

## MITO E IMAGEM DO HOMEM SELVAGEM NO MEDIEVO

**Flavia Galli Tatsch**

Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP<sup>1</sup>

**Resumo:** O mito do homem selvagem teve sua origem em diferentes conceitos de “estado selvagem”, existentes no pensamento grego, hebraico e cristão antigo. No imaginário medieval, o homem selvagem tinha características semelhantes aos europeus, com exceção da longa cabeleira e dos pelos que cobriam seu corpo, exceto o rosto, mãos, cotovelos e joelhos. Destituído de faculdades racionais, vivendo ao ar livre, possuidor de uma força espetacular e desenfreada em seus desejos, era a própria imagem do homem liberto dos controles sociais, aquele em que todos os impulsos libidinosos tinham alcançado o domínio total. Na transição da Idade Média para a Era Moderna, o aspecto negativo do mito cedeu espaço a uma imagem mais positiva: de objeto de medo e aversão, se torna em elemento de inveja declarada e até admiração.

**Palavras-chave:** Homem Selvagem; Arte Medieval; Imaginário Medieval.

### MYTH AND IMAGE OF WILD MAN IN MIDDLE AGE

**Abstract:** The myth of the wild man had its origin in different concept of “wilderness”, existing in Greek, Hebrew and early Christian thought. In the medieval imagination, the wild man had characteristics similar to Europeans, except for the long hair that covered his body except the face, hands, elbows and knees. Devoid of rational restraints, living outdoors, owning spectacular strength and unbridled in their desires, they were the very picture of man freed from social controls, one in who all libidinous impulses achieved total dominance. In the transition from the Middle Ages to the Modern Age, the negative aspect of myth has given way to a more positive image: object of fear and loathing, becomes an element of overt jealousy and even admiration.

**Keywords:** Wild Man; Medieval Art; Medieval Imaginary.

Em 1952, Richard Bernheimer publicou um livro em que procurava estabelecer um modelo de compreensão e de discussão de uma “história natural” do homem e das mulheres selvagens, cuja presença se fez sentir no folclore, nas fábulas e na iconografia do Ocidente medieval. Para esse autor, durante o século XII, começam a surgir histórias dessas criaturas como protetores das florestas e dos animais, detentores de um tipo de

---

<sup>1</sup> Professora de Arte Medieval no Departamento de História da Arte da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/ EFLCH da Universidade Federal de São Paulo/UNIFESP. Responsável pelo Núcleo de Pesquisa História da Arte UNIFESP no Laboratório de Estudos Medievais - LEME.

sabedoria – oriunda dos cultos pagãos – muito mais útil aos camponeses do que aquela propagada pelos missionários cristãos, que tinham retomado sua missão cristianizadora. No medievo, o conceito de “estado selvagem” trazia em si conotações sociológicas, biológicas, psíquicas e metafísicas. Implicava em tudo que aludia às normas cristãs e ao quadro que elas estabeleceram para a sociedade, “referindo-se ao que era estranho, rebelde, cru, imprevisível, estrangeiro, inculto e não cultivado. Incluía o desconhecido e o ininteligível”.<sup>2</sup> Tratava-se de um contraponto tanto à sociedade como à ordem da criação de Deus. Por outro lado, configurava-se como a contraposição às limitações tradicionais de pensamento e comportamento, como uma tentação à qual se expunha a si mesmo: “não é à toa que, antes do final da Idade Média, tornou-se moda identificar-se com as coisas selvagens (...) e, portanto, repudiar esse mesmo princípio de ordem hierática sobre a qual a sociedade medieval foi fundada”.<sup>3</sup>

Vinte anos depois, Hayden White publicava artigo em uma coletânea de ensaios<sup>4</sup> com a intenção de “reconstruir a genealogia” do mito do homem selvagem assim como “indicar a função da noção de estado selvagem no pensamento pré-moderno”. Para ele, o “estado selvagem” – também conhecido como “selvageria” –,

*faz parte de um conjunto de instrumentos culturalmente autolegitimadores que inclui, entre muitas outras, também as ideias de ‘loucura’ e de ‘heresia’. Estes termos são utilizados para designar uma condição ou estado de ser específico, mas também para confirmar o valor de suas antíteses dialéticas, ‘civilização’, ‘sanidade’ e ‘ortodoxia’, respectivamente.*<sup>5</sup>

Esses conceitos, que surgem da necessidade que os homens têm de especificar um modo específico de existência ao compará-lo com o modo de vida de outros homens e mulheres – sejam eles imaginários ou reais –, são “complexos de símbolos, cujos

<sup>2</sup> BERNHEIMER, Richard. **Wild Men in the Middle Ages. A study in art, sentiment and demonology**. Nova Iorque: Octagon Book, 1979, pp. 19-20. Todas as traduções neste artigo são de minha autoria.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 20.

<sup>4</sup> WHITE, Hayden. The Forms of Wildness: Archeology of an Idea. In: DUDLEY, Edward e KOVAK Maximillian E. **The Wild Man Within. An image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism**. University of Pittsburg Press, 1972, pp. 3-38. Neste artigo, utilizaremos a edição brasileira do artigo: WHITE, Hayden. As formas do estado selvagem. Arqueologia de uma ideia. In: \_\_\_\_\_. **Trópicos do Discurso. Ensaios sobre a crítica da cultura**. São Paulo: EDUSP, 1994, pp. 169-202.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 170.

referentes se alteram e se modificam em resposta a padrões mutáveis do comportamento humano que eles pretensamente sustêm”.<sup>6</sup> Ou seja, o homem selvagem teve significados distintos em diferentes momentos históricos.

