



De diis gentium: o tratamento da mitologia grega na literatura portuguesa entre a Idade Média e o Renascimento

De diis gentium: The Addressing of Greek Mythology in Portuguese Literature Between Middle Age and Renaissance

Willamy Fernandes Gonçalves

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, São Paulo / Brasil

willamyfernandes@usp.br

<https://orcid.org/0000-0002-5229-6486>

Resumo: O presente artigo tem como objetivo observar como o movimento humanista manifestou-se nas letras portuguesas, especificamente quanto ao tratamento dado às narrativas míticas gregas. Para tanto, após breve caracterização da herança clássica no medievo português, sobretudo quanto à seleção e ao uso de narrativas e de personagens da mitologia grega, passa à leitura de um texto-chave sobre o tratamento do mito em Portugal na transição entre Baixa Idade Média e Renascimento: o prólogo da tradução da *Electra* de Sófocles por Anrique Aires Victória. O contraponto dessa leitura com trechos fundamentais de autores como Justino de Roma, Clemente de Alexandria e Basílio de Cesareia, que nos primeiros anos do cristianismo forneceram as diretrizes para o tratamento da herança literária clássica no mundo cristão, nos ajuda a compreender o que estava em jogo nas escolhas de Anrique Aires Victória e sugere que, na passagem entre Idade Média e Renascimento, mais do que um salto quantitativo na presença do mito, há uma importante mudança qualitativa, captada aqui a partir de conceitos utilizados pelos próprios autores do período (nomeadamente a oposição entre flor e fruto).

Palavras-chave: mitologia grega; literatura portuguesa; séculos XV e XVI.

Abstract: In this article I observe how Humanism was manifested in the Portuguese letters, specifically regarding the treatment given to mythical Greek narratives. For this purpose, after a brief characterization of the classic heritage in the Portuguese Middle Ages, especially regarding the selection and use of narratives and characters from Greek mythology, I will proceed to read a key text on the addressing of myth in Portugal in the transition between the Low Middle Ages and the Renaissance: the prologue of

the translation of Sophocles' *Electra* by Anrique Aires Victória. Counterpointing this reading with fundamental excerpts from authors such as Justin of Rome, Clement of Alexandria and Basil of Caesarea, who in the early years of Christianity provided guidelines for the reception of classical literary heritage by the Christian World, helps us to understand what was at stake in Anrique Aires Victória's choices, and suggests that, in the passage between the Middle Ages and the Renaissance, more than a quantitative leap in the presence of the myth happens: there is an important qualitative change, which is captured here by concepts used by some of the authors of the period (namely the opposition between flower and fruit).

Keywords: Greek mythology; Portuguese literature; 15th and 16th centuries.

Desde que o movimento humanista iniciado na Itália espalhou-se pela Europa, tendo como consequência aquilo que os historiadores convencionaram chamar Renascimento, a herança clássica greco-latina tem seu lugar reconhecido na cultura ocidental. O termo adotado pelos historiadores para designar aquele período de retomada da cultura clássica traz implícita a ideia de uma “morte” da herança clássica ocorrida antes do movimento dos séculos XV e XVI:

Durante muito tempo se pensou que no Ocidente, como o rio Guadiana, o legado cultural greco-latino se submergia com a queda do Império Romano e que, salvo as lacunas dos renascimentos carolíngio e do século XII, não voltava a aflorar até o luminoso Renascimento italiano. (LÓPEZ, 1998, p. 11).¹

Certamente, tal pressuposto teve papel nos estudos sobre a recepção da herança clássica: Ao passo que os primeiros períodos de ruptura e transição há muito são estudados (por exemplo, a recepção clássica entre os teólogos alexandrinos), assim como as especificidades da retomada renascentista nas diversas nações europeias, a recepção clássica

¹ Tradução nossa. “Durante mucho tiempo se pensó que en Occidente, como el río Guadiana, el legado cultural grecolatino se sumergía con la caída del Imperio Romano y que, salvo las lagunas de los renacimientos carolingio y del siglo XII, no volvía a aflorar hasta el luminoso Renacimiento italiano”.

no período da Baixa Idade Média permanece menos estudada. É verdade que ao longo de toda a segunda metade do século XX a ideia de que a Idade Média teria ignorado quase completamente a Antiguidade Clássica tem sido desconstruída. Já Aubert (1960, p. 250) nos informa que:

Muitos historiadores recentes (Mandonnet, Gilson, Chenu, Haskins, etc.) estabeleceram, ao contrário, que a Idade Média teria progressivamente assimilado a cultura antiga que, longe de ter sido esquecida, teria sido, ao contrário, o alimento espiritual dos homens dessa época. De modo que, apesar do desaparecimento do Império Romano, não teria havido uma verdadeira descontinuidade na tradição da herança espiritual de Atenas e de Roma, mas uma real continuidade.²

Porém, a essa preterição temporal soma-se, no caso de Portugal, o fato de se tratar de um país geograficamente periférico, isolado, naquele período, entre o oceano Atlântico e a Espanha. Embora haja alguns trabalhos já clássicos sobre o tema da herança clássica em Portugal,³ a presença dos mitos greco-latinos na Idade Média portuguesa não tem sido contemplada. Na poesia, são aspectos estruturais que são retomados e, por vezes, adaptados ao mundo cristão (ocorre, por exemplo, invocação à virgem Maria em lugar das musas).⁴ Na filosofia, filósofos, como Platão e Sêneca cedo são retomados e tidos como cristãos *avant la lettre* por sua cosmologia monoteísta e por sua filosofia moral, considerados valorosos *apesar de* terem florescido numa sociedade “pagã”.

Contudo, naquele momento da história cultural da Europa, alguns aspectos dessa matriz clássica pagã entravam em conflito com

² Tradução nossa. “Bien des historiens récents (Mandonnet, Gilson, Chenu, Haskins, etc.) ont au contraire établi que le Moyen âge aurait progressivement assimilé la culture antique, qui, loin d’avoir été oubliée, aurait été au contraire la nourriture spirituelle des hommes de cette époque. De la sorte, malgré la disparition de l’Empire Romain, il n’y aurait pas eu de véritable discontinuité dans la tradition de l’héritage spirituel d’Athènes et de Rome, mais une réelle continuité.”

³ Achcar (1994), Pereira (2008, 1988), Buescu (1979).

⁴ Achcar (1994) e Spina (2009), espécie de apêndice luso ao capítulo de Curtius (2013) sobre os *topica* na poesia medieval europeia.

uma outra matriz, então hegemônica, o cristianismo. O deleite material do homem no mundo (seja erótico, gastronômico ou estético) recebe, de modo geral, valoração oposta nesses dois *corpora* distintos: disfórica nos textos cristãos, eufórica nas narrativas míticas pagãs. Uma vez que, por exemplo, a relação sexual é valorada positivamente apenas em função do objetivo de reprodução, os autores cristãos são obrigados a fazer vista grossa à questão da relação homossexual entre homens que aparece em poemas líricos e elegíacos, mas também numa figura tão incontornável para esses autores (desde, pelo menos, Clemente de Alexandria e Agostinho) como Platão. A referência a uma pluralidade de deuses, assim como a caracterização moral desses deuses são certamente outros aspectos da cultura clássica de recepção problemática para uma sociedade marcadamente cristã.

A presença da mitologia greco-latina na Europa ao longo de toda a Idade Média é hoje ponto pacífico, de modo que se pode afirmar que “existe una continuidad del sustrato clásico en la Tradición Occidental” (LÓPEZ, 1998, p. 11). No âmbito da própria península ibérica, López (1998, 2010) tem estudado a presença dessa herança na Espanha medieval. Em contraste, ainda faltam instrumentos unificados para o estudo da recepção clássica na cultura medieval portuguesa. Partindo de breves comentários sobre alguns aspectos da presença da herança clássica na literatura medieval portuguesa e tendo, portanto, estabelecido que não há um ressurgimento de algo que estava fora de circulação, o presente artigo pretende sugerir que mais importante do que um salto quantitativo na presença do mito, há um importante incremento qualitativo, que buscamos captar a partir de conceitos utilizados pelos próprios autores do período (nomeadamente a oposição entre flor e fruto) e pela comparação entre um texto-chave sobre o tratamento do mito em Portugal na transição entre Baixa Idade Média e Renascimento (o prólogo de uma tradução da *Electra* de Sófocles) e um texto que fornece as diretrizes fundamentais para o tratamento da literatura clássica no mundo cristão, a *Carta* de São Basílio de Cesareia (329-379 d. C.) “Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων” (Aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã), ou, em sua forma latina, *Ad adolescentes*.

1 Alguns aspectos da presença clássica no medievo português

1.1 Traduções

Para o estudo da tradução de literatura latina para a língua portuguesa no período delimitado no presente estudo (o fim da Idade Média e primícias do Renascimento), o estudioso conta com dois trabalhos de recensão, os de Frade (2011)⁵ e de Díaz-Toledo (2016). Frade (2011) cataloga as traduções portuguesas feitas a partir da língua latina na Idade Média, chegando a uma pequena lista de 29 títulos. Desses 29 títulos, apenas 11 têm relação direta com o mundo clássico, sendo os 18 restantes constituídos por vidas de santos e outros textos cristãos. Dos 11 textos ligados ao mundo antigo, temos duas cartas apócrifas atribuídas a contemporâneos de Cristo, porém escritas na própria Idade Média. Trata-se da *Epistola ad Tiberium Caesarem*, “carta apócrifa atribuída a Pôncio Pilatos e dirigida ao imperador romano Tibério, versando a morte e ressurreição de Cristo” (FRADE, 2011), e da *Epistola Lentuli de statura Christi*, “texto apócrifo, falsificação medieval, que corresponde a uma carta escrita por Publius Lentulus aos senadores de Roma no tempo de César Augusto sobre a descrição de Jesus” (FRADE, 2011). Um terceiro, um texto possivelmente de origem árabe posteriormente traduzido para o latim e falsamente atribuído a Aristóteles (FRADE, 2011) é o *Secretum secretorum*. Por fim, a autora inclui a tradução de dois tratados filosóficos feitas pelos príncipes de Avis, o *Livro dos Ofícios*, tradução do tratado ciceroniano e a *Virtuosa Benefeitoria*, tradução muito livre do *De beneficiis* de Sêneca.

