



Gleice Marques Gonçalves

A face do mal.

A personificação do diabo nas bibliografias de

Santo Antão e Santo Pacômio.

Dissertação de Mestrado em Literatura de Língua Portuguesa: Investigação e Ensino, orientada pela Doutora Paula Barata Dias, apresentada ao Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

2014

Faculdade de Letras

A face do mal.

A personificação do diabo nas bibliografias:

Santo Antão e São Pacômio.

Ficha Técnica:

Tipo de trabalho	Dissertação de Mestrado
Título	A face do mal.
Autor/a	A personificação do diabo nas bibliografias: Santo Antão e São Pacômio.
Orientador/a	Gleice Marques Gonçalves Paula Barata Dias
Júri	Presidente: Doutor/a Margarida Lopes de Miranda.
	Vogais:
	1. Doutor/a Maria Lopes de Miranda Urbano
	2. Doutor/a Paula Cristina Barata Dias
Identificação do Curso	2º Ciclo em Estudos Clássicos. Estudos Medievais e Renascentistas.
Área científica	Estudos Clássicos
Especialidade/Ramo	Estudos Medievais e Reanscentistas.
Data da defesa	23-9-2014
Classificação	16valores

AGRADECIMENTOS

À Professora Doutora Paula Barata Dias, por ter acreditado, desde o início, neste projeto e nos objetivos que o nortearam, e, por ter sido fundamental na sua melhor estruturação, execução e revisão final, mas, sobretudo pelo ser humano que é.

Aos Doutores Saul Gomes, António Manuel Rebelo e Frederico Lourenço pela competência e valiosas indicações.

As doutoras Nair Castro Soares e à Margarida Miranda por terem sido muito atenciosas em todos os momentos e solicitações.

À Elisabete Cação pela acessibilidade, dedicação e competência.

Aos meus filhos João Victor e Ana Júlia Marques por todas as razões do mundo.

À minha família portuguesa Sr. Luiz e Helena Loboque, tendo tudo feito para que eu me sentisse em casa, permanentemente, tornaram a minha estada em Coimbra uma inesquecível e saudosa experiência.

Aos amigos Belarmino António, Denise, Amina, Álvaro Mateus, Dulce, Artur Alfaiate, Eunice Seguro por terem tornado a minha estadia em Portugal muito mais fácil, mas também pelos seus enormes sorrisos (sempre contagiantes e fraternos), do tamanho de todo um povo.

E finalmente, sobretudo a Deus e a todos os que não nomeei, mas que, de alguma forma, contribuíram para a melhor prossecução desta tarefa.

RESUMO

A representação do mal surge na literatura monástica subordinada a uma constante do gênero: o didatismo assente num modelo de vida exemplar. A necessidade de exaltar o bem e a santidade do monge é corolária da proscricção do mal. Trataremos nesta pesquisa da presença do mal, a nível-moral e teológico, no âmbito da multividência teocêntrica Cristã que caracterizou a Igreja (século III a IV), sendo assim verificaremos o lugar do mal ,personificado na figura do Diabo nos textos de língua latina do período de São Antão e Santo Pacômio.

Interessa-nos, em relação ao conteúdo presente na Vita São Antão e Santo Pacômio, identificar e refletir sobre as passagens em que a figura do Diabo está presente, verificando a quais aspectos tal personagem está associada. Podemos analisar o documento hagiográfico como uma das fontes para a pesquisa sobre o Diabo, pois observamos que as personagens principais dessas obras sempre estão envolvidas diretamente no combate com as forças do Mal e suas representações.

Cristianismo, diabo, monaquismo, literatura, mal.

ABSTRACT

The representation of evil appears in monastic literature under a constant of this type of texts: a didacticism anchored on a model of exemplary life. The need to exalt a monks goodness and holiness is a consequence of the evil's interdiction. We will, on the following research, study the presence of evil in the Christian world-conception, within the theological and moral scope that characterized the Church (III and IV a. D.). With this aim we will detect the place of evil, as it is personified in the figure of the Devil, in the Latin texts from the period of Saint Anthony and Saint Pachomius.

We pretend to identify and reflect about the passages, in the Lives of Saint Anthony and Saint Pachomius, in which the Devil is present, stressing out the aspects associated with this character. We can analyze the hagiographical text as a source to study the Devil, since we observe that the main characters of such works are always directly embraced in the combat against the forces of evil and its representations.