Outro estudo de fôlego sobre o homem e a mulher selvagens se deu em 1980, quando o Metropolitan Museum of Art de Nova Iorque promoveu uma exposição que procurava revelar para o grande público a figura desse mito tanto na arte quanto no pensamento medieval. Ao final do texto do catálogo da exposição, Timothy Husband explica que mais do que um elemento literário ou uma superstição folclórica, o homem selvagem, em sua imensa variedade, “era um espelho notável da época em que floresceu”.<sup>7</sup>

Em 1994, ao procurar compreender o mito, Roger Bartra argumentou que a emergência da noção e da práxis da civilização imbricava-se com a identidade cultural ocidental, ou seja, a sombra do homem selvagem sempre acompanhou o homem civilizado.<sup>8</sup> Uma vez que o mito esteve presente em diferentes localidades geográficas, sob religiões e culturas diferentes, Bartra chamou a atenção para as frequentes mudanças que refletiam sua incrível plasticidade.

### “Estado selvagem”

O mito do homem selvagem teve sua origem em diferentes conceitos de “estado selvagem”, existentes no pensamento grego, hebraico e cristão antigo. Enquanto artefatos culturais distintos, as atitudes e posturas em relação à problemática de uma humanidade “selvagem” explicam os distintos papéis desempenhados por essa criatura derivados, de um lado, da Antiguidade Clássica e, de outro, da Bíblia.

Na Grécia antiga, a noção de “estado selvagem” nem sempre esteve ligada à de bárbaro. A princípio, a distinção que os gregos faziam entre sua civilização e a dos outros passava pela inabilidade de falar a língua grega, pelo acesso ao *logos* e pelas formas de

---

<sup>6</sup> *Idem*, p. 171.

<sup>7</sup> HUSBAND, Timothy. *The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism*. Nova Iorque, The Metropolitan Museum of Art, 1980, p. 17. Catálogo de exposição.

<sup>8</sup> O homem selvagem e o europeu seriam “um e o mesmo, e a noção de barbárie foi aplicada aos povos não europeus como a transposição de um mito perfeitamente estruturado com um personagem que só pode ser compreendido dentro do contexto da evolução cultural do Ocidente”BARTRA, Roger. **Wild Men in the Looking Glass**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994, pp.4-5.

vida da sociedade civil (*polis*); indicativos do uso da razão, da diferenciação entre os homens e os animais e da realização de uma humanidade plena.<sup>9</sup> Em outras palavras, a “humanidade selvagem” se definia a partir daqueles que viviam segundo a lei e os que viviam sob nenhuma lei. Para Aristóteles,

*aquele que for incapaz de viver em sociedade, ou que não tiver necessidade disso por ser autossuficiente, será uma besta ou um deus, não uma parte do Estado. Um instinto social é implantado pela natureza em todos os homens, e aquele que primeiro fundou o Estado foi o maior dos benfeitores. Isso porque o homem, quando perfeito é o melhor dos animais; porém, quando apartado da lei e da justiça, é o pior de todos; uma vez que a injustiça armada é a mais perigosa, e ele é naturalmente equipado com braços, pode usá-los com inteligência e bondade, mas também para piores objetivos. É por isso que, se o ser humano não for excelente será o mais perverso e selvagem dos animais, o mais repleto de luxúria e de gula. Mas a justiça é o vínculo nos homens, nos Estados; porque a administração da justiça, que é a determinação daquilo que é justo, é o princípio da ordem numa sociedade política.*<sup>10</sup>

Se para Aristóteles o bárbaro era “alguém sem família, sem lei, sem lar”, por outro lado, grande parte dos escritores clássicos reconhecia que, ao honrar a instituição da família, as tribos bárbaras viviam segundo algum tipo de lei e produziam uma forma de ordem. Hayden White alerta para o fato de que tal reconhecimento poderia causar certo incômodo, já que “as tribos bárbaras eram capazes de se organizar, pelo menos temporariamente, em grupos suficientemente grandes para constituir uma ameaça à própria ‘civilização’”.<sup>11</sup>

Os gregos também definiram uma grande variedade de figuras dentro de seu próprio mundo que podiam dar subsídios para determinar as fronteiras da razão grega. Seres humanos e semi-humanos como faunos, centauros, sátiros, gigantes, ciclopes, semideuses e deuses não necessariamente contribuíram para a concepção de “estado selvagem”, mas tiveram papel importante na perpetuação desse mito em outras culturas.

<sup>9</sup> Para Aristóteles, nem todos que habitavam a cidade alcançavam o estado político: em *Ética a Nicômano*, Aristóteles negava essa possibilidade a mulheres, escravos e comerciantes.

<sup>10</sup> ARISTÓTELES, *Política*, livro 1, cap.2. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 146.

<sup>11</sup> WHITE, Op.Cit., p. 186.

Em Roma, por exemplo, Silenus e Silvanus perambulavam por bosques e jardins. O primeiro, com orelha de cavalo, era companheiro de Dionísio enquanto que o segundo se tornara o patrono da agricultura, das florestas, da caça e da vida pastoril. Vale mencionar que Silvanus, uma versão romana de sátiros, estava ligado a um dos mais antigos elementos do culto romano: o Fauno.<sup>12</sup>

Os romanos estabeleceram ligações entre o homem selvagem (*homines agrestes*) e uma Idade de Ouro. Poetas latinos como Juvenal (ativo no final do primeiro século e início do segundo d.C), Virgílio (70 a.C-19 a.C.) e Ovídio (43 a.C – 18 d.C) fizeram referência às ligações entre essas divindades e a vida selvagem na Arcádia, demonstrando até mesmo certa admiração pelo primitivismo.<sup>13</sup>

No primeiro século da era cristã, Plínio, o Velho (23-79 d.C.) escreveu *História Natural* na qual, a exemplo do que Heródoto havia realizado, procurou fazer um compêndio de todos os grupos étnicos dos quais conseguiu levantar informações. Essa obra contribuiu enormemente para uma já rica mitologia sobre homens e mulheres selvagens: as “raças de Plínio” ou “raças monstruosas”, como se estabeleceu chamar, descreviam diferentes tipos de homens e mulheres.

