhum cosmos pode ser perfeito como Deus é perfeito. [...] A disposição humana para ameaçar todo o planeta com destruição, a fim de se opor a qualquer nação ou grupo atualmente definido como inimigo, pode refletir a vontade do próprio Diabo, o Príncipe das Trevas, que conscientemente escolhe destruir e arruinar o cosmos na medida em que lhe é possível. Infligir sofrimento pelo simples prazer de fazê-lo, praticar o mal pelo próprio mal — o Diabo é, por definição, a personificação do mal cósmico.²⁷⁵

Essa lógica é observável em diversos momentos do bestiário. Tomemos como exemplo a entrada sobre a árvore chamada *peridens*, em que duas criaturas são colocadas em questão em torno da árvore: a pomba e o dragão. É dito que:

Peridens é uma árvore na Índia. O fruto dessa árvore é todo doce e muito saboroso. As pombas deleitam-se com seus frutos e habitam nela, alimentando-se de seus frutos. O dragão, porém, é inimigo das pombas e teme tanto a árvore quanto sua sombra, onde as pombas permanecem, e não pode se aproximar nem da árvore nem de sua sombra. Pois, se a sombra da árvore se estende para

²⁷⁴ Baschet, Jérôme. *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIIe-XVe siècle)*. Roma: Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1993.

²⁷⁵ Russell, Jeffrey. *Op. cit.*, p. 2.

o ocidente, o dragão foge para o oriente, e se sua sombra vai para o oriente, o dragão foge para o ocidente. Mas, se acontece que uma pomba seja encontrada fora da árvore ou de sua sombra, o dragão a mata. Entenda a árvore como Deus Pai e a sombra como o Filho.²⁷⁶

Antes de mais nada, alguns esclarecimentos em relação à pomba são necessários: trata-se do animal mais mencionado em todo o bestiário. A palavra *columba* aparece 73 vezes no Bestiário de Aberdeen e, para ter alguma base de comparação, *Jesus* aparece apenas 19 vezes, enquanto outros animais como o leão (rei dos animais) aparecem apenas 8 vezes. Isso se deve não apenas à multiplicidade de analogias e significados atribuídos à pomba (“a pomba é a graça do Espírito Santo”²⁷⁷), ou suas inúmeras referências bíblicas (como o episódio da pomba na arca de Noé²⁷⁸), mas sobretudo porque, em grande parte dessas caracterizações, a pomba simboliza a humanidade, ou, mais especificamente, os seres humanos cristãos. Isso é evidente na passagem supracitada. O dragão à espreita, por sua vez, não simboliza uma ameaça exatamente material e próxima do cotidiano medieval como o lobo que preda as ovelhas. Aqui o simbolismo é muito mais figurado: um animal distante temporalmente (que remete às *Escrituras* e ao próprio mito judaico-cristão) e distante espacialmente (localizado na “Índia”, assim como o elefante e sua fêmea no “Oriente”, signos diretos de Adão e Eva), colocado em cena não apenas como punição aos desvios de moral, como no caso do pastor e do lobo, mas sim como uma ameaça fixa de um embate direto com Deus e seu filho, Cristo; é a ameaça e o Mal em nível cósmico; em outras palavras, é nada mais senão o próprio “Adversário” do *Novo Testamento* e da tradição escatológica, canônica ou apócrifa. A alegoria, não obstante, limita o poder do Diabo: ele age contra aqueles que se afastam da divindade, mas não pode alcançar os que permanecem sob sua proteção. O dragão, ou seja, o mal, aqui é uma força cósmica que transcende a esfera humana, mas não o domínio divino, embora lute contra ele. A lógica dentro *versus* fora é retomada, mas sua escala é expandida no sentido universalizante da religião e sua salvação: “Atenta, portanto, ó homem, e permanece na fé católica; nela habitas, nela perseveras, na única Igreja Católica”.²⁷⁹

²⁷⁶ *Aberdeen MS 24*, f. 64v. No original: “Perindens est arbor in India. Fructus autem huius arboris dulcis est totus et valde suavis, columbe autem delectantur in fructibus huius arboris, habitantque in ea pascentes fructus eius. Draco autem inimicus est columbis, timetque arborem et umbram eius ubi columbe morantur, et non potest appropriare arbori neque umbre eius. Si enim umbra arboris venerit ad occidentem, fugit draco ad orientem, et si venerit umbra eius ad orientem, fugit ad occidentem. Si autem evenerit ut columba inveniatur extra arborem aut umbram eius occidit eam draco. Arborem deum patrem intellige, umbram filium.”

²⁷⁷ *Aberdeen MS 24*, f. 26v. No original: “Columba est sancti spiritus gratia.”

²⁷⁸ *Idem*.

²⁷⁹ *Aberdeen MS 24*, f. 64v. No original: “Attende ergo homo et permane in fide catholica, ibique habita ibique persevera, in una ecclesia catholica.”

O dragão, mais do que qualquer outro animal, por ser a representação máxima da ideia do “mal cósmico” e pela sua maleabilidade imagética e amplitude simbólica, é um símbolo recorrente em hagiografias, e seus sentidos podem ser muito diversos: é um excelente exemplo de como os símbolos são múltiplos no medievo, e cada um deve ser analisado em seu próprio contexto, intertextualidade e tradição manuscrita. Por consequência, além de ser mencionado na *Bíblia*, é uma criatura de presença recorrente na iconografia, em representações pictóricas do *Apocalipse* ou de lendas de santos como São Marcelo e São Jorge. Por exemplo, Dominic Alexander explica que os dragões das hagiografias da antiguidade tardia e da alta Idade Média são constantemente apresentados como símbolo do paganismo; a morte dessas bestas é a alegoria mais comum para a derrota do paganismo frente ao cristianismo. Nos séculos XII e XIII, entretanto, o dragão aparece trazendo novas discussões sobre os pecados ligados ao sexo ou ao desejo sexual, por exemplo: “assim, a lenda [de São Jorge] leva ao extremo a metáfora marcial da derrota do pecado, que neste caso tem um subtexto claramente sexual. As representações artísticas dessa história no medievo tardio tornaram a derrota da sexualidade ainda mais explícita”.²⁸⁰

Essas mudanças e essa multiplicidade de representações simbólicas oferecem um desafio ao medievalista. Em “As tradições folclóricas na cultura medieval” (1981), Jean-Claude Schmitt analisou a complexidade desses processos que muitas vezes envolvem delicadas discussões sobre o “popular” e o “erudito” na cultura medieval. De acordo com Schmitt, “para escapar à aporia das noções indefiníveis (‘popular’) ou à armadilha das palavras herdadas (‘religião’, ‘magia’, ‘sobrevivências’, ‘superstições’), é preciso analisar as relações sociais”.²⁸¹ Historicizando o suposto embate entre uma cultura erudita e uma cultura popular, Schmitt chegou à conclusão de que essa cisma é justamente uma tentativa dos clérigos do século XIII, por uma série de razões; se há esse esforço em dividir a cultura, ele nasce justamente da necessidade eclesiástica de tentar quebrar com a “circularidade” das representações, e estabelece uma relação de poder sobre o imaginário. Um exemplo bastante claro desse tipo de tentativa é quando Jacopo de Varazze desconsidera que Santa Margarida foi engolida por um dragão, “de acordo com o que se lê em outro texto [...] antes de ser digerida ela se protegeu com o sinal-da-cruz, o dragão rebentou devido a essa força e a virgem saiu dali [de dentro do dragão] ileso. Mas este relato do dragão devorando e explodindo é considerado apócrifo e de pouco

²⁸⁰ Alexander, Dominic. *Saints and Animals in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press, 2008, p. 5.

²⁸¹ Schmitt, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 128-29.

valor”.²⁸² Em linhas gerais, temos é que a cultura medieval é fruto desses inúmeros diálogos entre letrados e iletrados, entre o folclórico, o alegórico, o simbólico, o exegético, o oral e o escrito, entre outros. Devemos estudar as expressões dos animais no medievo a partir desses pressupostos, com atenção estrita à intertextualidade dos documentos e suas funções específicas em contextos específicos. No caso dos bestiários aqui estudados, o dragão funciona como um emblema do Mal e de Satanás. Levando em consideração o local do bestiário na educação e na alfabetização de noviços em mosteiros, é razoável entender que o simbolismo do dragão é apresentado da maneira mais simples e geral possível: não apenas por ser um símbolo de mais fácil apreensão, mas também porque assim ele mantém sua flexibilidade enquanto repositório para a criação de novos símbolos, como os que vemos em hagiografias ou sermões, que expandem e pormenorizam suas possibilidades simbólicas.

Essa postura analítica é necessária ao analisar quaisquer animais presentes nos bestiários e suas possíveis relações em outros documentos. Como notamos ao longo do capítulo, o diabo e o Mal podem estar em todos os lugares, mas a maneira como seu simbolismo aparece pode variar bastante, a depender da função do texto em questão, e da maneira como o autor trabalha com tal animal (ou tal símbolo) em seu contexto. No atual capítulo, foi possível aferir que essas simbologias tanto dialogam com a realidade material e cotidiana das pessoas do século XIII, como no caso do lobo, quanto com uma tradição e um ideário religioso que remonta às origens do cristianismo e cujos animais, enquanto símbolos, sintetizam conceitos-chave do pensamento cristão. Nos bestiários, se entendidos principalmente como livros de estudos de noviços em mosteiros, esses símbolos tinham a função primária de ensinar ideias básicas aos estudantes, a partir de descrições e alegorias cuja intertextualidade e cujas múltiplas possibilidades de associação e interpretação ofereciam aos estudantes e monges um repertório conceitual frutífero para interpretar não apenas outros textos, mas para interpretar seu próprio mundo. É nesse sentido que o conteúdo dos bestiários acaba reverberando nos sermões e outros textos de função homilética: como uma espécie de repositório de imagens mentais e conceitos gerais codificados em símbolos.

²⁸² Jacopo de Varazze. *Legenda áurea: vidas de santos*. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 536.

4.2. A morte, os mortos, o corpo

*A morte, tão poética porque ela toca nas coisas imortais,
tão misteriosa por causa do seu silêncio.*

— Chateaubriand, *Génie du Christianisme*

Michel Vovelle escreveu que a história da morte que os historiadores buscam produzir é uma história de silêncios: o silêncio das massas anônimas, o silêncio voluntário dos óbitos solitários e dos lutos proscritos, e principalmente os silêncios da escassez de documentos ou de fontes rarefeitas.²⁸³ A tarefa do historiador, que assumo aqui, é a de tentar entreouvir sussurros ocultos nesses silêncios, que podem ser revelados através da análise historiográfica e da interpretação de alguns vestígios. Conforme observado pelo medievalista G. R. Owst, a inevitabilidade da morte, juntamente com a incerteza da tragédia que poderia se seguir além dela, projetava sua sombria influência retroativamente sobre toda a experiência humana.²⁸⁴ A morte não apenas abalava o núcleo familiar, mas também impactava na vida social e econômica, tanto pelo período dedicado ao luto quanto pela ausência do indivíduo na sociedade. Em resposta a essa realidade biológica, todas as sociedades desenvolvem respostas culturais específicas ao longo da história, muitas vezes refletidas em doutrinas e rituais religiosos. Essas respostas configuram o que Vovelle chamou de “morte vivida”, um paradigma cotidiano no medievo ocidental: “um complexo de gestos e ritos que acompanham o percurso da última doença à agonia, ao túmulo e ao além”.²⁸⁵ Nesta parte do capítulo, examino a relação de alguns animais e seu simbolismo com a experiência histórica em torno da morte, dos mortos, do corpo e da configuração do espaço cemiterial nos fins do século XII e início do XIII.

Assim como as corujas, as hienas são sobretudo uma alegoria para os judeus, considerados pecadores e impuros pelo corpo eclesiástico. Também como as corujas, as hienas são ligadas aos sepulcros e à noite. Em seu *Liber de Natura Rerum*, escrito na primeira metade do século XIII, Tomás de Cantimpré escreve: “A coruja vive nos sepulcros, durante o dia e durante a noite, e estando sempre nas cavernas, foge da luz”.²⁸⁶ Aqui, “viver nos sepulcros” significa viver sob a terra, escondida da luz; a metáfora da fuga da luz para a vida na escuridão, que significa os pecadores que fogem da luz de Cristo e vivem nas sombras, é evidente (ver

²⁸³ Vovelle, Michel. A história dos homens no espelho da morte. In: Braet, Herman; Verbeke, Werner (eds.). *A Morte na Idade Média*. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 18.

²⁸⁴ Owst, G. R. *Literature and Pulpit in Medieval England*. New York: Barnes & Noble, 1961, p. 533.

²⁸⁵ Vovelle, Michel, *op. cit.*, p. 13.

²⁸⁶ Tomás de Cantimpré. *Liber De Natura Rerum*. Berlin; New York: De Gruyter, 1973, p. 185. Tradução própria. No original: “In sepulchris nocte dieque versatur et semper commorans in cavernis fugit lucem.”

parte 4.5. deste capítulo). No bestiário de Oxford lemos: “existe um animal chamado hiena, que habita os sepulcros dos mortos, e se alimenta de seus corpos”.²⁸⁷ Mais adiante, lemos que “em busca de corpos enterrados, a hiena cava sepulturas”.²⁸⁸

O hábito de morar no sepulcro se repete, mas a fuga da luz está apenas implícita; o detalhe que se sobressai é um outro hábito: devorar os corpos dos mortos. A informação é ressaltada pelo texto, sendo repetida mais uma vez quando lemos que a hiena cava os túmulos em busca de corpos. Além do sentido alegórico, que compara a hiena à impureza atribuída aos judeus, e associa — de modo implícito — a voracidade necrófaga da hiena ao gosto dos “pagãos” pelos bens materiais e pelo mundo carnal, quero aqui entender um sentido mais contextual e historicizado dessa representação, como propõe Pastoureau, partindo da pergunta: por que faz sentido, para os autores do bestiário e seus leitores no século XIII — e das pessoas que compartilhavam desse universo simbólico através de funerais, pregações, entre outras —, falar sobre um animal que vive em túmulos, cava sepulcros em busca de corpos e devora cadáveres? Ora, o simbólico não está “fora” do “mundo real”, mas é parte indissociável dele; por mais que não existam hienas perambulando pela Europa medieval, seus hábitos podem revelar sobre os temores e as tensões da sociedade na qual o símbolo ganha sentido.

No medievo, a igreja não monopoliza apenas o corpo dos mortos, mas todo o universo da morte. Além disso, é necessário ressaltar algumas mudanças específicas nas atitudes e nas sensibilidades em relação à morte nos séculos XII e XIII, momento no qual os historiadores identificam um processo de individualização da morte. Segundo Le Goff e Truong, “com a Renascença do século XII — que, como já vimos, corresponde ao desabrochar do indivíduo —, o corpo do homem sofrendo em sua carne é levado mais em conta”.²⁸⁹ A maior preocupação com o indivíduo faz com que a “morte domesticada” da Alta Idade Média se transforme em uma concepção mais dramática do falecimento. Michel Lauwers percebeu, por exemplo, que “os temas macabros, representações de corpos em decomposição e jazendo descarnados, destinados sem dúvida a causar medo, a incitar ou a provocar arrependimento [...], mostram também o pavor recente diante da perda da individualidade”.²⁹⁰ No período em que o bestiário ganha sentido, a hiena devoradora de mortos pode ser entendida não apenas como um bicho comedor de mortos, mas uma ameaça direta à individualidade daqueles que morreram.

²⁸⁷ *MS. Bodl. 764*, f. 15r. Tradução própria. No original: “Est animal quod dicitur yeana in sepulcris mortuorum habitans, eorumque corpora vescens.”

²⁸⁸ *MS. Bodl. 764*, f. 15v. Tradução própria. No original: “Eadem hyaena inquisitione corporum sepulcorum busta eruit.”

²⁸⁹ Le Goff, Jacques; Truong, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Tradução de Marcos Flaminio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 111.

²⁹⁰ Lauwers *apud* Le Goff, Jacques; Truong, Nicolas, *op. cit.*, p. 124.

Mas como o temor em relação à perda dessa individualidade funciona historicamente? Em um primeiro momento, o historiador poderia assumir que a individualidade já teria sido suprimida justamente pelo fato biológico da morte. Mas isso não é verdade quando pensamos tanto na “morte vivida” de que fala Vovelle, dos ritos e cuidados que giram em torno do defunto, quanto na conjuntura envolvendo a alma do defunto e seu lugar no Além, preocupações fundamentais à cristandade desde o tempo das catacumbas de Roma. No século XIII, ao passo que a visão sobre a morte se individualizava, houve um processo simultâneo de fortalecimento dos laços sociais em torno da morte, em que a igreja era protagonista. O medo individualizado da danação encontra então a solução apenas através da igreja, que se organiza na lógica coletiva, comunitária e sobretudo urbana. Era através das distinções sociais e do cuidado imediato com o corpo dos mortos, sua preparação, limpeza e enterramento, bem como os cuidados posteriores, como missas e cuidados com o próprio cemitério, que a igreja estabeleceu seu domínio na relação das pessoas com a morte e o Além. O monopólio da igreja sobre a morte e seu universo se sustenta pela preocupação com a salvação da alma do fiel e, no período da documentação estudada, ganha nova sustentação através de duas importantes novidades: o nascimento do Purgatório e a sacralização dos cemitérios.

O surgimento do Purgatório em meados do século XII retoma algumas premissas trazidas por autores da Antiguidade Tardia como Ambrósio de Milão e Agostinho, e reforçam-na em nova roupagem, adaptando-as à realidade urbana da Baixa Idade Média. Segundo Jacques Le Goff, dois elementos fundamentais do Purgatório eram “a possibilidade de um resgate dos pecados depois da morte e a eficácia das preces dos vivos pelos mortos resgatáveis”.²⁹¹ Lendo as *Confissões* de Agostinho, por exemplo, Le Goff sublinha preocupações pagãs ressignificadas pelo cristianismo, como a necessidade de uma sepultura aos mortos, e ressalta a eficácia dos sufrágios. Com o Purgatório, esses sufrágios mediados pela igreja ganham máxima importância, já que agora um lugar intermediário de “espera” pelo Juízo Final estava definido. O estabelecimento do Purgatório impacta em diversos níveis, como a integridade do corpo do defunto e a preocupação com o espaço físico em que o cadáver repousa: por exemplo, a partir do século XII, floresce na Inglaterra a arte tumular das esculturas fúnebres, com o corpo do morto esculpido no tampo da lápide, ferramenta de aproximação entre vivos e mortos, “um artifício de empatia [...] à serviço da memória dos falecidos, [que] angariavam rezas, fundamentais para seu auxílio no Purgatório”.²⁹²

²⁹¹ Le Goff, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2017, p. XX.

²⁹² Santos, Amanda. Esculpindo a Morte: as tumbas-cadáveres e a escultura funerária medieval inglesa. *Brathair*, 17 (1), 2017, p. 48. Sobre as mudanças na arte funerária britânica após o estabelecimento do Purgatório, ver os

Em síntese, segundo Michel Lauwers, “os vivos viram-se encarregados de liberar as almas de seus parentes, atormentadas em um Purgatório que os teólogos acabavam de definir como o terceiro lugar do Além”.²⁹³ Assim, os cuidados específicos para com as almas dos finados ganham contornos mais pontuais e institucionalizados, que se organizavam no seio da comunidade cristã, a igreja e seu cemitério. Com isso, o cemitério passa a se delimitar cada vez mais como local sagrado e exclusivo, onde apenas cristãos poderiam (e precisavam) ser enterrados. Dessa maneira, o poder eclesiástico sobre os mortos se concentra, na mesma medida em que se fortalece em um espaço delimitado e agora sagrado. Esse processo duplo e complementar resulta na “urbanização” dos mortos nos séculos em questão:

Os cemitérios dariam uma imagem dessa comunidade espiritual que reunia os fiéis neste mundo e no Além, pois, ao contrário das necrópoles antigas que acolhiam todos os mortos sem distinção, os cemitérios medievais, consagrados e benzidos, submetidos à autoridade eclesiástica, foram progressivamente reservados só aos fiéis.²⁹⁴

Além da perda da individualidade corpórea e espiritual do morto, como já foi observado acima, a figura da hiena devoradora de mortos ganha novos sentidos a partir do estabelecimento do Purgatório e do crescimento da importância do cemitério na “morte vivida” da Inglaterra do século XIII. Em primeiro lugar, a hiena pode também ameaçar a salvação da alma do defunto, que repousa dentro dos limites do cemitério enquanto aguarda o Juízo Final ou enquanto sua alma é purgada pelo fogo do terceiro lugar do Além. Como explica Le Goff, nesse período a doutrina sobre o que ocorre entre a morte e a ressurreição ainda não está bem delimitada: segundo alguns, “depois da morte os defuntos aguardam nos túmulos ou em uma região sombria e neutra assimilada ao túmulo como o *shéol* do Antigo Testamento, e o julgamento decidirá seu destino definitivo”;²⁹⁵ para outros, as almas serão recebidas em diversos receptáculos, entre eles o “seio de Abraão”, que acolhe as almas dos justos; nota-se que esses receptáculos operam apenas em nível espiritual, de modo que o corpo físico em repouso ainda demanda o cuidado e a preservação do primeiro caso até o Juízo Final.

O consumo de carne humana por animais e o impacto dessa ação nas crenças envolvendo a salvação da alma e a ressurreição dos corpos constitui um verdadeiro problema teológico nos

trabalhos de Badham, Sally; Oosterwijk, Sophie (eds.). *Monumental Industry: the production of Tombs Monuments in England and Wales in the long Fourteenth Century*. Shaun Tyas, 2010 e Saul, Nigel. *English Church Monuments in the Middle Ages: history and representation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

²⁹³ Lauwers, Michel. Morte e mortos. In: Le Goff, Jacques; Schmitt, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário analítico do Ocidente medieval*, vol. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 289.

²⁹⁴ Lauwers, Michel, *op. cit.*, p. 283.

²⁹⁵ Le Goff, *op. cit.*, p. XX.

séculos XII e XIII, que remonta à Antiguidade Tardia, do qual a representação da hiena no bestiário estudado parece um exemplo partidário. Em suma, existem duas correntes de pensamento a esse respeito: aqueles que acreditavam que o consumo da carne por um animal privaria o defunto de ressuscitar, e aqueles que acreditavam que, mesmo devorado por um bicho, o homem ou mulher em questão, quando salvo, ressuscitaria com seu corpo inteiramente restituído. Para compreender melhor esse debate, é necessário concordar com Caroline Walker Bynum: em termos identitários, o “eu” cristão medieval não é constituído por uma “alma usando um corpo, mas uma entidade psicossomática da qual o corpo é integral [à alma]”.²⁹⁶

O debate se expande em um nível de detalhe imenso, tipicamente medieval, trazendo à discussão questões como: se a “matéria animal” é transformada em “matéria humana” quando consumida por um ser humano, o contrário acontece quando um ser humano é consumido por um animal? De acordo com Karl Steel, muitos pensadores do século XIII argumentavam que “os elementos que constituíam o corpo humano não eram fundamentalmente associados a nenhuma outra substância”²⁹⁷, e esses elementos eram apenas “humanos” — logo, superiores às outras criaturas — porque eram envoltos, ou melhor, eram parte intrínseca da alma humana. Assim, a essência humana não se perderia mesmo quando consumida por uma criatura inferior, e a substância humana não seria diluída ou perdida na substância animal. Essa posição era uma das bases dos que acreditavam que, mesmo consumido por um animal, o defunto ainda seria salvo e passível de ressuscitar. Somado a isso, vem a necessidade de rebater a heresia dos textos de Porfírio, que acreditava que “a destruição do corpo humano por bestas tornava a ressurreição impossível”.²⁹⁸

Entretanto, parece que, por mais que os intelectuais do século XIII tenham tentado combater a ideia de que o consumo do corpo humano por animais privaria a ressurreição do corpo, o sentimento geral era o de que esse debate estava longe de ser resolvido, e os temores coletivos das populações em relação à hostilidade dos animais eram difíceis de serem superados. Na Inglaterra, por exemplo, em uma adaptação anglo-normanda do século XIII de uma antologia dos trabalhos de Agostinho, o *Prognosticon* de Juliano de Toledo, lemos um debate entre mestre e aprendiz em que a questão é trazida à discussão, e o estudante questiona seu *magister* sobre como um homem enforcado, esquartejado e devorado por um cão poderia ressuscitar (com o corpo integralmente restituído), ao que o mestre apenas responde

²⁹⁶ Bynum, Caroline Walker. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York: Columbia University Press, 1995, p. 135.

²⁹⁷ Steel, Karl. *How to Make a Human: Animals and Violence in the Middle Ages*. Columbus: Ohio State University Press, 2011, p. 109.

²⁹⁸ Steel, Karl. *op. cit.*, p. 110.

“deveríamos mesmo pedir por uma explicação de como Deus fez essas coisas?”.²⁹⁹ No mesmo texto, em um exemplo usado pelo *magister* para contrariar a posição do aluno, o temor em relação à impossibilidade da vida eterna após ser devorado é apresentado em tom peremptório — por mais que o exemplo seja usado como falso, expressa o sentimento; além disso, a persistência do debate demonstra o quão “vivo” era o problema à época:

O corpo do leão [que devorou um lobo que havia devorado um homem] jazia no chão, apodrecido e transformado em terra: onde poderia alguém procurar o homem aqui? Saiba, de fato, que eu não acredito de forma alguma que este homem possa ser recuperado da morte para a vida [eterna], pois nada pode separar a terra que era o homem daquilo que se tornou as bestas!³⁰⁰

De acordo com Le Goff e Truong, nas representações da ressurreição dos mortos do século XIII, “os corpos saindo do caixão e do túmulo não são esqueletos, mas já estão vestidos com seu corpo de carne”;³⁰¹ isso exemplifica a preocupação cada vez maior com a integridade do corpo físico em relação à espera pela vida eterna. Portanto, sustentado pelo quadro histórico e cultural levantado acima, defendo a hipótese de que a necrofagia da hiena pode ser interpretada como uma ameaça direta no processo pelo qual o corpo seria privado da ressurreição e da salvação final de sua alma. Como observou Joyce Salisbury, “o medo de ser comido por bestas adentrou a cristandade e centrou-se na ideia de danação, ou na morte eterna que contrastava com a vida eterna da salvação”.³⁰² A autora usa como exemplo das muitas possíveis origens desse temor uma poderosa imagem do Apocalipse: “Os outros foram mortos pela espada que saía da boca do Cavaleiro, e as aves todas se fartaram com suas carnes” (Apoc, 19:21). É por isso que os corpos são enterrados dentro de caixões, e os caixões são enterrados em cemitérios cada vez mais protegidos por cercas e muros.

Do século XI ao século XIII, o cemitério cristão se transformou e adquiriu características próprias, tornando-se um lugar sagrado. É um processo demorado, assim como o Purgatório, mas de impactos marcantes na sociedade do período. No século XII, surge a ideia de terra cemiterial (*terra cimiteriata*), que englobava tanto a materialidade dos campos funerários quanto a realidade social que o animava, pelas ações dos senhores, clérigos ou leigos que nela habitavam. De acordo com Lauwers, o que era sagrado não eram as tumbas em si, mas “o conjunto da comunidade dos vivos e dos mortos enraizados em uma terra, isto é, um lugar fixo,

²⁹⁹ Steel, Karl. *op. cit.*, p. 112.

³⁰⁰ Steel, Karl. *op. cit.*, p. 112.

³⁰¹ Le Goff, Jacques; Truong, Nicolas, *op. cit.*, p. 140.

³⁰² Salisbury, Joyce. *Op. cit.*, p. 66.

circunscrito, sob a autoridade dos clérigos”.³⁰³ Assim, indissociável da igreja, em processo circular, os homens e as mulheres dependiam do cemitério enquanto local sagrado (*locus sanctus*) para repouso, e essa dependência era mediada pelos eclesiásticos. Assim como o Purgatório, o cemitério enquanto lugar sagrado estabeleceu toda uma rede de trocas emocionais, simbólicas e monetárias em torno da “morte vivida” desta sociedade.