Key-words: Christianity; devil; monasticism; literature; evil.

ABREVIATURAS

VAnt. – Vida de Santo Antão.

VPac. – Vida de Santo Pacômio.

P – Evágrio do Pôntico.

AT - Antigo Testamento.

NT - Novo Testamento

Gn - Gênesis

Êx - Êxodo

Lv - Levítico

Nm - Números

Dt - Deuteronômio

Js - Josué

Jz-Juízes

1Rs-1º Reis

2Rs - 2º Reis

1Cr - 1º Crônicas

Ed - Esdras

Ne - Neemias

Et - Ester

Jó - Jó

Sl - Salmos

Ec - Eclesiastes

Is - Isaías

Jr - Jeremias

Lm - Lamentações de Jeremias

Ez - Ezequiel

Dn - Daniel

Os - Oséias

Jl - Joel

Am - Amós

Zc - Zacarias

M l- Malaquias

Mt - Mateus

Mc - Marcos

Lc - Lucas

Jo - João

At - Atos dos Apóstolos

Rm - Romanos

1Co - 1ª Coríntios

2Co - 2ª Coríntios

Gl - Gálatas

Ef - Efésios

Fp - Filipenses

Cl - Colossenses

1Ts - 1ª Tessalonicenses

2Ts - 2ª Tessalonicenses

1Tn - 1ª Timóteo

2Tm - 2ª Timóteo

Tt - Tito

Fm - Filemom

Hb - Hebreus

Tg - Tiago

1Pe - 1ª Pedro

2Pe - 2ª Pedro

1Jo - 1ª João

2Jo - 2ª João

3Jo-3ª João

Ap –Apocalipse

ÍNDICE

Introdução		11
Capítulo I -	Em busca do Diabo. Um fenômeno real	19
1.1	A face do diabo. Inimigo da humanidade	23
1.2	O poder de Satã. Personificação dos atributos do mal	33
1.3	Príncipe deste Mundo. O dualismo implícito do cristianismo: os espaços do demônio.	39
Capítulo II -	A literatura monástica. Unificação do mal	44
2.1	A prática ascética - o caminho progressivo até à santidade	
2.2	A peregrinação para o deserto – criando santos, mediadores do sagrado.	58
Capítulo III -	O demônio no espaço exterior	65
3.1	Deserto adornado com as flores de Cristo: <i>Imitatio Christi</i>	74
3.2	O deserto egípcio: fronteira entre a vida e a morte	82
3.3	Os deuses demônios e a fauna do deserto	90
Capítulo IV -	O demônio no espaço interior: o coração do homem	99
4.1	As tentações/confrontos físicos: Graça de Deus. O Mal não vem de Deus	99
4.2	Os hereges: o diabo na comunidade	100
4.3	A mulher : a encarnação da luxúria	102
4.4	O corpo, instância a reinventar	107
Capítulo V -	Conclusão	126
Bibliografia		130

EPÍGRAFE

Litanias de Satã

Charles Baudelaire

Ó tu, o Anjo mais belo e também o mais culto,
Deus que a sorte traiu e privou do seu culto,
Tem piedade, ó Satã, desta longa miséria!
Tu que dás ao proscrito esse alto e calmo olhar
Que faz ao pé da forca o povo desvairar,
Tem piedade, ó Satã, desta longa miséria!
Tu cuja larga mão oculta os precipícios,
Ao sonâmbulo a errar na orla dos edifícios,
Tem piedade, ó Satã, desta longa miséria!
Tu que, magicamente, abrandas como mel.
Os velhos ossos do ébrio moído num tropel,
Tem piedade, ó Satã, desta longa miséria!

Introdução

Eu sou aquele Gênio que nega e que destrói! E o faço com razão; a obra da Criação caminha com vagar para a destruição. Seria bem melhor se nada fosse criado. Por isso, tudo aquilo a que chamas pecado, ou também destruição, ou simplesmente Mal. Constitui meu elemento eleito e natural.¹

O problema do mal ocupou no cristianismo antigo um lugar de primeira e fundamental importância. Da sua definição dependia também o lugar de Deus. Assim, a partir do século II, pensadores antigos, neoplatônicos e cristãos, já começaram a formular e ordenar aquela que seria a mais canonicamente correta hipótese a respeito da natureza do Mal. A Igreja tanto virá a acolher como a rejeitar, mas, sobretudo, a readequar as teorias sobre o Mal, para a sua causa e circunstância. O mal não deveria ter existência em si, sendo reduzido geralmente à sua razão humana, moral. Hoje, chamaríamos a este mal um “mal adjetivo”, que qualifica as pessoas ou os atos negativos.