Se a mitologia romana concebia uma “humanidade selvagem” atrelada a seres híbridos que circulavam pela natureza, florestas ou jardins, por sua vez pensadores e filósofos concebiam uma humanidade interiormente diversificada, estabelecida pela lei e pela ordem. Em Roma, a lei estabelecia uma rígida distinção entre romanos e não-romanos – e dentro da própria comunidade, entre patrícios e plebeus –, que procurava criar uma distinção entre um “homem total e um parcial, a tendência geral, sem dúvida em resposta às exigências do império, preferia incluir o eleito na comunidade a excluí-lo dela.”<sup>14</sup>

Ao contrário da Antiguidade Clássica, os textos bíblicos constituíram o “estado selvagem” a partir de uma conotação espacial e moral. Os gregos consideravam a *polis*

---

<sup>12</sup> O Fauno era adorado durante o Lupercala, festival celebrado anualmente, em fevereiro, no Monte Palatino. Em *Fasti* (2, 303-358), Ovídio narra uma fábula na qual Fauno explica como gostaria de ser cultuado: os *luperci* (seus seguidores) deveriam correr nus para imitar Pan (a quem também era ligado), ágil por excelência graças à sua nudez. Dessa forma, associava-se à lembrança da vida na primitiva Arcádia, quando o homem vivia em estado selvagem, resistindo às intempéries sem nenhum apoio da ‘civilização’ (construção, agricultura, vestimenta, etc.).

<sup>13</sup> BARTRA, Op. Cit., p.36.

<sup>14</sup> *Idem*, pp. 175-176.

como local de “encontro”, para os antigos hebreus tal espaço configurava-se no “deserto”. A ideia de deserto ou “estado selvagem” tinha conotação moral: a natureza<sup>15</sup>, privada de significados, era o local de punição, espaço para o grandioso espetáculo da ira de deus. Face a face com uma natureza estéril, o homem não só sofria de punições físicas como terríveis torturas morais. Assim, o deserto como local de tentação, pecado, julgamento e punição também se configurava como espaço de contemplação, refúgio, fé e redenção. No Velho Testamento, os episódios envolvendo Jó, Caim, Ismael e Esaú são exemplares. Apesar de sua inocência, Jó é punido e sofre misérias no deserto moral: reclama que ninguém mais o ouve, que os jovens dele zombam, que a aflição o assalta:

*Eu caminho no luto, longe do sol, e me levanto na assembleia para pedir auxílio. Tornei-me irmão dos chacais e companheiro dos avestruzes. Minha pele escurece e cai, meus ossos queimam de febre. Minha cítara acompanha o luto, e minha flauta acompanha o pranto (Jó 30, 28-31).*<sup>16</sup>

Como explica Bartra, o antigo pensamento hebraico elaborou uma noção moral abstrata de “estado selvagem” (*wilderness*) mais do que do homem selvagem, sintetizada na ideia de deserto. Esse espaço – geográfico e simbólico – traz um elemento que não encontramos na tradição greco-romana, pois o habitat natural do homem selvagem na Antiguidade clássica era a montanha, a ilha, a floresta, onde o homem civilizado enfrentava a hostilidade do mundo natural.<sup>17</sup>

O deserto do Velho Testamento não se configurava somente como uma condição moral ou espaço em que o homem se afastava de Deus, pois também era um lugar e “uma

---

<sup>15</sup> A noção de deserto não era exatamente equivalente à de natureza, uma vez que esta não necessariamente se configurava como selvagem. No estado edênico o universo, criado por um Deus justo e todo-poderoso, é perfeitamente ordenado e harmonioso. A confusão e o pecado são introduzidos mediante a tentação de Adão e Eva, quando ambos são expulsos do Éden e enviados a um mundo que, repentinamente, havia se tornado hostil e cruel. Nesse sentido, a natureza assumia “o aspecto de um inimigo caótico e violento contra o qual o homem tem de lutar para recuperar sua humanidade própria ou sua natureza divina.” WHITE, Op.Cit., p. 178.

<sup>16</sup> Todas as citações bíblicas deste artigo foram consultadas na seguinte edição: **Bíblia Sagrada**. Edição Pastoral. São Paulo: Editora Paulus, 2008.

<sup>17</sup> “*The wild man of ancient Greece symbolizes a nature advancing upon civilized terrain; it is a form in which the antagonism between culture and nature, man and beast is expressed. In contrast, the wild man of the Hebrew desert represents a nature in retreat, leaving a terrain open to sin and faith, to madness and miracles; in the desert the natural laws are thrown into disorder.*” BARTRA, Op.Cit., p. 48. O grifo é do autor.