Percebe-se nessas traduções medievais a predominância dos temas religiosos e morais e a ausência de obras ligadas à mitologia clássica. Essa seletividade segue, como veremos, as diretrizes traçadas por Basílio de Cesareia quando afirma que “podemos concluir que as ciências profanas não são inúteis. Agora, é preciso aprender o que delas se pode extrair” (*Ad adolescentes* IV, 1).

Frade (2011) inclui também em sua lista as cinco *Heroides* de Ovídio e o *Epitáfio de Tibulo* traduzidos em redondilha maior e

⁵ Disponível em: <https://sites.google.com/site/unlscrinium>. Acesso em: 11 dez. 2020.

incluídos no *Cancioneiro geral* compilado por Garcia de Resende “que, de 1449 a 1516, reuniu poemas, registrando neles uma época chamada ‘Pré-Renascimento’” (FERNANDES, 2011, p. 5). Essas que são as mais antigas traduções poéticas de literatura latina em língua portuguesa de que se tem notícia são testemunho significativo não só de uma mudança na recepção dos textos clássicos no que diz respeito a seu conteúdo (trata-se de textos com protagonistas mitológicos e de temática amorosa), mas também quanto à forma. Para entendermos essa diferença no tratamento formal da tradução de poesia latina, basta compararmos essas traduções de Ovídio com uma tradução de outro poema latino no medievo português: os trechos da *Farsália* de Lucano incluídos em *Vida e feitos de Júlio César*.⁶ Lucano, conhecido justamente por abrir mão do aparato mitológico em sua épica histórica, é aqui utilizado meramente como fonte primária de informação histórica e, como tal, é traduzido numa prosa corrida que se mistura aos textos de Júlio César, Suetônio e Salústio, as outras fontes do compilador.

As traduções poéticas das *Heroides* não por acaso são também incluídas no catálogo de traduções de literatura clássica do humanismo português elaborado por Díaz-Toledo (2016). Com efeito, Díaz-Toledo (2016, p. 1279) tira a seguinte conclusão a partir de sua própria recensão:

Mediante este conjunto de dados que ora oferecemos, é possível tirar algumas conclusões sobre os interesses e inquietudes da época que nos ocupa e conhecer, ao mesmo tempo, quais são os escritores da Antiguidade mais lidos e buscados pelas elites culturais do país. Desse modo, em primeiro lugar, deve-se situar os textos de caráter literário, com uma predileção pelos poetas Horácio, Ovídio ou Anacreonte, e alguns dramaturgos como Sófocles ou Plauto. Em segundo lugar, deve-se destacar os textos filosóficos

⁶ Tradução indireta feita a partir da compilação francesa *Li fets des Romains* (MATEUS, 1970, p. IX). Frade (2011) não inclui a obra em sua listagem e não justifica a exclusão. Uma vez que a autora inclui em sua lista traduções indiretas a partir do castelhano, resta-nos a hipótese de que a exclusão se deve ao fato de que se trata de uma compilação que utiliza como fontes obras de Júlio César, Suetônio, Salústio e Lucano (MATEUS, 1970, p. XI).

e moralizantes de escritores da envergadura de Plínio, Epicteto ou Sêneca, embora aquele que desperta maior interesse nos meios intelectuais portugueses seja Cícero.⁷

A comparação dos dois catálogos flagra, portanto, uma inversão na primazia do interesse dos tradutores portugueses pelas obras latinas na passagem entre a Idade Média e o Renascimento. Além dos poetas (líricos, elegíacos, trágicos ou mesmo cômicos), Díaz-Toledo (2016, p. 1293) refere também a égloga IV, *Canção do encantamento*, de Francisco de Sá de Miranda, como uma tradução poética de um trecho das *Metamorfoses* de Apuleio, algo que parece indicar uma maior abertura das possibilidades de uso da literatura como simples fonte de deleite estético ou entretenimento, algo distante do severo juízo de Clemente de Alexandria (*Paedagogus*, II, 5, 1), apologista célebre pelo seu uso da erudição clássica, sobre o riso e, podemos inferir, a comédia:

Μιμηλοὺς δὲ ἀνθρώπους γελοίων, μᾶλλον δὲ καταγελάστων παθῶν τῆς ἡμετέρας ἐξελαστέον πολιτείας. [...] Εἰ τοίνυν τοὺς γελωτοποιοὺς ἐξοικιστέον τῆς ἡμεδαπῆς πολιτείας, πολλοῦ γε καὶ δεῖ ἡμῖν αὐτοῖς ἐπιτρέπειν γελωτοποιεῖν. Ἄτοπον γάρ, ὄν ἀκροατᾶς γενέσθαι κекώλυται, τούτων εὐρίσκεισθαι μιμητᾶς.⁸

Todo imitador de coisas ridículas ou de ações risíveis deve ser banido da nossa república; [...] Se aqueles que provocam o riso devem ser banidos de nossa república, devemos ter cuidado para jamais fazer esse papel. Seria absurdo imitar aqueles que somos proibidos de ouvir.⁹

⁷ Tradução nossa: “Mediante este conjunto de datos que ahora ofrecemos, es posible sacar algunas conclusiones sobre los intereses e inquietudes de la época que nos ocupa y conocer, al mismo tiempo, cuáles son los escritores de la Antigüedad más leídos y demandados por parte de las elites culturales del país. De este modo, en primer lugar, habría que situar los textos de carácter literario, con una predilección hacia los poetas Horacio, Ovidio o Anacreonte, y algunos dramaturgos como Sófocles o Plauto. En segundo término, destacarían los textos filosóficos y de índole moral de escritores de la envergadura de Plinio, Epicteto o Séneca, aunque el que despierta un mayor interés en los medios intelectuales portugueses es Cicerón”.

⁸ Citamos a partir do texto estabelecido por Claude Mondésert (1965).

⁹ Tradução de Iara Faria e José E. C. de Barros Carneiro (2013, p. 155).

Curiosamente, Clemente de Alexandria (*Paedagogus*, II, 6, 4) cita, sem declarar sua origem, justamente um fragmento de Menandro para condenar o uso de “palavras muito livres e despudoradas” tão comuns na comédia de Plauto, por exemplo: “as más conversações corrompem os bons costumes” (fragm. 218K, ALLISON, 1921, p. 356). A comédia plautina referida por Díaz Toledo (2016, p. 1279) é o *Auto dos Enfatriões*, de Camões, que, não por acaso, filia-se à comédia romana de Plauto e não à comédia Clássica grega.¹⁰ À primeira vista, pode parecer problemática a tradução de um autor como Plauto no Portugal católico do século XVI, tanto mais se lembrarmos que o enredo da peça escolhida por Camões mostra o deus máximo do panteão greco-latino cometendo fraudes e adultério para saciar seu desejo sexual.

Entretanto, a comédia, mais do que os gêneros sérios, é uma porta de entrada natural para os deuses pagãos na literatura do período. Se na antiguidade grega, conforme nos diz Aristóteles (*Poética*, 1448a), os deuses e heróis eram tema elevado, assunto para a tragédia, na Baixa Idade Média lusa, é à comédia, com seu tratamento irreverente dos antigos deuses, que é concedida a licença. Com efeito, antes do tardio auto camoniano, o catálogo das obras de Gil Vicente (1465-1536) já nos mostra, em meio a vários autos dedicados a santos, um *Auto de Cassandra* e, mais significativos, uma *Tragicomédia cortes de Júpiter*, e uma *Tragicomédia do templo d’Apolo*. É significativo o fato de Camões ter escolhido a medida velha e o gênero do auto para compor sua obra cômica de tema clássico três décadas depois de Sá de Miranda ter introduzido a imitação da comédia clássica em Portugal com *Os estrangeiros*, comédia em prosa editada pela primeira vez em 1559: conforme distingue Matos (1980, p. 43), em Camões e, de maneira geral, nesse período de transição em que alguns autores utilizam tanto a medida nova quanto a velha em

¹⁰ Como é sabido, a comédia clássica grega de que Aristófanes nos fornece os exemplos, trazia como personagens pessoas da pólis e discutia em seus enredos questões cotidianas da pólis histórica. Apenas na comédia média os deuses passam a aparecer como personagens cômicos centrais.

suas obras, o uso das “formas vasadas em decassílabos [a medida nova] arrasta quase sempre uma atitude séria face aos temas tratados”.¹¹

1.2 Literatura de edificação espiritual e moral

A mais significativa omissão na lista de Frade (2011) é, certamente, o *Livro de Exopo*, “nossa única coleção medieval de fábulas” (CALADO, 1994, p. 5). De fato, Calado (1994, p. 6) estabelece as *Fabulae* de Fedro como origem dessa coletânea medieval portuguesa.¹² Comparando as fábulas contidas no livro de Fedro com aquelas presentes na coletânea portuguesa, percebe-se que nenhuma das fábulas que contêm personagens divinos foi selecionada pelo tradutor. Para ficarmos em apenas alguns exemplos, foram deixadas de fora as fábulas XVII e XVIII do terceiro livro e as fábulas XV, XVI e XIX do quarto livro. Excluída essa especificidade da cultura pagã, os *mythoi* esópicos gozam de uma universalidade percebida por Calado (1994, p. 9):

Embora tivesse as suas raízes mais profundas na Antiguidade, a fábula continha em si uma perenidade que a adaptava a todos os tempos e a todos os povos. Por isso sentimos que ela se inseria perfeitamente no meio social da Idade Média, onde será, de uma forma peculiar, relacionada com a literatura edificante de finalidade moralizadora, estabelecendo uma ligação aliciante – logo, votada ao sucesso, entre a moral cristã e os ensinamentos da vida prática.