A sacralidade dos cemitérios demandava uma manutenção levada a cabo pelos homens da igreja, que faziam bênçãos e orações para consagrar a terra dos mortos circunscritos naquele espaço. Esse caráter sacro, reforçado periodicamente, “protegia esses lugares de intervenções seculares e dos ataques do demônio. E fazia deles também, como as igrejas, um lugar de oração”.³⁰⁴ Diferenciada de outros espaços, a terra cemiterial é a única que permite a inumação de cadáveres e o enterramento seguro, em termos físicos e espirituais, aos fiéis cristãos; estabelece-se aí, como é notável, a diferença entre o destino pós-morte dos cristãos e dos “outros”, pagãos, judeus ou excomungados. Pela segregação também estreitam-se os laços dos fiéis com a instituição que lhes acolhe: o bispo Oto I de Bamberg, por exemplo, proibiu que enterrassem recém conversos mortos fora de cemitérios cristãos, “entre os pagãos, nas florestas ou nos campos”, pois deviam ser enterrados nos cemitérios consagrados, “como é costume de todos os cristãos”.³⁰⁵ Essa cisão é ressaltada pelo destino dos cadáveres de não-cristãos: no século XII, com base nas *Escrituras* (referência a Deuteronômio 20, 26), os clérigos “conclamavam também os corpos de seus inimigos a serem ‘devorados pelas bestas selvagens e dilacerados pelas aves do céu’”.³⁰⁶

Esse lugar sagrado precisava tanto ser delimitado quanto protegido. Com isso aparece, nos séculos XII e XIII, uma legislação religiosa cada vez mais preocupada em, além de proibir festas, encontros amorosos ou comércio dentro dos limites dos cemitérios, estabelecer esses limites com mais propriedade, erigindo cercas ou muros no perímetro da terra cemiterial. Em um sínodo realizado em Worcester a 26 de julho de 1240, no capítulo 6, podemos notar com precisão a preocupação dos eclesiásticos com a integridade dos cemitérios:

DOS CEMITÉRIOS. Também a respeito dos cemitérios que contêm os corpos daqueles que esperam sua salvação, muitos dos quais já foram purificados [*purgata*], acreditamos ser indigno que sejam manchados pelas impurezas dos animais. Por esta razão, ordenamos que sejam devidamente fechados com

³⁰³ Lauwers, Michel. *O Nascimento do Cemitério: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval*. Tradução de Robson Della Torre. Campinas: Editora da Unicamp, 2015, p. 21.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 185.

³⁰⁵ Petersohn, Jürgen. *Die Vita Bischof Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Großen Österreichischen Legendars*. Hannover: Hahn, 1999, p. 108-109.

³⁰⁶ Lauwers, Michel. *Op. cit.* (2015), p. 209.

*frequência por muros, e que aqueles a quem essa responsabilidade pertence sejam compelidos a fazê-lo de acordo com as leis canônicas. Também proibimos aos reitores das igrejas e sacerdotes que não alimentem seus animais nos pátios das igrejas, nem permitam que eles entrem. Se eles ousarem fazê-lo, saibam que serão severamente punidos.*³⁰⁷

Nota-se que a ideia da purgação das almas discutida anteriormente já está presente neste documento, e fica implícito que o corpo enterrado “aguarda” a salvação tanto durante a purgação, se for o caso, quanto depois dela. Além disso, o estatuto sinodal de Worcester, precisamente contemporâneo os bestiários estudados neste trabalho, preocupa-se diretamente com as “impurezas” animais (sejam os animais em si, sua presença, ou sejam seus dejetos) dentro da terra cemiterial. Além de ameaçar a integridade física do cadáver e, por conseguinte, a integridade da alma e a possibilidade de sua salvação, minha hipótese é a de que a hiena sintetiza ainda uma ameaça ao cemitério enquanto espaço sagrado (*locus sanctus*) em si: o poder simbólico do animal parece residir não apenas em suas ações destrutivas em relação aos mortos, como já sugeri, mas no fato de que a hiena é um animal capaz de transgredir a norma social, bem delimitada pela autoridade eclesiástica, respeitada e praticada pela sociedade daquele tempo, invadindo o cemitério consagrado e até mesmo habitando suas tumbas. Esse simbolismo pode ser interpretado tanto à luz dos medos detalhados acima, relacionados à perda da individualidade, à privação da salvação ou transgressão de um espaço sagrado, como também em diálogo com a ideia das hienas como símbolo antijudaico (ver parte 4.5. deste capítulo), já que aqui, oculta nas tumbas, a hiena funciona como bode-expiatório infiltrado no microcosmo do cemitério e, analogicamente, no macrocosmo da cristandade.

De acordo com a historiadora da arte Willene B. Clark, em um dos estudos mais importantes sobre a segunda-família de bestiários latinos, “estudos recentes têm demonstrado que, em textos medievais ilustrados, a interação entre palavra e imagem geralmente é mais rica em informações do que quando o texto e a imagem são considerados separadamente”.³⁰⁸ Uma análise da imagem da hiena do bestiário de Oxford pode ressaltar algumas das hipóteses levantadas acima, além de trazer outras perspectivas e interpretações.

³⁰⁷ *Estatuto Sinodal de Worcester* [1240], c. 5. No original: “De cimiteriis. Cimiteria quoque que corpora continent saluandorum, quorum multa iam purgata stolam sue glorificationis expectant, inhoneste credimus brutorum animalium sordibus deturpari. Propter quod precipimus quod honeste claudantur sepe uel muro, canonice compellendis ad hoc faciendum hiis ad quos eorum clausio noscitur pertinere. Rectoribus eciam ecclesiarum et sacerdotibus inhibemus ne ipsi in dictis ecclesiarum atriis animalia sua pascant uel eciam intrare permittant. Quod si presumpserint, grauiter se nouerint puniendos.” Grifos meus.

³⁰⁸ Clark, Willene. *Op. cit.*, 2006, p. ii.



Figura 6. Bodleian Library MS. Bodl. 764, f. 15 recto (detalhe). Disponível online: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/e6ad6426-6ff5-4c33-a078-ca518b36ca49/>. Holding institution, e.g. Bodleian Libraries, University of Oxford.

Analisando a imagem acima, Debra Hassig sugeriu uma leitura não apenas narrativa ou estética, mas sobretudo ideológica, na qual a hiena, representando o judeu, se alimentaria da corrupção, simbolizada pelo cadáver, própria à doutrina pagã. Hassig ainda sugeriu que “a composição da hiena e do cadáver em tons parecidos de marrom claro e creme enfatizam a personificação da hiena como um ser humano — um judeu — que, como todos os judeus, estão mortos na fé”.³⁰⁹ Tal interpretação corrobora com a simbólica comum às hienas e às corujas, de que estão “cegas” pela fé errônea e vivem na escuridão. A historiadora também sugere que a

³⁰⁹ Hassig, Debra. *Medieval Bestiaries: Text, Image, Ideology*. New York: Cambridge University Press, 1995, p. 150.

imagem imponente do prédio da igreja busca mostrar o domínio da igreja enquanto instituição, em última instância, sobre o judeu animalizado. Entretanto, é necessário notar que o poderio da igreja, sem dúvidas presente, não impede que a hiena devore o cadáver em questão. Assim, é manifesto que os autores do bestiário buscavam comunicar não apenas o poder da própria instituição, cuja porta aberta na imagem pode sugerir a possibilidade de conversão ou de proteção no interior da casa de Deus, mas também comunicar a ameaça que a “hiena” — enquanto um bode-expiatório, um pária social — oferece à sociedade cristã. A força do símbolo imagético, no contexto em que operava, está na tensão entre a ameaça e sua antagonista, a Igreja; ao mesmo tempo em que ressalta o perigo, a imagem mostra o local de proteção e salvação contra ele. Na imagem, a hiena do bestiário de Oxford se posiciona do lado de “fora” — característica ressaltada pela presença da árvore, que significa uma floresta —, enquanto a igreja imponente estabelece a tensão do “fora” com o “dentro”. Ainda que essa interpretação possivelmente diminua o caráter de bode-expiatório da hiena, muito mais presente no texto (“vive dentro dos sepulcros”), já que, na dicotomia interior-exterior, a hiena não representa uma ameaça propriamente infiltrada na sociedade cristã, mas exterior a ela, o simbolismo pode ter outras razões de ser, especialmente no que diz respeito ao processo de urbanização e consagração já mencionado: do lado de fora, ou seja, excluído do sistema funerário e da proteção cemiterial fornecida pela igreja urbanizada, os cadáveres estariam expostos à gula de animais selvagens, à danação *post mortem* e suas consequências já expostas.

Como então esses símbolos e elementos culturais ganham sentido no cotidiano das pessoas dessa sociedade? Esses animais eram “vistos” e “ouvidos” em toda parte. Eram vistos no mundo real, vistos nas ilustrações e iluminuras dos manuscritos, e vistos na arte religiosa das igrejas (tanto em gravuras externas, especialmente esculpidas em pedra, quanto em gravuras externas, geralmente entalhadas em madeiras, como no caso da ornamentação dos misericórdios) nas quais essas pessoas exerciam sua religião diária. E eram “ouvidos” a partir da leitura dos textos que os mencionam, seja ela privada, no estudo dos noviços dentro dos mosteiros, seja ela pública, na forma de sermões e homilias durante a pregação. Como sintetizou precisamente Mariko Miyazaki, as imagens de bestiários eram “facilmente adaptáveis às mudanças nos fluxos sociais e religiosos contemporâneos uma vez separadas de seus textos e executadas em uma variedade de suportes diferentes”.³¹⁰ De acordo com a mesma autora, é provável que algumas criaturas fossem privilegiadas em detrimento de outras porque estavam alegoricamente associadas a características especialmente relevantes em contextos

³¹⁰ Miyazaki, Mariko. “Misericord Owls and Medieval Anti-semitism”. In: Hassig, Debra (ed.). *The Mark of the Beast: the medieval bestiary in art, life and literature*. New York: Routledge, 1999, p. 23.

públicos da Igreja; ainda assim, é necessário ter em mente que não podemos tomar os misericórdios apenas como dispositivos “didáticos”; eles não deixam de ter funções simbólicas quando a função principal poderia ser decorativa e ornamental, estética.

Os misericórdios são parte da evidência material da presença dos símbolos animais na vida social inglesa do século XIII. Também conhecidos como “misereres”, esses assentos dobráveis eram localizados no coro das igrejas, onde os fiéis se enfileiravam por longos períodos de tempo durante as missas ou outras cerimônias, e se caracterizavam pela pequena plataforma dobrável onde figuras como plantas, cenas da vida cotidiana, da liturgia ou animais eram entalhados em madeira; ofereciam um ponto de apoio físico, literalmente “misericórdia”, às pessoas que ficavam muito tempo em pé durante os rituais. Os misericórdios aparecem pela Europa ao longo dos séculos XII e XIII, mas popularizam-se principalmente nos séculos finais do medievo. Pela característica parcialmente oculta dessas imagens, devido à configuração dobrável dos suportes de madeira, os entalhes e o tipo de arte que se desenvolveu nos misericórdios, bem como em outros cantos “ocultos” das igrejas, ganhou a alcunha de “arte marginal”, tanto pela localização de seu suporte quanto pelo conteúdo, ora considerado “subversivo”, que apresentavam; é precisamente pela “sua localização tentadora e semioculta [que] têm, no entanto, o efeito quase paradoxal de chamar atenção particular para o conteúdo dessas margens”.³¹¹ Para Paul Hardwick, especialista em cultura visual medieval,

seja explicitamente devocional ou didático, ou aparentemente subversivo ou chocante, cada entalhe dos misericórdios é um produto da ideologia compartilhada daqueles para quem o coro era o centro de sua vida devocional, desempenhando uma função definida por um propósito compartilhado aplicado ao espaço individual, comunitário e eclesiástico.³¹²

Dessa maneira, Hardwick argumenta que a arte dos misericórdios era produto da confluência do arcabouço ideológico do corpo eclesiástico e das vivências da comunidade; em outras palavras, a moralização cristã ou o ensinamento bíblico aplicado ao mundo e às vivências cotidianas das pessoas que encontravam-se e emocionavam-se nesses espaços. Por exemplo, um dos motivos visuais comuns em diversos misericórdios ingleses era o das estações do ano e das respectivas práticas rurais ligadas à mudança sazonal, como em cenas de semeadura, colheita e abate de animais, que juntos lembram o espectador de que “para cada coisa há uma

³¹¹ Hardwick, Paul. *English Medieval Misericords: The Margins of Meaning*. Woodbridge: The Boydell Press, 2011, p. 6.

³¹² *Ibid.*, p. 8.

estação” (Ecl, 3:3).³¹³ Defendo que as figuras de animais operam de maneira discursiva semelhante: a hiena de um misericórdio na catedral de Carlisle (Figura 7) ou a hiena no tímpano normando da igreja de Upleadon (Figura 8), por exemplo, ganham sentido a partir de sua relação com as demandas espirituais de seus espectadores, cónegos ou laicos, que temem a morte, vivem o cotidiano dos cemitérios, e ouvem nas igrejas sobre a necessidade de salvar a própria alma. Assim, a simbologia animal dos bestiários se desdobra em diversos níveis da cultura, e o símbolo, seu sentido moral e espiritual, ganha vida na organicidade de suas aplicações materiais. Hardwick ainda argumenta que esse tipo de “catálogo ilustrado” de práticas que levam ao pecado ou que representam o destino dos pecadores, ou que simplesmente conversam com temores do cristão daquele tempo, proliferaram especialmente após o IV Concílio de Latrão, de 1215, com o encorajamento cada vez maior de um “avivamento da pregação”, isto é, a ampliação de referencial simbólico e a aproximação da pregação da realidade dos fiéis;³¹⁴ Além disso, esse referencial, seja o dos animais nas Escrituras, do conhecimento dos bestiários, ou o das figuras entalhadas em madeira ou pedra, oferecia usos flexíveis na prática religiosa: “a perspectiva adotada na narrativa poderia ser alterada pelo padre ou monge para se adequar às necessidades didáticas do momento”.³¹⁵



*Figura 7. Hiena devorando um cadáver. Misericórdio nos coros da catedral de Carlisle, condado de Cúmbria, Inglaterra, século XIV. Fotografia retirada de Druce, George C. *Animals in English Wood Carving. The Third Annual Volume of the Walpole Society. Oxford, 191**

³¹³ *Ibid.*, p. 19.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 31.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 15.



Figura 8. Agnus Dei (Cordeiro de Deus) e duas feras selvagens, à esquerda e à direita, esculpidas em um tímpano da igreja da Virgem Maria de Upleadon, Gloucester, Inglaterra. Em *Symbolism of Animals and Birds represented in English Church Architecture* (1913), o medievalista Arthur H. Collins sugeriu que o animal à direita é uma hiena em razão da cabeça humana decepada observável entre as patas dianteiras. Disponível online em: <https://greatenglishchurches.co.uk/html/upleadon_gallery.html>

O tema de cadáveres devorados por animais selvagens retorna em outros momentos do bestiário, ressaltando o temor notado anteriormente por Joyce Salisbury, mas também como motivo metafórico no discurso contra os vícios: no capítulo sobre a pomba (*columba*), um animal exaltado pelos autores, são listadas suas várias características. Lemos que a pomba “voa em bandos” (pois ama a comunidade), “não vive pelo roubo” (pois não prejudica o próximo) e “não se alimenta de cadáveres, isto é, não tem desejos carnis”.³¹⁶ Aqui, é possível compreender o temor em relação aos animais necrófagos pela exaltação de uma qualidade oposta, ou da ausência da característica reprovada. Além disso, como todos os animais que se alimentam de carniça ou de humanos mortos, está explícita a postura condenatória dos vícios *fructus carnis*: principalmente a gula, e em menor grau a acédia e a luxúria (especialmente sobre este terceiro vício carnal, ver a parte 4.4. deste capítulo). Em outro exemplo, os hábitos necrófagos dos abutres são associados aos desejos carnis que “levam à morte”, isto é, à morte espiritual:

³¹⁶ *Aberdeen MS 24*, f. 5v. No original: “Gregatim volat, quia conventus amat. [...] Non vivit ex rapto. [...] Non vescitur cadaveribus, id est carnalibus desideriiis.”

O abutre segue o exército para se alimentar de cadáveres, assim como o pecador segue os homens maus, membros do exército do Diabo, modelando-se pelos seus caminhos. O abutre se alimenta dos corpos dos mortos como um pecador se deleita nos desejos carnis que levam à morte.³¹⁷

A fome animal, indomada e irracional, aparece como característica de animais carnívoros que, tanto no plano simbólico (representando os vícios carnis) quanto no plano material (representando uma ameaça física às pessoas ou aos animais domésticos), ameaçavam a sociedade medieval. No bestiário de Aberdeen, reproduzindo o método explicativo de Isidoro de Sevilha, a voracidade do lobo está contida na etimologia do nome pelo qual a fera é conhecida: “*Lupus*, da nossa língua, vem do grego, pois os gregos chamam os lobos de “licos”, que significa “aqueles que mordem”, porque, enlouquecidos pela voracidade, matam tudo o que encontram”.³¹⁸ Mais adiante no texto, o lobo é descrito como “uma criatura devoradora, que anseia por sangue”.³¹⁹ “*Rapacitas*”, termo que eu traduzi como “voracidade”, pode ser também traduzido como ganância (que condena a busca por riquezas ou bens materiais) ou rapina (que condena o roubo, característica frequentemente atribuída aos lobos em diversas fontes medievais); ambas as formas se congregam em “voracidade”, que traduz o sentido figurado desses vícios e mantém o viés material da voracidade pela carne e pelo sangue dos animais. Quando Georges Duby fala sobre a fome na Idade Média Central, parafraseia os autores do período em espécie de síntese cuja hipérbole sustenta-se nesta mesma imagética: “as gentes perseguiram-se umas às outras para se devorarem, e muitos degolaram os seus semelhantes para se alimentarem de carne humana, à maneira dos lobos”.³²⁰

Essa voracidade reverbera em diversos níveis da cultura medieval, do sermão do padre no púlpito à legislação de diversas regiões da Europa. Em texto muito influente e contemporâneo dos bestiários aqui estudados, Alberto Magno escreveu que “raramente os lobos comem seres humanos; mas depois de provar a doçura da carne humana, eles podem atacar homens sem qualquer provocação”.³²¹ Edward, duque de York, escreveu em um manual de caça que, para os lobos, “a carne do homem é tão saborosa e tão agradável que, quando eles provam

³¹⁷ *Aberdeen MS 24*, f. 45r e 45v. No original: “Vultur siquidem exercitum sequitur ut mortuorum cadaveribus satietur, quia peccator perversos homines qui sunt in exercitu Diaboli sequitur, ut pravos eorum mores imitetur. Mortuorum cadaveribus vescitur, quia carnalibus desideriis quae mortem generant delectatur.”

³¹⁸ *Aberdeen MS 24*, f. 16v. No original: “Lupus greca dirivatione in linguam nostram transfertur. Lupos enim dicunt illi licos, licos autem grece, a morsibus apellantur, quod rabie rapacitatis, queque invenerint trucidant.”

³¹⁹ *Aberdeen MS 24*, f. 16v. No original: “Rapax autem bestia et cruores appetentes.”

³²⁰ Duby, Georges. *O Tempo das Catedrais: a arte e a sociedade, 980-1420*. Tradução de José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1979, p. 14.

³²¹ Albertus Magnus. *On Animals: a medieval Summa Zoologica*. Tradução de Kenneth Kitchell Jr. e Irven Resnick. London: Johns Hopkins University Press, 1999, p. 157.

a carne humana, nunca mais comem a carne de outro animal, mesmo que morram de fome. Muitos homens já atestam que, quando perdem as ovelhas que caçaram, devoram o próprio pastor”.³²² Simbolicamente, a voracidade do lobo pode ser relacionada tanto aos pecados ligados à gula e ao mundo carnal, quanto aos pecados ligados à ira e aos atos de violência; notemos como texto de Alberto Magno sublinha a qualidade viciante da ação do animal. O assassinato, por exemplo, é considerado um pecado mortal e se desdobra em grande detalhe em diversos documentos do período, como no *Animetur primo*, manual de confissão escrito na primeira metade do século XIII, na Inglaterra,³²³ que afirma que o pecador deve se confessar caso ele tenha “atingido [violentamente] ou matado qualquer pessoa no ímpeto de sua ira, e isso pode acontecer de cinco formas: pelo ódio, pela deprecição, dando maus conselhos, machucando ou retirando-lhe seus meios de vida; cada um destes é um pecado mortal”.³²⁴ A violência e o assassinato são condenados tanto individualmente, fruto de uma briga corriqueira ou vingança pessoal, quanto coletivamente, empreendido por forças bélicas expressivas e organizadas como os exércitos e a cavalaria (tema aprofundado adiante). Na mesma fonte, lemos que o pecador também deve se confessar caso tenha “consumido carne conscientemente em horário inapropriado e sem grande necessidade”,³²⁵ entre vários outros desvios ligados à alimentação e aos excessos. Esses são apenas alguns exemplos de como os hábitos dos animais descritos na literatura dos bestiários e a moralização que acompanha essas construções literárias dialogam com preocupações tanto clericais quanto laicas, que se complementam, na vida material e na prática religiosa dessas pessoas.

No caso do lobo, podemos encontrar várias evidências tanto antes quanto depois do século XIII, em textos que empregam metáforas e símiles de maneira semelhante, em busca de funções também parecidas (entre eles e entre o bestiário). Por exemplo, no século X, nas homilias de Ælfric de Eynsham, Cristo afirma: “Eu sou um bom pastor (*hyrde*). O bom pastor deu sua própria vida pelo seu rebanho. O mercenário³²⁶ (*hyra*), que não é o verdadeiro pastor, vê o lobo chegar e abandona suas ovelhas. O lobo ataca uma delas e as outras separam-se”.³²⁷ No texto, o argumento de Ælfric sustenta-se na oposição entre o verdadeiro pastor (*hyrde*) e o

³²² Edward, Duke of York. *The Master of Game*, eds. A. Wm. and F. Baille-Grohman. London: Ballantine; Hanson, 1904, p. 33-34.

³²³ Rider, Catherine. What to ask in confession: a list of sins from thirteenth-century England. In: Clarke, Peter; James, Sarah. *Pastoral care in medieval England: interdisciplinary approaches*. London: Routledge, 2020, p. 69.

³²⁴ *Ibid.*, p. 89.

³²⁵ *Ibid.*, p. 96.

³²⁶ Optei por traduzir “hyra” como mercenário e uso “impostor” como espécie de sinônimo. A palavra, de difícil tradução, é melhor compreendida no contexto da homília ao se referir àquele “que é contratado”. O substantivo é próximo do verbo “hyre” no inglês antigo, que dá origem ao “hire” (contratar) do inglês contemporâneo.

³²⁷ Videen, Hana. *Deorhord: an old english bestiary*. Princeton: Princeton University Press, 2024, p. 206.

falso pastor, “mercenário” ou impostor (*hyra*). Um *hyra* é um “contratado”, motivado apenas pelo que lhe é pago (motivado por *weorold-ping*, isto é, “bens materiais” e não espirituais), ao contrário do “verdadeiro pastor”, e por isso simplesmente foge quando ameaçado pelo lobo. Como observou Hana Videen, o interlocutor “só consegue distinguir entre o verdadeiro pastor e o impostor, como Ælfric adverte, quando o lobo ameaçador entra em cena”.³²⁸

Em outro texto do inglês antigo, a fome voraz e a tendência à matança atribuídas ao lobo são empregadas ao falar sobre as “amizades perigosas” — sem dúvidas retomando o motivo do “lobo em pele de cordeiro” (Mt, 7:15) sobre os falsos profetas, que também parece ser a base do trecho de Ælfric, mas que se desdobra em outros tipos de falsidade:

O homem sem amigos, sem bênçãos, toma os lobos [*wulfas*] como companheiros [*geferan*] — animais muito traiçoeiros. Muitas vezes, esse companheiro o despedaçará. Haverá medo para os grisalhos [i.e. aqueles que não foram mortos e chegaram à velhice] e sepulturas para os mortos. A criatura geme de fome, sem qualquer pesar. O lobo cinzento nunca chorará pelos mortos, pelo assassinato de homens, mas desejará sempre mais.³²⁹

Mesmo em um texto que não fala diretamente do animal, mas o utiliza como metáfora moral, o motivo narrativo da fome se repete, ecoando tanto o vocabulário presente no bestiário de Aberdeen quanto a qualidade insaciável e perene do “desvio” carnívoro do lobo de Alberto Magno. A morte também aparece como destino àqueles que se deixam levar pela falsidade; mais do que uma morte física, ainda mais levando em conta o viés homilético do texto, é a morte espiritual que aparece como ameaça final ao fiel enganado. Em texto posterior aos bestiários aqui estudados, no “Sermão dos Inocentes” de John Felton ((vigário da igreja de Santa Maria Madalena, Oxford, de 1397 a 1434), escrito no início do século XIV, humanidade e bestialidade são aproximadas em tom crítico, atacando os homens que ousam seguir outros animais que não o Cordeiro (quer dizer, Jesus Cristo). O sermoneiro assim escreve, utilizando-se do lobo e de outros animais associados a atos vis como os cães e os porcos: “Aquele que se deformou por concupiscência bestial já não é mais homem, mas uma besta. E o que há mais repugnante do que [...] um homem-lobo e sua rapacidade raivosa e injustiçada? Ou um homem-porco e sua gula voraz?”.³³⁰

³²⁸ *Ibid.*, p. 207.

³²⁹ *Ibid.*, p. 210.

³³⁰ Felton, John. Sermo de Innocentibus. In: Spencer, H. Leith. *English Preaching in the Late Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 345. No original: “*Qui vero per concupiscenciam bestialem deformauit hominem interiorem iam non est homo homo, sed homo bestia. Et quid fetidius quam homo leo per tyrannicam subditorum oppresionem et superbiam? Aut homo canis per iracundie ardorem et inuidiam? Aut homo lupus per rabidam rapacitatem et iniusticiam? Aut homo porcus per gule voracitatem?*”. O texto italicizado foi traduzido.

Tais construções morais não se dirigem apenas dos eclesiásticos para os laicos da comunidade que frequenta as pequenas igrejas cotidianamente, daqueles que ceifam a colheita e semeiam os trigais, pastoreiam os porcos e as ovelhas, enfim, àqueles que laboram, mas também aqueles que guerreiam e governam, esquentam-se nos salões dos castelos e empunham espadas no campo de batalha. Para Michel Pastoureau, o lobo “sempre mata mais presas do que precisa para se saciar; ao fazer isso, remete os grandes barões predadores que, por pura ganância, despojam os camponeses e os vassalos de tudo o que possuem”.³³¹ Isso demonstra uma espécie de ambivalência discursiva nos bestiários em relação às classes dominantes da sociedade em que os documentos operam. Por um lado, animais como o cavalo e o falcão são exaltados, justamente por fazerem parte do universo bélico e do universo da caça, próprios das classes abastadas e poderosas; por outro lado, de maneira muito mais sutil, aparecem críticas a práticas que apenas uma elite guerreira poderia empreender, como a matança desenfreada em batalhas e a rapina própria dos butins de guerra. Não apenas no caso do lobo, como notou Pastoureau, mas em outros momentos do bestiário, como quando lemos sobre os abutres, que seguem exércitos que marcham rumo a “batalhas lamentáveis”³³² (*bellum lacrimabile*), e os javalis, que no bestiário de Oxford,³³³ significam “a ferocidade dos governantes deste mundo”³³⁴, associando o animal à maldade dos governantes romanos Vespasiano, que era “forte e cruel”, e seu filho Tito.

Esse sentimento antimilitar ganha sentido quando consideramos as mudanças pelas quais as classes aristocráticas passavam nos séculos XII e XIII, tanto na Inglaterra quanto no continente. Nesse período, a cavalaria — fora da pompa dos romances que idealizaram sua imagem — representava a violência institucionalizada em um grupo social à serviço da aristocracia ou da própria ordem. Nas chamadas *faídas* (*fehde*), guerras privadas de vingança, a principal estratégia cavaleiresca era “arruinar o inimigo matando e aleijando o maior número possível de camponeses, além de destruir suas plantações e celeiros”.³³⁵ Notemos como o objetivo era o de reprimir as fontes de renda do oponente, ou seja, “retirar seus meios de vida”, um dos “pecados mortais” repreendidos no já mencionado *Animetur primo*. Na França, por exemplo, o cavaleiro Thomas de Marle, senhor de Cuncy, capturava de terras de mosteiros, exercia guerras privadas, degolava rebeldes e torturava prisioneiros; foi descrito como um “lobo

³³¹ Pastoureau, Michel. *Op. cit.* (2011), p. 72.