Mas haveria um “mal” que proviria do próprio mundo natural, à revelia da vontade humana e quase sempre em prejuízo material e espiritual. Este é um mal substantivo, concreto e corpóreo. Atribuir-se-ia esse mal a uma entidade individual; o Diabo.

A existência do Diabo que, portanto, não se negava, também não era valorizada em importância e potência, pois não passava de um anjo caído, rebelde que agia pela condescendência de Deus ou a suas expensas. É o Diabo tal como aparece no livro de Job: uma criatura inquiridora e desestabilizadora, que estava fadada ao fracasso, no termo da sua vitória aparente. Sendo assim, as hagiografias da Antiguidade Tardia são textos privilegiados que mostram principalmente estes seres corpóreos negativos como personagens a agir no meio monástico e no espaço rural, como sucede com os documentos aqui analisados, Vida de Santo Antão e Vida de São Pacômio.

O mal, portanto poderia ser explicado por uma exclusão de partes: ausência de Deus, onde Deus não está, logo, ausência de Bem. Por isso, o mal como não - existência

¹ GOETHE, Johann Wolfgang. *Fausto*. São Paulo: Círculo do Livro, 1995. 342 p. 68 e 69.

deveria recair sobre uma realidade outra. Porém, não era o mal vivido, sentido, não infligia sofrimento aos corpos e mentes humanos? Por isso, se o cristianismo ortodoxo não deu ao mal uma certidão de nascimento e vida satisfatórios à crassa realidade do vivido, esta foi buscar às tradições religiosas mais sensíveis aos sentimentos e as impressões humanas a respeito do sagrado e da sua experimentação, em que não há intelectualização, e não limitam o sentir e do agir segundo a racionalização, como sucede com uma leitura mais nica².

Declinemos aqui esta brevíssima síntese de formulações filosófico-teológicas a respeito da origem do Mal, no intuito de demonstrar que, no que concernem os textos hagiográficos, como é o caso da Vita de Santo Antão e Vida de São Pacômio, nos deparamos de modo privilegiado com uma experiência religiosa cristã que se tem chamado de religiosidade popular, ou ainda, de um cristianismo que não se conforma com os cânones, com o normativo, mas, em que se destaca o nível das sensibilidades e das emoções, se utilizam crenças e percepções múltiplas que, até aquelas religiosidades que emanam do mais profundo da psique, tocam ou são tocadas por arquétipos atemporais do sagrado. Assim, também o são nas suas expressões mais vivas e essenciais. Esse será o ambiente mental e religioso no qual encontramos São Pacômio e Santo Antão, não obstante agravados por suas estreitas relações com o ascetismo. Estas hagiografias serão pródigas em descrever a potência e as susceptibilidades do demônio no meio dos meios monges, tanto na vida solitária (*anachoresis*), quanto em comunidade (*koinonia*).

Portanto, este estudo tem a pretensão de, mediante as hagiografias de São Antão (VAnt.) e São Pacômio (VPAc.), analisar o mal personificado na imagem do Diabo .O objetivo é procurar demonstrar, através da análise dos textos monásticos, como o Mal se situa na literatura monástica; verificar como tais representações foram usadas como ferramenta didática e moral.

Esta dissertação terá, para lá desta introdução e duma síntese conclusiva, quatro capítulos: no primeiro tratarei da origem e da identidade da figura do Diabo, em busca do diabo como fenômeno que age no mundo perturbando o concreto do seu funcionamento,

² Na Vida de Antão, um verdadeiro tratado demonológico, uma vez que eles aparecem aí com recorrência e, diríamos com certo refinamento psicológico, Atanásio, autor da obra, conclui que os demônios são débeis e nada podem contra os humanos que conhecem a Deus. Mas isso diante de duas observações que se fazem precisas: Atanásio é um Bispo em busca da ortodoxia e o homem que vence os demônios é nada mais nada menos que o Pai e modelo exemplar de toda a vida monástica.

subvertendo as leis naturais. Esta parte constitui uma introdução da personagem-tema desta pesquisa, com o objetivo de explicar (e ilustrar) a evolução das características de Satã.