Entretanto, Calado (1994, p. 12) avalia que uma das especificidades mais marcantes da coletânea portuguesa é o “desenvolvimento das considerações de ordem moral consignadas nos epimítios e acentuação do caráter cristão destes”. É notável, entretanto, a menção, no próêmio

¹¹ Algumas das mais antigas aparições de um deus em poemas traduzidos em decassílabos parecem ser a aparição do deus Eros (de evidente sentido alegórico): as elegias VII e VIII de Antônio Ferreira são traduções livres de textos gregos de tema amoroso, respectivamente *O Amor fugido* de Mosco e *O Amor perdido (Anacreontea XXXIII)*. O *Amor fugido* também foi traduzido por Pero de Andrade Caminha, na sua elegia VIII.

¹² Não se trata, todavia, de uma derivação direta. Calado (1994, p. 8) apresenta uma complexa “genealogia do *Livro de Exopo*”.

do tradutor medieval, ao prazer da leitura, implícito na oposição entre flor e fruto, lugar-comum na literatura medieval.¹³

Este Esopo, neste seu livro, põe muitas estórias fremosas de animais, de homens e de aves e de outras coisas, segundo nele vereis, pelas quais ele nos ensinava como os homens do mundo devem de viver virtuosamente e guardar-se dos males. E assemelha este seu livro a um horto no qual estão flores e frutos. Pelas flores se entendem as estórias e pelo fruto se entende a sentença da estória (CALADO, 1994, p. 38).

A argumentação filia-se ao *topos* de Lucrécio (I, 936-942) sobre ministrar amargos remédios com a ajuda do doce mel. Lugar comum nas obras de qualquer gênero escritas em português na Idade Média é a presença da justificativa da obra com base em seu valor edificante e é só a partir dessa finalidade que a presença das ornamentações retórico-literárias são justificáveis. Quais sejam tais ornamentações, no caso do *Livro de Exopo*, o próprio copista dá a entender no *explicit* “*liber exopy cum alegorijs*”¹⁴ (CALADO, 1994, p. 1), a mesma figura retórica característica dos dois mais célebres clássicos de edificação espiritual do medievo português, o *Boosco Deleitoso* e o *Horto do esopo*.

Configurado como uma jornada em que, junto a seu guia, um “anjo de Deus”, o narrador vai encontrando mulheres, alegorias de diversos vícios ou virtudes, como Justiça, Fortaleza e Temperança, é, hoje, ponto pacífico que o *Boosco deleitoso* filia-se diretamente ao *De uita solitaria*, de Petrarca, um dos entusiastas da retomada da cultura clássica na Europa central. No entanto, o resumo de Martins (1944, *apud* MONGELLI, 2001, p. 112) quanto à forma como a obra do humanista italiano é retomada pelo compilador do *Boosco* é paradigmático da forma esquivada como a cultura clássica é retomada no medievo português:

¹³ Mesmo em períodos posteriores, encontramos o *topos* na *Pena de Talião* de Bocage (em que o poeta descreve o trabalho de um bom tradutor sobre a obra traduzida como “manter-lhe as flores, conservar-lhe os frutos”) e nas *Flores sem fruto* de Garret, onde o título marca a postura romântica do poeta.

¹⁴ Em português contemporâneo, “livro de Esopo com alegorias”.

o certo é que quase toda a obra *De vita solitaria* está substancialmente contida no *Boosco Deleytoso*, pode dizer-se capítulo por capítulo, umas vezes transcritos à letra, outras vezes resumidos e aliviados da erudição clássica, e outras ainda alongados com passagens novas de santos monges e figuras simbólicas a falar.¹⁵

Martins (1944) destaca a retomada, em geral, “à letra” cujas exceções se dão de duas formas: supressão de referências clássicas e inclusão de referências cristãs. Mongelli (2001, p. 112) ainda destaca que:

tudo o que na *Vida Solitária* é exclusivo de Petrarca aparece no *Boosco Deleytoso* [...] do capítulo 16 ao 118; [...] restam portanto, de lavra própria, os quinze primeiros capítulos e mais ou menos os quarenta finais, o que resultaria, grosso modo, na 1^a, 7^a e 8^a partes da edição de Magne [1950].

De modo coerente com suas tendências de alteração do texto petrarquiano, não aparece nenhuma referência clássica explícita nesses breves capítulos de autoria portuguesa, mas exclusivamente referências cristãs.

Também no *Horto do esposo* dá-se a presença da alegoria, tal como a Fortuna, tendo como base uma descrição explicitamente atribuída a Ovídio no parágrafo 325 do *Horto do Esposo*. Porém, Esteves (2014, p. 171) avalia o uso dos *exempla* em conformidade com a finalidade didática da obra e aponta uma diferença fundamental em relação ao *Boosco*:

Tendo em conta a natureza da obra e a vocação eminentemente didática da sua escrita, faz sentido que o discurso doutrinário se apoie em argumentos creíveis e em exemplos prestigiados. Daí o recurso muito frequente a pequenas narrativas marcadas pela vivacidade das aventuras e pela excelência dos seus heróis.

A autora conclui a seguir (ESTEVEES, 2014, p. 175) que:

¹⁵ Mongelli (2001, p. 11-12) afirma sobre esse trecho: “A afirmação pioneira de Mário Martins tem sido confirmada e ampliada por outros que lhe seguiram a trilha, fazendo uso de cotejos que não deixam qualquer margem a dúvida”.

São mais eficazes do ponto de vista persuasivo os *exempla* protagonizados por figuras históricas, mas o autor não despreza outras personagens cuja força retórica provém da reconhecida qualidade cultural associada à sua criação. Refiro-me em particular à recuperação de matérias literárias da Antiguidade clássica, como é o caso de Ulisses e de Hécuba. Sobre esta heroína da lenda troiana recorda-se que foi por muito tempo rainha de Troia e caiu no cativo e na servidão depois de chegar à velhice (*Horto*, 174).

Da Antiguidade chegam também os exemplos históricos, mais fortes em credibilidade, em particular os ligados à história de Roma: Viriato, Vespasiano, Cipião, Aníbal, Trajano, Júlio César. E também Alexandre Magno, talvez a figura heroica mais importante da obra, aqui retratada sobretudo a partir dos confrontos com os reis orientais Dario e Poro, dos quais sai sempre vencedor

Os exemplos históricos, além de conferir maior credibilidade, têm a vantagem de deixar o autor livre de referências mitológicas, que são, desde Heródoto (*Historiae*, II, 53), tidas, no meio historiográfico, como invenções dos poetas.¹⁶

¹⁶ A necessidade de aproximação do discurso cristão com a historiografia aparece já no séc. II, quer no próprio cânone do Novo Testamento, na caracterização do autor do Evangelho de Lucas e dos Atos dos Apóstolos como historiador, quer, de modo ainda mais pungente, no discurso apologético de Justino de Roma (*I Apologia*), como resposta à acusação de que a narrativa da vida, morte e ressurreição de Jesus seria demasiado semelhante a narrativas míticas bem conhecidas (nomeadamente a narrativa do deus Dionísio). Com efeito, Justino tenta resolver a questão não só recorrendo aos registros proféticos da tradição judaica (“De fato, por que motivo haveríamos de crer que um homem crucificado é o primogênito do Deus ingênito e que julgará todo o gênero humano, se não encontrássemos testemunhos sobre ele, publicados antes de ele ter nascido como homem e não os víssemos literalmente cumpridos” (*I Apologia*, 53, 2)), mas também atribuindo as narrativas não cristãs à malícia de forças demoníacas (“Ao contrário, os que ensinam os mitos inventados pelos poetas não podem oferecer nenhuma prova aos jovens que os aprendem de cor. E nós demonstramos que foram ditos por obra dos demônios perversos, para enganar e extraviar o gênero humano. Com efeito, ouvindo os profetas anunciarem que Cristo viria e que os homens ímpios seriam castigados através do fogo, colocaram na frente muitos que se disseram filhos de Zeus, crendo que assim conseguiriam que os homens considerassem as coisas a respeito de Cristo como um conto de fada, semelhante aos contados pelos poetas” (*I Apologia*, 54, 1-2)).

No *Horto do esposo*, a história de Alexandre é narrada com um maior desenvolvimento porque nela convergem vários fatores importantes na cultura medieval europeia. Em primeiro lugar, é retomada como paradigma da oposição entre Ocidente e Oriente, fornecendo raízes antigas para o confronto entre cristãos e muçulmanos (por vezes referidos como “pagãos”),¹⁷ confronto cuja presença é marcante na cultura literária medieval.¹⁸ A narrativa cumpre também a função de ilustrar a inconstância da fortuna humana, ou seja, as fraquezas e a fragilidade da condição humana e a conseqüente necessidade de se ater às coisas divinas em detrimento das mundanas, pois ilustra como mesmo o mais poderoso dos poderosos da história tomba por traição no auge de seu poder. Ademais, a narrativa permite fortalecer a oposição entre os valores da ética cristã e os valores atribuídos a uma sociedade “pagã”: Alexandre, movido pelo modelo de Aquiles e pelo desejo de glória (a κλέος, que é tema central da *Iliada*), sobrepõe esse desejo a outros valores e é por isso duramente criticado já entre os estoicos romanos.¹⁹

Por fim, o uso da rainha troiana Hécuba como símbolo da instabilidade da Fortuna tem também uma tradição antiga,²⁰ que

¹⁷ Por exemplo, na *Chanson de Roland*.