³³² *MS Bodley 764*, f. 62r. No original: “Significat autem ferocitatem principum hui seculi unde.”

³³³ No *Aberdeen MS 24*, o capítulo sobre o javali é muito mais curto que no *MS Bodley 764*, sendo apenas uma paráfrase das *Etimologias* de Isidoro e não tendo qualquer observação ou crítica à esfera política.

³³⁴ *MS Bodley 764*, f. 39r.

³³⁵ Costa, Ricardo da. A violência da cavalaria medieval e o processo civilizador dos oradores. *Dimensões*. Vol. 13 - Jul / Dez, 2001, p. 178.

raivoso ajudado pelo Demônio” por um abade da época.³³⁶ É nesse contexto que aparecem as críticas à cavalaria e tentativas clericais de reformá-la, como vemos com Bernardo de Clairvaux na França e Ramon Llull na Espanha, ou nas proteções asseguradas pelas leis da Paz do Rei (*Pax Regis*) contra roubo e homicídios na Inglaterra do século XIII.³³⁷

Em livro sobre a vida cotidiana nos tempos medievais, Robert Fossier fala sobre a caricatura feita dos animais na literatura e no imaginário, partindo de exemplos como o maléfico Reynard, a Raposa, ou “modelos” como o porco imundo e glutão, o lobo ladrão e assassino, o gato traiçoeiro e o galo pretensioso; para esse autor, “sob a aparência de um disfarce animal, são sátiras da sociedade dos homens; mas na verdade o relato oculta o desprezo pelos animais”.³³⁸ Fossier argumenta que a razão do desprezo é o medo; principalmente do medo por razões naturais, ou seja, o medo de ser atacado pelo mais forte, de ser devorado (ou ter sua propriedade animal devorada), o medo que justifica o uso do fogo e a construção de cercas. Pode-se argumentar que esse medo natural também fomenta um medo simbólico: a ideia de que animais ferozes são movidos pelo demônio, por exemplo, que também deve ser levada em consideração. Mas a tese de Fossier é incompleta: existem animais negativamente caracterizados em razão de motivos essencialmente simbólicos, animais *a priori* inofensivos, como as corujas (ver o item 4.3 deste capítulo). Por ora, nos concentremos no desprezo em relação aos animais de que fala Fossier, e tentemos compreender a relação desse sentimento, além do temor, com duas coisas: o ato de matar e o ato de comer. No mesmo livro, o autor dedica um subcapítulo ao tema com um título que imediatamente provoca: “Matar é próprio do homem”. Em outras palavras, Fossier explica que o desprezo do homem pelos animais é a raiz invariável das atitudes em torno da caça, captura e extermínio de animais selvagens: “se o animal é considerado um ser inferior, destinado ao sacrifício pela mão do homem, não haveria mal em suprimi-lo”.³³⁹

Durante o período medieval, a Inglaterra foi palco de um lento mas eficiente processo de extermínio dos lobos em seu território. Encontramos evidências em diversos lugares da Europa de textos de legislação que endossavam a caça desses animais, ou que tratavam de problemas jurídicos acarretados por suas ações predatórias. Nas leis da Lombardia, por exemplo, havia uma pena altíssima contra aqueles que roubassem a pele de um animal (que

³³⁶ Tuchman, Barbara. *A Distant Mirror: the calamitous 14th century*. New York: Ballantine Books, 1979, p. 7-8.

³³⁷ Lambert, T. Introduction. In: Lambert, T.; Rollason, David (eds.). *Peace and Protection in the Middle Ages*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2009, p. 13.

³³⁸ Fossier, Robert. *As Pessoas da Idade Média*. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 158.

³³⁹ *Ibid.*, p. 176.

pertencia a outrem e fugira) morto por um lobo.³⁴⁰ Entre os cães, uma das raças mais valorizadas era o lébrel (*wolfhound*), selecionada artificialmente durante a Idade Média por serem grandes o bastante para “enfrentar lobos que ameaçavam os animais domésticos”.³⁴¹ Joyce Salisbury enfatiza que “na maior parte das regiões, [os lobos] foram caçados para serem exterminados” e, aos fins da Idade Média, “os lobos haviam sido extintos por toda parte exceto as franjas da Europa”.³⁴² Entretanto, é necessário ter cuidado ao analisar a relação do lobo na simbólica medieval e do lobo que de fato espreitava as florestas da Inglaterra no período em que esses símbolos foram culturalmente construídos.

Aleksander Plukowski buscou justamente descobrir se o poder das metáforas religiosas contra os lobos era proporcional à “realidade ecológica” do contexto. Por mais que houvesse a predação de gado por parte desses animais, especialmente de ovelhas, Plukowski ressalta que, como predadores, os lobos caçavam consideravelmente mais dentro das próprias florestas do que na cercania das ocupações humanas, e que a popular relação antagônica lobo/ovelha, embora de fato ocasionalmente encontrada na realidade, ganhou corpo muito mais devido ao seu uso exaustivo dentro de uma tradição literária do que como reflexo direto da ameaça lupina ao manejo e à economia pastoril na Inglaterra medieval.³⁴³ Em outros termos, é razoável defender que essa tradição simbólica cunhada em forja antropocêntrica, muito mais do que a própria ameaça imposta pelas feras à economia pastoril inglesa, seja a verdadeira base das caças aos lobos empreendidas na Europa. No século XII havia caçadores especializados em capturar e matar lobos, os chamados *luparii*, que trabalhavam diretamente para o rei e requeriam cavalos, ajudantes (*retinues*) e matilhas de cães usados especificamente na caça de lobos (*canis luporarios*); no século XIII, a caça sistemática de lobos era atribuída à membros da cavalaria, como Richard Talbot; além disso, entre os aldeões, pastores e agricultores, a confecção de armadilhas e a captura de lobos era popular em toda a Inglaterra.³⁴⁴

No século XIII, Tomás de Aquino lidou com o problema levantado anteriormente por Fossier, que dialoga com o quadro dos lobos predadores e predado pelo homem, em sua *Summa Theologica*: à questão “Se é injusto ou errado matar qualquer ser vivo”, o pensador responde que “sim”, embora haja a necessidade do ato de matar para sobreviver, já que, na ordem natural das coisas, “os animais usam as plantas, e os seres humanos usam os animais como

³⁴⁰ Salisbury, Joyce. *Op. cit.*, p. 22.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 46.

³⁴² Salisbury, Joyce, *op. cit.*, p. 64.

³⁴³ Plukowski, Aleksander. *Wolves and the Wilderness in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press, 2006, p. 83.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 94-109.

alimento”.³⁴⁵ Com esse malabarismo explicativo, Tomás de Aquino ao mesmo tempo justifica que o homem mate animais para consumo e exclui animais carnívoros desse sistema, tanto os que matam e comem outros animais, quanto os que podem matar e comer o próprio ser humano. Essa resposta, por muito ocultar, acaba na verdade revelando uma estrutura mental fundamental na relação homem-animal na Europa: aquilo que Giorgio Agamben chamou de máquina antropogênica: “homo sapiens não é, portanto, nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é, sobretudo, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento humano”³⁴⁶, isto é, o reconhecimento e afirmação do humano a partir da diferença com o não-humano, cada um em um lado do “Aberto” entre eles.

Ora, em termos puramente naturais, o alimentar-se é comum aos homens e aos animais, mas, para Georges Bataille,³⁴⁷ essa prática não é a mesma entre os homens e entre os animais, pelo motivo central que diferencia humanidade e animalidade para esse autor: a noção de transcendência em relação ao mundo, que estaria ausente nos animais. Um animal comer o outro não estabelece uma diferença entre os seres, mas uma similitude. Um animal não se afirma sobre o outro nesse processo, já que tal relação não configura nenhuma distinção entre sujeito-objeto. Poderia ser chamada de relação objeto-objeto, mas com o cuidado de notar que essa “objetificação” é feita apenas pelo ser humano. O ser humano sim precisa transformar o animal em coisa para comê-lo: o homem não come o boi, mas a carne do boi, um corte específico ou um prato culturalmente estabelecido; em outras palavras, através da técnica o homem “coisifica” o animal, matando-o, cortando-o, transformando em coisa, instituindo assim uma relação sujeito-objeto. Para Bataille, o homem assim deixa de participar daquilo que come, ou seja, não comunga na imanência própria os bichos. Tomás de Aquino e o pensamento de sua época evidentemente ignoram qualquer imanência animal, mas o argumento “utilitário” da “pseudo-cadeia-alimentar” proposta pelo pensador medieval situa-se justamente sobre a máquina antropogênica e sobre a relação sujeito-objeto que separam o humano do não-humano, evidenciando a hierarquia prevista desde as primeiras linhas do texto bíblico, presente na simbólica dos bestiários e na extinção dos lobos ingleses. Quer dizer que a explicação de Tomás de Aquino não condiz com a realidade prática do período: como por exemplo a dos lobos massacrados e comidos apenas por corvos e vermes. Mas ela é reveladora no sentido de

³⁴⁵ Inserir citação.

³⁴⁶ Agamben, Giorgio. *Op. cit.* (2021), p. 48.

³⁴⁷ Uchôa, Mateus. Animalidade, mundo e imanência: sobre o antropocentrismo em Georges Bataille. *Kalagatos: Revista de Filosofia*, v. 17, p. 40-55, 2020; síntese a partir de Bataille, Georges. *Teoria da religião*. Seguida de Esquema de uma história das religiões. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 8-16.

sublinhar a cisão entre homem-animal no que diz respeito ao ato de matar e ao ato de comer. Karl Steel sintetizou essa mentalidade com precisão:

Considerar a carnivorismo animal como inconcebível ou impuro apoia o “sistema humano”, pois a dominação animal sobre outros animais ou até mesmo sobre humanos, uma dominação mais evidente na conversão de um animal vivo em carne comestível, poderia permitir que os animais exercessem suas próprias relações de violência, não antropocêntricas, o que diluiria a superioridade singular do ser humano ao multiplicar os eixos de dominação.³⁴⁸

Para Tomás de Aquino, a selvageria e a brutalidade, quando consideradas como problemas para a moral humana, aí então são “próprias dos animais”, e por isso pessoas que agem como tal são chamadas “selvagens”.³⁴⁹ Em outras palavras, o monopólio da violência pelo homem contra os animais é justificado pela superioridade ontológica e espiritual deste sobre todos aqueles; entretanto, ao mesmo tempo, quando essa violência aparece em contextos humanos considerados negativos (contra outros homens ou contra a propriedade material de alguém), o homem torna-se “bestial”, rebaixa-se e aproxima-se dos bichos. O que, em um primeiro momento, poderia parecer visões conflitantes são, na verdade, faces da mesma moeda cunhada pela máquina antropogênica da cristandade medieval.

Voltando agora à questão do ato de morrer, retomemos o que o bestiário diz sobre o abutre. No bestiário de Oxford há uma passagem que não se encontra no bestiário de Aberdeen nem em textos anteriores como o próprio *Physiologus* ou mesmo o “Aviário” de Hugo de Fouilloy (c. 1111-1172), do século XII. No capítulo sobre o abutre, lemos o seguinte: “os abutres costumam anunciar a morte dos homens por certos sinais”, isto é, a revoada em círculo dessas aves acompanhando pessoas que irão morrer; “quando duas forças hostis se preparam para uma lamentável batalha, essas aves seguem em grande número e indicam que uma grande multidão de homens cairá em combate, tornando-se presa para os abutres”.³⁵⁰ O que chama a atenção é o fato de que o comportamento animal descrito é colocado como prévio às ações humanas: temos que os abutres, quando vistos no encalço de um exército, anunciam que os homens irão morrer; e não o contrário, que parece mais lógico do ponto de vista biológico, que seria concluir que os abutres seguem os exércitos, ou aproximam-se de campos de batalha, em

³⁴⁸ Steel, Karl. *op. cit.*, p. 62.

³⁴⁹ Salisbury, Joyce, *op. cit.*, p. 4.

³⁵⁰ *MS Bodley 764*, f. 61v e f. 62r. No original: “Vultures mortem hominum signis quibusdam annunciare consueverunt. Quo indicio docti atque instructi sunt, ut cum bellum lacrimabile inter se adverse acies instruant, multo praedictae volucres sequantur agmine, et eo significant quod multitudo hominum casura sit bello, futura praeda vulturibus.”

decorrência da ação humana que causa as mortes das quais a dieta das aves se beneficia. Esse artifício narrativo é um excelente exemplo de como as ações animais nos bestiários são sempre descritas de modo antropocêntrico; o restante da criação e suas ações operam sempre em função do centro da Criação, o homem, uma vez que os animais, na natureza ou nos livros, são sobretudo *exemplos* através dos quais Deus ensina seus filhos.

Mas gostaria de me concentrar, agora, em uma característica que sutilmente aparece com os abutres, mas ganha foco em outro pássaro, que é a de “anunciar a morte” do homem através de “sinais”, e tentar compreender as implicações socioculturais desse tipo de divinação no século XIII inglês. Nos bestiários latinos há um animal, também presente na *Bíblia* e no *Physiologus* grego, chamado Caladrius. No bestiário de Aberdeen temos que:

De acordo com o *Physiologus*, o caladrius é um pássaro inteiramente branco, sem nenhuma parte preta. Ele é capaz de curar a cegueira dos olhos. É encontrado na casa dos reis. Se alguém está doente, o caladrius saberá se a pessoa irá viver ou morrer. Se a doença deste homem for fatal, o caladrius vira sua cabeça para longe do doente assim que o ver, e todos saberão que o homem está prestes a morrer. Mas se a doença do homem não for fatal, o pássaro olha para o enfermo e toma para si toda a doença; ele voa para o alto, em direção ao sol, queima a doença e a dispersa, e o doente é curado.³⁵¹

Existe no medievo uma ideia mais ou menos clara acerca de uma “morte má”. Isso pode ser observado no próprio léxico em torno da morte. Vance Smith sugeriu, por exemplo, que a palavra “morreyn”, que descreve uma das armas que a Morte usa (a personificação da morte como ceifador, motivo visual recorrente a partir do século XII), “poderia se referir igualmente a mortes causadas por animais ou pela fome”.³⁵² A morte causada por feras está muito próxima do que talvez seja a forma de morte mais temida no medievo, a morte súbita. Isso porque uma morte repentina implica uma série de privações aterradoras e inevitáveis, tanto materiais quanto espirituais, ao defunto em questão. Essas privações inclusive se aplicam tanto ao homem que corta lenha e semeia aos campos quanto aos que legislam, governam, guerreiam ou oram nas catedrais; entretanto, é frutífero nuançar os diferentes níveis dessas privações, já que, “apesar de tudo aquilo que repetiram as velhas artes de morrer ou as danças macabras sobre a morte

³⁵¹ *Aberdeen MS 24*, f56v e f57r. No original: “Caladrius sicut dicit Physiologus totus est albus nullam partem habens nigram. Cuius interior fimus oculorum caliginem curat. Hic in atriis regum invenitur. Siquis est in egritudine ex hoc caladrio cognoscitur, si vivat an moriatur. Si ergo est infirmitas hominis ad mortem, mox ut viderit infirmum avertit faciem suam ab eo et omnes cognoscunt quia moriturus est. Si autem infirmitas eius pertinuerit ad vitam, intendit in faciem et assumit omnem egritudinem hominis intra se, et volat in aera contra solem, et comburit infirmitatem eius et dispergit eam, et sanatur infirmus.”

³⁵² Smith, D. Vance. *Arts of Dying: literature and Finitude in Medieval England*. Chicago: The University of Chicago Press, 2020, p. 131.

niveladora, igualitária, que reduz os homens à mesma sorte, não há nada de mais desigual ou diferenciador do que a morte”.³⁵³

Para entender o peso e os problemas ligados à “morte má”, é necessário compreender o que seria uma “boa morte” para as pessoas desse período histórico. Philippe Ariès demonstrou como a “morte domesticada” era valorizada no ocidente medieval, especialmente a “morte avisada”. Tomemos o exemplo do sacristão de Saint-Paul-de-Narbonne, que pode ser lido em uma inscrição datada de 1151: “Ele viu a Morte ao seu lado e então soube que estava prestes a morrer”.³⁵⁴ Para Ariès, esse “aviso” não apenas conforma frente ao inevitável destino, mas oferece *tempo* ao futuro defunto que, agora sabendo que os últimos grãos de sua ampulheta estão caindo, “fez seu testamento na presença dos monges, confessou seus pecados, foi à igreja para receber o corpo de Cristo e morreu lá”.³⁵⁵ Ariès destaca que esses avisos poderiam aparecer de diversas formas, naturais ou sobrenaturais, vistos ou revelados em sonhos, através de uma simbologia própria que poderia envolver a personificação da morte, um fantasma ou um animal; pode avisar o futuro defunto ou alguém próximo a ele: “na terceira noite, Isolda sonhou que segurava em seu regaço a cabeça de um grande javali que manchava de sangue o seu vestido, e ela soube que não tornaria a ver seu amigo com vida”.³⁵⁶

O temor em relação à salvação da própria alma, já analisado no início desta parte, pode ser aqui destacado como uma preocupação universal: os fiéis se preocupam com a salvação da própria alma, e a igreja se preocupa com a salvação da alma de todos os seus fiéis. Entretanto, a instituição religiosa tinha regras específicas que precisavam ser cumpridas para que a alma dos pecadores tivesse acesso garantido à salvação. O exemplo do sacristão de Saint-Paul-de-Narbonne é frutífero por demonstrar que o tempo que lhe é concedido pelo “aviso” (e as ações que ele executa nesse tempo) é justamente o tempo e as ações negadas àqueles ceifados pela morte súbita, pela morte má: o testamento, a confissão e o viático. O papel do *caladrius*, para além de seus dons taumatúrgicos, é o de personificar a “morte avisada” conceituada por Ariès e atestada em diversas esferas culturais do medievo, de Rolando ao sacristão occitano.

A confissão e o viático são universais pois estão ligados à salvação da alma; e o testamento não é apenas uma formalidade jurídica, mas também uma profissão de fé na qual o

³⁵³ Vovelle, Michel, *op. cit.*, p. 18.

³⁵⁴ Ariès, Philippe. *The Hour of Our Death*. Tradução de Helen Weaver. Harmondsworth: Penguin, 1981, p. 7. No original: “Mortem sibi instare cernerat tanquam obitus sui prescius”.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 7.

³⁵⁶ Bédier, Joseph (ed.). *O Romance de Tristão e Isolda*. Tradução de Luís Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 143.

padre ou vigário é oficial público.³⁵⁷ No já mencionado *Animetur primo*, manual de confissão da primeira metade do século XIII, uma das questões indicadas a outros religiosos é: “Se alguma vez aconteceu de um de seus [do eclesiástico em questão] paroquianos morrer sem penitência, sem receber o viático ou a extrema-unção por causa de sua negligência, ou se ele se recusou a visitar os enfermos”.³⁵⁸ Essa falta configuraria, segundo o manual, um pecado de avareza, e tais reprimendas eram comuns a qualquer membro da igreja, especialmente depois do 4º Concílio de Latrão. De acordo com Joseph Avril, a extrema-unção, ou unção dos enfermos, tem lugar modesto tanto na legislação quanto na prática cerimonial em relação aos moribundos, e era recebida por um número reduzido de fiéis, os mais ricos.³⁵⁹ Já o viático (que vem de *via* no latim, isto é, o alimento espiritual para o *caminho* no Além), o último sacramento da eucaristia tomado por quem vai morrer, era indispensável. Ao saber da enfermidade ou da morte próxima, o padre chegava à residência em questão e iniciava a *Ordo Visitandi* segurando um crucifixo em frente ao moribundo. O padre então iniciava um confessionário com sete questões, as “sete interrogações”. Depois a confissão, a extrema-unção era (nem sempre, repito) realizada, e o viático concedido.³⁶⁰

O morrer era um processo turbulento, e a igreja colonizou esse terreno pedregoso com seus sacramentos e com a necessidade de sua presença. Além de confortar o moribundo, tais performances e símbolos, como empunhar o crucifixo, tinham como finalidade afastar os poderes do Mal tanto do corpo quanto da alma de quem estava prestes a morrer: como no caso de um frade franciscano de Shrewsbury “cercado por demônios em seu leito de morte, que haviam entrado pelas portas e janelas e perguntavam-no questões que ele não sabia responder”³⁶¹ — sem dúvidas um jogo de oposição com as perguntas trazidas pelo padre da confissão prévia ao viático, às quais o moribundo deveria saber responder; e tais demônios fogem apenas quando o padre chega com a cruz em riste para realizar os ritos finais.³⁶² Nem mesmo os pios eremitas estavam seguros: “por mais que sua alma estivesse salva, o Diabo poderia ganhar poder sobre seu cadáver inanimado”.³⁶³

Todo esse ritual exigia tempo. O poder do *caladrius* e seu simbolismo que, em última instância, significa a própria figura de Cristo, está na antecipação e na concessão desse tempo

³⁵⁷ Avril, Joseph. A pastoral dos doentes e dos moribundos nos séculos XII e XIII. In: Braet, Herman; Verbeke, Werner (eds.). *A Morte na Idade Média*. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 102.

³⁵⁸ Rider, Catherine. *Op. cit.*, p. 93.

³⁵⁹ Avril, Joseph. *Op. cit.*, p. 99-104.

³⁶⁰ Daniell, Christopher. *Death and Burial in Medieval England, 1066-1550*. New York: Routledge, 1997, p. 32-33.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 32.

³⁶² *Ibid.*, p. 32.

³⁶³ *Ibid.*, p. 33.

aos morrediços. Assim como a última das “sete interrogações”, que perguntava “Você crê plenamente que Cristo morreu por você, e que você nunca poderá ser salvo a não ser pelo mérito de Sua paixão, e que deve agradecer a Deus com todo o seu coração?”³⁶⁴, a figura do caladrius e sua divinação *ante mortem* são dispositivos que poderiam reavivar a memória dos fiéis e especificamente dos enfermos e moribundos, sua memória e principalmente sua fé na salvação e no Salvador. Como notado no início desta parte, é terreno da igreja tanto o pré-morte e seus sacramentos quanto o pós-morte e seus cuidados, enterramentos e proteção dos cadáveres na terra cemiterial; aqui os dois caminhos se encontram e é possível compreender o sentido dos animais e seu simbolismo quando colocados no contexto cotidiano dos sujeitos históricos e em diálogo com as ideologias que deram sentido e utilizaram-se desses símbolos.

Outro elemento chama a atenção no texto do bestiário sobre o caladrius: ele habita “ a casa dos reis”. Por quê? Tal informação está presente desde o modelo-príncipe dos bestiários latinos, o *Physiologus*. O texto do bestiário é sem dúvidas a principal fonte para o *La Vraye Histoire du Bon Roy Alixandre* (A Verdadeira História do Bom Rei Alexandre), composto em vernáculo na França, no início do século XIV. As mesmas características são mencionadas, e o pássaro se encontra entre as maravilhas existentes no palácio do rei Xerxes:

Alexandre encontrou neste palácio muitas maravilhas, e entre outras coisas encontrou pássaros do tamanho de pombos chamados caladrius [*salandres*], que profetizavam sobre o homem doente, se ele iria morrer ou sobreviver. Pois acontecia que, se olhassem para o doente ou para o rosto dele, tal homem deveria viver, e se olhassem para outro lado, ele iria morrer.³⁶⁵

É razoável considerar que, no século XIII, o ato de ser alertado sobre a própria morte é considerado mais coerente dentro do ambiente das classes dominantes, uma vez que as privações impostas pela morte súbita, sem avisos, se desdobrariam em diversos níveis além do espiritual entre as elites ou os reis, que, além de tomar os sacramentos necessários, deveriam garantir a integridade de suas posses e heranças por meio de testamentos. De acordo com Michael Sheehan, havia dois modelos principais de ação testamentária no período, o “presente *post-obit*” e o “presente do leito de morte” (death-bed gift), o primeiro podendo ser realizado

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 32.

³⁶⁵ Citado em Druce, George. The Caladrius and its legend, sculptured upon the twelfth-century doorway of Alne Church, Yorkshire. *Archaeological Journal* (Royal Archaeological Institute of London), Volume 69, 1912, p. 398. No original: “De la sen alerent au palais qui fu le roi Xerces. Si trouva Alixandre en celui palais trop de merveilles et entre les autres choses trouva oisiaus de la grandeur de coulons qui sapelent salandres, qui prophetizoient de lomme malade. Sil devoit morir ou non ou vivre. Car nil avenoit chose quill regardast le malade ou visage it devoit vivre, et nil se tornoit dautre part il devoit morir. Cil oisel se dient aucuns sage philosophe ont receu ceste vertu de noire seigneur (que au regarder) que il font il recoivent en eulz lenfermete du malade. Et le portent en haut au feu qui est en lair, au quart element qui toutes maladies consomme.”

bastante tempo antes da morte do testador, enquanto o segundo era uma versão adaptada do primeiro para momentos leito, muito próximos da morte. Segundo Sheehan, fossem “feitos enquanto a morte parecia distante, ou durante as últimas horas do doador, ambos os presentes eram considerados doações *inter vivos* irrevogáveis”.³⁶⁶ O presente *post obit* ainda tinha a vantagem de precaver o testador e seus testamentários, pois eliminava “o perigo de intestato após uma morte súbita”. Novamente, o tempo dado pelo *caladrius* é útil aos reis que precisam definir o futuro de suas posses; e não apenas entre os reis, mas também bispos ou outros religiosos detentores de terras e outras posses. Por fim, além de garantir o destino dos bens fundiários ou bens móveis dos defuntos, em diversos presentes *post obit* enuncia-se que “a promessa de sepultura e orações ao donatário [à sua alma] eram oferecidas em troca”³⁶⁷ de suas doações; o efeito de tais documentos não era apenas material, mas também espiritual, mediado pela igreja e concernente tanto ao destino dos bens que ficavam para os vivos quanto ao destino da alma daquele que partira.

E no além? No medievo, algumas almas voltavam ao mundo dos vivos, em visões experienciadas por santos ou em sonhos. O morto pode então assumir a forma de um animal (um pássaro, um cão, um réptil, um cavalo, entre outros) nessas visões. De acordo com Jean-Claude Schmitt, “nas metamorfoses que lhes atribuem tais relatos, os mortos dispõem de um rico bestiário cujos usos *não são neutros*. Às vezes, essas transformações manifestam a *evolução do estado espiritual do defunto*”.³⁶⁸ Isso porque os fantasmas são personagens de narrativas cujo conflito central é o não rompimento total entre aquele que morreu e o mundo dos vivos, “quando os ritos dos funerais e o do luto não puderam efetuar-se normalmente”; em suma, em casos de “morte má” como um corpo desaparecido em afogamento ou não sepultado de acordo ao costume cristão, ou em casos de assassinato, morte no parto, morte por animais selvagens, todos eles apresentando “para a comunidade dos vivos o perigo de uma mácula”.³⁶⁹ Segundo o medievalista francês, esses mortos são geralmente considerados maléficos. Por exemplo o fantasma de um homem “que fora excomungado [e] aparece sucessivamente ao alfaiate Snowball sob a aparência de um corvo que adeja miseravelmente, de um cão capaz de falar como um homem, de uma cabra e, enfim, de um homem de estatura muito grande”.³⁷⁰ Ao

³⁶⁶ Sheehan, Michael. *The Will in Medieval England: from the conversion of the anglo-saxons to the end of the thirteenth century*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963, p. 109.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 111.

³⁶⁸ Schmitt, Jean-Claude. *Op. cit.*, p. 218.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 17.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 218.

que parece, o fantasma em forma de animal funciona, de modo geral, como representação visual de um “mau destino” ou de um estágio negativo da alma no Além.