época da história sagrada no decurso da qual Deus educou seu povo”.<sup>18</sup> No Novo Testamento, essa imagem se transforma. O deserto da Judeia se mostrou como lugar de tentação quando o Diabo para lá levou Jesus, bem como espaço dos espíritos impuros (Mateus 4, 43). Por outro lado, Jesus lá se refugiava para rezar e encontrar paz (Marcos 1, 35. 45; Lucas 4, 42). Para Le Goff, a “história do deserto – cá e lá, ontem como hoje – foi sempre feita de realidades materiais e espirituais entrelaçadas, de um vaivém constante entre o geográfico e o simbólico, o imaginário e o econômico, o social e o ideológico”.<sup>19</sup>

No início da Era Cristã, a noção dual de deserto como lugar de escuridão/ abismo e paraíso/esperança foi associada ao nascimento do monasticismo. Os primeiros monges escapavam para o deserto para renunciar ao mundo e buscar o paraíso, bem como para testar sua força frente aos demônios. Assim, no coração do antigo monasticismo surgia a figura de um novo homem: o monge solitário. O eremita era, em sua essência, a internalização do deserto como um estado de espírito que deveria ser enfrentado para alcançar a união com Deus.<sup>20</sup> A partir do século IV, surge no cristianismo “os grandes temas da hagiografia e da espiritualidade do deserto”, do qual são exemplos Antão e Jerônimo.

No Ocidente, o eremitismo também se configurou na procura por desertos geográficos e espirituais. No entanto, na Europa, não existem desertos como na Palestina, Egito ou Ásia Menor. Como bem explicou Jacques Le Goff, quando “a ideologia do deserto manifestou-se”, outros espaços configuraram-se como tal: em um primeiro momento, as ilhas, e em seguida, as florestas. Nesse sentido, o deserto-floresta reproduzia o sentido simbólico do deserto bíblico:

*estes eremitas insulares e marítimos não seriam senão, contudo, a margem extrema e efêmera dos marginais do deserto no Ocidente. Neste mundo temperado e sem grandes extensões desérticas e áridas, o deserto – ou seja,*

<sup>18</sup> DUFOUR, L. **Dictionnaire du Nouveau Testament**. Paris, 1975, p. 202. *Apud* LE GOFF, Jacques. O deserto-floresta no Ocidente Medieval. In : \_\_\_\_\_ **O imaginário medieval**. Lisboa : Editorial Estampa, 1994, p. 85.

<sup>19</sup> LE GOFF, Op. Cit., p. 89.

<sup>20</sup> “An internal desert arose in the monk, before which civilization as well as nature receded: a space was created for faith, sanctity, and miracles, but the vacuity also attracted sin and madness, and the peril of the ‘noonday demon,’ sloth or acedia”. BARTRA, Op.Cit., p. 52.

*a solidão – seria, do ponto de vista da geografia física, uma natureza muito diferente: seria a floresta.*<sup>21</sup>

Para o imaginário medieval, a floresta fornecia uma ampla gama de histórias e crenças que levavam a pensá-la como espaço de tentações, alucinações, penitência, solidão; lugar selvagem e oposto à sociedade organizada. Daí se configurar como guarita de lunáticos, inocentes perseguidos ou criminosos que procuravam fugir da justiça, bandos de ladrões e etc.<sup>22</sup> Ao mesmo tempo, era um espaço de maravilhas incríveis. Le Goff argumenta que a floresta-deserto e a floresta-refúgio não eram “integralmente selvagens nem solidões absolutas”, mas “lugares da margem extrema em que o homem se pode aventurar e encontrar outros homens”.<sup>23</sup>

Enfim, a floresta formava uma espécie de fronteira interna, que limitava as áreas das comunidades ao mesmo tempo em que criavam uma linha imaginária de proteção contra ameaças diversas. E era na floresta que viviam os homens e mulheres selvagens do medievo.

### **Mito e imagem na Idade Média**

Ao contrário de gregos e romanos, o imaginário medieval concebeu o homem e a mulher selvagens como seres humanos, de altura variada – como a de uma pessoa “normal”, um gigante ou anão –; dotados de força descomunal que permitia arrancar árvores, enfrentar animais selvagens e seus próprios similares – o homem quase sempre carregava uma maça ou tronco de árvore –; e com uma curiosa e longa cabeleira que crescia por todo o corpo, exceto nas mãos, rostos, cotovelos, joelhos e nos seios femininos. A partir do século XII, essa extrema pilosidade se tornou uma convenção iconográfica.<sup>24</sup> Para Charon, é possível traçar a origem desse atributo em personagens épicos da Antiguidade - como o cabeludo Enkidu de *Gilgamesh* – e, até mesmo, do Velho Testamento. Neste último caso, são duas as ideias atreladas à pilosidade: “a da força

---

<sup>21</sup> LE GOFF, Op.Cit., p. 88. Grifo do autor.

<sup>22</sup> LE GOFF, Op.Cit.; BERNHEIMER, Op.Cit.

<sup>23</sup> LE GOFF, Op.Cit., p. 95.

<sup>24</sup> HUSBAND, Op.Cit., p. 7.



sobre-humana, como o poder de Sansão no Velho Testamento, e da loucura que, associada a esta força, pode tornar-se furiosa”.<sup>25</sup>

O mito do homem selvagem surgiu em localidades diversas da Europa, nas regiões que hoje conhecemos como Espanha, Inglaterra, Itália, Alemanha, Suíça e França. Marcou presença em lendas e na literatura, como em *Ivain, O Cavaleiro do Leão* (ca. 1170) de Chrétien de Troyes, o *Livro das Maravilhas*, as lendas de Alexandre e na *Vita Merlini* de Geoffrey de Monmouth (ca. metade do século XII). Na iconografia, foi representado em diversos meios, como miniaturas, vitrais, tapeçarias, candelabros, caixas de marfim, peças de joalheria, selas de cavalos, heráldica, gravuras, escultura monumental, relevos de capitéis de claustros e fachadas das igrejas.