¹⁸ Na literatura portuguesa, veja-se, por exemplo, o tratado da *Corte imperial*.

¹⁹ Em Sêneca, veja-se, por exemplo, *De Clementia* I 25,1; *De Ira* III, 17; 23,1; *De Beneficiis* I 13; II 16; V 4,4; 6,1; VI 2,5-6; 3,1; *Epistulae Morales* 59,12; 83,19 e 23; 91,17; 94, 62-63; 113, 29; 119, 7; *Naturales Quaestiones* V 18,10; VI 23,2-3. Já em Marco Aurélio (*Meditationes*), veja-se III, 3; VI, 24; VIII, 3; IX, 29 e X, 27.

²⁰ Recua pelo menos até Eurípides, em cuja tragédia *Hécuba*, conforme nos lembra Franciscato (2014, p. 27), “é muito presente a questão da instabilidade da *tykhe* (‘sorte’, ‘fortuna’) na vida humana. Ela pode, facilmente, passar de um extremo ao outro: Hécuba, a rainha dos troianos ‘ricos em ouro’ e esposa do ‘muito próspero Príamo’, encontra-se agora ‘escrava, velha, sem filhos...’ (492-95). A reviravolta sofrida por ela, por sua família e pelas mulheres que compõem o coro é paradigmática da condição humana, sujeita ao imponderável”. Franciscato (2014, p. 30) também nos lembra que “A primeira fala de Hécuba em *As Troianas* retoma o tema da instabilidade da sorte, amplamente desenvolvido em *Hécuba*”.

igualmente passa pelos estoicos romanos²¹ antes de tornar-se um *topos* literário na Europa medieval.²²

2 O prólogo da *Tragédia da vingança de Agamenom*

Melo (2004, p. 189) aponta semelhanças entre os humanistas portugueses de expressão neolatina do século XVI e os autores cristãos do séc. III no tratamento dos mitônimos gregos ou latinos.²³ A seguir, comentamos o tratamento dos mitos clássicos num texto escrito em português também no século XVI e apontamos, ao contrário, marcadas diferenças. Trata-se do breve prólogo que Anrique Aires Vitória faz preceder a sua *Tragédia da vingança de Agamenom*, tradução parafrástica da *Electra* de Sófocles. Trata-se de um texto fundamental tanto por ser uma das mais antigas reflexões em português sobre os mitos greco-

²¹ Sêneca inicia sua tragédia *Troades* já com o seguinte discurso de Hécuba: “Todo aquele que confia no poder real e, poderoso, / reina num grande palácio e não teme os deuses volúveis / mas rende o espírito crédulo à prosperidade, / me veja a mim e a ti, Tróia: jamais a Fortuna apresentou / provas maiores de quão frágil é a posição / em que se equilibram os soberbos” (*Troianas* I, 1-6, tradução de Ricardo Duarte, 2014). Também Sêneca, no famoso trecho das *Epistulae Morales* (46, 11-13) em que recomenda um tratamento afável para os escravos, lembra de Hécuba como primeiro exemplo para nos alertar quanto à mutabilidade da Fortuna.

²² Aparecendo por exemplo, nas famosas *Carmina Burana*, nos versos finais (21-24) do *Fortune plango vulnera*, que citamos conforme edição de Meyers (1930, p. 34): “rex sedet in vertice — / caveat ruinam! / nam sub axe legimus / Hecubam reginam” (O rei está sentado no ponto mais alto: / Que se precavenha da ruína! / Pois sob o eixo nós lemos / ‘HÉCUBA RAINHA’). Tradução nossa.

²³ Melo (2004, p. 189): “O hábito de cristianizar as expressões da mitologia clássica parece recuar aos primórdios do cristianismo, com os autores cristãos do século III, nomeadamente Comodiano, Juvenco, Prudêncio e Santo Ambrósio. Como refere José Galdes Freire, nos comentários à obra poética de Diogo Mendes de Vasconcelos (1523-1599), também ela com reminiscências classicistas – chama a Jesus *Numen Christi* e aos santos *Diui*; na invocação a Deus usa expressões como *Dii Immortales*, *Moderator Olympi*, *Pia numina*, *Superi* e *Tonans* – a própria liturgia católica as adoptou em alguns casos, como o Breviário Romano, que é a oração oficial da Igreja e ainda hoje as conserva. E no Livro dos Salmos, da Bíblia Sagrada, podemos mesmo referenciar o epíteto *Tonans*”.

latinos, quanto por seu lugar na cronologia da literatura portuguesa. Composta/traduzida em 1536,²⁴ a tragédia é “trovada”, isto é, composta em versos da medida velha, as redondilhas maiores, mesmo metro dos autos vicentinos. A tradução de uma tragédia clássica, isto é, a referência a mitos clássicos numa obra séria, já é, em si, uma forte afirmação de uma escolha que vai de encontro à tradição medieval. Este prólogo nada mais é que uma justificativa do tradutor pela escolha do texto pagão, e nos apresenta uma imagem da recepção dos mitos pagãos no contexto em que foi publicada:

têm alguns por opinião e assim o ousam afirmar, ser vício e tacha e coisa desnecessária ocuparem-se os homens a ler, tresladar ou declarar²⁵ os poetas antigos, e a causa e razão que dizem e alegam por si, e afirmam estes que a tal opinião têm é porque os antigos poetas não foram cristãos, nem souberam os artigos da fé, nem as coisas que à nossa salvação pertencem, assim como as escreveram e deixaram escritas os santos, em cujos livros nos devíamos ocupar mais afincadamente que nos outros, que não são de tanto *fruto* (VICTÓRIA, 1918, p. 29).²⁶

Apesar de ser a mais antiga tradução de uma tragédia clássica para a língua portuguesa e apesar das palavras iniciais do tradutor, essa paráfrase da tragédia de Sófocles não deixa de ser uma ilustração do

²⁴ Assim informa o próprio tradutor na última estância da *Exortação do autor aos lectores* (VICTÓRIA, 1918, p. 132). Lembremos que o *Cancioneiro geral* de Garcia de Resende compila poemas das décadas finais do século XV e início do século XVI tendo sido publicado em 1516. A compilação de Resende já inclui alguns textos em que transparecem influências de Dante e Petrarca, porém sempre em medida velha. A medida nova seria levada da Itália para Portugal por Sá de Miranda em 1527, nove anos antes da publicação da tragédia.

²⁵ Isto é, explicar.

²⁶ Uma vez que focamos no conteúdo do texto e não faremos considerações linguísticas, adaptamos o texto da edição de Esteves Pereira (1918) à ortografia atual. Também adaptamos a pontuação, sobretudo acrescentando ponto de interrogação às frases que, por sua construção, tinham evidente sentido interrogativo. Procedemos do mesmo modo para as outras citações de textos em português antigo.

poder exercido por aquela opinião acerca dos poetas antigos: nela, os personagens mitológicos são exclusivamente mortais e não há menção a qualquer dos deuses gregos. Pereira (1918, p. 12-14) demonstra por vários indícios que a paráfrase de Anrique Aires Vitória tem como ponto de partida a tradução castelhana de Hernan Perez de Oliva (1528) e nota que já Hernan Perez de Oliva “parece esquecer-se por vezes que os personagens da tragédia eram pagãos, e os faz falar de Deus como se fossem cristãos”.²⁷ Com efeito, o tradutor português explicita sua concordância com aqueles que afirmam ser mais proveitoso tratar dos textos dos santos, mas relativiza, logo em seguida, o julgamento dos autores antigos:

Porém nem por isso lhes concedo não ser proveitoso, e nem de pequeno proveito, ler e gastar tempo nestes antigos, se lessem e entendessem ao fim e moralidade para que escritos foram: isto se quizer atentar e esquadrihar qualquer leitor, não deixará de tirar deles muita doutrina e grande exemplo de vida, ainda que no mais fabuloso poeta se ocupasse (VICTÓRIA, 1918, p. 29).

Aires Anrique Vitória fornece a justificativa para a leitura de autores pagãos numa sociedade cristã: o ensinamento moral. O sentido didático e a aproximação com os gêneros da fábula e do *flos sanctorum* é evidente. O conteúdo desse prólogo preparatório do espírito do leitor é rememorado e reforçado ao fim da tragédia, que termina com uma “Exortação do autor aos lectores” em que o tradutor explicita as lições que o leitor deve tirar dos destinos e ações de cada personagem de modo que tal exortação exerce o mesmo papel da moral das fábulas.²⁸

²⁷ Essa cristianização não ocorre apenas com os mitos gregos: também a narrativa da vida do Buda histórico torna-se, na Europa cristã, a lenda de *Barlaam e Josafat*, em que Buda, aqui chamado Josafat (corruptela do páli “Bodhisattva”) é apresentado como um santo cristão, chegando inclusive a figurar na *Legenda Aurea*, de Jacopo de Varazze (FRANCO JÚNIOR, 2003, p. 989).