Em outras palavras, o universo da morte é construído por narrativas, rituais e imagens mentais produzidas pela máquina antropogênica. Os animais ameaçam os vivos, são violentos e podem matá-los e devorá-los, privando-os da salvação. Mesmo enterrados, os homens podem ter o corpo violado e, assim, viola-se toda a terra sagrada do cemitério, subvertendo a norma social construída em torno da “morte vivida” no seio daquelas comunidades. Precisam de tempo para garantir, com os sacramentos, um lugar seguro no além e, com os testamentos, garantir o futuro material de seus familiares ou das instituições às quais pertencem, e há animais cuja razão de ser é conceder aviso àqueles que se aproximam da morte. Como notou Pastoureau, a oposição sistemática entre o homem e o animal, fazendo deste último uma criatura inferior, fez com que se falasse constantemente sobre o animal, “a fazê-lo intervir em qualquer ocasião, a torná-lo o local privilegiado de todas as metáforas, de todos os ‘exemplos’, de todas as comparações”.³⁷¹ Isso somado ao fato de que a “imbricação de concreto e abstrato é a própria base da estrutura das mentalidades e das sensibilidades medievais”³⁷² produz evidências que, quando colocadas em perspectiva relacional, revelam sobre as formas de sentir e pensar em torno da morte em perspectiva coletiva, do claustro ao cotidiano rural, e sobre como o simbolismo animal se desdobra em tantos níveis. Em síntese, os animais são parte das relações simbólicas entre o homem e a morte; ameaçam ao mesmo tempo que avisam e salvam, e sobretudo ensinam aqueles que param para ouvir o sermão, para ver o entalhe dos misericórdios, para lembrar de seu lugar na Criação rumo à salvação.

³⁷¹ Pastoureau, Michel. *Une Histoire Symbolique du Moyen Âge occidental*. Paris: Seuil, 2004, p. 30-31.

³⁷² Le Goff, Jacques. *Op. cit.* (2016), p. 326.

4.3. Pagãos, judeus e pecadores

Não era a proximidade, nem a semelhança, nem qualquer afinidade — ou esperança de que existisse — que o comovia. Era a diferença, a diferença é que importava; a diferença que gritava em voz alta.

— Mervyn Peake, *Gormenghast*

Há pelo menos três categorias de “outros” a quem os bestiaristas endereçam suas críticas e advertências a partir do simbolismo dos animais. São eles os pagãos, os judeus e os pecadores. Essas três categorias, embora compartilhem pontos focais da crítica dos autores cristãos medievais, representam grupos muito distintos, e aparecem nos bestiários latinos sobretudo como construtos e juízos de valores cristãos sobre esses “outros”. É necessário distingui-las, mesmo que brevemente, para entender a razão de ser das críticas dos bestiaristas e dos principais vícios e faltas atribuídas a essas categorias através dos bichos.

O “pagão” é sobretudo um “outro” sem qualquer especificidade, um juízo de valor essencialmente cristão que opera no sentido de diferenciar os cristãos de todos os “não-cristãos”, num sentido semelhante ao do “infiel”, do “gentio” e do “idólatra”. Nos bestiários, o termo costuma aparecer na forma plural gentiles, e muitas vezes aparece quando relacionado a práticas de sacrifício animal (nas entradas relativas às ovelhas e aos cordeiros, por exemplo), condenada pela cristandade latina com base nas *Escrituras*, e geralmente mencionada em trechos de citação ou paráfrase bíblica. O termo também aparece associado aos “judeus”, em especial na entrada sobre as corujas *noctua* e *nicticorax*, aves de simbolismo antijudaico. Ainda, *gentiles* pode significar uma oposição aos judeus, no sentido que de os “gentios” no passado foram cristianizados, ao passo que os “judeus” não acreditavam em Cristo e permaneceram como tal, como lemos na entrada sobre o *caladrius*: “Vindo, porém, o Senhor das alturas, desviou o seu rosto dos judeus por causa da incredulidade deles, e voltou-se para nós, os gentios, tomando sobre si as nossas enfermidades e carregando os nossos pecados”.³⁷³

No século XIII, quando esses bestiários circulam, a cristianização da Europa já era um processo consolidado, de modo que o paganismo não configurava mais um “problema” com o qual a cristandade e o corpo eclesiástico tinham de lidar cotidianamente. O pagão então é evocado nas fontes muito pontualmente, quase sempre para ilustrar um “mau exemplo” moral,

³⁷³ Aberdeen MS 24, f. 57r. No original: “Veniens autem dominus de excelsis avertit faciem suam a Judeis propter incredulitatem illorum, et convertit se ad nos gentes tollens infirmitates nostras, et peccata nostra portans”.

ou explicar trechos do Antigo Testamento. No século XIII, os alvos principais eram os outros dois grupos, os judeus e os pecadores. Ainda assim, é interessante notar que, em outros textos — principalmente na documentação produzida ao longo da Alta Idade Média, ou produzida com o objetivo de construir uma memória a respeito de tempos mais recuados —, alguns animais podem simbolizar o paganismo em si, como no caso do dragão de São Marcelo, em que o dragão morto em batalha pelo santo simboliza o paganismo derrotado.³⁷⁴

Os judeus configuram um grupo à parte, muito mais complexo e muito mais recorrente nos bestiários latinos. Em síntese, constituem um grupo marginalizado, às vezes um bode expiatório. E não deve ser confundida aqui a visão que a igreja construiu do judeu, em seu antijudaísmo profundo na Idade Média, com a materialidade das relações entre judeus e cristãos no mesmo período, muito mais multifacetada.³⁷⁵ Me concentrarei na imagem do judeu construída pela *ecclesia* e nas suas consequências práticas mais drásticas, que são fundamentais para entender o lugar do judeu na Inglaterra da Baixa Idade Média e o sentido dado ao judeu nos textos dos bestiários. Na própria evolução histórica dos Evangelhos, percebe-se um esforço para deslocar a “culpa” no assassinato de Jesus de Nazaré dos romanos para os judeus, muito mais latente no *Evangelho Segundo João* — o mais tardio dos quatro evangelhos canônicos —, e ainda mais explícito em alguns apócrifos, como no *Evangelho Segundo Pedro*.³⁷⁶

Carlo Ginzburg oferece alguns exemplos de como as perseguições à judeus (junto dos leprosos e das bruxas) se deram nos séculos XIII e XIV. Diferente dos pagãos, os judeus estavam numa zona ao mesmo tempo interior e exterior da sociedade cristã; nesse mesmo período, segundo Ginzburg, a marginalização deu lugar à segregação: “em toda a Europa, surgiram pouco a pouco os guetos; no começo, eram desejados pelas próprias comunidades judaicas para defender-se das incursões hostis”.³⁷⁷ Que incursões eram estas? Junto dos leprosos — numa espécie de complô fabricado pelas autoridades eclesiásticas e com grande apoio popular —, nos séculos XIII e XIV, os judeus eram acusados de envenenar a água dos poços das cidades, praticar homicídios rituais (ou seja, de modo alegórico, sacrifícios) e profanar a hóstia consagrada.³⁷⁸ Ginzburg ressalta ainda que a versão das autoridades a respeito desses supostos crimes, fabricados pelos próprios acusadores e, em certa medida, pela população geral, pode se difundir e afirmar porque “todos os estratos da população estavam prontos a aceitar ou

³⁷⁴ Le Goff, Jacques. *Por uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Tradução de Thiago de Abreu e Lima Florêncio e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 257-304.

³⁷⁵ Ver Abulafia, Anna. *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*. London: Routledge, 2014.

³⁷⁶ Anônimo. *Evangelhos Apócrifos*. Tradução de Frederico Lourenço. Companhia das Letras, 2023.

³⁷⁷ Ginzburg, Carlo. *História Noturna: decifrando o sabá*. Tradução de Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 50.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 49.

até a antecipar a culpa dos leprosos e judeus”.³⁷⁹ Havia aí um complexo sistema de crença, no qual aqueles mesmos que solicitavam e fabricavam as provas das conspirações dos judeus contra a cristandade, “dos saquinhos cheios de ervas venenosas às confissões falsas e cartas apócrifas”, podiam também estar eles próprios “convencidos da culpa” dos judeus.³⁸⁰ Ainda de acordo com Ginzburg, o sucesso da conspiração da cristandade contra os judeus, nesse momento específico, fundamentava-se em aspectos sociais e materiais, como a insegurança gerada pela profunda crise econômica, social e política dos séculos XIII e XIV, a hostilidade crescente em face de grupos marginais e a procura de um bode expiatório.³⁸¹ Como vimos, esse “bode expiatório” já existia desde o início do cristianismo como religião, e ganhou contornos mais dramáticos, terríveis mesmo, nas crises da Baixa Idade Média.

No caso específico da Inglaterra, Willene Clark também sublinha questões econômicas e culturais em torno do problema antijudaico. Segundo a autora, a maioria dos judeus habitantes da Inglaterra no século XII eram imigrantes da Normandia, vindos para o país principalmente depois da conquista de Guilherme, em 1066. Nas décadas iniciais, parece ter havido uma convivência relativamente pacífica, pautada em trocas comerciais e interesses complementares. Entretanto, a partir da década de 1140, o enfraquecimento dos mercados e das finanças comerciais levou muitos judeus a deixarem Londres e se estabelecerem em cidades do norte e do oeste da Inglaterra. Já por volta de 1160, eles haviam conquistado quase o monopólio das atividades de empréstimo de dinheiro no país, favorecidos por diversas estratégias promovidas pelo próprio rei Henrique II. Com o aumento das dívidas dos ingleses junto a esses credores, e à medida que o inglês vernáculo ganhava espaço, os judeus passaram a ser identificados por sua língua distinta e a serem vistos, cada vez mais, como “estrangeiros”. As tensões se intensificam ainda mais no século XIII. Segundo Willene Clark:

Devedores cristãos popularizaram relatos que alegadamente revelavam atos malignos cometidos pelos judeus. No final do século XII, as tensões culminaram tragicamente nos massacres e na expulsão dos judeus da Inglaterra, em 1189–1190. Assim, mesmo que o antissemitismo tenha entrado no besteiário da segunda família apenas com o material de suas fontes, quando a versão foi compilada — muito provavelmente entre 1160 e 1170 — as

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 64.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 63.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 23.

palavras e imagens maliciosas [contra os judeus] podem ter sido aceitas intencionalmente pelo compilador e por seu público.³⁸²

A argumentação de Clark está de acordo com o que sugeri no capítulo anterior sobre a morte: mesmo que as concepções do bestiário, em sua origem textual na Antiguidade Tardia, diga respeito a outros tempos e a outras preocupações, elas ganham sentido no século XIII a partir da própria realidade social, das ânsias e tensões, das demandas cotidianas e espirituais das pessoas do próprio século XIII, seja em nível de composição (dos bestiaristas), seja em nível de disseminação e significação coletiva (das suas audiências eclesiásticas ou laicas). É nesse contexto, portanto, que o antijudaísmo dos bestiários ganha sentido; é nesse caldeirão cultural, alimentado por séculos de antijudaísmo implícito ou explícito, popular ou “erudito”, material ou espiritual, agora atizado pelas contradições sociais e econômicas da Europa no fim da Idade Média, que faz sentido falar de animais que representam os vícios e as faltas associadas a esse “judeu imaginário” construído pela cristandade latina.

Como vimos anteriormente, a hiena é um símbolo antijudaico. Na entrada sobre esse animal, lemos que “a ela se comparam os filhos de Israel, que no princípio serviram ao Deus vivo, mas depois, entregues às riquezas e à luxúria, passaram a adorar ídolos. Por isso o profeta comparou a sinagoga a um animal impuro”, fazendo uma referência ao livro de Jeremias (12:8). O texto da Vulgata de Jeremias é variável, e aqui o autor do bestiário emprega a versão que diz *spelunca hyena*: “minha herança tornou-se para mim como uma caverna de hiena”; em outras versões, a “herança” do narrador é comparada ao leão na selva, *leo in silva*.³⁸³ O objetivo do texto é ressaltar a impureza do judeu e de sua “casa”, seu local de culto. Para tanto, associa-o aos pecados da luxúria, relaciona-o com a ambição e o mundo material. Como vimos, isso estabelece um diálogo tanto com as interpretações mais antigas sobre o ato imoral da traição de Judas e da culpabilidade da morte de Cristo cada vez mais atribuída aos judeus no tempo de escrita dos Evangelhos, quanto com as noções correntes no período em que o bestiário circulou, a respeito da relação dos judeus com o dinheiro, o crédito, etc. Isso faz com que o símbolo ganhe sustentação tanto na tradição quanto no cotidiano prático de seu contexto.

Um dos tipos de coruja presentes no bestiário de Aberdeen e sua interpretação é um rico exemplo de como o simbolismo animal nesses textos pode ser complexo e oferecer sentidos múltiplos. Trata-se de uma ave chamada *nicticorax*, no inglês chamada *night-owl*, “coruja da

³⁸² Clark, Willene. *A Medieval Book of Beasts: the second-family bestiary - commentary, art, text and translation*. Woodbridge: The Boydell Press, 2006, p. 45.

³⁸³ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 131.

noite”, ou às vezes *night-raven*, “corvo da noite”. Como notou Clark,³⁸⁴ em alguns bestiários a *nicticorax*, também chamada *noctua* (às vezes referenciadas como aves diferentes, mas próximas) é diferenciada do *bubo*, um outro tipo de coruja, bem maior e que tem uma entrada própria no bestiário. A *nicticorax* poderia ser identificada hoje como da espécie *athene noctua* (taxonomizada por Scopoli em 1769), muito comum na Europa, chamada mocho-galego no universo lusófono e parente da coruja-buraqueira encontrada no Brasil. É uma coruja de porte pequeno, que vive nas fendas de paredes e em ruínas, como o próprio bestiário nos conta: “a *nicticorax* é uma ave que ama as trevas da noite. Habita entre as ruínas, pois encontra abrigo nas paredes arruinadas que não têm teto. Foge da luz, e durante a noite voa à procura de alimento”.³⁸⁵ Mas as interpretações para a *noctua* e a *nicticorax* divergem quando comparamos o manuscrito Aberdeen 24 com o manuscrito Bodley 764.

No bestiário Bodley 764 temos o seguinte:

A *noctua* é chamada assim porque voa durante a noite [*nocte*] e não consegue enxergar durante o dia. Com o nascer do esplendor do sol, sua visão se obscurece. No entanto, a coruja não é o *bubo*, pois o *bubo* é maior. A *nycticorax* é a como a *noctua*, porque ama a noite. É, de fato, uma ave que foge da luz e não suporta ver o sol. Essa ave representa os judeus, que, com a vinda do Senhor Salvador para salvá-los, o rejeitaram, dizendo: ‘Não temos rei senão César’, e amaram mais as trevas do que a luz.³⁸⁶

É possível que *nycticorax* faça alusão a uma outra ave, que na zoologia moderna leva o nome científico “*nycticorax*” no próprio gênero, no qual se encontra pássaros como o socó-dorminhoco,³⁸⁷ comumente chamado no hemisfério norte de “garça-noturna” (*night-heron*), uma ave pelecaniforme de hábitos notívagos (e por isso o “dorminhoco” do nome em português, porque dorme durante o dia para caçar à noite). Desde a antiguidade clássica esse animal é tido como uma ave de mau agouro por Aristóteles, e parece ter sido associada às corujas pelos seus hábitos noturnos na tradição latina; assim aparece, por exemplo, em Isidoro de Sevilha. No bestiário de Oxford, no entanto, o autor da representação pictórica tinha em mente sem dúvidas

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 178.

³⁸⁵ *Aberdeen MS 24*, f. 35v. No original: “Nicticorax est avis que amat tenebras noctis. In parietinis habitat quia in ruinis maceriarum que sunt sine tecto domicilium servat. Lucem refugit, in nocte volitans cibum querit.”

³⁸⁶ *MS Bodley 764*, f. 73r e 73v. No original: Noctua dicitur eo quod nocte circumvolat, et per diem non possit videre. Nam exorto splendore solis visus illius habetatur. Noctua autem non est bubo, nam bubo maior est. Nycticorax ipsa est noctua, quia noctem amat. Est enim avis lucifuga, et solem videre non patitur. Hec avis figuram gerit Iudorum, qui veniente Domino Salvatore ad salvandos eos reppulerunt eum, dicentes, Non habemus regem nisi Caesarem, et plus dilexerunt tenebras quam lucem.

³⁸⁷ A título de curiosidade, há vários deles vivendo no Passeio Público, em Curitiba.

a *noctua* quando a desenhou, enquanto o iluminador do Aberdeen desenha um pássaro diferente, todo negro e de bico-curvo (o que o aproxima das corujas).



Figura 9. Bodleian Library MS. Bodl. 764, f. 51 recto (detalhe). Disponível online: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/e6ad6426-6ff5-4c33-a078-ca518b36ca49/>. Holding institution, e.g. Bodleian Libraries, University of Oxford.



Figura 10. Aberdeen MS 24, f. 35 verso (detalhe). Disponível online: <https://www.abdn.ac.uk/bestiary/ms24/f35v>. Holding institution, e.g. University of Aberdeen.

No texto do Bodley, o simbolismo antijudaico é muito claro, e parece ser produto do século XIII, uma vez que no *Physiologus* essa associação não existe.³⁸⁸ O amor da corujinha pela noite tem um sentido inequívoco de preferir a escuridão à luz, isto é, o mau caminho ao bom caminho, o erro à virtude, e assim por diante. É uma representação direta. Sua visão é obscurecida, parecendo fazer eco às palavras de Paulo em sua primeira carta aos coríntios, “agora vemos como num espelho, obscuramente” (Cor I, 13:12). Rejeitam a salvação de maneira inabalável. No bestiário de Aberdeen, a *nicticorax* tem outro significado, essencialmente místico nas palavras dos próprios bestiaristas. O texto apresenta o seguinte:

Misticamente, a *nicticorax* representa Cristo, que ama as trevas da noite, porque não quer a morte do pecador, mas que ele se converta e viva. Pois Deus Pai amou tanto o mundo que entregou seu Filho à morte pela redenção do mundo. Ora, que os pecadores sejam chamados de trevas, o apóstolo atesta, dizendo: ‘Fostes outrora trevas, mas agora sois luz no Senhor.’ A *nicticorax* habita nas fendas dos muros porque *Cristo quis nascer do povo dos judeus*: ‘Não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel’, disse ele. Mas Cristo é oprimido nas fendas, porque é morto pelos judeus. Foge da luz porque detesta e odeia a vaidade da glória.³⁸⁹

A interpretação aqui é bem mais complexa do que no texto encontrado no Bodley. Isso poderia ser compreendido a partir da hipótese apresentada por Clark, de que o Bodley 764 era um bestiário possivelmente usado no meio laico: daí um texto mais sucinto, mais claro e direto a respeito dos judeus negativamente associados à *noctua*. Por outro lado, o bestiário Aberdeen 24, sendo provavelmente de uso eclesiástico, em contextos educacionais nos mosteiros, traz uma interpretação mística embasada na intertextualidade bíblica, fazendo referência ao “apóstolo” (no caso, Paulo em *Efésios* 5:8) e à fala do próprio Jesus no *Evangelho de Mateus* (15:24). O texto ainda se entrelaça com uma noção expressa nos Salmos: “Estou como o pelicano no deserto, como o mocho nas ruínas”,³⁹⁰ na vulgata, *nycticorax in domicilio*. Fica evidente que a mesma correlação não poderia ser feita com a *noctua*, pelo termo empregado ao animal na Bíblia latina. As trevas aqui têm uma outra acepção. Se no caso da *noctua* as trevas

³⁸⁸ Miyazaki, Mariko. “Misericord Owls and Medieval Anti-semitism”. In: Hassig, Debra (ed.). *The Mark of the Beast: the medieval bestiary in art, life and literature*. New York: Routledge, 1999, p. 27.

³⁸⁹ *Aberdeen MS 24*, f. 35v. No original: “Mystice nicticorax Christum significat qui noctis tenebras amat, quia non vult mortem peccatoris sed ut convertatur et vivat. Ita enim deus pater dilexit mundum ut pro redemptione mundi morti traderet filium. Quod autem peccatores tenebre vocentur, apostolus testatur dicens: Fuistis aliquando tenebre, nunc autem lux in domino. Habitat nicticorax in rimis parietum quia Christus nasci voluit de populo Judeorum: Non sum inquit missus nisi ad oves que perierunt domus Israel. Sed Christus opprimitur a rimis, quia occiditur a Judeis. Lucem refugit, quia vanam gloriam detestatur et odit.” Grifos meus.

³⁹⁰ Bíblia de Jerusalém. *Salmos*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2011, p. 969.

simbolizam o erro atribuído aos judeus pela tradição cristã, no caso da *nicticorax* as trevas são efetivamente os próprios pecadores, aos quais Cristo ama e quer salvar. Posteriormente, esses pecadores são relacionados aos judeus, mas podem também significar pecadores em um sentido mais amplo. E ao fim, quando se explica o porquê a *nicticorax* (ou seja, Cristo) foge da luz, a interpretação coloca a luz como a exposição, correlacionada à vaidade da glória vã (*vana gloria*). Algumas acepções mais comuns, como a luz significando o divino, são subvertidas: e acredito que esse grau de interpretação, essa complexidade exegética, pode indicar que o texto do MS 24 tenha sido utilizado, pelo menos num primeiro momento, por clérigos.

Entretanto, por mais que os níveis de complexidade sejam diferentes, e o texto do Aberdeen ofereça muito mais camadas interpretativas, o sentido geral é rigorosamente o mesmo: os judeus são maus, são pecadores; a noite é ligada ao Mal, à ignorância, à falta de fé, aos erros e os pecados. Cristo amava os judeus e queria salvá-los, mas, segundo a tradição, foi morto por eles; a razão da negatividade na correlação feita nas corujas do Bodley está justamente na correlação construída no Aberdeen. São interpretações diferentes, mas complementares. Ambas tocam no mesmo compasso teológico, na mesma cosmovisão. Tal exemplo é frutífero para demonstrar que animais próximos (ou, em alguns casos, o mesmo animal) podem significar coisas distintas, ou apresentar níveis distintos de complexidade simbólica; mas, ao fim e ao cabo, todos esses símbolos operam numa mesma linguagem cultural, num mesmo repertório histórico, e ganham sentido numa cultura que se quer coesa.

A explicação do Aberdeen continua: “voando à noite, [a *nicticorax*] busca alimento, porque converte os pecadores à Igreja por meio da pregação”. O trecho ressalta a necessidade da pregação, não apenas louvando aquela de Jesus na Palestina dos tempos antigos, mas também aquela que se espera do corpo eclesiástico na Europa, no presente do bestiário. Isso se alinha a diversos outros trechos em que a pregação é mencionada, como no caso da pantera: é narrado que o odor suave e cheiroso que sai da boca da pantera (um símbolo crístico) faz com que “as feras que estão próximas” e as “que vem de longe”, junto dos judeus que “outrora tiveram o entendimento de feras, mas estavam próximos [de Jesus] pela lei”, além dos “gentios que estavam sem lei”, todos eles, ao sentirem o odor da boca da pantera (ou seja, as palavras do messias), seguiram-no.³⁹¹ A frase “que outrora tiveram o entendimento das feras” parece fazer referência ao fato de que, segundo a tradição cristalizada no medievo, os judeus foram

³⁹¹ *Aberdeen MS 24*, f. 9v. No original: “Et sicut de ore pantere odor suavitatis exit, et omnes bestie que prope sunt, et que longe conveniunt eam sequuntur; ita Iudei qui aliquando sensum habuerunt bestiarum, sed prope erant per legem, et que longe, id est gentes que sine lege erant, audientes vocem Christi.”

responsáveis pela morte de Cristo; e o texto ainda abarca os “gentios”, que poderia se traduzir como “pagãos”, e se encaixam no esquema discursivo analisado anteriormente.

No trecho supracitado da entrada sobre a *nicticorax*, ainda é interessante notar que, embora eu tenha traduzido como “voando à noite”, o original diz *in nocte*, que poderia se entender como “na noite”. Essa é uma pista na direção de que a noite não é apenas um momento no tempo, um recorte de horas em que o sol não brilha, mas um *locus* na acepção medieval da palavra, uma geografia dotada de características próprias. Le Goff notou que “é bem conhecido o gosto da Idade Média pelas cores brilhantes. [...] por trás dessa fantasmagoria colorida há o medo da noite, a busca da luz que é salvação”.³⁹² Nessa síntese, o medievalista francês oferece um *insight* tanto telúrico quanto simbólico, relacionado a luz e a escuridão nos dois sentidos. Segundo o mesmo autor, em outra obra, esse imaginário tem raízes bastante profundas, que antecedem ao cristianismo, no repertório bíblico. Em dado momento d’*O Nascimento do Purgatório*, Le Goff sugere que o *shéol* (mundo dos mortos) judaico lega tanto ao inferno quanto ao purgatório, na gênese medieval deste, “a noção de trevas (de onde as almas do purgatório emergirão para a luz), trevas que invadem todo o mundo subterrâneo dos mortos. Este tema é particularmente obsessivo nos livros de Jó”.³⁹³

A noite fecunda o ovo dos vícios. É nela que ocorrem os assassinatos, os crimes mais hediondos. Nas culturas germânicas do medievo, matar alguém à noite era considerado muito mais vil e imoral do que matar alguém à luz do dia. Como vimos anteriormente, é à noite que os lobos rondam o rebanho e predam as ovelhas; o sol já se pôs quando a hiena espreita as casas, imita a voz humana diabolicamente e devora os cães, ataca os homens enganados. É sempre à noite que as bruxas se transformam em animais e realizam seu sabá com o demônio. A noite é efetivamente um espaço, uma geografia do Mal — como também o é a floresta, a ilha, a montanha, o ermo selvagem, o deserto... todos espaços “outros” no imaginário latino medieval. Assim como a ilha estabelece uma linguagem de solidão propícia aos eremitas, assim como a floresta estabelece uma linguagem de mistério propícia aos monstros e predadores, assim como o deserto estabelece o lugar de tentações diabólicas na *Bíblia* e na tradição hagiográfica desde a Antiguidade Tardia, a noite parece congrega em si cada um desses aspectos e universalizá-los conforme os raios de sol deixam de iluminar o mundo. Como observa Nina Edwards, “nossa resposta à escuridão psicológica é afetada pela soma de nossas experiências individuais com a

³⁹² Le Goff, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Tradução de Monica Stahel. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 327.

³⁹³ Le Goff, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 45.

escuridão real, mas também, inevitavelmente, pelo complexo mapa de referências que está profundamente enraizado em nossa linguagem”.³⁹⁴

Em um mundo pré-moderno, sem iluminação artificial e com limitado controle sobre o ambiente natural, a escuridão impunha restrições concretas à mobilidade e ao trabalho, ao mesmo tempo em que alimentava o imaginário com medos de assombrações, demônios e ameaças humanas, mesmo, como o assassinato e o roubo. A noite era vista como tempo propício à ação do mal, mas também como momento de recolhimento, oração e vigília espiritual. Como em outros casos em que o selvagem e o bestial dá espaço para a ação divina, assim também a escuridão dá espaço para que a luz seja importante. É sempre essa relação dialética que anima as esperanças medievais: de acordo com as profecias das *Escrituras*, a conversão dos judeus é necessária para a volta de Cristo no fim dos tempos,³⁹⁵ e por isso a relação dos cristãos com os judeus, em contextos tanto sociais quanto espirituais (especialmente envolvendo a escatologia) são tão complexas e tensas. Uma outra leitura a partir dessa dialética entre a escuridão e o sagrado poderia ser feita a partir da figura do lobo analisada anteriormente: o pastor dormindo pode representar uma falta em relação à demanda pelas vigílias noturnas dos monges a quem o texto possivelmente se endereça. Deste modo, a relação do homem medieval com a escuridão é marcada por uma tensão entre ameaça e esperança, o medo dos perigos noturnos, a busca por proteção divina e o dever espiritual.