No segundo, analisamos a literatura monástica, em que se precisa o conceito de Diabo enquanto personagem e agente no mundo exterior. O Diabo surge representado por esse momento de formação dogmática da Igreja e da convergência dos entendimentos sobre o mal na sua figura.

No terceiro capítulo, o demônio no espaço exterior, a dissertação se encaminhará para o deserto, por entender que este simbolizava tanto o espaço geográfico enquanto sítio de locação para o confronto com o maligno, quanto, à semelhança de Jesus, o espaço simbólico de regeneração e mortificação do homem velho. Sendo assim, pautamos a nossa análise neste contexto simbólico, percorrendo com as personagens bíblicas e nossos santos cristãos o percurso místico no deserto. Este Diabo aproxima-se, nas suas manifestações, do discurso do fantástico.

E finalmente o quarto, o demônio no espaço interior, enfocarei o lugar do mal no coração do homem, pois o ser humano era definido como uma associação de um corpo e de uma alma, e essa união revela-se uma concepção de mundo fundada em uma dialética, por vez ambígua, do interno e do externo. Utilizamos neste capítulo as teorias de Evágrio do Pôntico (P), pois este defendia que os demônios agiam primariamente na mente humana, perturbando-a e suscitando vícios, sendo os homens os agentes secundários da manifestação do mal. Este mal, segundo Evágrio, manifesta-se já no espaço físico, de acordo com as normas da natureza. Não tenho a pretensão de ser exaustiva no tratamento dos temas que vou estudar. A sua magnitude não o permitiria e sempre me faltaria capacidade para o feito.

Uma nota quanto às biografias dos líderes monásticos Antão e Pacômio, que usámos como referências para a nossa dissertação: escolhemos trabalhar com as versões latinas de textos originalmente compostos em Grego, traduções efetuadas poucos anos após a criação original das obras, a primeira pelo Patriarca de Alexandria, Atanásio, feroz combatente pela ortodoxia cristã, a segunda, anônima (François Nau, *Patrologia Orientalis*, t. IV fasc. 5, n°19, Brepols, Turhout, 1981). O latim foi uma das muitas línguas de chegada desta tradição literária, a primeira, da autoria de Evágrio de Antioquia, a segunda de Dioniso o Exíguo. (séc. V-VI).

A razão desta opção tem a ver com a acessibilidade ao texto. Mas não é a razão principal. Ao trabalharmos com as traduções latinas, quisemos mostrar e fazer homenagem a uma forma de recepção fundamental nesta Antiguidade Tardia: a tradução para Latim das primeiras obras literárias compostas no primeiro mundo do cristianismo, que era um mundo helenizado

Seria sob a forma destas traduções latinas, a que tantos autores, a começar com São Jerônimo, João Cassiano, Martinho de Braga, entre outros, se dedicaram, que o pensamento e a ideologia monástica inspirada no Oriente grego, copta e siríaco, iriam estabilizar-se na Idade Média europeia, tornar-se populares e impregnarem a mentalidade e a piedade dos homens, sendo fontes literárias para o imaginário e para a iconografia da arte religiosa medieval. Tendo sido em latim, e mais tarde em vernáculo, a principal língua de divulgação para a sociedade e culturas medievais, pensámos que se justificaria uma leitura a partir destes textos, sem desconsiderar o interesse que os originais gregos possam suscitar.

As fontes

Antão do Egito (251-356)

É frequentemente reconhecido como o fundador do monaquismo cristão ou o primeiro monge cristão de que se tem notícia. No entanto, alguns historiadores o apresentam como apenas um dos primeiros monges da história³.

Há outros que o considera como apenas uma figura de ficção que visava a instrução com respeito ao monaquismo⁴. À parte de tal discussão, importa-nos o fato