²⁸ Conforme Calado (1994, p. 10), “há [na fábula] apenas duas partes com funções bem definidas: a narrativa ou enredo e a moralidade ou epimítio. A narrativa conta uma história fictícia e o epimítio faz a transposição, para o real, de uma ilação que não seria

A afirmação de que se poderia extrair boa doutrina mesmo do mais fabuloso dos poetas poderia ser justificada pelo dito paulino “tudo é puro para os puros”, normalmente referido em sua forma latina *omnia munda mundis* (*Titus* 1:15),²⁹ mas nem por isso deixa de ser uma afirmação temerária. A dimensão dessa temeridade pode ser sentida quando observamos o uso cauteloso dos poetas antigos em dois textos basilares da recepção da literatura pagã no mundo cristão: o *Pedagogo*, de Clemente de Alexandria, e a *Carta aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã*, de Basílio de Cesareia. Cada um dos dois apologistas menciona Hesíodo três vezes, porém, dessas seis menções, nenhuma diz respeito à *Teogonia*. O poeta de Ascra é citado exclusivamente por *Trabalhos e dias*, sua obra prática/moral em que a justiça é tema central, jamais por sua cosmologia.³⁰ É preciso ainda salientar que a atividade dos apologistas gregos sobre os textos dos poetas podia ser justificada como uma estratégia de aproximação do público de cultura helênica a que desejavam divulgar as doutrinas cristãs:

óbvia para todos os destinatários. Ao fazê-lo, dá um sentido objetivo à história narrada, ultrapassando por vezes as insuficiências desta e ligando-se-lhe como complemento estrutural, mesmo que para isso tenha de correr o risco de um desajustamento entre as fronteiras da história e a extensão da moralidade extraída dela”.

²⁹ A tradução completa do versículo segundo a tradução Frederico Lourenço (2018) é: “Todas as coisas são puras para os puros. Mas para os polutos e descrentes, nada é puro; mas fica também poluída a sua mente e a sua consciência”.

³⁰ Ao estudar o *Livro de Exopo*, Calado (1994, p. 9) conclui que “uma das razões dessa perenidade [das fábulas] é que todo o comportamento atribuído nas fábulas aos animais é um comportamento tipicamente humano, escalonado entre a justiça e a crueldade”.

Ἦ τί ποτε ἄλλο διανοηθέντα τὸν Ἡσίοδον ὑπολάβωμεν ταυτὶ ποιῆσαι τὰ ἔπη ἃ πάντες ἄδουσιν, ἢ οὐχὶ προτρέποντα τοὺς νέους ἐπ’ ἀρετῆν; Ὅτι τραχεῖα μὲν πρῶτον καὶ δύσβατος καὶ ἰδρῶτος συχνοῦ καὶ πόνου πλήρης ἢ πρὸς ἀρετῆν φέρουσα καὶ ἀνάντης ὁδός. [...] Ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ οὐδὲν ἕτερον ἢ προτρέπων ἡμᾶς ἐπ’ ἀρετῆν, καὶ προκαλούμενος ἅπαντας ἀγαθοὺς εἶναι, ταῦτα διελθεῖν καὶ ὥστε μὴ καταμαλακισθέντας πρὸς τοὺς πόνους προαποστῆναι τοῦ τέλους. Καὶ μέντοι, καὶ εἴ τις ἕτερος ἐοικότα τούτοις τὴν ἀρετῆν ὕμνησεν, ὡς εἰς ταῦτόν ἡμῖν φέροντας τοὺς λόγους ἀποδεχόμεθα.³¹

E não fora mesmo o desejo de incitar os jovens à virtude que fizera Hesíodo escrever os versos *que estão na boca do mundo*? “O caminho que conduz à virtude parece, à primeira vista, áspero, duro, íngreme, não oferecendo nada mais que suor e cansaço” [...] Creio que, falando assim, Hesíodo não tem como intenção outra coisa senão exortar-nos, convidar-nos a seguir o caminho que nos torne homens virtuosos sem permitir que desanimemos antes de chegar a esse objetivo. Se qualquer outro autor faz semelhante elogio da virtude, saudemos suas narrativas, pois tendem aos mesmos fins aos quais nos propomos. (BASÍLIO. *Ad Adulescentes*, V 3-5).³²

É possível que a afirmação de A. A. Vitória tivesse ainda um sentido levemente iconoclasta no contexto do incipiente humanismo português, tanto mais se considerarmos que sua tragédia é escrita em língua vulgar e em medida popular o que lhe possibilitaria alcançar um círculo mais amplo do que os instruídos estudantes e religiosos que assistiam as representações do teatro neolatino nas universidades e, sobretudo, se considerarmos que seu objetivo vai em direção contrária à dos dois apologistas gregos: seu objetivo seria divulgar narrativas pagãs num mundo cristianizado. É fácil compreender a objeção daqueles que consideram ocioso dedicar-se a autores pagãos havendo tantas narrativas cristãs destinadas a “convidar-nos a seguir o caminho que nos torne homens virtuosos sem permitir que desanimemos antes de chegar a esse objetivo”. Nesse contexto, dificilmente A. A. Vitória poderia justificar sua retomada dos clássicos senão pelo deleite estético proporcionado por suas narrativas, algo que, entretanto, parece inviável num contexto

³¹ Citamos a partir do texto estabelecido por Roy J. Deferrari (1934).

³² Para todas as citações de *Ad adulescentes*, utilizamos a tradução de Diogo Chiuso (2012).

em que as narrativas são justificadas por seus “frutos” e o mero deleite estético é tido como uma forma de apego às coisas mundanas e materiais. É imprescindível, portanto, justificar tal afirmativa certamente não de todo óbvia para grande parte do público a que a obra potencialmente destinava-se:

E, porém, se isto não tiver [em mente] e considerar, nem de uns [os escritos cristãos] nem de outros [os poetas pagãos] se aproveitará nem tirará *fruto* algum: e porque clara e manifesta coisa [é] que se muitas coisas que estão escritas tanto nas divinas como nas humanas letras, se entendessem ao pé da letra tão somente, que seria riso dizer que delas se podia redigir e tirar doutrina ou exemplo para bem e honestamente viver. Assim como na lei velha mandar Deus que o animal que tivesse a unha fendida fosse para sacrifício e não outro, porque este significava o amor que havemos de ter com Deus e com o próximo: outras muitas cerimônias, figuras e parábolas, que no testamento novo e velho se podem ver, as quais entendidas simplesmente parecem coisa mais de zombaria e escárnio que não de doutrina: mas se o sumo e o intrínseco delas se atenta, não há coisa *mais doce, mais agradável, deleitosa* nem de *mais fruto* (VICTÓRIA, 1918, p. 30).³³

Destacamos a insistência do autor na necessidade de se tirar “fruto” da leitura. Tal insistência é um lugar comum na literatura medieval portuguesa, em que frequentemente aparece a oposição entre flor (a ornamentação e beleza do discurso, portanto, o deleite estético) e fruto (o ensinamento transmitido, a edificação moral). O trecho é relevante também por explicitar a necessidade de se fazer uma interpretação hiponoética desses mitos, isto é, a necessidade de não lê-los em sua literalidade, mas decifrá-los como alegorias, por outra, a necessidade de apreendê-los como uma mentira particular que revela uma verdade geral, algo defensável pela postura atribuída ao próprio Cristo no uso das

³³ Destaques nossos.

parábolas (*Marcos* 4:33-34).³⁴ A. A. Vitória argumenta que as narrativas alegóricas são encontradas “tanto nas divinas como nas humanas letras”, em outras palavras, tanto na tradição greco-latina, quanto na tradição judaico-cristã. Se o heleno-judeu Fílon de Alexandria, nos primeiros anos da nossa era e vivendo no seio da cultura helenística, aplicou às escrituras judaicas os métodos de interpretação alegórica desenvolvidos pelos gregos para os seus próprios mitos, A. A. Vitória faz o caminho de volta ao chamar a atenção do leitor para a necessidade de aplicar aquele método, então familiar por sua aplicação ao *Velho testamento*, aos textos sobre e para os quais esse método fora originalmente desenvolvido (v. OLIVEIRA, 2017). Indo um pouco além, Anrique Aires Victória ilustra com alguns exemplos simplificados a sua exegese moralizante:

assim [...], acho não haver nenhuma fábula escrita por qualquer daqueles antigos poetas que eram grandes filósofos, da qual não possamos tirar grande doutrina moral: exemplo daquele Prometeu que por haver ele restituído o fogo aos mortais contra vontade de Júpiter, vieram ao mundo as doenças e adversidades que nele há, que outra coisa nos mostra e significa isto senão grandes males estarem prometidos aos que a ciência divina querem usurpar, dizendo que adivinham, e que querem fazer coisas que só a Deus pertencem? E aquele Acteão, grande caçador que nos mostra por sua desastrada e cruel morte, senão que os que em caças e vícios deleitosos, não se lembrando daquele sumo Deus que os criou, gastam seu tempo, e por derradeiro vêm a ser comidos dos cães [de] Acteão, que são seus vícios, e padecem e acabam mal e com desventurado fim seus dias? E assim nesta presente obra Egisto, que era adúltero vivendo e permanecendo em vício sem se querer dele apartar, foi a punhaladas por Orestes morto, que outra coisa é senão os maus insistindo em sua maldade não poderem acabar em bem; e por Clitennestra, mulher do Rei Agamêmnon,

³⁴ Na tradução de Frederico Lourenço (2017, p. 115): “Com muitas parábolas como essas, pregava-lhes a palavra, conforme eram capazes de compreender. Sem parábolas não lhes falava”.

conhecemos de quanta culpa são dignas, e quanto mal para si buscam e causam a outrem, as que de tais excessos e delitos são cometedoras. E assim pelo contrário dignas de eterna memória e grande louvor, as que sempre hão vivido bem e honestamente cada uma em seu estado (VICTÓRIA 1918, p. 30).