A noite também se relaciona com a cor preta. A *nicticorax*, na representação do bestiário de Aberdeen, é um pássaro inteiramente negro, com feições humanizadas. De acordo com Edward Armstrong, a coruja carregava, na maioria de suas representações simbólicas — salvo no caso emblemático da deusa Atena, em que a coruja representa a sabedoria —, conotações negativas, que iam da morte e do mal à estupidez e à preguiça.³⁹⁶ A questão da preguiça, já abordada anteriormente, pode estar ligada aos hábitos notívagos desses animais, e a antropogênese de tal interpretação só pode estar pautada na lógica humana da divisão do trabalho, isto é, da conformação do trabalho ao turno diário e, no fim das contas, da dependência humana da luz solar. É assim que o material e o figurativo se imbricam na simbologia. O *bubo*, no bestiário de Aberdeen, é mais profundamente associado à noite e ao pecado; além disso, como notou Miyazaki, as representações do *bubo* frequentemente incorporam elementos do antijudaísmo presente nos textos. Na ilustração do Bodley 764, por exemplo, a coruja aparece

³⁹⁴ Edwards, Nina. *Darkness: A Cultural History*. London: Reaktion Books, p. 214.

³⁹⁵ Hassig, Debra. *Medieval Bestiaries: Text, Image, Ideology*. New York: Cambridge University Press, 1995, p. 149.

³⁹⁶ Armstrong, Edward. *The Folklore of Birds*. New York: Collins, 1958, p. 114-15.

cercada por outros pássaros cujo simbolismo é exemplo de virtude, como a pega (*pica* em latim, *magpie* em inglês), ave associada a Jesus.



Figura 11. Bodleian Library MS. Bodl. 764, f. 73 verso (detalhe). Disponível online: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/e6ad6426-6ff5-4c33-a078-ca518b36ca49/>. Holding institution, e.g. Bodleian Libraries, University of Oxford.

O corvo é outra ave que oferece interpretações múltiplas, ainda mais contrastantes que as corujas analisadas anteriormente. No bestiário de Aberdeen, lemos que:

O corvo [*corvus*], ou *corax*, recebe seu nome do som gutural que emite, pois sua voz é um crocitar. Diz-se que essa ave, ao ter filhotes, não lhes oferece alimento plenamente até que, por meio da negrura das penas, reconheça neles a semelhança com sua própria cor. Somente depois de vê-los cobertos por penas escuras é que os reconhece por completo e os alimenta com abundância. O corvo ataca os olhos dos cadáveres primeiro [isto é, começa a comer pelos olhos]. O corvo, nas *Escrituras*, é interpretado de diversas maneiras: ora representa os pregadores, ora os pecadores, ora o próprio diabo. Isidoro, nas *Etimologias*, diz que o corvo ataca primeiro os olhos nos cadáveres porque, nos carnavais, extingue o entendimento da discrição, e assim, através dos olhos, extrai o cérebro. Ele extrai o cérebro pelos olhos, porque, com o entendimento

da discrição extinto, subverte o senso da mente. Ainda, pelo corvo entende-se qualquer pecador, que se cobre, por assim dizer, com penas negras dos pecados. [...] Há outros que desesperam e se apegam às coisas terrenas, quando deveriam estar voltados para o interior, mas olham para o exterior. Sobre eles diz a Escritura: ‘O corvo não retornou à arca’, pois talvez tenha perecido nas águas do dilúvio, ou, tendo encontrado cadáveres, talvez tenha se contentado com eles. Do mesmo modo, o pecador que se nutre dos desejos carnis exteriores é como o corvo que não voltou à arca — é retido pelas preocupações exteriores. Mas, em um sentido positivo, o corvo é entendido como qualquer pregador instruído. [...] O corvo, como diz São Gregório, é qualquer pregador instruído que clama em alta voz, enquanto carrega consigo a memória de seus pecados, como uma espécie de negrume da cor. A esse nascem discípulos na fé, mas que talvez ainda não saibam reconhecer a própria fragilidade, talvez afastem da memória os pecados passados. E por isso não mostram o negrume da humildade que se deve assumir contra a glória deste mundo.³⁹⁷

Assim como a escuridão no texto sobre as corujas, aqui a cor preta e o “negrume” têm acepções distintas. Em duas ocorrências carrega o sentido mais recorrente, o do pecado. Mas na última ocorrência significa a humildade contra a *gloria mundi*, assim como no caso das corujas estudadas anteriormente, quando significa o ato de detestar a vaidade mundana. Essa luz, quando aparece nesses contextos negativos, perde a conotação espiritual e ganha conotações materiais, brilho este que poderia ser entendido como o brilho do ouro que vicia os pecadores, uma luz que, no princípio, caiu do céu... Nas duas acepções anteriores, a cor preta tem o sentido claro do pecado: é a partir dela que o corvo reconhece “os seus”, é com ela que se relaciona o animal aos pecadores diretamente. No século XII, Bernardo de Claraval fora enfático a esse respeito: para ele, o preto era a cor do diabo e do inferno, a cor “da morte e do pecado”, ao passo que o branco era a cor “da pureza, inocência e todas as virtudes”.³⁹⁸ Passemos agora, então, precisamente ao terceiro grupo de “outros”, os pecadores.

³⁹⁷ *Aberdeen MS 24*, f. 37r e 37v. No original: “Corvus sive corax, nomen a sono gutturis habet, quod voce coracinet. Fertur hec avis quod editis pullis escam non plene prebeat, priusquam in eis per pennarum nigredinem similitudinem proprii coloris agnoscat. Postquam vero eos tetros plumis aspexerit, in toto agnitos abundantius, hic prior in cadaveribus oculum petit. Corvus in divina pagina diversis modis accipitur, ut per corvum aliquando predicatorum, aliquando peccatorum, aliquando diabolus intelligitur. Ysidorus ethimologiarum dicit, quod corvus prius in cadaveribus petit oculum, quia in carnalibus intellectum discretionis extinguit, et sic per oculum extrahit cerebrum. Per oculum cerebrum extrahit, qui extincto discretionis intellectu, sensum mentis evertit. Iterum per corvum quilibet peccator intelligitur, qui quasi peccatorum plumis nigrescentibus vestitur. [...] Sunt alii qui desperant, terrenis inhiant, cum intus debent esse foras spectant. De quibus scriptura dicit: Corvus ad archam non rediit, quia forsitan aquis diluvii interceptus periit, vel cadaveribus inventis, forsitan supersedit. Similiter peccator qui carnalibus desideriis foras pascitur, quasi corvus qui ad archam non rediit, curis exterioribus detinetur.”

³⁹⁸ Pastoureau, Michel. *Black: The History of a Color*. Tradução de Jody Gladding. New Jersey: Princeton University Press, 2008, p. 66.

Ao contrário dos pagãos que são “exteriores” à cristandade, e aos judeus que são ao mesmo tempo interiores e exteriores, um bode expiatório, os “pecadores” são essencialmente internos, são os próprios maus cristãos; constituem chagas da própria sociedade cristã, são “desviantes”; entre os pecadores encontram-se também os supersticiosos e, num nível muito mais grave, possivelmente os “hereges”. Os trechos em que os animais do bestário e seus hábitos simbolizam vícios e pecados operam no sentido de “avisos”, de advertências tanto ao público eclesiástico quanto ao público laico que poderia entrar em contato com essas histórias e símbolos. Funcionam como reguladores de uma moralidade interna à cristandade.

Como vimos anteriormente, com Agostinho o pecado original se torna uma condição ontológica do ser humano. Mais do que isso, a lógica agostiniana reverbera e estrutura, de fato, todo o sistema em torno dos vícios e dos pecados ao longo do medievo. Como apontou Jérôme Baschet, Agostinho demonstrara e dera as bases de que “o homem não pode se salvar sozinho e que tem necessidade, para tanto, do socorro insubstituível das instituições e, em primeiro lugar, da Igreja”.³⁹⁹ Ainda segundo Baschet, esse esquema se complexifica e se diversifica cada vez mais durante o medievo, e a “pastoral do pecado”, marcante na Idade Média central e na Baixa Idade Média, buscou ressaltar a “culpabilidade dos fiéis” ao passo em que valorizava e exaltava os meios de salvação, o “remédio” para tais problemas, que é sem dúvida a igreja e, mais especificamente, a prática da confissão.⁴⁰⁰ Desenvolve-se cada vez mais, a partir do século XI, uma noção de “pecado individual”.⁴⁰¹

Isso está profundamente relacionado aos processos gerais de individuação, que são visíveis mais claramente nos séculos XII e XIII, como vimos anteriormente. É nesse contexto que a prática confessional se torna cada vez mais necessária e cada vez mais pormenorizada; por conseguinte, nesse mesmo período proliferam apetrechos clericais para a regulação moral da comunidade cristã a partir das confissões, como sumas morais, manuais de confissão e exames de consciência: “a condição do perdão é a declaração de culpa e, como preço da tranquilidade da alma, os clérigos arrogam-se o direito de um olhar sobre a vida dos fiéis que mergulha até o mais íntimo das consciências”.⁴⁰² Os bestiários apresentam inúmeras referências aos pecados e aos vícios, condenando-os diretamente ou condenando-os a partir da exaltação das virtudes. Há animais que simbolizam o pecador de modo mais amplo, como a codorna, cujo

³⁹⁹ Baschet, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. Tradução de Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006, p. 376.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 380.

⁴⁰¹ Morris, Colin. *The Discovery of the Individual, 1050-1200*. London: SPCK, 1972, p. 71.

⁴⁰² Baschet, Jérôme, *Op. cit.* (2006), p. 381.

alimento favorito é a semente de plantas venenosas,⁴⁰³ ou da própria coruja *bubo*, ave que é imunda “pois o local onde habita é contaminado por suas fezes, assim como o pecador desonra aqueles com quem convive pelo exemplo de sua conduta perversa”;⁴⁰⁴ ou ainda a coruja *ulula* (*screech-owl* em inglês), cujo canto aterrador traz mau agouro e simboliza o lamento dos pecadores no inferno no Bodley 764;⁴⁰⁵ e também há animais cujas moralizações se concentram em pecados ou vícios específicos. De modo analógico, em contrapontos típicos e muito frequentes, as virtudes são exaltadas: o bode e sua variante selvagem são metáforas para aqueles que “pastam em boas pastagens”, ou seja, aqueles que seguem e propagam os ensinamentos de Cristo: “assim, os bons pregadores, nutrindo-se da lei do Senhor e deleitando-se nas boas obras como em um bom pasto, ascendem de virtude em virtude”.⁴⁰⁶ A migração das codornas é interpretada em termos semelhantes, mas, por derivar do *Aviarium* de Hugo de Folieto, traz preocupações monásticas bem mais explícitas; além disso, os elementos naturais (o mar e as tempestades) e as estações complementam o simbolismo animal.

As codornas têm tempos próprios de chegada, pois atravessam os mares ao fim do verão. O calor do verão é o ardor da caridade. O frio do inverno é a tentação que esfria a mente. Portanto, do amor ao próximo, o justo atravessa o mar deste mundo rumo ao amor de Deus, para que permaneça sempre na região quente — isto é, aquele que arde continuamente em si mesmo com o calor da caridade —, de modo a evitar o frio do inverno, isto é, as tempestades e os ventos das tentações imprevistas. Chama-se codorna-mãe aquela que guia o bando; ao se aproximar da terra, é arrebatada pelo gavião, que a vê. A terra representa os desejos terrenos. Os mares, os perigos do mundo. O gavião que espreeita é o diabo [...] Assim, aquela que se aproxima da terra é arrebatada pelo gavião, porque aqueles que buscam as coisas terrenas são levados pelo diabo. O prelado [clérigo de alta posição hierárquica], portanto, que vai à frente do rebanho [*gregem*], deve providenciar com diligência qual a intenção ao buscar as coisas da terra: se as recolhe para seu próprio uso, ou se as busca por necessidade dos irmãos; para que não seja arrebatado pelo gavião, isto é, pelo diabo, que não cessa de cobiçar as coisas terrenas, negligenciando as espirituais.⁴⁰⁷

⁴⁰³ *Aberdeen MS 24*, f. 57v.

⁴⁰⁴ *Aberdeen MS 24*, f. 50v. No original: “Avis feda esse dicitur, quia fimo eius locus in quo habitat commaculatur, quia peccator illos cum quibus habitat, exemplo perversi operis dehonestat.”

⁴⁰⁵ Miyazaki, Mariko. *Op. cit.*, p. 28.

⁴⁰⁶ *Aberdeen*, f. 14v. No original: “Sic boni predicatorum, pascentes in lege domini, et in bonis operibus quasi in bono pastu delectantes, de virtute in virtutem conscendunt.”

⁴⁰⁷ *Aberdeen MS 24*, f. 57v. No original: “Coturnices adveniendi habent tempora, nam maria transeant, estate depulsa. Calor estatis, est ardor caritatis. Frigus hiemis, est temptatio refri gerate mentis. Ab amore igitur proximi, per mare mundi huius trans meat iustus ad amorem dei, ut in calida regione semper maneat qui semper calore

Os pecados foram organizados muito precocemente em um esquema septenário, já com João Cassiano no século V e com a *Moralia in Job*, de Gregório Magno, composta no século VI — esta última, inclusive, uma importante fonte para os bestiários latinos da segunda-família. A forma canônica desse esquema comporta o orgulho, a inveja, a ira, a tristeza,⁴⁰⁸ a avareza, a gula e a luxúria. Como ressaltou Baschet, esses pecados são ditos “capitais” porque “se engendram uns aos outros e, sobretudo, porque cada um deles é o ponto de partida de ramificações que dão nascimento a numerosos pecados derivados”.⁴⁰⁹ Ainda mais importante que isso é a imensa adaptabilidade desse esquema às realidades sociais em permanente transformação no medievo, o que dialoga com a hipótese que busco sustentar ao longo da dissertação: de que, embora documentos antiquados em sua extensiva citação e paráfrase de autores da Antiguidade Tardia, os bestiários ganham novos sentidos no contexto em que circulam no século XIII, e seus símbolos são ressignificados, adaptados às demandas pontuais, como veremos a seguir a partir de diferentes tipos de pecados e seus símbolos animais.

Nos bestiários latinos, o sexo e a ideia de Mal andam de mãos dadas: a dimensão sexual é geralmente abordada em contextos negativos, quando o sexo implica algum tipo de vício ou desvio moral e espiritual. Como notou Debra Hassig, “quanto mais sexualmente envolvida for a criatura, mais ela será percebida como maléfica; como corolário disso, a ausência de sexo é equiparada à virtude moral”.⁴¹⁰ Um exemplo notório de virtude, no qual o sexo é extirpado, é a fênix, que renasce das próprias cinzas e não se reproduz, de forma alguma, de modo carnal; é a síntese da pureza cristológica e da permanência na vida sem recorrer à carnalidade, ao mesmo tempo em que alude à pureza da virgindade mariana. Sobre o bode, lemos que “é um animal lascivo e desavergonhado, sempre ardente pelo acasalamento, cujos olhos, devido à luxúria, olham de lado”.⁴¹¹ Sobre as perdizes, o bestiarista relata que esta “recebe seu nome de sua voz; é uma ave astuta e impura. Pois o macho investe contra o macho, e a libido desenfreada o faz esquecer seu sexo”. Ao que parece, a etimologia apresentada na passagem relaciona *perdix* ao som que a ave faz; mas é impossível não notar a possível associação do termo com “perdição” (*perditio*), que reforçaria a conotação moral negativa do animal. O caráter “impuro” da perdiz,

dilectionis in semetipso flagrat, ut vitet frigus hiemis, procellas videlicet et ventos improvide temptationis. Ortigometra dicitur que gregem ducit, eam terre propinquantem accipiter videns rapit. Terra, sunt terrena desideria. Maria, mundi pericula. Accipiter insidians, diabolus per suggestionem temptans. Propinquantem igitur terre, accipiter videns rapit, quia eos qui terrena querunt diabolus secum trahit. Prelatus igitur qui gregem ante cedit, diligenter provideat, qua intentione terrena petat, utrum in suos usus ea redigat, vel ad necessitatem fratrum ea querat, ne accipiter, id est, diabolus eum rapiat, qui postpositis spiritualibus terrenis inhiare non cessat.”

⁴⁰⁸ Ou acídia; principalmente a partir do século XIII, também relacionada ao ócio e à preguiça.

⁴⁰⁹ Baschet, Jérôme. *Op. cit.* (2006), p. 377.

⁴¹⁰ Hassig, Debra. Sex in the Bestiaries. In: Hassig, Debra (ed.). *The Mark of the Beast: the medieval bestiary in art, life and literature*. New York: Routledge, 1999, p. 73.

⁴¹¹ *Aberdeen MS 24*, f. 21v.

segundo a tradição medieval, deriva de sua suposta promiscuidade e comportamento considerado “contra a natureza”, isto é, um macho acasalar com outro macho.

Michel Pastoureau notou ainda que a questão do sexo, nos bestiários, carrega ainda uma carga misógina: “os ursos, de fato, são obcecados pela paixão amorosa e se entregam a ela sem restrição. Mas são as fêmeas que, incapazes de refrear seu desejo, perseguem os machos dia e noite e se recusam a interromper o ato uma vez iniciado”.⁴¹² A humanização está sempre submetida à moralização, e nunca é positiva. Outro elemento central na caracterização do urso, que é o predileto dos ilustradores dos bestiários, é o fato de que, segundo os textos, as fêmeas dão à luz filhotes mal formados, que nascem prematuramente; elas assim moldam os filhotes com a língua, lambendo-os: “dão à luz pequenos pedaços de carne, de cor branca e sem olhos. Lambendo-os, vão moldando sua forma pouco a pouco”.⁴¹³ É mais um caso de humanização, novamente sob lentes misóginas, que ataca a figura da fêmea e, por consequência, da mulher. Aqui, concordo com a interpretação de Pastoureau da descrição do bestiário: o medievalista se pergunta, “por que a fêmea tem tanta pressa em dar à luz?” E conclui: porque o macho se recusa a acasalar com ela durante a gestão, como lemos no MS 24: “Os machos reverenciam as fêmeas grávidas e, embora compartilhem as mesmas tocas para o parto, ainda assim se separam em diferentes buracos [da caverna] para a gestação”.⁴¹⁴ Para Pastoureau, isso significa que, na *figura* da ursa construída pelos bestiaristas, “os prazeres da carne” são mais importantes que “as alegrias da maternidade”, o que faz com que ela produza os filhotes quase natimortos e tenha que lhes dar forma, para poder retornar ao macho e copular novamente.⁴¹⁵ Também acredito que a menção ao fato do inverno “suscitar o desejo” dos ursos pode ressaltar ainda mais a “pressa” da ursa e, na cosmovisão medieval de tempo,⁴¹⁶ enquadra esse comportamento numa lógica cíclica, a das estações, submetida às leis da natureza (e por isso também instintiva, animalesca), além de condenada a se repetir *ad aeternum*, num ciclo vicioso.

A luxúria e a carnalidade também se expressam através do adultério, uma das faltas mais graves dentro do cristianismo e condenada antes mesmo do surgimento da igreja, nos textos do Antigo Testamento — de onde muitas das justificativas empregadas pela igreja medieval em torno do adultério provêm. No bestiário, a víbora é o animal que simboliza a

⁴¹² *Ibid.*, p. 64.

⁴¹³ *Aberdeen MS 24*, f. 15v. No original: “Carnes paxillulas edunt, quibus color candidus, oculi nulli. Has lambendo sensum [*sic*] figurant.”

⁴¹⁴ *Aberdeen MS 24*, f. 15v. No original: “Secreti honore verentur, mares gravidas, et in isdem licet foveis partius tamen per scrobes se cubationibus dividuntur.”

⁴¹⁵ Pastoureau, Michel. *Bestiaires du Moyen Âge*. Paris: Seuil, 2011, p. 64.

⁴¹⁶ Sobre as noções de tempo cíclico na cosmovisão medieval, ver especialmente o capítulo 4 de Gurevich, Aron. *Categories of Medieval Culture*. Tradução de G. L. Campbell. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

perfidia intrínseca às relações extraconjugais, e o faz não sem boas doses de misoginia. De fato, como notou Roberto Nogueira, a vítima (ou agente, a depender do ponto de vista) do Mal é, por excelência, a mulher, “porque a mulher está mais predestinada ao Mal que o homem, segundo os textos bíblicos”.⁴¹⁷ No MS 24 lemos que a víbora é, segundo Ambrósio, “a mais maligna entre as bestas e, entre todas as serpentes, a mais astuta”. Como tal malignidade se expressa? É no acasalamento, cujo desejo a víbora não consegue reprimir ou controlar, e “procura uma moreia marinha [*murene maritime*] já conhecida e prepara uma nova união”.⁴¹⁸ A víbora então se dirige à praia e anuncia sua presença com um silvo, ao passo que a moreia convidada nunca recusa, e se “entrega à serpente venenosa os prazeres esperados da união”.⁴¹⁹

A víbora é descrita como uma serpente que dá à luz (*parit*) com violência (*vi*) — seus filhotes irrompem de seu ventre rasgando-o por dentro, o que leva à morte da mãe; o pai morre no próprio ato sexual, quando a fêmea devora sua cabeça. A nível simbólico, as imagens evocam as consequências destrutivas do desejo sexual tresloucado, da desordem nos afetos e da relação corrompida entre os sexos. Além disso, a relação sexual se dá entre animais distintos, uma víbora e uma moreia, e o texto é explícito em relação à moreia como um parceiro “pior”, no sentido de que a volúpia da víbora é tamanha que, como diz o jargão, “qualquer um serve”; ainda, o sexo entre animais diferentes pode dar origem a monstros (ver 4.4.) Tais construções simbólicas não são apenas um “reflexo” da suposta natureza perversa das bestas em nível ontológico, é claro, mas também como alegoria do ciclo vicioso da luxúria (que sugeri acima): o prazer leva à morte, o desejo ao pecado, e o pecado à ruína. A relação entre víbora e moreia também articula uma analogia do casamento como campo de tensão e conflito, que pode resultar em adultério: “Tu, mulher, enxotas com ofensas o marido que vem de longe. A víbora busca o ausente, chama o ausente, proclama com doce silvo sua saudade”.⁴²⁰ O contraste entre a fidelidade “natural”, isto é, animalesca, da víbora — que busca o parceiro ausente — e a mulher humana, que abandona o marido e acolhe outrem, serve a uma crítica direta à figura feminina, afinal, *Adam per Evam deceptus est, non Eva per Adam*.⁴²¹

Embora o sexo funcione de maneira bastante consistente como uma metáfora para o pecado e a preocupação com assuntos mundanos — um conceito aplicável tanto a homens quanto a mulheres —, grande parte da discussão nos

⁴¹⁷ Nogueira, Roberto. *Op. cit.*, p. 42.

⁴¹⁸ *Aberdeen MS 24*, f. 66v.

⁴¹⁹ *Aberdeen MS 24*, f. 66v. No original: “et venenate serpenti expetitos usus sue impertit coniunctionis.”

⁴²⁰ *Aberdeen MS 24*, f. 67r. No original: “Tu mulier advenientem de longinquo maritum contumeliis repellis. Vipera mare prospectat, explorat iter coniugis. Tu iniuriis viam viro obstruis. Tu licium moves venena, non reicis.”

⁴²¹ *Aberdeen MS 24*, f. 66v.

bestiários se concentra nos perigos da sexualidade feminina em particular e, portanto, deve ser vista à luz dos interesses antifeministas medievais.⁴²²

De fato, a entrada sobre a víbora também ataca o adultério cometido por homens. Entretanto, a alegoria sublinha que o casamento é uma instituição que exige constância e submissão da mulher: uma vez que foi a mulher quem levou o homem à culpa, é justo que ela aceite a autoridade do marido — princípio básico da moral matrimonial no medievo. Por mais que a condenação da luxúria já esteja no centro da cultura cristã em torno do pecado, especialmente com a identificação do pecado original como pecado sexual na Antiguidade Tardia, esse pecado ganha contornos mais marcados a partir do século XII, em que “o celibato é definido como uma obrigação estrita dos clérigos e a nova doutrina do casamento impõe aos laicos regras mais coercitivas”.⁴²³ A partir do IV Concílio de Latrão (1215), o casamento é definido como sacramento, e sua celebração pública e sob a autoridade da Igreja passa a ser obrigatória. A ênfase na fidelidade conjugal, na hierarquia entre os sexos e na condenação do adultério refletem os princípios canônicos contemporâneos ao bestiário de Aberdeen.

Nos bestiários há ainda alusões ao tema do “retorno ao pecado”. No manuscrito de Aberdeen lemos sobre uma besta marinha chamada *serra*, que possui imensas asas (*pennas*). É dito que quando esse peixe vê um navio em alto mar, levanta suas asas sobre a água e tenta acompanhar o barco. “Mas, não suportando o esforço, desfalece, abaixando suas asas e as recolhendo. Então os movimentos do mar a levam, já cansada, de volta para as profundezas”.⁴²⁴ É dito então, em tom explicativo, que tal animal representa o mundo: *figuram habet seculi*. O “século”, ou seja, o mundo terreno, material, é aquele mundo que se esforça para competir com os caminhos de Deus, representado aqui pelo navio, a barca, uma possível alusão à própria *ecclesia*. O peixe *serra* falha por falta de sustento, esforço físico simbolizado em esforço espiritual e é arrastado de volta às profundezas, isto é, ao vazio, ao pecado e à perdição. O tema do “retorno ao pecado” é recorrente especialmente no contexto do crescimento da pastoral, do ensino moral, da literatura penitencial e da espiritualidade monástica e mendicante. Os eclesiásticos da Baixa Idade Média alertam contra essa *recidiva*, especialmente em relação aos pecados da carne. Há uma luta espiritual contínua, mediada pela confissão, mas cujo protagonista é o próprio fiel e suas ações; mais uma vez, o pecado e sua culpabilidade, no contexto em questão, são individualizados; sua remissão, no entanto, é coletiva e depende das

⁴²² Hassig, Debra. Sex in the Bestiaries. In: Hassig, Debra (ed.). *The Mark of the Beast: the medieval bestiary in art, life and literature*. New York: Routledge, 1999, p. 86.

⁴²³ Baschet, Jérôme. *Op. cit.* (2006), p. 380.

⁴²⁴ *Aberdeen MS 24*, f. 73r. No original: “Et non sustinens laborem deficit, et deponens pennas ad se attrahit eas. Unde vero maris iam lassam reportant ad locum suum in profundum.”

instituições clericais e seus agentes. Além disso, como o exemplo da *serra*, é ressaltada uma noção encontrada em diversos autores medievais, principalmente naqueles envolvidos em contextos de cristianização e conversão, como Rimbart de Hamburgo, um hagiógrafo do século X, de que a mera conversão não é suficiente, e o convertido deve viver uma constância religiosa condicionada pela *ecclesia* e pelos sacramentos como a eucaristia e o viático.⁴²⁵

Uma análise das formigas e das abelhas pode oferecer uma “resposta” ao panorama exposto até então, à guisa de expor a expectativa da sociedade do século XIII (em especial dos eclesiásticos) para com as pessoas que a integravam. De acordo com o bestiário de Aberdeen, as formigas têm “três naturezas”,⁴²⁶ ou seja, três possíveis interpretações simbólicas, três essências distintas congregadas num mesmo animal e pautadas sobre seus hábitos observáveis no mundo natural em si. A primeira “natureza” é sua organização e diligência: elas caminham ordenadamente (*ordinate ambulent*), cada uma carregando seu próprio grão, sem pedir auxílio às outras, mas seguindo as pegadas das que vieram antes até encontrar alimento — imagem da prudência e da preparação para o futuro, como o homem justo que acumula méritos para a recompensa espiritual (*unde remunerentur in futuro*). A segunda natureza é a prudência ao armazenar seu alimento: ao guardar os grãos no formigueiro (*cubile*, “cama” ou “ninho”), a formiga parte aos grãos ao meio para evitar que germinem com a umidade do inverno e provoquem fome. Isso representa o discernimento necessário ao interpretar as *Escrituras*, separando o sentido carnal do espiritual, para que a letra não mate, mas o espírito vivifique. Por fim, a terceira natureza é o discernimento na colheita: no tempo da ceifa, a formiga distingue, pelo olfato, a cevada (*ordeum*) do trigo (*triticum*), rejeitando a primeira e levando apenas o segundo para sua morada. A cevada, alimento dos brutos (*brutorum animalium cibus*, ou seja, dos animais), simboliza as doutrinas heréticas — ou as *sectae*, para usar o vocabulário de Isidoro — ao passo que o trigo representa a verdadeira doutrina, isto é, ensinando ao cristão a evitar os falsos mestres e a buscar apenas a “verdade”. O texto aqui é enfático: “Foge, pois, ó cristão, de todos os hereges cujos ensinamentos são falsos e inimigos da Verdade”.⁴²⁷ Assim, formiga representa, na junção de suas “três naturezas”, uma idealização do “bom cristão”. É portanto a antítese dos pagãos, dos judeus e dos pecadores aqui estudados.