Exemplo interessante é o da escultura de jamba na fachada da Collégiale Notre-Dame de Semur-en-Auxois, na região da Borgonha. O tímpano traz a história de São Tomé e o rei Gundaforus. Tomé, um dos doze apóstolos, partiu em missão para a Índia. Lá, foi incumbido por Gundaforus de construir um palácio. Tomé recebeu o pagamento adiantado e o distribuiu entre os pobres. Em seguida, disse ao rei que o palácio que havia construído estava no céu. Sentindo-se ludibriado, Gundaforus prendeu o apóstolo. Nesse meio tempo, o irmão do rei morreu e ao voltar miraculosamente à vida pediu que lhe vendesse seu palácio celeste. Gundaforus, então, mandou soltar Tomé. Na parte inferior do tímpano, vemos Tomé distribuindo o dinheiro aos pobres. O detalhe que nos interessa está logo abaixo: no alto da jamba direita, um camponês segura uma bolsa e a seu lado há um homem selvagem (figura 1).

---

<sup>25</sup>CHARON, Pascale. **Homme et Femme Sauvages**. In: CHARON, Pascale e GUILLOUET, Jean-Marie (dir.). **Dictionnaire d’Histoire de l’Art du Moyen Âge Occidental**. Paris : Éditions Robert Laffont, 2009, pp. 437-438.



Tímpano da porta norte, Collégiale Notre-Dame de Semur-en-Auxois,  
Côte-d'Or, Borgonha, século XIII

Como mencionado, o habitat natural do homem selvagem durante a Idade Média era a floresta. A criatura podia dormir em grotas, debaixo de árvores gigantescas ou ainda em cavernas de animais selvagens. Longe da vista dos homens, mas sempre nos limites imediatos da comunidade, não praticava a agricultura e estava condenado a uma subsistência baseada na caça e na coleta de frutos e raízes. Para esta última, colocava-se de quatro.

Essa imagem pode ter sido a transferência de uma história bastante conhecida da Bíblia (Daniel, 4). Nabucodonosor, rei da Babilônia, é punido pelo Senhor por sua mania de grandeza e condenado a perder o reino, ser tirado da companhia dos homens, conviver com as feras do campo, comer capim como os bois, ficar molhado pelo sereno e dessa maneira viver até reconhecer que o Altíssimo é quem domina sobre os reinos dos homens. E assim se cumpriu. Nabucodonosor permaneceu por doze meses entre as feras, seu cabelo ficou comprido e as unhas cresceram como garras de aves de rapina.

Nabucodonosor como homem selvagem entre as bestas foi representado em alguns saltérios e livros de horas, como na Bíblia de San Pedro de Roda (Remigius Autissiodorensis, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 6(3)), escrita pelo monge beneditino Remy d'Auxerre. Em meio às páginas que separam os livros de Ezequiel e Daniel, o rei da Babilônia aparece nu e engatinhando em um terreno acidentado do qual brotam galhos retorcidos; a longa cabeleira cobre-lhe as costas, os braços e pernas muito compridos fazem as vezes de patas. Já na Bíblia de Pamplona (Bibliothèque Communale de Amiens, Ms. Lat. 108, fol. 136) – também conhecida como

Bíblia do rei Sancho, o Forte –, Nabucodonosor tem os cabelos curtos e pelos no corpo; os animais ao seu redor mostram a companhia à qual foi submetido durante sua penitência (figura 2). Na Inglaterra, o Saltério de Luttrell (British Library, Add. 42130, fol. 70r) traz o rei da Babilônia de quatro, mas sem a companhia de outras bestas. Vale notar que o miniaturista do manuscrito inglês pintou os pés de Nabucodonosor como os de um animal e suas mãos como as humanas (figura 3).



Bíblia de Pamplona. Espanha (Navarra), século XII. Bibliothèque Communale de Amiens, Ms.Lat. 108, fol. 136.



Saltério de Luttrell. Inglaterra, primeira metade do século XIV. British Library, Add. 42130, fol. 70r.

O apetite dos homens e mulheres selvagens era incontrolável. Glutões, ingeriam alimentos crus – hábito normalmente associado à bestialidade<sup>26</sup> –, mas também cozidos. Comiam o tempo todo, de dia e à noite. Roubavam os rebanhos<sup>27</sup> e, quando surgia a oportunidade, se alimentavam de carne humana com grande satisfação, se bem que a preferência recaía sobre crianças raptadas e que ainda não tinham sido batizadas.<sup>28</sup> Apesar de grande caçador, muitas vezes era representado como o caçado, como no *bas-de-page* do Saltério da Rainha Maria (Queen Mary Psalter, British Library, MS Royal 2 B.VII), manuscrito elaborado em Londres ou Westminster, por volta 1320-1330 – dado de presente à Rainha Maria I da Inglaterra por seu agente alfandegário londrino, em outubro de 1553 (figura 4).



Saltério da Rainha Maria. British Library, MS Royal 2 B.VII, f. 173.

<sup>26</sup> LEVI-STRAUSS, Claude. **Le cru et le cuit**. Paris: Plon, ca 1964.

<sup>27</sup> WHITE, Op.Cit., p. 187.

<sup>28</sup> BERNHEIMER, Op.Cit., p. 34 e seguintes.