Vitória parece escolher deliberadamente exemplos problemáticos, como que para provar sua própria generalização quando afirma “não haver nenhuma fábula escrita por qualquer daqueles antigos poetas [...] da qual não possamos tirar grande doutrina moral” ou, ainda, que “qualquer leitor não deixará de tirar deles muita doutrina e grande exemplo de vida, ainda que no mais fabuloso poeta se ocupasse”. É nesse espírito que aparece a única referência a um deus pagão, não por acaso Júpiter, o deus supremo do Olimpo: o mito (ou fábula) é interpretado de modo a confundi-lo com o Deus único cristão. Mais uma vez, o autor português vai na contramão do apologista grego: que recomendara que se evitasse mormente

Πάντων δὲ ἦκιστα περὶ θεῶν τι διαλεγόμενοι προσέξομεν, καὶ μάλισθ' ὅταν ὡς περὶ πολλῶν τε αὐτῶν διεξίωσι καὶ τούτων οὐδ' ὀμοιοῦντων. Ἀδελφὸς γὰρ δὴ παρ' ἐκείνοις διαστασιάζει πρὸς ἀδελφόν, καὶ γονεὺς πρὸς παῖδας, καὶ τούτοις αἰθὶς πρὸς τοὺς τεκόντας πόλεμὸς ἐστὶν ἀκήρυκτος. Μοιχείας δὲ θεῶν καὶ ἔρωτας καὶ μίξεις ἀναφανδόν, καὶ ταύτας γε μάλιστα τοῦ κορυφαίου πάντων καὶ ὑπάτου Διός, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἃ κἂν περὶ βοσκημάτων τις λέγων ἐρυθρίασειε, τοῖς ἐπὶ σκηνῆς καταλείβομεν.

aqueles que poetizam a pluralidade de deuses com suas disputas indecentes, onde irmão ataca irmão, o pai guerreia implacavelmente com seus filhos, os deuses são adúlteros e se entregam às paixões e aos seus negócios infames, sobretudo este Júpiter, anunciado como uma divindade suprema, mas se o fosse, envergonharia até mesmo os animais. (BASÍLIO, *Ad Adulescentes*, IV, 4-5).

As palavras de Basílio ecoam as de Xenófanés (fragm. B11), que opunha monoteísmo e politeísmo e que, oito séculos antes, praticava a interpretação alegórica de Homero e Hesíodo. A. A. Victória retira dois outros exemplos de interpretação simples da própria tragédia que apresenta. Trata-se de Egisto e Clitemnestra, personagens moralmente condenáveis. Para termos mais claro porque tais exemplos seriam

problemáticos, lembremos que, depois de concordar que nem toda a literatura pagã seria desprezível, Basílio de Cesareia passa a separar o que teria valor daquilo que seria reprovável:

Πρῶτον μὲν οὖν τοῖς παρὰ τῶν ποιητῶν, ἴν' ἐντεῦθεν ἄρξωμαι, ἐπεὶ παντοδαποὶ τινές εἰσι κατὰ τοὺς λόγους, μὴ πᾶσιν ἐφεξῆς προσέχειν τὸν νοῦν, ἀλλ' ὅταν μὲν τὰς τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν πράξεις ἢ λόγους ὑμῖν διεξιῶσιν, ἀγαπᾶν τε καὶ ζηλοῦν, καὶ ὅτι μάλιστα πειρᾶσθαι τοιούτους εἶναι, ὅταν δὲ ἐπὶ μοχθηροῦς ἀνδρας ἔλθωσι τῇ μιμήσει, ταῦτα δεῖ φεύγειν ἐπιφρασσομένους τὰ ὧτα οὐχ ἦττον ἢ τὸν Ὀδυσσεά φασιν ἐκεῖνοι τὰ τῶν Σειρήνων μέλη. Ἡ γὰρ πρὸς τοὺς φαύλους τῶν λόγων συνήθεια ὁδός τις ἐστὶν ἐπὶ τὰ πράγματα. Διὸ δὴ πάση φυλακῇ τὴν ψυχὴν τηρητέον, μὴ διὰ τῆς τῶν λόγων ἡδονῆς παραδεξάμενοι τι λάθωμεν τῶν χειρόνων, ὥσπερ οἱ τὰ δηλητήρια μετὰ τοῦ μέλιτος προσιέμενοι. Οὐ τοίνυν φέρον πᾶσιν ἐπαινεσόμεθα τοὺς ποιητάς, οὐ λοιδορομένους, οὐ σκώπτοντας, οὐκ ἐρῶντας ἢ μεθύοντας μιμουμένους, οὐχ ὅταν τραπέζῃ πληθούσῃ καὶ ὠδαῖς ἀνειμέναις τὴν εὐδαιμονίαν ὀρίζωνται.

Agora, é preciso aprender o que delas se pode extrair. Começemos pelos poetas, cujos discursos são variados. Não devemos nos apegar a tudo aquilo que dizem, mas recolher as ações e palavras dos grandes homens dos quais nos falaram: iremos admirá-los e tentaremos imitá-los. Mas quando nos forem apresentadas personagens infames taparemos os ouvidos para nos proteger de semelhante exemplos, como fez Ulisses para evitar o canto das sereias. Pois o hábito de se entreter com palavras contrárias à virtude conduz diretamente à prática do vício [...] Assim, evitemos os poetas que espalham pelas bocas de suas personagens as injúrias e os sarcasmos, que descrevem a lascívia e a embriaguez, que fazem parecer que a felicidade consiste em mesas suntuosas e cantos efeminados (BASÍLIO, *Ad Adulcentes*, IV, 1-4).

Temos aqui uma importante diferença na empreitada de A. A. Victória.³⁵ Até então, a necessidade não só de justificar qualquer obra

³⁵ Poder-se-ia argumentar que Victória teria sido antecedido por Duarte de Brito, que figura no *Cancioneiro Geral* (I, 102) com uma catábase superficialmente inspirada em Dante e na qual aparecem Plutão, Cérbero, Busíris, Sísifo, Prosérpina, Dédalo, Vulcano, Atreu, Penteu, Exion, Tântalo, Teseu, dentre outros. Porém, a diferença fundamental é que, nesta catábase, a narrativa segue outro personagem, que desce ao inferno em meio a uma narrativa amorosa: os personagens da mitologia grega que aparecem ali são apenas listados com o efeito de ambientar o cenário perturbador em que se desenrolam os acontecimentos, caracterizando o *locus horrendus* infernal. Depois da sua lista de

literária por seu fruto moral, mas também de fazer isso por meio de personagens que possam ser tomados como exemplos positivos, não se limitava à ficção, mas se fazia sentir até mesmo em obras historiográficas. O autor da *Crônica geral de Espanha de 1344*, por exemplo, legitima sua obra nos seguintes termos já no seu próêmio:

Os mui nobres barões e de grande entendimento, que escreveram histórias antigas das cavalaria e dos outros nobres feitos e acharam os sabedores e as outras coisas de façanhas pelas quais os homens podem aprender os bons costumes e saber os famosos feitos que fizeram os antigos tiveram que minguariam muito em seus bons feitos e em sua bondade e lealdade se o assim não quisessem fazer para os que haviam de vir depois deles como para si mesmos e para os outros que eram em seus tempos (CINTRA, 1961, p. 3).

Chama atenção aqui o foco nos “bons feitos”, pois sabemos que não cabe ao historiador apenas registrar bons exemplos e passar ao largo dos demais.³⁶ Mesmo o herói clássico podia ser adaptado para coincidir com o herói cavaleiresco, contanto que se omitissem seus vícios e se operasse uma verdadeira transposição cultural em que

personagens, Duarte de Brito finaliza: “Vi outro muito gentio,/ cujos nomes de sas famas/ tem nas vidas/ de mui grande senhorio,/ ardendo em vivas chamam/ acendidas”.

³⁶ Cf. por exemplo, o pensamento do estoico Sêneca (*Naturales Quaestiones* III, praef. 5) quanto às obras historiográficas: “*Consumpsere se quidam dum acta regum externorum componunt, quaeque passi inuicem ausique sunt populi. quanto satius est sua mala extinguere quam aliena posteris tradere! quanto potius deorum opera celebrare quam Philippi aut Alexandri latrocinia, ceterorumque qui exitio gentium clari non minores fuere pestes mortalium quam inundatio quam planum omne perfusum est, quam conflagratio qua magna pars animantium exarsit!*” (“Consumiram-se alguns enquanto escreviam os feitos de reis estrangeiros, o que sofreram ou ousaram sucessivamente os povos. Quão preferível é extinguir seus próprios males do que legar aos pósteros os males alheios! Quão preferível celebrar as obras dos deuses do que os latrocínios de Felipe ou Alexandre e dos outros [que ficaram] famosos pela carnificina de povos e foram para os mortais desgraças não menores do que um dilúvio pelo qual toda planície foi coberta, nem do que uma conflagração pela qual grande parte dos seres vivos foram queimados!”). Tradução nossa. Citamos o trecho original a partir do texto estabelecido por Harry Hine (1996).

deuses são substituídos por santos interventores. A *Coronica Troiana em limguoajem portugesa*, traduzida a partir de texto castelhano, é provavelmente contemporânea da tradução da tragédia de Sófocles, tendo sido publicada em edição impressa nas primeiras décadas do séc. XVI (GARCÍA-MARTÍN, 1999, p. 11) e nela:

[O] compromisso com a verdade e com a ética cristãs, que firmavam que tudo o que fosse contado deveria traduzir a vontade divina, era resvalado pela exaltação dos heróis clássicos, homens com uma ética incompatível com a cristã. Para contornar tal impasse, alterações significativas foram feitas para que não se propagasse no contar cronístico a ofensa a Deus e à Igreja [...]. [S]ão feitas certas adaptações tendo em vista os novos valores, por exemplo: os deuses se tornam um só Deus; os monges, os padres e os bispos marcam sua presença em Troia; o amor cortês ganha caráter atemporal; as vestimentas, os castelos e os jogos antigos são identificados com os medievais (ALMEIDA, 2010, p. 106).