⁴²⁵ Detalhei a percepção de Rimbart sobre o “tornar-se cristão” em Kmiecik, Rodrigo. “O processo de cristianização dos escandinavos na *Vita Anskarii* de Rimbart (c. 865-876): esforços missionários num tempo de incertezas e fragmentação política”. *História em Reflexão*, 2025. *No prelo*.

⁴²⁶ *Aberdeen MS 24*, f. 24v.

⁴²⁷ *Aberdeen MS 24*, f. 24v e 25r. No original: “Fuge ergo Christiane omnes hereticos quorum dogmata falsa et inimica sunt Folio 25, rectro veritati.”

De forma semelhante funciona o simbolismo das abelhas. No *folio* 63v, lemos que somente as abelhas, entre todos os animais, têm uma “descendência comum” (*sobolem communem*), habitam “uma só morada” (*unam mansionem*), compartilham a luz de “uma única pátria” (*unius patrie clauduntur lumine*). Para todas elas, o trabalho é comum, o alimento é comum, a operação é comum, o uso e o fruto são comuns, o voo é comum. Em tudo, há comunidade (*communis*) — inclusive a reprodução, a integridade do corpo virginal (*integritas corporis virginalis*), e o parto, “pois não se unem por conjunção carnal”, nem se deixam levar pela libido (*libidine*), nem sofrem as dores do parto (*partus doloribus*). Segundo o bestiário, as abelhas têm um “rei”, mas mesmo assim são “livres”, pois possuem o “privilégio do julgamento” (*prerogativum iudicii*) e o “afeto da devoção fiel” (*fide devocionis affectum*). As abelhas trabalham em “campos perfumados onde florescem os jardins, onde um regato corre entre as ervas e as margens são agradáveis: “ali há o jogo alegre da juventude, os exercícios campestres, o alívio das preocupações”.⁴²⁸ Também entre as abelhas não há deslealdade e roubo. Sua obra é doce, feita de flores e ervas doces, e o autor compreende o favo, com seus hexágonos perfeitos, como uma espécie de “fortaleza”. Vale a pena ir além da paráfrase:

Que arquiteto as ensinou a compor aquelas células hexagonais com lados iguais, a suspender finas camadas de cera entre as divisões das casas, a armazenar o mel, e, entrelaçadas com flores, preencher os celeiros com certo néctar? Vê-se todas dividirem a tarefa: umas buscam alimento, outras vigiam os alvéolos, outras investigam chuvas vindouras e as nuvens, outras moldam a cera a partir das flores, outras recolhem o orvalho das flores com a boca. Nenhuma, no entanto, espreita o trabalho alheio, nem busca viver do roubo. [...] No centro dos alvéolos, o orvalho é infundido e, com o tempo, torna-se mel, começando a exalar doçura com o perfume das flores e da cera. Por isso, com razão a *Escuritura* louva a abelha como boa operária [*bonam operariam*], dizendo: “Vai à abelha e vê como ela é operosa; imita sua obra” [Provérbios 6:6]. Pois seu trabalho [o mel] é digno de veneração: reis e humildes o buscam para sua saúde é desejável para todos. [...] Vê quão laboriosa e agradável ela é: seu fruto é desejado por todos, e não faz distinção de pessoas, mas com graça indistinta adoça igualmente reis e humildes. E não apenas serve ao prazer, mas também à saúde: adoça a boca e cura feridas, sendo remédio também para feridas internas. Assim, embora fraca em força, a abelha é forte em sabedoria [*sapientie*] e amor à virtude [*virtutis*].⁴²⁹

⁴²⁸ Aberdeen MS 24, f. 64r. No original: “Processus autem per rura redolentia ubi inhabitantes orti floribus ubi fugiens rivus per gramina ubi amena riparum. Illic ludus alacris iuventutis, illic cam pestre exercitium, illic curarum remissio. Opus ipsum suave de floribus, de herbis dulcibus, fundamina castrorum prima ponuntur.”

⁴²⁹ Aberdeen MS 24, f. 64r e 64v.

As pessoas da Idade Média tinham clareza em relação ao modelo oferecido pelas abelhas. Tomás de Cantimpré, célebre enciclopedista do século XIII, afirmava que a vida das abelhas era um modelo para a humanidade, especialmente para as comunidades monásticas.⁴³⁰ Temos referências ao ideário monárquico, que pode ser interpretado tanto em termos políticos (da centralização das monarquias da Baixa Idade Média) quanto em termos religiosos (de Cristo como rei dos reis). As abelhas são descritas de forma quase mítica — “nascem sem pés” e depois os recebem; qualidades elevadas a um ideal quase sobre-humano; a colmeia é um corpo coletivo perfeito, espécie de microcosmo paradisíaco ou mesmo edênico; entre tantos outros elementos — e Hilário Franco Júnior notou que o mito é a característica fundamental das utopias medievais.⁴³¹ Nessa construção ao mesmo tempo zoopoética e utópica, o texto idealiza o que homens e mulheres poderiam ser ao exemplo das abelhas; ao mesmo tempo, revela a sensibilidade medieval em relação ao mundo natural,⁴³² à observação dos insetos e seus hábitos, em suma, ao livro escrito por Deus que é a natureza. Em termos gerais, em contraponto à própria realidade humana, as abelhas *são* a sociedade cristã utópica.

A moral cristã do século XIII — articulada por meio de imagens mentais de animais ressignificados — constrói os “outros” da cristandade através de um complexo sistema simbólico, no qual os animais operam como alegorias morais e vetores de condenação. Pagãos, judeus e pecadores são os principais alvos, sendo constantemente animalizados e identificados com vícios e falhas morais: o dragão representa o paganismo derrotado, a hiena representa a corrupção judaica, e a víbora, a luxúria destrutiva do adultério, entre outros exemplos. Em um mundo que havia consolidado a cristandade como ordenamento social e espiritual, o bestiário não reflete um paganismo real, mas evoca-o como memória do erro e da idolatria, e aponta os judeus como figuras marginais, perigosas, herdeiras da culpa pela morte de Cristo e símbolo da recusa da luz divina — como no caso da *nicticorax*, que foge do sol e habita ruínas, como “a

⁴³⁰ Guldentops, Guy. “The Sagacity of Bees: An Aristotelian Topos in Thirteenth-Century Philosophy.” In: Steel, Carlos; Guldentops, Guy, Buellens, Pieter (eds.). *Aristotle’s Animals in the Middle Ages and Renaissance*. Leuven: Leuven University Press, 1999, p. 275-96.

⁴³¹ Franco Júnior, Hilário. *As Utopias Medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

⁴³² Sobre essa questão, sugiro a leitura do brilhante artigo de Jordan Loveridge, que defende que o autor do bestiário de Aberdeen intencionalmente mantém ambígua a interpretação sobre as abelhas, borrando a divisão entre humanos e animais, e incentivando os leitores a explorar os significados mais profundos do texto em vez de oferecer conclusões diretas. Para Loveridge, essa estratégia convida a uma interação mais rica com os comportamentos das abelhas e com seu valor simbólico. Tal abordagem estimularia os leitores a refletirem sobre suas relações predatórias com a natureza. A partir disso, o autor traça um elo entre as representações medievais das abelhas e as preocupações ecológicas contemporâneas, destacando que os discursos atuais frequentemente reduzem as abelhas a meros ativos econômicos. Uma compreensão mais sutil e ética, que reconheça as qualidades sociais das abelhas, em vez de vê-las apenas como agentes de polinização, seriam frutíferas e possíveis a partir de outras visões sobre o mundo animal, como a medieval. Ver Loveridge, Jordan. “Praise Bee!: Allegory and Interpretation in the Aberdeen Bestiary”. *Rhetoric Society Quarterly*. Informa UK Limited, 8 ago. 2019. DOI 10.1080/02773945.2019.1648852. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/02773945.2019.1648852>.

sinagoga impura”; a luxúria, especialmente a feminina, é apresentada como força letal; a víbora que copula com a moreia e mata seu parceiro e a si mesma torna-se símbolo da relação extraconjugal como destruição dos laços sociais e da salvação; o adultério, a promiscuidade e o desejo desordenado são dramatizados através de imagens grotescas e violentas, como “os filhotes que explodem do ventre da mãe víbora” ou o “macho decapitado no ápice do prazer”, num ciclo simbólico em que o pecado da carne sempre conduz à morte espiritual.

O bestiário serve, entre outras coisas, como uma espécie de espelho moral: regula o casamento, normatiza a sexualidade, reforça a hierarquia dos sexos e consolida a confissão como mecanismo de mediação entre uma população faltosa e uma instituição que, mediadora entre Deus e o mundo, é capaz de salvá-la. Ao ouvirem os silvos da víbora, ou verem a plumagem escura do corvo, o fiel é convocado a lembrar-se da Criação, da queda, e do seu lugar — como homem ou mulher, clérigo ou leigo — numa sociedade que busca coesão espiritual e que tem um destino relativamente bem definido no fim dos tempos. No século XIII, as imagens animais dos bestiários não são apenas didáticas, mas construções sociais da realidade a partir de uma cosmovisão compartilhada em diferentes níveis. Assim, os símbolos são expressões vívidas temos e expectativas de uma sociedade em que a alteridade religiosa e o pecado eram encarados como ameaças reais à estabilidade da comunidade cristã.

4.4. Monstruosidades

Chamo monstro toda originalidade de inesgotável beleza.
— Alfred Jarry, *Les Monstres*

Na conferência “La symbolique médiévale: matériaux, nombres, gestes, images et couleurs”, proferida em 2017 por Michel Pastoureau e disponibilizada no YouTube pelo canal do Archives départementales du Val-d'Oise, esse medievalista sugeriu uma classificação dos animais na Idade Média em cinco grupos: bestas, aves, peixes e serpentes, e um quinto grupo de “monstros”, que seriam híbridos que congregam características de dois ou mais grupos anteriormente estabelecidos. A ideia de hibridismo e monstruosidade, tal como expressa por Pastoureau, está presente no próprio bestiário de Aberdeen, na entrada sobre a hiena: “em um lugar da Etiópia a hiena [macho] copula com a leoa; essa união produz um monstro chamado *crokota*”.⁴³³ No original, temos a palavra *monstrum*. Esse conceito aparece inicialmente, mais uma vez, na Antiguidade Tardia com Agostinho de Hipona, e é sob essa acepção, na maioria das vezes, que a monstruosidade se apresenta nos bestiários, embora a ideia de criaturas monstruosas seja muito mais antiga. Não obstante, devemos voltar pelo menos até Aristóteles para compreender a complexidade do conceito e como ele se estabelece com Agostinho, além de entender algumas contradições que a ideia do monstro carrega no medievo latino.

Em sua *História dos animais*, e em toda a sua concepção sobre o mundo natural e seu funcionamento, Aristóteles trabalha com um modelo fixo de categorias que parte da observação e da distinção a partir das características físicas das criaturas, “generalizações a partir das regularidades advindas da comparação entre as partes externas e internas do corpo animal, possibilitando, assim, chegar a verdades universais a partir de realidades particulares”.⁴³⁴ Para Rafael Gonçalves, essa abordagem pressupunha uma “estabilidade” do mundo natural e de sua geração física, um sistema que não permitia a possibilidade de existirem homens com chifres na cabeça ou ovelhas com oito patas, por exemplo. Essas anomalias, segundo as ideias de Aristóteles, eram contrárias ao seu modelo fixo e, portanto, eram “antinaturais”.

Para dar uma resolução a esse problema, o filósofo enquadrou entre os “monstros” seres que haviam sido acometidos por um desvio no desenvolvimento normal do germe no processo de sua geração. Segundo ele, “o monstro pertence à categoria dos produtos que não são semelhantes aos seus

⁴³³ *Aberdeen MS 24*, f. 12r.

⁴³⁴ Gonçalves, Rafael. *Op. cit.*, p. 220-221.

pais [...], fenômenos contrários à natureza, a sua natureza considerada não em sua constância absoluta, mas em seu curso ordinário”. Associando a natureza a uma certa imutabilidade no processo de geração e, portanto, a uma certa normalidade, o filósofo grego lança uma das ideias com a qual os medievais iriam se confrontar alguns séculos mais tarde: o monstro é um erro da natureza, um ser contranatural, ou, em suas palavras, ele é “um ser defeituoso”.⁴³⁵

A visão de Aristóteles é problemática para os autores cristãos do medievo: como uma criatura pode ser defeituosa, anormal ou “antinatural” se ela faz parte da Criação divina? Como poderia se admitir que os monstros são “erros”, se isso implicaria afirmar que constituíam, portanto, um erro divino? É na tentativa de sanar esses questionamentos que os Pais da Igreja, em especial Agostinho, vão cunhar a própria noção de “monstro”. Para eles, as características inusuais e aparentemente “antinaturais” dos monstros seriam, na verdade, signos para instruir os homens.⁴³⁶ Essa perspectiva elimina então a possibilidade de um problema intrínseco à natureza, à Criação e à potência divina, e inverte a questão: os monstros são tão diferentes, incomuns e bizarros justamente porque Deus quis assim, e não pelo contrário; podem não se conformar ao esquema aristotélico do mundo físico, mas isso não é mais um problema, porque se conformam agora a um esquema muito maior e mais elevado, para os cristãos da Antiguidade Tardia, que era o da Criação como meio pelo qual o homem pode aprender sobre a verdade de sua religião e atentar-se aos caminhos pelos quais sua alma poderia ser salva no fim dos tempos. É nesse sentido que a acepção agostiniana de “monstro” ganha espaço e força:

Dizemos, é certo, serem contra a natureza todos os portentos, mas na realidade não são. Como iriam ser contrários à natureza os efeitos produzidos pela vontade de Deus, se é vontade de tal criador a natureza de cada coisa criada? [...] O portento não é, pois, contrário à natureza, mas contrário a nosso conhecimento da natureza.⁴³⁷

Podemos notar que, em termos de função hermenêutica, os monstros e as demais criaturas operam da mesma forma. Nos bestiários, os monstros raramente possuem parágrafos de moralização ou interpretação simbólica; as entradas sobre eles não apresentam conexões com citações bíblicas, paráfrases, nenhum tipo de construção exegética. Por quê? É possível que a própria ideia de monstrosidade já fosse suficientemente simbólica para que os monstros parecessem como meros exemplos desse conceito? Essa é uma das respostas possíveis.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 221.

⁴³⁶ Lecouteux, Claude. *Les Monstres dans la pensée médiévale européenne*. Paris: Presses Universitaires de la Sorbonne, 1999, p. 111-114.

⁴³⁷ Agostinho de Hipona *apud* Gonçalves, Rafael. *Op. cit.*, p. 222.

Diferentes dos demais animais, especialmente os mais familiares — fossem eles domésticos ou selvagens —, a maioria dos monstros apresentados nos bestiários não são provenientes do *Physiologus*, mas de outras fontes, geralmente da Antiguidade Clássica, e partem de um outro universo literário, do repertório das “maravilhas” (*mirabilia*), que também foi lido e reimaginado no medievo latino cristão. Como nas fontes antigas não há, obviamente, nenhum traço de exegese cristã, nem ensinamentos bíblicos pré-existentes, os compiladores não dispunham de nenhum material autoritativo, como Isidoro ou dos Pais da Igreja, para dialogar, parafrasear e sustentar quaisquer interpretações que seguissem o modelo hermenêutico de um Orígenes, por exemplo, e por conseguinte do *Physiologus* e dos próprios bestiários latinos. Enquanto animais “familiares” como o leão, o pelicano, o lobo, o urso, entre outros, tinham imagens bíblico-patristicas consolidadas, os monstros careciam de uma intertextualidade interpretativa mais robusta. Além disso, a aparição dos monstros nos bestiários latinos é relativamente tardia; como já destaquei anteriormente, o bestiário de Oxford é um caso quase excepcional, apresentando muito mais monstros que o outro bestiário aqui analisado, o de Aberdeen. É possível que isso reflita apenas uma particularidade documental do próprio documento, de seus encomendadores e patrocinadores; mas também é possível que isso seja um indício de que, em meados do século XIII, um interesse crescente por terras distantes e pelas criaturas que habitam essas terras distantes se manifestava no universo livresco. É um interesse incipiente, mas que já aparece, talvez como curiosidade, e de certa forma preconiza os muitos monstros que aparecerão em algumas décadas nos relatos de viagem ao “Oriente” e em enciclopédias cujas pretensões eram mais “globais” que as dos bestiários latinos.

É razoável afirmar que as entradas sobre criaturas monstruosas são mais “diretas”. O grifo é um animal “ao mesmo tempo” emplumado e de quatro patas;⁴³⁸ a característica monstruosa está expressa na junção de elementos comuns a duas categorias distintas de animais, as penas das aves e as quatro patas das bestas terrestres. Ainda de acordo com o bestiário de Oxford, lemos que o grifo “vive no Sul” e “em montanhas”. A parte traseira do corpo é “como a de um leão”; suas asas e rosto são “como os de uma águia”; além disso, o grifo “odeia amargamente” o cavalo e, caso encontre um ser humano, “irá atacá-lo”.⁴³⁹ Isso é tudo. Não há nenhuma moralização, nenhuma correlação com textos bíblicos ou dos Pais da Igreja da Antiguidade Tardia. A natureza do grifo é expressa com suas características físicas, que configuram sua monstruosidade; o que mais chama a atenção, talvez, são os indícios de sua hostilidade ao ser humano ou à outros animais domésticos, e o fato de habitar lugares vagos,

⁴³⁸ *MS Bodley 764*, f. 12r.

⁴³⁹ *Idem*.

geralmente inóspitos, como “montanhas”. Em outros casos, com outros monstros, a pátria varia igualmente entre lugares “outros”, como as florestas ou o mar, ou ainda se desdobram em “lugares distantes”, como uma “Ásia”, uma “Índia” e uma “Etiópia” de cores imaginadas.

Vejamos alguns exemplos. No mesmo bestiário citado acima, e também no de Aberdeen, temos uma entrada sobre o *crokota*, animal híbrido resultado do cruzamento entre uma hiena macho e uma leoa. Assim como a hiena, também imita a voz humana.⁴⁴⁰ Na “Ásia” encontramos o *bonnacon*, figura que se assemelha a um touro ou búfalo nas ilustrações, e que é descrita como tendo a cabeça dum touro e o corpo, salvo pela crina — que não possui — idêntico ao de um cavalo. Seus chifres são curvados, de modo que não são capazes de ferir ninguém que “caia” sobre eles; a proteção do animal não vem dos chifres, mas sim da barriga, uma vez que os excrementos do *bonnacon* são ditos produtores de um mau cheiro que se estende por uma área muito de grande, de acres; o odor ruim das flatulências do *bonnacon*, bem como a flatulência em si — geralmente representada graficamente como um jato de fogo que sai do ânus do animal na direção de seus perseguidores! — é considerada capaz de envenenar e incinerar.⁴⁴¹ Mais uma vez, nenhuma moralização ou analogia é feita; temos apenas a descrição de um animal pitoresco, exótico tanto no sentido etimológico do termo, quanto numa outra acepção, aquela de algo incomum, diferente, “estranho”. A criatura se apresenta sobretudo como uma curiosidade, uma “maravilha” de uma “terra distante”. Há também o *monoceros*, um monstro que produz mugidos horrendos — “Est monoceros monstrum mugitu horrido”. Tem o corpo de um cavalo, as patas de um elefante, e a cauda semelhante à do veado. Tem um único chifre que nasce na testa, longo, afiado e perfurante.⁴⁴²

É também na Ásia, mais especificamente na Índia, que encontramos a *manticora*. De acordo com o Bodley 764,⁴⁴³ a *manticora* tem três fileiras de dentes, tem um rosto humano e olhos cinzas; é vermelha, da cor do sangue, tem o corpo de um leão e uma cauda pontuda, com um ferrão igual ao de um escorpião na extremidade, além duma “voz sibilante”. Nas palavras dos bestiaristas, ela “se delicia comendo carne humana”.⁴⁴⁴ Seus pés são poderosos e ela pode pular longas distâncias, tanto verticais quanto horizontais, subindo obstáculos ou cruzando rios, poços e trincheiras. De volta à Etiópia, temos o *parander* e o camaleão. O *parander* é tão grande quanto um touro, mas com pés iguais aos da ave íbis (de origem africana), chifres feito galhos e a cabeça dum veado, a cor e a mesma pelagem grossa dos ursos. “Dizem que o *parander* pode

⁴⁴⁰ *Aberdeen MS 24*, f. 12r.

⁴⁴¹ *Aberdeen MS 24*, f. 12r.

⁴⁴² *Aberdeen MS 24*, f. 15r.

⁴⁴³ *MS Bodley 764*, f. 25r e 25v.

⁴⁴⁴ *Idem*.

mudar de forma quando assustado”,⁴⁴⁵ mimetizando o ambiente ao seu redor, podendo mostrar-se branco feito uma pedra ou verde como a folhagem. O camaleão — e aqui não confundir com o réptil moderno — é parecido. Ele é colorido — como a pantera —, e é capaz de mudar as cores do próprio corpo com muita facilidade; seu pescoço é como o do cavalo, os pés iguais ao do touro, mas a cabeça é parecida com a do camelo.⁴⁴⁶

No manuscrito do bestiário de Oxford,⁴⁴⁷ a sereia aparece entre a coruja e a perdiz, dois pássaros ligados ao mal; em especial a perdiz, ligada à luxúria do sexo e ao pecado, vício também compartilhado pelas sereias. De acordo com o texto, derivado do *Physiologus*, as sereias são criaturas mortíferas, semelhantes ao ser humano da cabeça à barriga, mas cujas partes inferiores são de pássaro. Cantam muito docemente, de modo que, se os marinheiros as ouvem de longe, desviam-se do verdadeiro rumo e são atraídos na direção das sereias. A doçura do som encanta os ouvidos e os sentidos, e faz com que os homens adormeçam. Assim que adormecem profundamente, as sereias os atacam e devoram sua carne, “e assim, pela persuasão da voz, enganam e matam os homens ignorantes e incautos. Assim também são enganados aqueles que se deleitam nas delícias, nas pompas e nos prazeres [mundanos]”.⁴⁴⁸ Esse é um dos raros casos em que um monstro é explicitamente moralizado. As sereias, com sua localização típica no mar — um espaço de incerteza e perigo —, fazem parte da geografia simbólica da alteridade, e operam como um aviso contra a perdição espiritual no carnal. Em outros bestiários podem aparecer representadas graficamente como metade mulher, metade peixe, ainda que o texto as descreva como metade ave; é por volta do século XII ou XIII que essas duas variantes se popularizam, e dialogam, na maleabilidade dos símbolos, com figuras como a Melusine.

Todos esses monstros compartilham algumas características. São misturas de outras criaturas, e todos apresentam comportamentos que, na Idade Média, além de considerados “maravilhosos”, diferentes ou estranhos, poderiam ser associados ao Mal. Embora não sejam moralizados diretamente pelos bestiários, defendo a hipótese de que as características descritas pelos bestiaristas sejam suficientes para não apenas oferecer exemplos de animais e comportamentos estranhos, diferentes, incomuns, mas também oferecer um repertório pronto à mão para desenvolver comparações e interpretações sobre suas características. A *manticora* devora carne humana, um temor comum ao homem medieval em diversos sentidos, tanto no plano físico quanto espiritual, como já analisei anteriormente; o *crocota* imita a voz humana,

⁴⁴⁵ *MS Bodley 764*, f. 25v.

⁴⁴⁶ *MS Bodley 764*, f. 27v.

⁴⁴⁷ *MS Bodley 764*, f. 74v e 75r.

⁴⁴⁸ *MS Bodley 764*, f. 74v e 75r. No original: “Et sic persuasione vocis ignaros et incautos homines decipiunt et mortificant. Sic igitur decipiuntur qui in deliciis et pompis et voluptatibus delectantur.”

assim como a hiena, colocando-o no escopo diabólico da imitação perversa; o *parander* e o camaleão mudam seu aspecto com facilidade, como os demônios, são instáveis e se ocultam; o *bonnacon* é tão ameaçador pelas suas características defensivas quanto um dragão ou um lobo. Em suma, são criaturas potencialmente ligadas ao Mal, que, embora não se apresentem moralizadas nos bestiários, já estão “no meio do caminho” por serem tão diferentes do habitual, do familiar, do costumeiro. Isso se comprova quando olhamos para outros documentos que apresentam monstros, da hagiografia ao romance de cavalaria: são adversários, inimigos, ameaças aos santos e aos heróis cavaleiros. Como notou a historiadora Claude Kappler, “uma das principais consequências da noção de monstros nutrida pela perspectiva cristã foi associá-los ao resultado de uma transgressão dos preceitos morais e, portanto, da presença do Mal”.⁴⁴⁹ Esse processo histórico, cultural e simbólico está profundamente ligado àquela concepção de um diabólico generalizado, que *pode* estar em todos os lugares, e que muitas vezes “sobrevive” às margens da cristandade, como vimos anteriormente. De acordo com Carlos Roberto Nogueira, o Diabo se desenvolve como uma personagem “concreta e familiar”, e aparece auxiliado ou sob a forma de criaturas oriundas do imaginário da Antiguidade: “harpas e sereias, sátiros e centauros, gigantes monstruosos e serpentes aterrorizantes, aproveitando dessas personagens toda a carga de horror que nelas havia imprimido a tradição pagã”.⁴⁵⁰

Um dos elementos-chave na caracterização do monstruoso é a localização dessas criaturas em espaços de alteridade, sejam eles interiores e relativamente próximos, mas ainda assim marginais, como a floresta, a montanha, a ilha, etc., sejam eles muito distantes da realidade cotidiana europeia, como a Ásia e a África. Essa geografia ganha contornos poéticos cujas raízes estão na Antiguidade Clássica e além. Enquanto o *locus horribilis* é a síntese do lugar horrível, sombrio, infernal e maléfico, o *locus amoenus* representa a paisagem idílica, bucólica e confortável. O mundo greco-romano deu mais atenção ao *locus amoenus* em busca da “paisagem ideal”, como nos *Idílios* de Teócrito e nos *Pastorais* de Virgílio. Mônica Nasif explica que posteriormente, na literatura medieval, a dualidade complementar desses dois conceitos foi muito abordada nos romances de cavalaria, uma vez que ambos *loci* são uma “estrutura espacial para as aventuras provatórias em que o cavaleiro desafiará o mundo mágico e maravilhoso em busca de seu aperfeiçoamento pessoal”.⁴⁵¹ Tal dualidade é também alimentada pelo pensamento analógico na dicotomia entre Inferno e Paraíso.

⁴⁴⁹ Kappler, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 365-378.

⁴⁵⁰ Nogueira, Carlos. *Op. cit.*, p. 39.

⁴⁵¹ Nasif, Mônica. “Locus amoenus et locus horribilis: topografia mágica en la literatura caballeresca española”. *Letras*, nº 67-68, 2013, p. 152.