Somadas, todas as características negativas faziam da criatura a imagem do homem liberto do controle social. Para White,

*o homem medieval não tinha qualquer necessidade de reviver o lado escuro, o lado dos Ciclopes ou do Minotauro, da concepção clássica de estado selvagem; este lado já estava presente na própria concepção do Homem Selvagem, apontado como a monstruosidade máxima para o cristão crente. O que ele necessitava, quando o momento era propício, era do outro lado, da representação erótica da libido que busca o prazer, mas sem consciência.<sup>29</sup>*

Na Idade Média, homens e mulheres selvagens não praticavam o sexo tido como “civilizado” (organizado, teoricamente, na instituição familiar), não viviam sob as instâncias regulatórias da sociabilidade e, menos ainda, recebiam as benesses da graça divina, pecando constantemente contra Deus e distanciando-se da salvação.<sup>30</sup> Mesmo assim, dificilmente eram tidos como exemplo de corrupção espiritual, reservada aos anjos rebeldes e a Satã. O pecado se dava por ignorância já que não faziam ideia do “estado de pecado” ou mesmo o que era um pecado: nesse sentido, a degradação acontecia lado a lado com um “um tipo de inocência, uma posição ‘além do bem e do mal’.”<sup>31</sup> De qualquer maneira, o homem e a mulher selvagens serviam como contraponto às “normas e regras de conduta em sociedade, o componente abstrato da “nãocivilização”. A essa imagem negativa, havia outra, positiva, da exclusão voluntária das tentações do mundo, como veremos a seguir.

### **Eremitas selvagens**

Os mitos sobre anacoretas selvagens surgiram na antiga tradição monástica; adaptando elementos dos mitos babilônicos e hebraicos, contavam as histórias de ascetas que, após uma visão profética, encaminhavam-se para o deserto, onde passavam a viver sós, estavam sempre nus e tinham longas cabeleiras cobrindo todo seu corpo. Se por um lado, a autoimposição desse estilo de vida favorecia a recusa dos confortos mundanos;

---

<sup>29</sup> WHITE, Op.Cit., 191. O grifo é do autor

<sup>30</sup> *Idem*, p. 187. Os grifos são do autor.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 188.

por outro, era tida como uma forma de insanidade, visto que sua existência primitiva e excesso de pilosidade podiam estar ligados ao comportamento irracional do homem selvagem.

As histórias de “eremitas selvagens” foram muito difundidas durante a Idade Média. É o caso de Santo Onofre, que viveu no século IV. De acordo com a lenda, Onofre nasceu enquanto seu pai, um chefe abissínio, se encontrava fora em campanha. Ao retornar a casa, o pai resolveu testar a legitimidade do herdeiro jogando-o ao fogo: a criança sobreviveu miraculosamente, foi batizada e educada em um monastério egípcio. Anos depois, deixou o mosteiro e resolveu viver em uma caverna próximo a Tebas, onde permaneceu por sessenta anos. Durante esse período, suas roupas se rasgaram e seu corpo foi coberto por pelos e uma longa cabeleira; era alimentado de forma miraculosa e recebia a comunhão de um anjo todos os domingos. No final da vida, recebeu a visita de São Pafúncio que o encontrou em um estado “bestial”, mas reconheceu sua identidade e santidade, com ele permanecendo até sua morte. Imagens de Onofre penitente podem ser encontradas tanto no Oriente como no Ocidente.<sup>32</sup> Podemos citar como exemplos bizantinos os afrescos na capela do monastério de Apa Jeremias em Saqqara, séculos VI-VIII; e no monastério de Santo Neophytos (Enlkeistra) em Ktima, Naos, Chipre. No Ocidente, a transferência da iconografia do santo selvagem se deu no século XII, como se pode ver no mosaico da basílica de Monreale, na Sicília. Dois séculos depois, o Onofre selvagem surge na Espanha, na *Predela de Santo Onofre*, elaborada por Ramon Destorrent e que se encontra na Catedral de Barcelona (figura 5).



Ramon DESTORRENT. *Predela de Santo Onofre*. Têmpera sobre madeira, 1350-60.  
Catedral de Barcelona

<sup>32</sup> HUSBAND, Op.Cit., pp 95-99.

São João Crisóstomo foi outro que, no quarto século da Era Cristã, procurou escapar da corrupção do mundo, refugiando-se na floresta. A história desse santo tem várias versões: São Jehan Paulus, na França; São Giovanni Boccadoro, na Itália; Joan Garí, na Catalunha; Johannes Chrysostomo, na Alemanha.<sup>33</sup>

A lenda – que não se encontra na obra de Jacopo de Varazze<sup>34</sup>, mas mistura fatos biográficos de João, arcebispo de Constantinopla – conta que Crisóstomo se tornara asceta e seguira a vida de um eremita por anos até que, certo dia, uma bela princesa nua chegou à caverna em que morava. Crisóstomo lhe deu abrigo, mas com a convivência não resistiu à luxúria e caiu em tentação. Desesperado, puniu a si mesmo, passando a viver e a comer como um animal de quatro, nu e exposto às intempéries da natureza. Com o passar do tempo, uma camada de pelos começara a crescer, cobrindo todo o seu corpo. Em todas as versões, o fato de ter vivido como um homem selvagem rendera novamente ao santo a graça divina. Uma vez perdoado, recuperou a aparência humana e foi conduzido ao cargo de bispo como recompensa por uma vida santa devotada à expiação dos pecados.<sup>35</sup>

Na lenda de São João Crisóstomo, percebe-se outro importante elemento da personalidade dos homens e das mulheres selvagens: a libido desenfreada que levava a atos extremos, como o rapto de donzelas e sua manutenção em cativeiro até que fossem salvas por um cavaleiro, ou a transformação da monstruosidade feminina em uma encantadora aparência durante o processo de sedução até a consumação do ato sexual.<sup>36</sup>

A partir da segunda metade do século XV, o tema dos santos selvagens foi gravado tanto por artistas anônimos como por alguns dos mais ilustres, a exemplo de Albrecht Dürer, Hans Sebald Beham e Lucas Cranach, o velho.<sup>37</sup> Segundo Husband, o incunábulo *Leben der Heiligen (Vida dos Santos)* publicado por Günther Zainer, em Augsburg a 25

---

<sup>33</sup> BARTRA, Op.Cit., pp. 74-75.