Na própria historiografia medieval, Hércules aparecia como fundador mítico da Espanha. Se lembrarmos que, na Antiguidade, Hércules era considerado um dos personagens símbolo do estoicismo³⁷ (o outro era Ulisses), fica fácil compreender o porquê de sua aceitação. Porém, restava o inconveniente de haver algumas narrativas pouco edificantes ligadas a esse mesmo personagem, tais como o episódio em que Hércules assassinou seus próprios filhos ou o episódio erótico-cômico com Ônfale. O autor da *Crônica Geral de Espanha de 1344* contorna o problema afirmando a existência de três Hércules distintos:

[...] devedes saber que três Hércules foram nomeados pelo mundo, segundo as histórias antigas. O primeiro Hércules foi o do tempo de Moisés [...] e este foi da terra da Grécia [...]. O segundo Hércules foi também grego. E este segundo Hércules

³⁷ Cf. Basílio (*Ad Adolescentes*, V, 11-14), que nos transmite o famoso fragmento do sofista Pródico de Ceos que narra como o jovem Hércules, tendo que escolher entre um caminho cheio de trabalho que conduzia à virtude e um sedutor caminho fácil, optou pelo primeiro.

chamaram por nome Sation [...]. Mas o grande Hércules, que foi o terceiro, o qual fez muitos e grandes e famosos feitos dos quais todo o mundo falou, este foi muito grande, muito ligeiro, muito valente mais que outro homem [...] devei saber que, depois que Hércules fez todas essas coisas que haveis ouvido e outras muitas [...], teve dez naves e meteu-se nelas e entrou no mar e passou da África para a Espanha. (CINTRA, 1961, p. 17-19 *apud* ALMEIDA, 2010, p. 104).³⁸

Victória resolve a possível crítica de que a tragédia se deteria sobre maus exemplos ao destacar que os personagens sofrem a devida punição, de modo que o mito cumpre seu papel edificante ao desencorajar o leitor/expectador de seguir o exemplo condenado. Já sua interpretação do mito de Acteão é discutível: o autor faz uma ilação inapropriada para satisfazer a necessidade moralizante, atribuindo anacronicamente o *contemptus mundi* cristão de fins da Idade Média³⁹ à Grécia clássica. O mais frequente na literatura grega clássica é, antes, a afirmação do amor pela vida e do desprezo pela morte. Para citar apenas um dos vários exemplos, lembremos o diálogo entre Odisseu e o espectro de Aquiles na

³⁸ É de notar também, a existência do tratado escrito pelo Marquês de Vilhena e publicado em 1483, na Espanha, intitulado *Los doce trabajos de Hércules*, no qual de “cada trabajo de Hércules se presenta el cuento o la ‘historia nuda’ del mito, luego su ‘utilidad’ o sentido alegórico [...] y en fin ‘la verdad’ o explicación evemerística” (CÁTEDRA; CHERCHI, 2007, p. 124), de modo a diluir qualquer problema relacionado à filiação divina de Hércules. Acrescente-se, por fim, que “Villena concluye siempre con una ‘aplicación’, mientras en Guido [de Pisa, sua fonte,] sistemáticamente falta ésta” (CÁTEDRA; CHERCHI, 2007, p. 124).

³⁹ Segundo Huizinga (2010, p. 226-227), “[o] desanimado refrão de desprezo pelo mundo estava havia muito registrado em mais de um tratado, mas sobretudo naquele de Inocêncio III, *De contemptu mundi*, o qual parece ter conseguido maior difusão somente no final da Idade Média. É de se admirar que esse estadista poderoso e próspero, sentado no trono de São Pedro, envolvido em tantos assuntos e interesses terrenos, tenha sido, em seus primeiros anos no ofício, o autor de tal vilipêndio à vida”. Em Portugal, o tema do *contemptus mundi* circulou sobretudo através do tratado de Isaac, bispo de Nínive, que circulou em tradução portuguesa, que conhecemos hoje através de três cópias manuscritas intituladas *Livro de Isaac de Nínive*, e em tradução latina, cuja única cópia portuguesa supérstite encontra-se sob o título *De Vita Solitaria* (CAMBRAIA, 2000, p. 33).

Odisseia (XI, 478-491), em que Aquiles afirma que preferiria servir entre os vivos a ser soberano entre os mortos. É significativo que justamente nesse mito sintamos que a interpretação é forçada: a estrutura profunda do discurso aponta para a tendência do amor pela forma ao mesmo tempo em que superficialmente o autor ainda sente necessidade de resguardar seu posicionamento medieval diante do deleite material no mundo.

3 Considerações finais

A julgar pelo *corpus* supérstite, os escritores portugueses medievais que de algum modo retomaram a cultura greco-latina pagã (frequentemente por via indireta) esquivaram-se de referências aos deuses daquela cultura politeísta. De modo geral, esses escritores deram preferência a exemplos históricos e, quando fazem referências a personagens mitológicos, há predominância de personagens mortais (Ulisses, Hécuba, Hércules) cujo mito pode ser facilmente lido de uma perspectiva historicizante, evemerista. Por fim, quando há referência a deuses, trata-se de personificações de aspectos da condição humana, tais como a Fortuna referida no *Horto do esposo*. Tal prosopopeia, incorporada à tradição literária cristã desde pelo menos a *Psychomachia* de Prudêncio, integra-se naturalmente ao estilo alegórico dessa literatura espiritual.⁴⁰

Melo (2004) mostra que durante o período renascentista, os tragediógrafos portugueses de expressão latina fazem uso de alguns termos-chave da tradição mitológica latina com mais tranquilidade. Esse uso, no entanto, é restringido pela própria diferença entre a mundividência cristã e pagã: se há um só deus, apenas se usa os epítetos de Júpiter. Melo (2004) mostra também o esporádico uso metonímico de teônimos pagãos, como, por exemplo, “Marte” em lugar de “guerra”, uso que já era comum na poesia greco-latina. Tal uso metonímico vai na contramão da prosopopeia, operando a despersonificação do termo usado para

⁴⁰ É de notar ainda que a associação do feminino à inconstância é um lugar-comum clássico aqui retomado e que já se incorporara ao imaginário misógino medieval.

referir-se a um deus.⁴¹ À diferença do texto de A. A. Victória, essa poesia dramática novilatina tinha, ademais, um público restrito e erudito: o autor podia, portanto, gozar dessa liberdade com alguma segurança de que não haveria incompreensão dessa elite intelectual que poderíamos qualificar de público “esotérico”, devidamente preparado.

Ao defender as fábulas antigas alegando que elas fazem uso da mesma escrita alegórica utilizada nos escritos do *Velho testamento*,⁴² A. A. Vitória está, em última instância, defendendo o deleite estético/formal por via da literatura. Essa defesa seria uma manifestação sintomática do “amor pela forma” que, segundo Fernandes (2011, p. 341) seria característico da poética palaciana coligida no *Cancioneiro geral* por Garcia de Resende. Ao passo que Victória polemiza com Basílio de Cesareia ao tratar esteticamente personagens viciosos,⁴³ porém, ainda justificando a escolha do seu tema pelo critério do fruto moral, os poetas do *Cancioneiro*, por sua vez, vão de encontro aos preceitos do apologista grego⁴⁴ ao liberar a poesia da obrigação edificante, deleitando-se em temas banais do cotidiano palaciano.

⁴¹ Vale aqui a análise de Huizinga (2010, p. 564): “Na maior parte das vezes, estamos acostumados a tomar as expressões que soam pagãs como um critério infalível da chegada da Renascença. Mas qualquer estudioso da literatura medieval sabe que esse paganismo literário não está absolutamente limitado à esfera do Renascimento. Quando os humanistas chamam Deus de *princeps superum* e Maria de *genitrix tonantis*, eles não estão cometendo sacrilégio. A mera transposição externa das figuras da fé cristã em denominações da mitologia pagã é muito antiga e significa pouco ou nada para o conteúdo do sentimento religioso”.

⁴² Victória (1918, p. 30) chega a sugerir que as narrativas do *Velho testamento* seriam igualmente risíveis se lidas de modo literal.

⁴³ Condenador de toda ornamentação, Basílio (*Ad adolescentes*, IV, 3) subverte o *topos* lucreciano: “devemos velar por nossas almas, de modo que as máximas perversas não se insinuem ao coração através das palavras, como se fossem um amargo veneno adocicado pelo mel”.

⁴⁴ Basílio (*Ad Adolescentes* IV, 7-10): “Das flores, nos contentamos em apreciar suas cores e sentir seu perfume; no entanto, as abelhas delas extraem a substância para produzir o mel. Do mesmo modo, aqueles que nas suas leituras não procuram unicamente o prazer poderão extrair coisas muito úteis para o espírito. Enfim, devemos imitar as abelhas”.