³ WALKER, Wiliston, *História da Igreja Cristã*, 3ª. Ed., São Paulo, ASTE, 2006, p. 182; Robert G. Clouse, Richard V. Pierard, Edwin M. Yamauchi, *Dois Reinos: a igreja e a cultura interagindo ao longo dos séculos*, São Paulo, Cultura Cristã, 2003, p. 103; Bruce L. Shelley, *História do Cristianismo ao alcance de todos: uma narrativa do desenvolvimento da Igreja Cristã através dos séculos*, São Paulo, Shedd Publicações, 2004, p. 133, etc... Monroe assim afirma: “Foi Santo Antão quem primeiro deu relevo à idéia do monaquismo, fugindo em 305 para o deserto na costa do Mar Vermelho, e submetendo-se ali a uma série de penitências físicas que se tornaram modelo para uma longa série de práticas rigorosas, engenhosamente arquitetadas e heroicamente suportadas para a mortificação da carne”. Paul Monroe, *História da Educação*, 14ª. ed., São Paulo, Editora Nacional, 1979, p. 103. “Os primeiros monges foram São Paulo de Tebas (falecido com mais de 100 anos de idade, em 350 d.C.) e Santo Antônio, ou Antão (251-356 d.C.), chamado Pai dos Monges, cujas famosas *tentações* forneceram um dos temas iconográficos mais conhecidos da História da Arte, tendo inspirado obras-primas como as telas de Hieronymus Bosch, Breughel e outros pintores. Camponês de origem, quase iletrado, Antônio retirou-se para o deserto (daí a expressão *anacoreta*, que significa “retirada para o deserto”, ou *eremita*, cujo significado é afim: “pessoa que vive no ermo”). Viveu uma vida de penitência com o propósito de atingir o perfeito domínio das paixões. Sua biografia, escrita pelo bispo Santo Atanásio por volta de 36 d.C., suscitou discípulos em toda parte”. *Armindo Trevisan, O Rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*, 2ª. ed., Porto Alegre, AGE, 2003, p. 61-62.

geralmente concorde de que ele foi um dos primeiros e principais proponentes do movimento em sua fase inicial. A história da sua vida nos apresenta algumas surpresas. Vejamo-las: ao deparar-se com a palavra de Jesus ao jovem rico, (Mateus 19.21 (“*Disse-lhe Jesus: Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens, dá aos pobres e terás um tesouro no céu; depois, vem e segue-me.*”), Antão, com cerca de vinte anos de idade, torna-se convicto de que deveria ele mesmo obedecer a tal ordem e faz conforme Jesus ordenou ao jovem rico. Desta feita, sendo ele de rica família copta, vende todos os seus bens, doa o dinheiro aos pobres e parte para uma vida de solidão, residindo então numa caverna e dedicando-se exclusivamente a uma à meditação enquanto eremita asceta. Antão passava por diversas privações: sono e comida, principalmente. Comia apenas uma vez por dia, depois do pôr do sol, e por vezes passava dois a quatro dias sem alimento algum. Passava longos períodos de tempo sem dormir, de pé em oração. Esta escolha de vida conduziu-o a experiências sensoriais extremas, “algumas com forte conteúdo sexual”; o diabo “às vezes lhe parecia como um menino negro com olhos faiscantes e hálito de fogo, chifres na cabeça, meio homem, meio jumento”⁵. Seu modo de vida acabou por influenciar outros tantos mais que, agindo da mesma maneira que Antão praticavam seu ascetismo em suas próprias cavernas. “À medida que progrediu na sua vida solitária, foi cada vez mais para dentro do deserto e por fim passou vinte anos nas ruínas de um forte próximo ao Mar Vermelho”⁶. Estes anos que Antão passou no deserto foram cruciais para a sua formação. A sua vida monástica foi, como em poucos líderes da antiguidade cristã, de dedicação absoluta à luta heróica, como a vivida pelos próprios mártires, contra os poderes demoníacos, aos quais desafiava nos mesmos lugares desérticos em que eles habitavam. No nome de Cristo, através de constante esforço, jejum e vigília, e por meio de ininterruptas orações e recitações das Escrituras, ele derrotou essas forças do mal.

Quando, nos primeiros anos do quarto século, Antão emergiu de seu retiro, ele pareceu aos outros não simplesmente um herói e um homem imbuído de santidade, mas alguém que representava a natureza humana restaurada à sua glória apropriada. Ele curou os doentes, reconciliou inimigo, e, por exemplo, e palavra ensinou a sabedoria que havia

⁴ DOWLEY, Tim. *Os Cristãos: uma história ilustrada*, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2009, p. 59-60.

⁵ Idem.p. 60-61.