<sup>34</sup> VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea. Vidas de Santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 798-806.

<sup>35</sup> BARTRA, Op.Cit., pp. 74-75.

<sup>36</sup> Para White, estava em jogo a representação erótica de uma libido em busca do prazer, porém sem consciência: “quando os impulsos que levavam os homens a arejar a sua mente pela exposição ao pensamento clássico começaram a dar sinais de vida no século XII, o homem ocidental inconscientemente começou a libertar igualmente suas emoções.” WHITE, Op.Cit., pp. 191-192.

<sup>37</sup> *Idem*.



de outubro de 1471,<sup>38</sup> é o primeiro a trazer uma gravura que ilustra o episódio da penitência do santo: Crisóstomo está de quatro, nu, a rastejar, tal qual Nabucodonosor, tal qual o homem selvagem. Atrás dele vemos uma caverna nas montanhas e árvores; no primeiro plano há um riacho. Mas, ao contrário do texto que descreve o santo como peludo e coberto por folhagem e musgo, Crisóstomo não tem uma longa cabeleira e tampouco pelos cobrem seu corpo (figura 6).<sup>39</sup>



ANÔNIMO. *Leben der Heiligen* (vol II, Winterteil), *Von Sant Johannes Crisostimus*. Incunábulo sobre papel. Publicado por Günther Zainer, Augsburg, 25 de outubro de 1471. The Pierpont Morgan Library (PML 27324), Nova Iorque.

<sup>38</sup> ANÔNIMO. *Leben der Heiligen* (vol II, Winterteil), *Von Sant Johannes Crisostimus*. Incunábulo sobre papel. Publicado por Günther Zainer, Augsburg, 25 de outubro de 1471. The Pierpont Morgan Library (PML 27324), Nova Iorque.

<sup>39</sup> HUSBAND, Op.Cit., pp. 102-104.

Outras lendas particularmente interessantes apresentavam Maria Madalena e Santa Maria Egipcíaca como protagonistas. Após ser jogada ao mar, Maria Madalena alcançou a costa de Marselha sã e salva, onde viveu por trinta anos em uma gruta próxima às montanhas. Longos cabelos cobriam seu corpo e ela era alimentada diariamente por cantos de anjos. Representações de Madalena nua com a longa cabeleira surgiram por volta de 1300; já como mulher selvagem, por volta da metade do século XV.<sup>40</sup> Como exemplo, podemos citar o *Êxtase de Maria Madalena*, de Jörg Schwiger, elaborado na Basileia em 1533-1534 (Öffentlichen Kunstmuseum Basel, Kupferstichkabinett, Inv U.XVI.28). Nesse desenho, quatro anjos sustentam Maria Madalena. Seu manto cobre-lhe as costas e a parte inferior do corpo; nua da cintura para cima, somente os seios não estão cobertos por pelos.

Já Santa Maria Egipcíaca, depois de viver por décadas no deserto, morreu com o corpo nu coberto pelos cabelos e teve sua alma levada aos céus por anjos. Na edição de *Leben der Heiligen (Vida dos Santos)*, publicada por Anton Koberger (Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque. Harris Brisbane Dick Fund, 28.94.18), em 1480 na cidade de Nurembergue, a santa está nua com o corpo coberto de pelos e longa cabeleira (figura 7). A gravura mostra, no primeiro plano, Maria Egipcíaca em meio a um deserto-floresta; ao fundo, há uma cidade.<sup>41</sup> Como explica Le Goff, no Ocidente medieval, a grande oposição não se dava entre o campo e a cidade – como na Antiguidade –, mas entre o que era “construído cultivado e habitado (cidade, castelo-vila, em conjunto)” e o “propriamente selvagem (mar, floresta, os equivalentes ocidentais do deserto oriental), do universo dos homens em grupos ao universo da solidão”.<sup>42</sup> A mensagem que importava não deixava dúvidas: santos solitários, porém em estado de redenção e comunhão com Deus.

---

<sup>40</sup> HUSBAND, Op.Cit., p. 100.

<sup>41</sup> Encontramos esse mesmo esquema de representação em uma folha volante de autoria anônima representando Onofre como santo selvagem. ANÔNIMO, *Santo Onofre*. Folha volante, xilogravura, ca. 1480-1500. Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque, Rogers Fund, 1918, 18.23.1.

<sup>42</sup> LE GOFF, Op.Cit., p. 98.



Anton KOBERGER. *Leben der Heiligen*. Nurembergue, 1480. Xilogravura. Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque. Harris Brisbane Dick Fund, 28.94.18

### Vida idílica de liberdade e felicidade

A partir do século XV, a imagem do homem selvagem como aquele que reunia todas as fobias da sociedade medieval deu espaço a outra, tão positiva ou mais que a dos eremitas: um ser que vivia de forma livre, feliz e em consonância com a natureza.<sup>43</sup> Como explica Husband, tal dualidade resultou das funções contrastantes do homem selvagem como mito, de um lado, e como símbolo, de outro. O mito se configurara como o “arquetipo do caos, da heresia, da insanidade, era a personificação de todos os medos sublimados que inspiraram sua invenção. Enquanto a convicção sustentou o mito, o homem selvagem permaneceu uma figura de convenção e tradição”.<sup>44</sup> Por isso, argumenta o autor, tanto as atitudes quanto as representações do homem selvagem mítico se restringiam ao reino do folclore ou das formas literárias.