No presente artigo, observamos as interações da mentalidade tardo-medieval e pré-humanista portuguesa com a cultura clássica, especificamente no que diz respeito aos usos dos mitos gregos nas manifestações literárias. O que percebemos dentro dessa circunscrição temática vai ao encontro das conclusões de Huizinga (2010, p. 553-554) com relação à França e aos Países Baixos dos sécs. XIV e XV:

A relação entre o florescente humanismo e o espírito medieval que estava desaparecendo é bem menos simples do que tendemos a imaginar. Para nós, que enxergamos os dois complexos culturais nitidamente separados, parece que a recepção da juventude eterna da Antiguidade e a renúncia do aparato totalmente gasto da expressão do pensamento medieval devem ter sido uma revelação. Como se os espíritos mortalmente cansados da alegoria e do estilo *flamboyant* tivessem de repente compreendido: não, não isso, mas aquilo! Como se a harmonia dourada da Antiguidade clássica tivesse subitamente explodido diante de seus olhos como uma libertação, como se eles tivessem abraçado a Antiguidade com a alegria de quem encontrou a salvação. Mas não foi esse o caso. Em meio ao jardim do pensamento medieval, entre o crescimento exuberante das sementes antigas, o classicismo desenvolveu-se gradualmente. No início, apenas como um elemento formal da imaginação. Só mais tarde ele iria se tornar um grande e novo estímulo: e o espírito e as formas de expressão que nós costumamos considerar antigos, medievais, também ainda não desapareceram. [...] a Renascença se aproximava vindo por todos os caminhos; mas ela ainda não domina, ainda não transformou o estado de espírito básico. O que agora chama a atenção é que o novo chega como forma exterior antes de realmente se tornar um novo espírito. As novas formas clássicas surgem em meio às antigas concepções e relações de vida.

Na lírica grega arcaica, a flor era a figura da beleza, da juventude e da efemeridade das coisas. Nessa tradição, o efêmero nos intima a aproveitar o momento. Na tradição cristã, a percepção da efemeridade

das coisas no mundo nos adverte a não nos apegar a elas,⁴⁵ e nos exorta a buscar a edificação espiritual cuja culminância seria um fruto perene, a salvação. Dentro dessa tradição, frequentemente se pôs grande peso no ascetismo: já Clemente de Alexandria condenou não só o uso de ornamentos físicos (*Paedagogus* III, 2; III, 3), mas até mesmo a sua contemplação (*Paedagogus* II, 12) e mesmo a espontaneidade do riso (*Paedagogus* II, 5). Essa tendência alcançou um paroxismo no *contemptus mundi* tardo-medieval. Se ao ler hoje o *Cancioneiro Geral* compilado por Garcia de Resende, frequentemente nos entediamos ao acompanhar o deleite quase infantil com que seus poetas palacianos se debruçam sobre as mais irrelevantes e efêmeras banalidades, talvez ajudasse (se não a apreciá-los, ao menos a compreendê-los) manter em perspectiva o fato de que talvez seus exageros de leveza sejam uma aliviada resposta às tintas carregadas daquele *contemptus mundi*.

Referências

ACHCAR, F. *Lírica e lugar-comum: alguns temas de Horácio e sua presença em português*. São Paulo: Edusp, 1994.

ALLINSON, Francis G. *Menander. The Principal Fragments*. London: Putnam's Sons, 1921.

ALMEIDA, S. F. G. de. *A figura do herói antigo nas crônicas medievais da Península Ibérica* (Séculos XIII e XIV). 2010. 117f. Dissertação (Mestrado em História e Cultura Social) – Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais de Franca, Universidade Estadual Paulista, Franca, SP, 2010.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2015.

⁴⁵ Em sua *Homilia sobre o desapego das coisas mundanas*, Basílio cita Isaías 40,6: “Toda a carne é erva; /E toda a glória humana [é] como flor de erva”. Cujas continuação imediata é “A erva secou e a flor caiu, /Mas a palavra do nosso Deus permanece para sempre” (tradução de Frederico Lourenço, 2019).

AUBERT, Jean-Marie. Moyen Âge et Culture antique. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, nº2, juin 1960. p. 250-264. DOI: <https://doi.org/10.3406/bude.1960.3899>

BUESCO, M. L. C. *Aspectos da herança clássica na cultura portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.

CALADO, A. A. *Livro de Exopo*. Edição crítica com introdução e notas. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1994.

CAMBRAIA, C. N. *Livro de Isaac*: edição e glossário (cód. Alc. 461). 2000. 399f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas e Vernáculas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

CÁTEDRA, P. M.; CHERCHI, P. (ed.). *Los doce trabajos de Hércules*. (Zamora. Por Antón de Centenera, 1483). Salamanca: Universidad de Cantabria, 2007.

CHIUSO, D. *São Basílio*. Carta aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã. Tradução de Diogo Chiuso. Campinas: Ecclesiae, 2012.

CINTRA, L. F. L. (ed.). *Crónica geral de Espanha de 1344*. Edição crítica do texto português por Luís Filipe Lindley Cintra. 3 volumes. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1961.

CURTIUS, E. R. *Literatura europeia e Idade Média latina*. Tradução de Teodoro Cabral com a colaboração de Paulo Rónai. São Paulo: EDUSP, 2013.

DEFERRARI, R. J. (ed.). *Saint Basil. The Letters*. v. IV. With an English translation by Roy J. Deferrari. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934.

DÍAZ-TOLEDO, A. V. La traducción de los clásicos grecolatinos en Portugal durante los siglos XV-XVI: notas para un catálogo. In: CARTA, C.; FINCI, S.; MANCHEVA, D. (ed.). *Antes se agotan la mano y la pluma que su história* – Magis deficit manus et calamus quam eius hystoria: Homenaje a Carlos Alvar. v. II: Siglos de Oro. San millán de la cogolla: Cilengua, 2016. p. 1277-1320.

DUARTE, R. (trad.). Sêneca. *Troianas*. Tradução, posfácio e notas de Ricardo Duarte. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 2014.

ESTEVES, E. N. Figuras heroicas no Horto do Esposo. *Diacrítica*, Braga, v. 28, n. 3, p. 171-180, 2014. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0807-89672014000300016&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 12 dez. 2018.

FARIA, I.; CARNEIRO, J. E. (trad.). *Clemente de Alexandria*. O pedagogo. Campinas: Ecclesiae, 2013.

FERNANDES, G. A. *O amor pela forma no cancionero geral de Garcia de Resende*. 402f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

FRADE, M. Traduções Medievais Portuguesas (e de pendor humanista). *Scrinium*. 2011. Disponível em: <https://sites.google.com/site/unlscrinium/>. Acesso em: 11 dez. 2020.

FRANCISCATO, M. C. “Hécuba” e “As Troianas”: ecos da Guerra do Peloponeso em Eurípides. *Letras Clássicas*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 25-37, 1 nov. 2014. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2358-3150.v18i2p25-37>

FRANCO JÚNIOR, H. (trad.). Jacopo de Varazze. *Legenda Áurea*: vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GARCÍA-MARTÍN, A. M. (ed.). *Coronica Troiana em Limguoajem Purtugesa*: edición y estudio. Barcelona: Editorial luso-española de ediciones, 1999.

HINE, H. *Lucius Annaeus Seneca*. Opera. Naturalium Quaestionum Librei. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stuttgart und Leipzig: De Gruyter, 1996.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2014

HUIZINGA, J. O outono da Idade Média. Tradução de Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

LÓPEZ, F. C. *De enanos y gigantes*: tradición clásica en la cultura medieval hispánica. Madrid: Universidad Carlos III, 2010.

LÓPEZ, F. C. *De diis gentium*. Tradición clásica y cultura medieval. Nueva York: Peter Lang-Ibérica, 1998. LOURENÇO, F. (trad.). *Bíblia*. Antigo Testamento. Os livros proféticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LOURENÇO, Frederico. (trad.). *Bíblia*. Novo Testamento. Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

LOURENÇO, Frederico. (trad.). *Bíblia*. Novo Testamento. Os quatro Evangelhos. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LOURENÇO, Frederico. (trad.). *Bíblia*. Velho Testamento. Livros proféticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MAGNE, A. *Boosco delectoso*. Edição do texto de 1515, com introdução, anotações e glossário. v. I: texto crítico. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950.

MARTINS, M. Petrarca no Boosco Deleytoso. *Brotéria*, Braga, v. 38, 1944.

MATEUS, M. H. M. *Vida e feitos de Júlio César*. Edição crítica da tradução portuguesa quatrocentista de “Li fet des Romain” por Maria Helena Mira Mateus. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.

MATOS, Maria Vitalina Leal de. *Introdução à Poesia de Luís de Camões*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1980. (Coleção Biblioteca Breve, v. 50).

MELO, A. M. M. A mitologia clássica no humanismo do renascimento português. Agora. *Estudos Clássicos em Debate*, Aveiro, Portugal, v. 6, p. 167-191, 2004.

MEYERS, Wilhelm. *Carmina Burana*. I Band: Text. I. Die moralisch-satirischen Dichtungen. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1930.

MONDÉSERT, C. *Clément d'Alexandrie*. Le Pedagogue II. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965. (Collection Sources Chrétiennes)

MONGELLI, L. M. O deleite no boosco de Deus. In: MONGELLI, L. M. (coord.). *A literatura doutrinária na corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 107-152.

OLIVEIRA, L. A interpretação alegórica de mitos: das origens a Platão. *Mirabilia Journal: Eletronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages*, Barcelona, v. 24, n. 1, p. 1-22, jun. 2017. Disponível em: revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/art.1.pdf. Acesso em: 19 jul. 2020.

PEREIRA, M. H. R. *Ensaaios sobre temas clássicos na poesia portuguesa*. 2. ed. Lisboa: Editorial Verbo, 2008.

PEREIRA, M. H. R. *Novos ensaios sobre temas clássicos na poesia portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1988.

PEREIRA, F. M. E. Prólogo. In: VICTÓRIA, A. A. *Tragédia de Agamenom*. Conforme a impressão de 1555, publicada por ordem da Academia de Sciencias de Lisboa por Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1918. p. 9-26.

SPINA, S. *Do formalismo estético trovadoresco*. São Paulo: Ateliê, 2009.

VICTÓRIA, A. A. *Tragédia de Agamenom*. Conforme a impressão de 1555, publicada por ordem da Academia de Sciencias de Lisboa por Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1918.

Recebido em: 12 de outubro de 2020.

Aprovado em: 01 de dezembro de 2020