⁶ Robert G. Clouse, Richard V. Pierard, Edwin M. Yamauchi, *Dois Reinos: a Igreja e a cultura interagindo ao longo dos séculos*, São Paulo, Cultura Cristã, 2003, p. 103. Vd. também: Bruce L. Shelley, *História do Cristianismo ao alcance de todos: uma narrativa do desenvolvimento da Igreja Cristã através dos séculos*, São Paulo, Shedd Publicações, 2004, p. 133.

aprendido. Outros se juntaram ao seu redor, e assim surgiu uma comunidade incipiente de eremitas, em treinamento sob Antão, para a salvação de suas almas. Durante esses mesmo anos após a abertura do quarto século, outros líderes e comunidades semelhantes apareceram primeiro no deserto de Níttria, sudoeste de Alexandria e delta do Nilo, e depois, conforme seu número aumentava, mais para o interior do deserto de Cétis e na área conhecida como “as Celas”. Na época em que Antão morreu, em 356, havia provavelmente alguns milhares de ascetas praticando o Evangelho de Cristo no deserto”, afirma Walker⁷.

Pacômio (290-346)⁸

Pacômio foi um contemporâneo de Antão, também do Egito, que liderou uma nova forma de monaquismo, de cunho comunitário (também chamado cenobítico) e não solitário como o do seu antecessor. Pacômio, durante algum tempo serviu ao exército romano no período de Constantino, após sua deserção apresentou-se para ser batizado e logo em seguida dedicou-se a viver como um eremita debaixo da supervisão de um asceta mais velho de nome Palamon. Depois de doze anos vivendo como um eremita Pacômio organizou o primeiro mosteiro, ou comunidade monástica que se tem notícia, em uma pequena vila chamada Tabenísi na margem do rio Nilo. Não optou por um rigor excessivo e extremado na ascese, tão característica de outros em sua época. Em pouco tempo, tal comunidade já contava com cerca de sete mil monges no Egito e na Síria, tendo Pacômio como o líder de todos eles. “Os membros dessa comunidade viviam uma vida comum estrita (*koinos bios*, de onde o português “cenobita”): isto é, eles seguiam o mesmo

⁷ WALKER, Wiliston. *História da Igreja Cristã*, 3ª. Ed., São Paulo, ASTE, 2006, p. 182-183.

⁸ “Alguns criticavam-no por agir com base em visões e em intuições espirituais, já que não demonstrava uma inteligência abstrata. Reuniu em vários mosteiros, especialmente em Tabennesi e em Pbou, milhares de monge e de irmãs, mantidos por uma vigorosa economia. Pouco antes da morte, em 345, foi submetido ao juízo de um sínodo de bispos locais, reunidos em Latópolis, mas a energia de seus discípulos o salvou. Seu constante defensor foi também Atanásio de Alexandria. Se bem que no último momento tenha afastado o discípulo Teodoro, que parecia destinado a sucedê-lo, este conservou dele, por longo tempo, as recordações mais vivas, mais respeitadas, mas também as mais humanas; justamente por isto estão na base das Vidas coptas e da *Vita prima* grega (redigida talvez antes que o texto copta fosse posto por escrito, já que os irmãos intérpretes se encontravam mais à vontade com o grego, mas com base nas recordações mais bem conservadas em copta; a recensão grega pensa no público distante, omite diversas particularidades, atenua as visões e a autoridade carismática do fundador). As outras Vidas gregas, e a Vida latina que delas depende, já se afastam da segura autenticidade dos documentos antigos. Quanto às Regras, é difícil saber se foram postas por escrito antes da morte do fundador. Na tradução de Jerônimo, elas se apresentam em quatro coleções não concordes. Este texto Latino exerceu grande influência no Ocidente. Em copta somente se encontram fragmentos delas (o mesmo se diga das *Vidas*); em grego há apenas extratos. P. é também o autor de cartas em linguagem críptica, traduzidas por Jerônimo, descobertas recentemente em copta e em grego. Foram também descobertas algumas catequeses coptas”. Jean Gribomont, verbete “*Pacômio*” in Angelo Di Berardino (org.), *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, Petrópolis-RJ, Vozes, 2002, p. 1058.