<sup>43</sup> BERNHEIMER, Op.Cit.

<sup>44</sup> HUSBAND, Op.Cit., p. 12.

Já o homem selvagem como símbolo surgiu no momento em que as estruturas sociais, políticas e religiosas do feudalismo começavam a se desmanchar. Para Bernheimer, isto se deveu ao fato da cultura oficial, religiosa e secular, ter se tornado opressiva: “nada poderia ter sido mais radical do que a atitude de simpatia ou identificar-se com o homem selvagem, cujo modo de vida foi o repúdio de todos os valores acumulados da civilização”.<sup>45</sup> Segundo Mason, a criatura

*poderia apelar para a nobreza que ainda estava apoiando os valores rurais tradicionais contra aqueles da nova civilização urbana, e a combinação de selvageria, da caça e do exótico foi exaltada em contraste com o doméstico, a vida familiar de camponeses e pastores. Sua associação com os animais da floresta poderia ter efeitos positivos, bem como conotações negativas, pois ele também era um mestre dos animais, capaz de caçá-los e utilizar a fauna e a flora da floresta para seus próprios fins.*<sup>46</sup>

Em outras palavras, certos conceitos que tinham se amalgamado para criar um mito negativo se transformaram para criar um modelo de humanidade primitiva, livre dos pecados do mundo e alguns atributos que se configuraram como exemplo de regressão humana ao estado animal agora conferiam a essência de uma humanidade perdida. O homem selvagem não era superior ao homem comum, mas sua proximidade com a natureza o tornara imune aos males provocados pela civilização. Se antes o seu habitat havia sido difamado, agora as florestas transmitiam a ideia de liberdade. Do ser temido, passava a mostrar o caminho para se desfazer da selvageria e adotar uma vida caseira e familiar – para isso, alguns aspectos mais controversos foram deixados de lado, como a questão da libido extrema.

Daí a profícua iconografia na Idade Média Tardia que nos brinda com um curioso vislumbre do mundo dessas criaturas. Vejamos, por exemplo, os fólhos do manuscrito conhecido como *Vanderbilt Hours* (Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, New Haven. Collection of Early Books and Manuscripts, MS 436), elaborado em Bourges no último quartel do século XV, por Jean e Jacquelin Montluçon (pai e filho),

<sup>45</sup> BERNHEIMER, Op.Cit., 144-145.

<sup>46</sup> MASON, Peter. **Deconstructing America. Representations of the other.** Londres: Routledge, 1990, pp. 46-47.

cujo ateliê esteve ativo entre 1477 e 1492.<sup>47</sup> Nas margens inferiores (e algumas vezes na margem externa), cento e trinta das trezentas miniaturas são dedicadas ao homem selvagem. Com diversas variações, aparecem lutando entre si ou com cavaleiros de verdade, contra animais ou bestas fictícias. Atividades cotidianas também são representadas, como a caça ao javali, a pesca, o preparo de alimentos cozidos, o transporte de mercadorias. Certas características positivas de sua personalidade aí se encontram: o apreço pela música e a dança ao som de uma harpa,<sup>48</sup> o cortejo à mulher selvagem, a vida em família, a mãe que amamenta seu filho (figura 8).



*Vanderbilt Hours*. [Atelier de Jean de Montluçon]. Bourges, último quartel século XV. Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, New Haven. Collection of Early Books and Manuscripts, MS 436, f. 20 v- 21r.

<sup>47</sup> Disponível em: <http://brbl-dl.library.yale.edu/pdfgen/exportPDF.php?bibid=2001877&solrid=3519436>. Acesso em 20 de janeiro de 2014.

<sup>48</sup> A grande parte das cenas é independente do texto, com exceção daquela que acompanha os Salmos, fólio 21. Exatamente a cena da dança, uma referência ao rei David.

A chave para a interpretação desse ciclo de miniaturas pode estar nos tipos humanos que adentram o mundo dos homens selvagens: cavaleiros e donzelas. Segundo Husband, muitas vezes a atividade do cavaleiro era “anulada” diretamente por aquela do homem selvagem, como nos fólhos 67v e 68r em que vemos, respectivamente, um homem selvagem atirando em uma garça e um cavaleiro matando um veado.<sup>49</sup> Por outro lado, Bernheimer argumenta que isto significava que o homem selvagem não era mais “concebido como um antagonista inferior ao cavaleiro, mas em muitos aspectos como seu igual”.<sup>50</sup>

Não se tratava especificamente de uma desvalorização da cavalaria, impulsionada pelo colapso da Europa feudal, pela recuperação da cultura clássica e pela ascensão de uma classe urbana. A nosso ver, tratava-se da equiparação entre as criaturas e homens e mulheres “normais”, tanto no sentido de tornar os primeiros mais “civilizados” quanto na tentativa de trazer os segundos para um patamar mais próximo à natureza: desse modo ambos foram deslocados para espaços liminares. Mais do que transformar os aspectos negativos e criar um modelo de humanidade livre, precisamos pensar que tanto o mito quanto a iconografia dos homens e mulheres selvagens na Idade Média Tardia configuraram-se de forma a agradar os ouvintes, os comitentes das obras e, porque não, os próprios miniaturistas e demais artistas que elaboravam suas figurações.

---

<sup>49</sup> HUSBAND, Op.Cit., pp. 246-147.

<sup>50</sup> BERNHEIMER, Op.Cit., p.146.