De acordo com Martin Locker, essa percepção divide a natureza em dois: o *locus amoenus* configura a natureza domesticada, a paisagem pastoril, enquanto o *locus horribilis* configura o lugar selvagem, os ermos áridos e as florestas. É fácil entender esse contraste se lembrarmos dos animais conflitantes que habitam essas regiões: no campo, as ovelhas; na floresta, os lobos, como vimos anteriormente nas discussões que abordam a tensão entre esses dois espaços simbólicos e seus desdobramentos. Locker explica a ideia de “região selvagem”:

A ‘região selvagem’, por outro lado, foi cenário de muitos contos bíblicos sobre a interação com o mundo espiritual (como o recebimento do maná por Moisés, a tentação de Cristo e a morada de João Batista), embora essa interação nem sempre tenha sido benévola, o que formou um espaço separado daquele encontrado no ritmo cotidiano da maioria do povo comum. Essa visão [medieval] da paisagem ‘selvagem’ foi herdada das tradições literárias hebraicas que perpassam as escrituras, e foram apenas para esses ambientes ermos que os eremitas e os monges foram originalmente atraídos no Leste, algo que pode ter iniciado o processo de transformação de *horribilis* em *amoenus* simplesmente pela presença cristã. O *locus horribilis* do ‘deserto’ hebraico é a paisagem sombria e arruinada que representa a ‘região selvagem’ quintessencial encontrada nas escrituras, e forneceu o conceito de região selvagem, uma topografia arruinada e terras inabitáveis.⁴⁵²

Além disso, de acordo com Robert Harrison, a floresta é um território onde as distinções habituais se dissolvem. Ali, os limites entre sujeito e mundo, entre percepção e realidade, tornam-se fluidos, e surgem novas experiências do tempo e da consciência. O que parecia imóvel ou sem vida pode revelar uma presença oculta, e o que era comum se transforma em algo extraordinário.⁴⁵³ Essas definições são suficientes para tomarmos o *locus horribilis* como um conceito autônomo e trans-histórico, e compreender o caráter hostil do “espaço selvagem” como seu principal signo relativo à natureza, seja ele os desertos do Oriente Próximo ou as florestas europeias. Quando o grifo é colocado na montanha ou a *manticora* é colocada nas florestas, não se trata tanto de uma geografia física, mas de uma geografia simbólica, de contornos espirituais, que expressa uma coesão do ambiente hostil com as criaturas perigosas. É também nesse sentido que as “raças” humanoides, sobre as quais se debruçam os religiosos do período, habitam as florestas, os ermos, o “Norte”. Habitam, essencialmente, um “fim do mundo”, e essa ideia de fim de mundo físico está ligada a uma ideia de “fim dos tempos”,

⁴⁵² Locker, Martin. “The Secret Language of Movement: Interior Encounters with Space and Transition during Medieval Pilgrimage”. In: Boulton, Meg; (ed.). *Place and Space in the Medieval World*. New York: Routledge, 2018, p. 3.

⁴⁵³ Harrison, Robert. *Forests: the shadow of civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

espiritual, preocupada com a salvação das almas. Nesse sentido, a partir dessa mentalidade, é que é possível um monge como Ratramnus de Corbie escrever sua resposta à carta — hoje perdida — de Rimbert de Hamburgo, no século IX, a respeito dos cinocéfalos que deveriam habitar as terras escandinavas.⁴⁵⁴ Pela resposta de Ratramnus, baseada nas reflexões de Agostinho sobre a descendência adâmica de criaturas como os cinocéfalos, é possível deduzir uma preocupação essencialmente espiritual desses homens em relação ao “outro”: essas criaturas são, afinal, descendentes de Adão? E, se sim, devem ser salvas pelo trabalho missionário? Aos poucos, nos detalhes, nos pormenores da expansão cristã, essa alteridade imaginada ganha corpo e significado no defronte com os confins do mundo conhecido.

A relação entre as maravilhas e o distanciamento do “comum” ou “familiar” na Europa cristã é expressa na Idade Média, entre vários autores, por Gervásio de Tilbury no século XII. De acordo com Rafael Gonçalves, Gervásio identificava os milagres, as maravilhas e a admiração como resultado de três processos principais: “a ‘inversão da ordem natural’, a ignorância de suas causas e a presença do mistério divino, isto é, elas enquadram uma série de objetos e fenômenos que se encontravam no campo do desconhecido e do diferente”.⁴⁵⁵ Na dicotomia entre o “raro” e o “familiar”, argumenta Gonçalves, Gervásio propõe uma explicação racional para as maravilhas, na qual o caráter maravilhoso dependia do grau de familiaridade do sujeito com o objeto exótico em questão. Nas palavras do próprio Gervásio de Tilbury, “ficamos rapidamente maravilhados com muitas coisas da Índia simplesmente por ser uma parte distante do mundo, mas quando é possível trazer essas coisas até nós, elas parecem menos maravilhosas”.⁴⁵⁶ Nesse sentido, os monstros ganham significação a partir dos espaços que habitam e a partir do próprio mistério que os envolve nos ermos e nas terras longínquas.

Em termos simbólicos, esse ideário poderia se desdobrar em diversos sentidos espirituais, ora como o defronte com o “selvagem”, com o “bárbaro”, com o “não-cristão”, num plano mais amplo, e ora sobre a tensão entre os limites da própria humanidade, do que define o ser humano em relação ao restante da criação, do “não-humano”. Essa tensão, como já vimos, também está expressa nos demais animais classificados nos bestiários, mas ganha contornos mais vívidos na caracterização dos monstros, especialmente em dois tipos: os monstros híbridos que apresentam partes humanas, como a *manticora*, a sereia e o centauro; e os monstros humanoides, cujo corpo inteiro é humano, salvo por características específicas como a presença de uma cauda, de chifres ou de um pelame que cobre a cútis, como os sátiros.

⁴⁵⁴ Ratramnus de Corbie. “La lattare de Ratramne de Corbie”. In Lecouteux, Claude. *Op. cit.*, p. 149.

⁴⁵⁵ Gonçalves, Rafael. *Op. cit.*, p. 110.

⁴⁵⁶ Gervásio de Tilbury *apud* Gonçalves, Rafael. *Op. cit.*, p. 111.

O manuscrito Bodley 764 caracteriza os sátiros como criaturas cujo rosto é “quase agradável” e ao mesmo tempo “estranho”, de gestos “inquietos”. São peludos e diferentes entre si; têm caudas; e só vivem “sob o céu etíope”.⁴⁵⁷ Como é notável, não são criaturas totalmente diferente dos seres humanos, inclusive nas representações pictóricas. O bestiarista nota que eles são “diferentes entre si”: é muito mais fácil para um ser humano perceber diferenças entre outros seres humanos do que entre outros animais; um pássaro pode ser facilmente confundido com outro da mesma espécie, mas os seres humanos são sempre marcados pela individualidade, especialmente a partir dos séculos XI e XII: um nariz diferente, um olho, cabelos de cores diferentes, um jeito de andar ou falar, um jeito de mexer a boca ou os braços, etc. Os sátiros, embora bestiais e peludos, parecem possuir uma espécie de individuação rudimentar. Além disso, seus rostos são “quase agradáveis”, uma frase que não pode significar outra coisa senão sob uma perspectiva de diferenciação antropocêntrica, isto é, “são quase humanos”.

James Hillman afirmou que “lendas, imagens e a teologia atestam um conflito irreconciliável entre Pã e Cristo, uma tensão que nunca findou em que o Diabo, com seus chifres, cascos e corpo peludo, não é nenhum outro senão o velho Pã, visto pelo espelho do cristianismo”.⁴⁵⁸ No entanto, embora interessante, a concepção do psicanalista não é suficientemente precisa; qualquer interpretação que imagine Pã como essa figura arquetípica antes cultuada e depois demonizada por outra religião, devido a características físicas “diabólicas”, é demasiado insatisfatória. Na Idade Média, o Diabo de fato compartilhou de muitos dos elementos que vemos em Pã: especialmente os chifres, cascos, pelos, etc., como vimos anteriormente; entretanto, isso é fruto do estabelecimento de uma fronteira generalizada entre homem e animal, de uma condenação da animalidade enraizada nas mentalidades medievais que não têm relação direta com o deus grego ou sua versão romana. Essa fronteira é ressaltada no imaginário medieval, mas não especificamente através do deus Pã.

Mas se o deus Pã não foi propriamente demonizado na Idade Média, a “monstrificação” de criaturas “menores” como faunos e sátiros certamente deu-se nesse período. No *Liber Monstrorum* (Livro dos Monstros), escrito por volta do início do século VIII na Inglaterra, vemos que “sátiros e incubos são chamados ‘povo da floresta’, cuja parte superior do corpo é muito semelhante ao corpo humano, e a parte inferior é representada com a forma de vários animais selvagens e de faunos”.⁴⁵⁹ É possível notar que o próprio “fauno” é colocado mais

⁴⁵⁷ MS Bodley 764, f. 17v.

⁴⁵⁸ Hillman, James. *Pã e o pesadelo*. Tradução de Carla Pilon e Daniel Yago. São Paulo: Paulus, 2015, p. 21-22.

⁴⁵⁹ Anônimo. “Liber Monstrorum: latin text”. In: Orchard, Andy. *Pride and Prodigies: studies in the monsters of the Beowulf-manuscript*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2003, p. 260.

próximo dos animais selvagens, atestando a profunda mistura de concepções envolvendo o monstruoso e o animalesco no medievo; nos bestiários, monstros e animais são, *grosso modo*, equivalentes. Assim, por longo tempo os sátiros e faunos habitam a categoria de monstruosidade, dentro da categoria da animalidade. Um exemplo da longa duração dessa concepção é um estudo científico de orangotangos publicado em 1699 por Edward Tyson, cujo título completo é *Orang-Tang, ou Homo Sylvestris: ou, a anatomia de um pigmeu comparada com a de um Macaco, um Primata e um Homem, ao qual se acrescenta um ensaio filológico sobre os pigmeus, os cinocéfalos, os sátiros e as esfinges dos Antigos, onde se demonstrará que todos são primatas ou macacos, e não homens, como anteriormente se pretendia*. O título da dissertação, como sugeriu Giorgio Agamben, demonstra como, para a ciência do século XVII, os limites do “humano” eram ameaçados não apenas pelos animais “reais”, mas também (ainda) pelos seres mitológicos.⁴⁶⁰ Parece claro que as origens dessa visão são medievais.

Como vimos anteriormente, a semelhança do homem com o macaco é um incômodo para as pessoas do medievo latino. Gostaria de sugerir aqui que é essa mesma semelhança, e o desconforto advindo dela, que justifica a monstruosidade e, por conseguinte, o aspecto negativo de criaturas como os sátiros. Enquanto as bestas são animais humanizados através de moralizações, de anedotas, de interpretações analógicas, etc., os animais-monstros, em casos específicos, são precisamente o homem animalizado. Se a moralização advinda das bestas surge justamente da distância entre elas e o ser humano, distância aproximada pelos hábitos nocivos que ambos podem apresentar, o estreitamento do Aberto — no sentido de Agamben — entre o ser humano e o sátiro, por exemplo, ou outras categorias de “homens selvagens”, se dá pela similaridade extrema entre ambos. O mal ali contido, o horror à semelhança e à imitação, talvez seja uma resposta ao defronte não apenas com a alteridade animal (ou ainda uma alteridade monstruosa), mas principalmente no defronte do homem com um Aberto estreitado, fragilizado pela semelhança inegável. Talvez a monstruosidade (no caso dos monstros antropomórficos) não esteja na diferença em si, no “maravilhoso” (como ocorre com o grifo, o *parander*, o *bonnacon*, etc.), mas sim na aproximação, no limiar instável entre homem e monstro. Duplos, máscaras, humanoides, “homens selvagens”, símios, sátiros e faunos, entre outros, habitam neste vale de estranheza pela incômoda semelhança.

Em seu estudo sobre as descrições de “homens selvagens” feitas por viajantes medievais, Rafael Gonçalves notou que o aspecto social fundamenta tais caracterizações; é evidente que esses “humanoides animalizados” não são apenas pitorescos, desviantes e

⁴⁶⁰ Agamben, Giorgio. *Op. cit.*, p. 46.

estranhos porque são fisicamente diferentes. Eles diferenciam-se a partir de um olhar que carrega pressupostos de uma ordem social esperada, organizada, legislada, domesticada, no sentido etimológico deste termo. Esses homens selvagens ou bestiais, como os sátiros ou os cinocéfalos, viviam em florestas, desertos e outros lugares inóspitos, à maneira dos bichos. A vida comunitária é um dos principais fatores em questão, um fator de diferenciação que vai além das características físicas. De acordo com Gonçalves, para os viajantes do medievo, “o que parece estar em jogo nas descrições dos selvagens são as consequências da não partilha a uma comunidade e da insubordinação às regras comuns”.⁴⁶¹ Eram incapazes de compartilhar dos preceitos que regiam a vida humana em termos de coesão social. Ao mesmo tempo, esse discurso reforça a lógica interna da própria sociedade da qual o discurso germina:

Tanto os selvagens quanto os monstros assinalam mais uma vez os limites que distinguem homens, animais e Deus. Sua forma, costumes, aparência, assim como sua capacidade racional, traduzir certos parâmetros que garantiam aos homens a autoridade sobre seus inferiores, sejam animais, sejam outros de sua espécie. No caso dos selvagens, os lugares incultos e inóspitos onde moravam revelam que o distanciamento de qualquer comunidade organizada significava o distanciamento da natureza humana. Além disso, sua nudez e aspecto peludo estavam fortemente associados ao despudor e à bestialidade. Os monstros, por sua vez, ajudavam a refletir sobre como a imagem de Deus, sob a qual teria sido criado o homem, revelava-se não propriamente em seus corpos disformes, mas principalmente em sua razão e entendimento. [...] Se essas criaturas portavam consigo as mensagens divinas, como se acreditava na época, elas reportavam aos homens o dever de enrijecer os costumes e a crença nas sentenças da Igreja.⁴⁶²

A presença de monstros na literatura cristã medieval — em sermões, homilias, hagiografias e bestiários — não responde meramente a um fascínio por figuras “maravilhosas”, mas reflete uma organização simbólica profunda do mundo e de suas fronteiras espirituais e morais. Criaturas como grifos, sátiros, *manticoras* e *crocotas* são constantemente situadas em regiões remotas e liminares: florestas sombrias, desertos inóspitos, montanhas inacessíveis, ilhas misteriosas e, sobretudo, terras geograficamente distantes como a Índia, a Etiópia ou o “Oriente” inexplorado. Essas paisagens do medo, espaços de alteridade radical, funcionam como projeções das ansiedades cristãs quanto ao desconhecido, ao pagão e ao demoníaco. No plano teológico e pastoral, tais monstros aparecem frequentemente como sinalizações morais

⁴⁶¹ Gonçalves, Rafael. *Op. cit.*, p. 228.

⁴⁶² Gonçalves, Rafael. *Op. cit.*, p. 230-231.

— advertências contra a heresia, o pecado e a curiosidade malsã —, mas também como oportunidades narrativas para demonstrar o poder da fé, da penitência e da conversão. Hagiografias como as de Bartolomeu de Farne e Santo Antão, por exemplo, dramatizam o encontro entre santos e monstros demoníacos em ambientes selvagens. Ao mesmo tempo, a fixação cartográfica desses seres, como o mapa de Hereford, do século XIV, revela uma teologia espacial: o mundo é ordenado segundo graus de proximidade à coesão da comunidade cristã, aos limites da própria cristandade, e os monstros, colocados nas margens, são exemplos tanto da diversidade da Criação e quanto das fronteiras do humano.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a primeira metáfora foi o animal, é porque a relação essencial entre homem e animal era metafórica. O que havia de comum entre os termos envolvidos nessa relação revelava o que os diferenciava.

— John Berger, *Por que olhar para os animais?*

Ao longo desta dissertação, procurei responder à pergunta “por que essas construções faziam sentido para as pessoas da Inglaterra na primeira metade do século XIII?”, tendo em vista o enfoque temático que escolhi, a partir de uma documentação específica: as expressões do Mal em dois bestiários latinos, o Bestiário de Aberdeen (MS 24) e o Bestiário de Oxford (Bodley 764). Partindo das problemáticas levantadas por autores como Michel Pastoureau, no campo da história dos símbolos, e dos autores ligados ao recente campo da história dos animais, como Pastoureau e Delort, bem como sob uma postura metodológica orientada pelo conceito de cosmovisão de Gurevich, busquei responder a essa mesma pergunta, e novas perguntas proporcionadas pelo problema principal, analisando o texto e eventualmente algumas imagens dos bestiários em uma perspectiva relacional, aos moldes de Jérôme Baschet, no sentido de tentar traçar relações que me permitissem entender os símbolos no contexto cultural específico em que ganharam sentido. Isso levou a dissertação a uma abordagem multifocal, que ora transitava por análises mais concentradas, no vocabulário dos documentos, na composição das imagens, nas escolhas lexicais, na ordem de apresentação dos animais, na escolha de cores e na intertextualidade das fontes; e ora se dava de forma mais holística, focada nas relações, estabelecidas ou conjecturais, de alguns símbolos e noções gerais presentes em outros autores e obras mais ou menos contemporâneas dos bestiários da chamada segunda-família. Pelas escolhas metodológicas e pelo recorte temático que busquei focar, foi possível analisar de perto, detalhar e pormenorizar os principais temas, elementos e concepções comportadas pelo recorte, isto é, a relação dos animais dos bestiários com o diabo e com o Mal; por outro lado, pelos mesmos motivos, o quadro apresentado ao fim não dá conta da multiplicidade de símbolos, construções e relações que a documentação oferece fora de tal recorte específico.

Os resultados da dissertação ressaltam, de certa forma, os problemas de um enfoque temático tão delimitado, o que não tira a razão de ser nas análises que realizei e, antes, ressalta justamente a necessidade da continuidade de pesquisas que cruzem abordagens e recortes, e que explorem ainda mais as contradições e a complexidade que um recorte específico como o meu

pôde ao menos arranhar e sugerir. Dessa forma, o trabalho deixa em aberto não apenas revisões das análises e do meu próprio enfoque no Mal e seus desdobramentos, mas também a possibilidade de cruzar meus resultados e fazer análises comparadas entre este recorte, recortes semelhantes e recortes totalmente diversos, como por exemplo sobre os animais relacionados a Cristo, ao bem, à ressurreição, à reificação de Cristo, os bons exemplos, animais ligados às virtudes, etc., etc. Sem dúvidas seria enriquecedor notar a maleabilidade de alguns animais, que certamente também apareceriam em recortes de enfoque temático completamente oposto, demonstrando assim a complexidade dos símbolos no medievo e seus usos, e enriquecendo o conhecimento científico atual sobre o tema em toda sua abrangência.

À guisa de síntese. Na parte 4.1., “O diabo à espreita”, busquei investigar de que maneira determinados animais são associados ao mal no imaginário cristão medieval nos bestiários. Esse simbolismo se constrói de diversas maneiras, em diversas camadas: iconográficas, textuais, morais e espaciais ou cotidianas. A figura do lobo, central na análise, revela um conjunto articulado de sentidos — sua impossibilidade de arrependimento, sua alimentação pelo vento, sua reprodução durante tempestades — que o aproximam ontologicamente do demônio. Outros animais, como a hiena, a raposa e o macaco, cumprem papéis simbólicos análogos a partir da associação à falsidade, à astúcia e à imitação enganadora, sempre relacionados à lógica da mentira demoníaca. Identifiquei ainda que os espaços “outros” — como a floresta, o deserto, a noite — operam como territórios de transição entre o mundo ordenado e a ameaça exterior, lugares onde o mal se manifesta com maior força, tanto nas narrativas quanto numa epistemologia do sagrado medieval, na lógica que pauta tais símbolos. Em diálogo com autores como Agamben, propus que a figura do animal diabólico funciona também como signo para a exclusão social e simbólica, sendo capaz de codificar ansiedades sociais em torno do pertencimento e da transgressão dos limites (geográficos e morais). Duas preocupações relativas à salvação permeiam boa parte dos símbolos: de um lado, a salvação da alma no Juízo Final; do outro, o imaginário infernal e o temor da não-salvação.

Na parte 4.2., “A morte, os corpos, o corpo”, procurei compreender como o imaginário cristão ocidental dos séculos XII e XIII elaborou esses temas através da simbólica animal. A hipótese central que conduziu a investigação é a de que a caracterização de certos animais, como a hiena ou o *caladrius*, expressa e ansiedades medos históricos concretos, relacionados ao destino da alma, à integridade do corpo após a morte, à sacralização dos espaços funerários e preocupações quanto à própria morte e o testamento em contextos específicos. Analisei como, no contexto da consolidação do Purgatório e da consagração dos cemitérios, os animais carniceiros, como hienas, abutres e lobos, passaram a representar não só a violação do repouso

dos mortos, mas também a ameaça à salvação espiritual, à memória individual e à própria ordem social e religiosa cristã. A figura da hiena, em especial, revela-se como um operador simbólico multifacetado: ela sintetiza medos escatológicos, tensiona fronteiras entre o humano e o animal, e denuncia a vulnerabilidade do *locus sanctus* cemiterial diante de agentes impuros e marginais. O corpo morto não era apenas resíduo material, mas sujeito de rituais, cuidados e expectativas, cujo destino estava inseparavelmente ligado à sua integridade material e à terra consagrada que o acolhia. A violência animal contra esse corpo, alegórica ou concreta, suscitava debates teológicos sobre a ressurreição e dialogava com as práticas de sacralização e exclusão do século XIII. Por fim, argumentei que essa simbólica animal também estava enraizada na cultura visual, nos discursos eclesiásticos e na experiência cotidiana dos fiéis, reforçando a pedagogia cristã da morte e as estratégias institucionais da Igreja.

Na parte 4.3., “Pagãos, judeus e pecadores”, analisei como os bestiários latinos da segunda-família constroem essas três categorias fundamentais de alteridade. Os “pagãos” são evocações abstratas de uma religiosidade ultrapassada e derrotada, muitas vezes identificados com práticas de sacrifício ou idolatria, e usados como exemplo de erro teológico e moral. Já os “judeus” surgem como uma figura mais complexa: marginalizados e frequentemente caracterizados como bode expiatório, sua representação é permeada por símbolos fortemente antijudaicos, como a hiena (que simboliza corrupção espiritual e luxúria material) e a coruja *nicticorax*, que em diferentes manuscritos assume sentidos que vão da condenação à mística cristológica. Tentei demonstrar como tradição cristã reforça, nas imagens dessas aves noturnas e de outros animais, a ideia de que os judeus preferiram as trevas à luz, a incredulidade à fé, consolidando uma retórica de condenação que se torna ainda mais violenta nos séculos XIII e XIV, quando crises econômicas e sociais fomentam a perseguição real a judeus na Europa. Já os “pecadores” são internos à própria cristandade, desviantes da norma, e o bestiário os adverte quanto a vícios como luxúria, avareza e orgulho, através de imagens como a víbora adúltera, a codorna que se alimenta de sementes venenosas, o corvo que se nutre de cadáveres, ou a coruja *bubo* e sua morada fétida, entre outros. A sexualidade aparece como um tema recorrente, onde o sexo feminino é particularmente alvo de misoginia, simbolizado em animais cujas práticas são lidas como imorais ou “contra a natureza” (isto é, contra a ordem moral estabelecida e não propriamente contra a lógica da Criação). Em contraste com essas figuras negativas, a formiga e a abelha simbolizam a comunidade cristã ideal: organizada, coesa, trabalhadora, obediente à autoridade e voltada ao bem comum. Através dessas análises, busquei sustentar o argumento de que os bestiários, embora “antiquados”, estão longe de serem um repositório de tradições antigas, e configuram atualizações que dialogam diretamente com as tensões sociais e

espirituais do século XIII, reconfigurando símbolos para atender às necessidades morais e políticas de seu tempo.

Por fim, na parte 4.4., “Monstruosidades”, busquei aprofundar o universo da alteridade através dos monstros, concentrando-se especialmente nos animais híbridos que caracterizam o conceito, e nos seres fantásticos que habitam os limites simbólicos e geográficos da cristandade medieval, como os sátiros. A análise parte da concepção aristotélica de monstro como um erro ou desvio da natureza — uma anomalia no curso ordinário da geração — e mostra como essa noção foi ressignificada por pensadores cristãos, especialmente por Agostinho de Hipona, para quem os monstros eram portentos e sinais que escapam ao conhecimento humano, mas cumprem uma função na Criação, geralmente pedagógica, mas sem excluir o fascínio e o horror característicos do imaginário. Ao contrário dos animais “familiares” dos bestiários, os monstros raramente são moralizados ou acompanhados de exegese, uma vez que sua própria existência já carrega uma carga simbólica poderosa, reforçada por sua origem em fontes clássicas e em um imaginário de maravilhas (*mirabilia*) ligado a terras distantes como Índia, Etiópia e as florestas selvagens da Europa. O grifo, a manticora, o *bonnacon*, o crocote, a sereia, entre outros, habitam montanhas, ilhas, desertos ou mares — o que os insere em uma geografia simbólica do *locus horribilis*, contraposto ao *locus amoenus*, e fortemente associado à presença do Mal, à marginalidade e ao desconhecido. Mesmo quando não explicitamente moralizados, muitos monstros exibem características associadas ao pecado e ao demoníaco: a voz sedutora das sereias, a voracidade antropófaga da *manticora*, a instabilidade mimética do *parander* ou do camaleão. Em paralelo, a figura do sátiro — peludo, com cauda, humanoide — traça um limiar inquietante entre o homem e o animal, sugerindo que a verdadeira monstruosidade não reside apenas na diferença radical, mas também na semelhança. O horror não está apenas no distante e exótico, mas no reflexo distorcido do humano. A monstruosidade, portanto, se articula como um espelho invertido da cristandade, projetando no outro — seja ele animal, híbrido, pagão ou marginal — fronteiras contornadas de espiritualidade. Em conjunto com o capítulo anterior, esta seção mostra como os bestiários funcionam como mapas morais e espirituais do mundo medieval, classificando e hierarquizando as criaturas não apenas pela aparência ou comportamento, mas sobretudo por seu valor simbólico na lógica da salvação e na coesão — muitas vezes idealizada, sonhada, almejada — da sociedade cristã medieval.

Willene B. Clark chamou a atenção para o fato de que ler os bestiários como “obras de história natural” antiquadas, e afirma que tentar buscar o aspecto naturalista de seus autores ou de suas fontes, descartando as moralizações como insignificantes, “ignora a importância desse componente moral-ético do pensamento cristão medieval e rejeita a própria essência do

didatismo do bestiário”.⁴⁶³ Por isso minha abordagem foi muito mais conceitual, cultural e, de certa maneira, mais inclinada à história do símbolo, da religião e da antropologia. E concordo com a autora quando esta afirma que esses são os campos mais frutíferos para se investigar o conteúdo, seja textual ou imagético, dos bestiários. Entretanto, como expresso na introdução da dissertação, influenciado pelos atuais debates em torno da história dos animais e, especialmente, do enfoque interdisciplinar das ciências humanas em perceber e buscar estudar a agência animal no curso da história, tentei fazer uma espécie de história cultural dos animais que se afastasse de uma abordagem demasiadamente antropocêntrica. Não é necessário dizer que isso é muito difícil de fazer ao estudar os bestiários, uma vez que neles os animais são sobretudo alegorias para os seres humanos, são figuras simbólicas utilizadas para ensinar, maravilhar e repreender. Ainda assim, apesar da grande dificuldade, busquei ao máximo trazer momentos em que a observação sensível das pessoas da Idade Média em relação ao mundo natural deixa se entrever nos textos ou nas representações pictóricas, como quando falo dos abutres e do comportamento predatório dos lobos. Acredito que essa abordagem configure uma nova postura, que julgo frutífera, apesar de incipiente na minha própria tentativa, dos medievalistas em relação aos animais em fontes como os bestiários: tentar entender, se for o desejo do pesquisador, as sutilezas e os momentos em que a sensibilidade do olhar desses autores transparece a nós. Acredito também que tal proposta teria sido mais exitosa caso meu recorte não fosse tanto simbólico, e não fosse delimitado pelos animais ligados ao Mal, mas sim voltado aos aspectos telúricos e mais cotidianos dos bestiários, seus animais domésticos e suas ricas cenas da vida rural. Falta ainda um estudo das cenas de vida cotidiana presentes no MS Bodley 764, por exemplo, riquíssimo em representações do dia a dia camponês, com cenas de ordenha, de caça com cães ou com falcões e gaviões, no uso dos animais no trabalho da terra, no uso do moinho hidráulico, etc.

Ainda assim, dado meu enfoque temático no Mal e seus desdobramentos, gostaria de reiterar a questão da agência animal, que julgo talvez tímida em meu trabalho, e pontuar mais alguns momentos da análise documental que não entraram nas análises principais. Incluo esses itens na conclusão sobretudo porque os julgo, enquanto análises, incipientes demais; mas acho válido mencioná-los, ao menos, para que talvez suscite o interesse de outros pesquisadores em trabalhos a respeito do tema. Quero pontualmente chamar a atenção para trechos no bestiário de Aberdeen que parecem exemplos de zoofarmacognosia, isto é, quando animais não humanos se automedicam, selecionando, ingerindo e aplicando plantas, tipos de solo e insetos com

⁴⁶³ Clark, Willene. *Op. cit.*, p. 29-30.

propriedades medicinais, para prevenir ou reduzir os efeitos nocivos de ferimentos, patógenos e toxinas, um tema recente nos estudos científicos.⁴⁶⁴ No capítulo sobre o cervo, por exemplo, vemos que “eles também utilizam a erva chamada *ditamnium* para remover as flechas que os atingem”.⁴⁶⁵ Quando vemos sobre o urso, temos que “a erva chamada *flomus*, como os gregos a denominam, é utilizada para tratar feridas, pois, ao serem aplicadas [pelos ursos] sobre as úlceras, curam-nas apenas pelo contato”.⁴⁶⁶ Mais do que investigar os reais hábitos dos animais em relação às plantas específicas mencionadas e tentar “testar” a acuidade dos bestiários em relação aos hábitos zoofarmacognósticos dos bichos, acredito que esses são alguns exemplos de momentos em que a agência animal se deixa entrever na documentação, revelando não apenas a sensibilidade das pessoas do medievo ou da antiguidade em relação aos bichos e, de modo geral, ao mundo natural, mas demonstrando a gênese de posturas que, no futuro, desenvolveram-se e foram estudadas, por exemplo, pela etnobotânica, em que os seres humanos se permitiram e puderam aprender um pouco com os outros animais.

Ao longo da dissertação, revelou-se o papel da máquina antropogênica (Agamben) na constituição da simbólica do mundo animal na Idade Média. Mas como, enfim, explicá-la? Como entendê-la dentro da sociedade que a engendrou? Ora, a religião permeia todas as esferas da cultura e da vida medieval: da organização social ao cotidiano, passando pelas formas de trabalho, dos gestos, dos rituais, do corpo e dos sonhos. O cristianismo fornecia os esquemas de percepção e interpretação da realidade. A cultura medieval poderia ser entendida como o resultado de uma dialética entre as mentalidades do período, seculares ou eclesiásticas, mediadas pela religião. É aí que se encontra o que Peter Berger identifica como uma busca pela coesão do *nomus* de uma sociedade: uma busca de simetria entre o indivíduo, o *homos religiosos*, e o “mundo exterior”, com o cosmos e com a sociedade na qual ele habita. Em outras palavras, a partir do mesmo autor, uma coesão das estruturas de plausibilidade na qual sua religião e, em última instância, seu próprio mundo e sua existência estão ancoradas.⁴⁶⁷ À guisa de conclusão, para explicar o porquê do funcionamento da máquina antropogênica que gestou os símbolos analisados ao longo do trabalho, proponho o seguinte: a interpretação simbólica dos animais é uma projeção dessa coesão mental do *nomus* sobre o mundo animal. Os animais relacionados ao Mal — salvo talvez no caso do dragão — não constituem um Mal “universal”

⁴⁶⁴ Ver especialmente, como introdução ao tema, o interessantíssimo estudo de De Roode, Jaap. *Doctors by Nature: how ants, apes, and other animals heal themselves*. Princeton: Princeton University Press, 2025.

⁴⁶⁵ *Aberdeen MS 24*, f. 13r.

⁴⁶⁶ *Aberdeen MS 24*, f. 15r.

⁴⁶⁷ Berger, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus Editora, 1985, p. 59-60.

ou uma ameaça generalizada dos animais contra os humanos; a relação não é tão dramática quanto meu recorte ou quanto ideias mais simplórias sobre o medieval poderiam sugerir. Trata-se, na verdade, de uma projeção da lógica da salvação em cada pata, pena ou garra da Criação, que culmina nas moralizações que encontramos nos bestiários. Essas moralizações e sua antropogênese são o produto de uma busca pela coesão do cosmos com o *nomus*.

Todos os animais nos bestiários, telúricos ou imaginários, são assimilados à lógica final da Salvação; não porque humanizados ou porque comungarão da Salvação no fim dos tempos (embora essa questão tenha sido problema para alguns teólogos dos séculos XII e XIII, como Guilherme de Auvergne), mas essencialmente porque as tensões e os embates espirituais humanos são estendidos mental e culturalmente aos animais pela cosmovisão: como no caso do embate da pantera com o dragão, da codorna com o gavião, dos elefantes com o dragão, entre outros. Com isso, o problema do Mal é explicado, ou ao menos pormenorizado, dentro de uma lógica mais ampla, aquela da cosmovisão das pessoas do século XIII, que busquei detalhar a partir das relações culturais encerradas em meu enfoque temático.

Nesse sentido, o próprio cosmos e a própria natureza passam a funcionar e são moldados dentro dessa cosmovisão: é uma cultura essencialmente fenomenológica. A explicação ou a conformação do Mal ao *nomus* dessa sociedade acaba por conformar (ao menos em tentativa), dialeticamente, o mundo natural e, mais especificamente, todos os animais, às suas explicações. Buscando uma simetria, uma adequação, um pertencimento e uma integração ao *nomus* estabelecido pelos séculos da cristandade, os bestiaristas abarcam os animais, os codificam, os transformam em símbolos que, como tais, são a própria realidade: a realidade simbólica não exclui a realidade cotidiana ou telúrica; ao contrário, como busquei demonstrar ao longo da dissertação, são realidades dialéticas, que se complementam e se enriquecem mesmo em suas aparentes contradições. Para os homens e as mulheres do século XIII, o lobo do bestiário é tão real quanto o lobo que espreita os campos de ovelhas; o dragão é tão real quanto o gavião que se vê pairando sobre as charnecas; a “existência” desses animais é muito mais que uma existência física ou uma existência textual ou alegórica: é uma existência pautada nos programas de verdade assumidos pelas pessoas em determinados contextos, instrumentalizada em determinadas funções, cuja razão última de ser é estabelecer uma coesão do mundo em que se vive com as leis que dão sentido a essa existência, isto é, a cosmovisão cristã medieval e seus desdobramentos, suas especificidades, suas singularidades e suas expressões subjetivas.

REFERÊNCIAS

Documentação:

AGOSTINHO DE HIPONA. **A Doutrina Cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO DE HIPONA. **Comentário aos Salmos (101-150)**. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO DE HIPONA. **Comentário aos Salmos (1-50)**. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO DE HIPONA. **Comentário aos Salmos (51-100)**. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO DE HIPONA. **The City of God, Books VIII-XVI**. Tradução de Gerald Walsh e Grace Monahan. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008.

ALBERTO MAGNO, “Quaestiones Super de Animalibus”. In: ALBERTUS MAGNUS. **Opera Omnia I**, ed. E. Filthaut (Münster: Monasterii Westfolorum in aedibus aschendorff, 1955).

ALBERTUS MAGNUS. **On Animals: a medieval Summa Zoologica**. Tradução de Kenneth Kitchell Jr. e Irven Resnick. London: Johns Hopkins University Press, 1999.

ANÔNIMO. “Liber Monstrorum: latin text”. In: ORCHARD, Andy. **Pride and Prodigies: studies in the monsters of the Beowulf-manuscript**. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2003.

ANÔNIMO. **Evangelhos Apócrifos**. Tradução de Frederico Lourenço. Companhia das Letras, 2023.

ANÔNIMO. **Physiologus**. Tradução de Michael J. Curley. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

ANÔNIMO. **Sagas Lendárias Islandesas: narrativas medievais sobre o passado heroico escandinavo**. Tradução de Théo de Borba Moosburger. São Paulo: Ex Machina, 2025.

ATANÁSIO. “Life of Antony”. Tradução de Caroline White. In: WHITE, Caroline (ed.). **Early Christian Lives**. London: Penguin, 1998.

BÉDIER, Joseph (ed.). **O Romance de Tristão e Isolda**. Tradução de Luís Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

BESTIÁRIO DE ABERDEEN. *Aberdeen University Library, MS. 24*. Disponível online em: <<https://www.abdn.ac.uk/bestiary/ms24>>.

BESTIÁRIO DE OXFORD. *Bodleian Library, MS. Bodley 764*. Disponível online em: <<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/e6ad6426-6ff5-4c33-a078-ca518b36ca49/>>.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Apocalipse**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Efésios**. Tradução de Isaac Nicolau Salum. São Paulo: Paulus, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Evangelho Segundo João**. Tradução de Joaquim de Arruda Zamith. São Paulo: Paulus, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Gênesis**. Tradução de Domingos Zamagna. São Paulo: Paulus, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Provérbios**. Tradução de Gilberto da Silva Gorgulho. São Paulo: Paulus, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Salmos**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2011.

BOAVENTURA. “Legenda Maior”. In: SILVEIRA, Ildefonso; REIS, Orlando (Orgs.). **São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. Petrópolis: Vozes, 2000.

CESÁRIO DE HEISTERBACH. **The Dialogue on Miracles, vol. II**. Tradução de H. Von Scott e Swinton Bland. London: Routledge, 1929.

DANTE ALIGHIERI. **Divina Comédia - Inferno**. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34.

EDWARD, Duke of York. **The Master of Game**, eds. A. Wm. and F. Baille-Grohman. London: Ballantine; Hanson, 1904.

FELTON, John. Sermo de Innocentibus. In: SPENCER, H. Leith. **English Preaching in the Late Middle Ages**. Oxford: Clarendon Press, 1993.

GEOFFREY DE COLDINGHAM. “Vita Sancti Bartholomaei Farnensis”. In: ARNOLD, Thomas (ed.). **Symeonis Monachi Opera Omnia**. London: Roll Series, 1882.

GREGÓRIO DE TOURS. **History of the Franks**. Tradução para o inglês de Lewis Thorpe. London: Penguin Books, 1974.

GUILHERME DE AUVERGNE. **The Providence of God Regarding the Universe**. Tradução de Roland Teske. Milwaukee: Marquette University Press, 2007.

HILDEGARD VON BINGEN. **Causae et Curae (Holistic Healing)**. Tradução de Manfred Pawlik e Patrick Madigan. Collegeville: Liturgical Press, 1994.

HILDEGARD VON BINGEN. **Physica**. Tradução de Priscilla Throop. Rochester: Healing Arts Press, 1998.

ISIDORO DE SEVILHA. **On the Nature of Things**. Tradução de Kendall, Calvin B. e Wallis, Faith. Liverpool: Liverpool University Press, 2016.

ISIDORO DE SEVILHA. **The Etymologies of Isidore of Seville**. Tradução de Barney, Stephen, Lewis, W. J., Beach, J. A., Berghof, Oliver e Hall, Muriel. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

JACOPO DE VARAZZE. **Legenda áurea**: vidas de santos. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ORÍGENES. **Tratado sobre os princípios**. São Paulo: Paulus, 2012.

THOMAS DE CHOBHAM. Summa de arte praedicandi. In: D'AVRAY, David. (ed.). **The Preaching of the Friars**: sermons diffused from Paris before 1300. New York: Oxford University Press, 1985.

TOMÁS DE CANTIMPRÉ. **Liber De Natura Rerum**. Berlin; New York: De Gruyter, 1973.

Estudos:

ABRAM, Christopher. **Evergreen Ash**: Ecology and catastrophe in Old Norse myth and literature. Charlottesville: University of Virginia Press, 2019.

ABULAFIA, Anna. **Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance**. London: Routledge, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. **O Aberto**. O homem e o animal. Tradução de Pedro Mendes. 3ª ed. Edição revista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

_____. **O Reino e o Jardim**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. São Paulo: N-1 Edições, 2022.

ALEXANDER, Dominic. **Saints and Animals in the Middle Ages**. Woodbridge: The Boydell Press, 2008.

ARIÈS, Philippe. **The Hour of Our Death**. Tradução de Helen Weaver. Harmondsworth: Penguin, 1981.

ARMSTRONG, Edward. **The Folklore of Birds**. New York: Collins, 1958.

AVRIL, Joseph. A pastoral dos doentes e dos moribundos nos séculos XII e XIII. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (eds.). **A Morte na Idade Média**. São Paulo: EDUSP, 1996.

AZEVEDO, Bárbara. Physiologus: a tradução de uma tradição medieval. **Revista Medievalis**, v. 9, n.1, 2020.

BADHAM, Sally; OOSTERWIJK, Sophie (eds.). **Monumental Industry**: the production of Tombs Monuments in England and Wales in the long Fourteenth Century. Shaun Tyas, 2010.

BARROS, José D'Assunção. **O Campo da História**: especialidades e abordagens. Petrópolis: Vozes, 2004.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal**: do ano mil à colonização da América. Tradução de Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006.

_____. **Les justices de l'au-delà**. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIIe-XVe siècle). Roma: Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1993.

_____. **L'iconographie médiévale**. Paris: Editions Gallimard, 2013.

BATAILLE, Georges. **Teoria da religião**. Seguida de Esquema de uma história das religiões. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BAXTER, Ron. **Bestiaries and Their Users in the Middle Ages**. Phoenix Mill: Sutton, 1998.

BERGER, John. **Por que olhar para os animais?** Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo, SP: Fósforo, 2021.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus Editora, 1985.

BLAIR, Peter. **The World of Bede**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. Tradução de Júlia Mainardi. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BOITANI, Luigi; Mech, L. David (eds.). **Wolves**: Behavior, ecology, and conservation. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

BYNUM, Caroline Walker. **The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336**. New York: Columbia University Press, 1995.

CAMPOS, Matheus. No Poço dos Dragões: o imaginário dracônico na Gales medieval. **Dissertação de Mestrado**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2023.

CLARK, Willene. **A Medieval Book of Beasts**: the second-family bestiary - commentary, art, text and translation. Woodbridge: The Boydell Press, 2006.

COHEN, Jeffrey. Hybrids, monsters, borderlands: the bodies of Gerald of Wales. In: COHEN, Jeffrey (ed.). **The Postcolonial Middle Ages**. New York: Palgrave Macmillan, 2000.

COSTA, Ricardo da. A violência da cavalaria medieval e o processo civilizador dos oradores. **Dimensões**. Vol. 13 - Jul / Dez, 2001.

CURLEY, Michael. Introduction. In: ANÔNIMO. **Physiologus**. Tradução de Michael J. Curley. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura Europeia e Idade Média Latina**. Tradução de Teodoro Cabral. São Paulo: EDUSP, 2013.

DANIELL, Christopher. **Death and Burial in Medieval England, 1066-1550**. New York: Routledge, 1997.

DELORT, Robert. **Les Animaux ont une Histoire**. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

DINES, Illya. The Function of Latin Bestiaries in Medieval Miscellanies. In: MORRISON, Elizabeth; GROLLEMOND, Larisa (eds.). **Book of Beasts: the bestiary in the medieval world**. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2019.

_____. Bestiaries, Latin. In: ECHARD, Siân; ROUS, Robert (eds.). **The Encyclopedia of Medieval Literature in Britain**. London: John Wiley & Sons, Ltd, 2017.

DRUCE, George. The Caladrius and its legend, sculptured upon the twelfth-century doorway of Alne Church, Yorkshire. **Archaeological Journal** (Royal Archaeological Institute of London), Volume 69, 1912.

_____. The Medieval Bestiaries and their Influence on Ecclesiastical Decorative Art. **British Archaeological Journal**, vol. 25 (1919), p. 41-82; vol. 26 (1920), p. 35-79.

DUBY, Georges. **A História Continua**. Tradução de Ana Cristina Leonardo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____. **O Tempo das Catedrais: a arte e a sociedade, 980-1420**. Tradução de José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012

ECO, Umberto. **Arte e Beleza na Estética Medieval**. 2ª ed. Tradução de Mario Sabino Filho. Rio de Janeiro: Record, 2012.

EDWARDS, Nina. **Darkness: A Cultural History**. London: Reaktion Books, 2018.

FONSECA, Pedro. Animais e imaginário religioso medieval: os bestiários e a visão da natureza. In: SANTOS, Dulce; TURCHI, Maria (orgs.). **Encruzilhadas do imaginário: ensaios de literatura e história**. Goiânia: Cãnone Editorial, 2004, v. 1, p. 161-177.

FONSECA, Pedro. Animais medievais e configurações de gênero na cronística colonial: estratégias discursivas e ordem política. **Mirabilia Journal**, v. 34, 2022, p. 1-17

_____. O mundo natural da Idade Média: Aproximações conceituais. **Medievalia**, v. 53, 2021.

FOSSIER, Robert. **As Pessoas da Idade Média**. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2018.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Netto e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva Barbada**: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

_____. **As Utopias Medievais**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. Similibus simile cognoscitur. O pensamento analógico medieval. **Medievalista**, 14 | 2013.

GARCIA, Muriel. As imagens em bestiários ingleses dos séculos XII e XIII. **Dissertação de mestrado**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

_____. Depois do Paraíso: criação, transgressão e queda em um bestiário inglês do século XIII (Oxford, St. John's College, MS 61). **Tese de doutorado**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2021.

GINZBURG, Carlo. **História Noturna**: decifrando o sabá. Tradução de Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GOMES, Jonathan. Razom y Speriencia: Relações políticas e sociais entre o homem e a natureza no Portugal Medieval (séc. XIV-XV). **Tese de doutorado**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2016.

GONÇALVES, Rafael. Animais e homens de um oriente distante (séculos XII - XIV). **Tese de doutorado**. Franca: Universidade Estadual Paulista, 2016.

GRAEBER, David; WENGROW, David. **O despertar de tudo**: uma nova história da humanidade. Tradução de Cláudio Marcondes e Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

GUERREAU, Alain. **El Futuro de un Pasado**: la Edad Media en el siglo XXI. Tradução de Rolando Cossío. Barcelona: Editorial Crítica, 2002.

_____. **O Feudalismo**: um horizonte teórico. Tradução de António José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

GULDENTOPS, Guy. "The Sagacity of Bees: An Aristotelian Topos in Thirteenth-Century Philosophy." In: STEEL, Carlos; GULDENTOPS, Guy; BUELLENS, Pieter (eds.).

Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance. Leuven: Leuven University Press, 1999.

GUREVICH, Aron. **Categories of Medieval Culture.** Tradução de G. L. Campbell. London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985.

HARDWICK, Paul. **English Medieval Miscellanies: The Margins of Meaning.** Woodbridge: The Boydell Press, 2011.

HARRISON, Robert. **Forests: the shadow of civilization.** Chicago: University of Chicago Press, 1992.

HASKINS, Charles. **The Renaissance of the Twelfth Century.** Cambridge: Harvard University Press, 1928.

HASSIG, Debra. **Medieval Bestiaries: Text, Image, Ideology.** New York: Cambridge University Press, 1995.

_____. Sex in the Bestiaries. In: HASSIG, Debra (ed.). **The Mark of the Beast: the medieval bestiary in art, life and literature.** New York: Routledge, 1999.

HATCHER, John; MILLER, Edward. **Medieval England: Rural society and economic change, 1086–1348.** London; New York: Routledge, 1978.

HENKEL, Nikolaus. **Studien zum Physiologus.** Tübingen: Niemeyer, 1976.

HILLMAN, James. **Pã e o pesadelo.** Tradução de Carla Pilon e Daniel Yago. São Paulo: Paulus, 2015.

HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média.** Tradução de Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

JAMES, Montague Rhodes. **Bestiary: Being a Reproduction in Full of MS. II 4. 26 in the University Library, Cambridge, with supplementary plates from other manuscripts of English origin, and a preliminary study of the Latin bestiary as current in England.** Oxford: Roxburghe Club, 1928, p. 55.

KAPPLER, Claude. **Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média.** Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KAY, Sarah. **Animal Skins and the Reading Self in Medieval Latin and French Bestiaries.** Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

KMIECIK, Rodrigo. “Aqueles que semeiam com lágrimas: um estudo das emoções na Passio Sancti Eadmundi de Abbo de Fleury”. **Mythos - Revista de História Antiga e Medieval**, v. 17, 2023, p. 243-264.

KOHN, Eduardo. **How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human**. California: University of California Press, 2013.

KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: an essay on abjection**. Tradução de Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.

LAMBERT, T. Introduction. In: LAMBERT, T.; ROLLASON, David (eds.). **Peace and Protection in the Middle Ages**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2009.

LAUWERS, Michel. Morte e mortos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval, vol. 2**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

_____. **O Nascimento do Cemitério: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval**. Tradução de Robson Della Torre. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Tradução de Monica Stahel. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. Maravilhoso. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval, vol. 2**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

_____. **O Nascimento do Purgatório**. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **Por Amor às Cidades**. Tradução de Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

_____. **Por uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente**. Tradução de Thiago de Abreu e Lima Florêncio e Noéli Correia Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Tradução de Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LECLERCQ, Jean. **The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture**. Tradução de Catharine Misrahi. New York: Fordham University Press, 1974.

LECOUTEUX, Claude. **Les Monstres dans la pensée médiévale européenne**. Paris: Presses Universitaires de la Sorbonne, 1999.

LOCKER, Martin. “The Secret Language of Movement: Interior Encounters with Space and Transition during Medieval Pilgrimage”. In: BOULTON, Meg; (ed.). **Place and Space in the Medieval World**. New York: Routledge, 2018.

LOVERIDGE, Jordan. "Praise Bee!: Allegory and Interpretation in the Aberdeen Bestiary". **Rhetoric Society Quarterly**. Informa UK Limited, 8 ago. 2019.

MAINOLDI, Ernesto. Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius' Image Theory. In: MAINOLDI, Ernesto; DELL'ACQUA, Francesca (eds.). **Pseudo-dionysius and Christian Visual Culture, 500-900**. Palgrave Macmillan, 2020.

MATURANA, Humberto. **A ontologia da realidade**. Humberto Maturana; Cristina Magro. Miriam Graciano e Nelson Vaz (orgs.). 2ª ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.

MCCULLOCH, Florence. **Medieval Latin and French Bestiaries**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1962.

MINOIS, Georges. **As origens do mal: uma história do pecado original**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

_____. **O Diabo: origem e evolução histórica**. Lisboa: Terramar, 2003.

MIYAZAKI, Mariko. Misericord Owls and Medieval Anti-semitism. In: HASSIG, Debra (ed.). **The Mark of the Beast: the medieval bestiary in art, life and literature**. New York: Routledge, 1999.

MOITEIRO, Gilberto. As dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525): Memória e identidade de uma comunidade textual. **Tese de doutorado**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2013.

MORRIS, Colin. **The Discovery of the Individual, 1050-1200**. London: SPCK, 1972.

NAISF, Mónica. "Locus amoenus et locus horribilis: topografia mágica en la literatura cabaleresca española". **Letras**, nº 67-68, 2013.

NASCIMENTO, Sidnei Francisco. Orígenes, alegoria, exegese: a procura de uma hermenêutica e de um método investigativo. **Revista Peri**, v. 9 n. 1, 2018.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. **O Diabo no Imaginário Cristão**. Bauru: EDUSC, 2002.

ORNATO, Ezio. Les conditions de production et de diffusion du livre médiéval (XIIIe-XVe siècles). Quelques considérations générales. **Actes de la table ronde de Rome**. Rome: École Française de Rome, 1985.

OWST, G. **Literature and Pulpit in Medieval England**. New York: Barnes & Noble, 1961.

PASTOUREAU, Michel. **Bestiaires du Moyen Âge**. Paris: Seuil, 2011.

_____. **Black: The History of a Color**. Tradução de Jody Gladding. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

_____. **Blue: The History of a Color**. Tradução de Markus I. Cruse. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2001.

_____. **Colours, Images, Symboles.** Études d'histoire et d'anthropologie. Paris: Le Léopard d'Or, 1989.

_____. Símbolo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval, volume 2.** São Paulo: Editora Unesp, 2017.

_____. **Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental.** Paris: Seuil, 2004.

PELLICER, André. **Natura:** Étude sémantique et historique du mot latin. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

PETERSOHN, Jürgen. **Die Vita Bischof Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Großen Österreichischen Legendars.** Hannover: Hahn, 1999.

PINTO, Otávio. A diplomacia das feras: a África ao sul do Saara, o império de Axum e os caminhos para uma Antiguidade Tardia multipolar. **Heródoto**, v. 6, 2022, p. 173-196.

PLUKOWSKI, Aleksander. **Wolves and the Wilderness in the Middle Ages.** Woodbridge: The Boydell Press, 2006.

PRIMAVESI, Anne. **Sacred Gaia: Holistic Theology and Earth System Science.** London: Routledge, 2000.

REED, Ronald. **Ancient Skins, Parchments and Leathers.** New York: Seminar Press, 1972.

RESL, Brigitte. Introduction: Animals in Culture, c.1000-c.1400. In: RESL, Brigitte (ed.). **A Cultural History of Animals in the Medieval Age.** London: Bloomsbury Academic, 2023.

RIDER, Catherine. What to ask in confession: a list of sins from thirteenth-century England. In: CLARKE, Peter; JAMES, Sarah. **Pastoral care in medieval England: interdisciplinary approaches.** London: Routledge, 2020.

ROSENWEIN, Barbara. **Emotional Communities in the Early Middle Ages.** Ithaca: Cornell University Press, 2006.

RUSSELL, Jeffrey. **The Prince of Darkness: radical evil and the power of good in history.** Ithaca: Cornell University Press, 1992.

SALISBURY, Joyce. **The Beast Within: Animals in the Middle Ages.** 3^a ed. New York: Routledge, 2022.

SANTOS, Amanda. Esculpindo a Morte: as tumbas-cadáveres e a escultura funerária medieval inglesa. **Brathair**, 17 (1), 2017.

SAUL, Nigel. **English Church Monuments in the Middle Ages: history and representation.** Oxford: Oxford University Press, 2009.

SCHMITT, Jean-Claude. **História das Superstições**. Tradução de Luís Serrão. Lisboa: Europa-América, 1997.

_____. **O Corpo, os Ritos, os Sonhos, o Tempo**: ensaios de antropologia medieval. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga und Paralipomena**: kleine philosophische Schriften, vol. II. Berlin: Drud und Verlag, 1862.

SCONDUTO, Leslie. **Metamorphoses of the Werewolf**: A Literary Study from Antiquity through the Renaissance. London: McFarland & Company, Inc., 2008.

SCOTT, Alan. The date of the Physiologus. **Vigiliae Christianae**, n. 52, 1998.

SHEEHAN, Michael. **The Will in Medieval England**: from the conversion of the anglo-saxons to the end of the thirteenth century. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963.

SILVA, Tiago. O patrono fantasma: autoridade, patrocínio e a doação de dois bestiários medievais. **Dissertação de mestrado**. Brasília: Universidade de Brasília, 2020.

SIMEK, Rudolf. **Heaven and Earth in the Middle Ages**: the physical world before Columbus. Tradução de Angela Hall. Woodbridge: The Boydell Press, 1996.

SMITH, D. Vance. **Arts of Dying**: literature and Finitude in Medieval England. Chicago: The University of Chicago Press, 2020.

STEEL, Karl. **How to Make a Human**: Animals and Violence in the Middle Ages. Columbus: Ohio State University Press, 2011.

STOCK, Brian. **The Implications of Literacy**. Princeton: Princeton University Press, 1983.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do Medo**. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

TUCHMAN, Barbara. **A Distant Mirror**: the calamitous 14th century. New York: Ballantine Books, 1979.

UCHÔA, Mateus. Animalidade, mundo e imanência: sobre o antropocentrismo em Georges Bataille. **Kalagatos: Revista de Filosofia**, v. 17, 2020.

VIDEEN, Hana. **Deorhord**: an old english bestiary. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2024.

VISALLI, Angelita. O animal que viu Jesus nascer: o simbolismo do asno nas Fontes Franciscanas. **Notandum** (USP), v. 1, 2008, p. 131-141.

VOVELLE, Michel. A história dos homens no espelho da morte. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (eds.). **A Morte na Idade Média**. São Paulo: EDUSP, 1996.

WACKERS, Paul. **Introducing the Medieval Fox**. Cardiff: University of Wales Press, 2003.

WALKER-Meikle, Kathleen. **Medieval Pets**. Woodbridge: The Boydell Press, 2012.