programa de trabalho, oração e meditação (i.e., na prática, recitação de memória de passagens das Escrituras); reuniam-se para a eucaristia e a refeição comum ao Domingo e consideravam toda a propriedade como comum; e praticavam obediência estrita aos seus superiores, que governavam o cenóbio como um todo nas suas celas constituintes, de acordo com a *Regra* que Pacômio, sem dúvida gradualmente, desenvolveu. Com o tempo, a *koinonia* pacomiana, como ela era chamada, passou a incluir um número considerável de centros monásticos (incluindo comunidades de mulheres) e assim constituíram a primeira “ordem” monástica. Estas comunidades sustentavam-se através de seu trabalho (agricultura e tecelagem, por exemplo) e eram dedicadas à assistência e ao encorajamento mútuo na prática do caminho da salvação”⁹. As mudanças que Pacômio realizou no monaquismo produziram resultados importantes para o desenvolvimento das estruturas de fixação, além do aumento exponencial do número de praticantes. “Essas modificações melhoraram muito a vida de eremita com seus perigos de ociosidade e excentricidade. Tornaram a vida monástica fácil para as mulheres, para quem a vida em isolamento era completamente impossível. E colocaram o monaquismo dentro de parâmetros de moderação. Pacômio entendeu claramente que “para salvar almas deve-se mantê-las juntas”¹⁰. Deste modo o movimento monástico estende-se para além das fronteiras do Egito, atingindo a Síria, a Ásia Menor e em pouco tempo o Oeste da Europa”¹¹.

⁹ DIAS, p. b. (2012) “O Egito como lugar dos primeiros monges”, in Freire, J. Geraldine *A Versão latina dos Apophthegmata Patrum por Pascásio de Dume*, CECH, Classica Digitalia, Coimbra, XVII ss. “WALKER, Wiliston. *História da Igreja Cristã*, 3ª. Ed., São Paulo, ASTE, 2006, p. 183. “Enquanto a popularidade dos eremitas continuava no Egito, o movimento monástico deu um importante passo quando, por volta do ano 320, um ex-soldado chamado Pacômio instituiu o primeiro monastério cristão. Em vez de permitir que os monges vivessem sozinhos ou em grupos de ermitões, cada um determinando suas próprias leis, Pacômio estabeleceu uma vida em comum regrada, na qual os monges comiam, trabalhavam e adoravam. Seu programa determinava horários, trabalho manual, vestimenta uniformizada e disciplina rígida. Ele recebe o nome de monasticismo cenobítico, das palavras gregas *koinos bios* que significam “vida comunitária.” Bruce L. Shelley, *História do Cristianismo ao alcance de todos: uma narrativa do desenvolvimento da Igreja Cristã através dos séculos*, São Paulo, Shedd Publicações, 2004, p. 134. “[Pacômio] fundou o cenobitismo, ou seja, a vida monástica em comum, que deu origem aos primeiros conventos: um grupo de monges, cada um vivendo em suas respectivas celas, reunindo-se, em determinadas horas, para a celebração dos ofícios divinos. Um recinto murado impedia aos leigos, sobretudo às mulheres, o acesso ao local. A fórmula monástica básica era “oração e trabalho”, donde provém o lema: “Ora et labora”- Ver: TREVISAN, Armindo, *O Rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*, 2ª. ed., Porto Alegre, AGE, 2003, p. 62.

¹⁰ SHELLEY, Bruce L. *História do Cristianismo ao alcance de todos: uma narrativa do desenvolvimento da Igreja Cristã através dos séculos*, São Paulo, Shedd Publicações, 2004, p. 134.

¹¹ “Um mosteiro antigo importante foi fundado por Pacômio no período de 320-325. O *ethos* desenvolvido nesse mosteiro veio a ser normativo para o monasticismo posterior. Os membros da comunidade concordavam em se sujeitar a uma vida comum regulada por uma Regra, sob a direção de um superior. A estrutura física do mosteiro é expressiva: o complexo era cercado por um muro, ressaltando a idéia de

separação e afastamento do mundo. O termo grego *koinonia* (traduzido com frequência como “comunhão”) usado em várias ocasiões ao longo do Novo Testamento, passou a se referir à idéia de uma vida corporativa comunitária caracterizada pela semelhança das roupas, refeições e mobília das celas (como eram conhecidos os quartos dos monges) e pelo trabalho manual em benefício da comunidade”. Alister E. McGrath, *Teologia Histórica: uma introdução à história do pensamento cristão*, São Paulo, Cultura Cristã, 2007, p. 112.

Capítulo I

Em busca do Diabo. Um fenômeno real

“Ninguém pode saber a origem do mal sem ter entendido a verdade sobre o chamado Diabo e seus anjos, e quem ele era antes de tornar-se um diabo e como ele se tornou um diabo.”¹²

Resumir a influência do Diabo na cultura e na literatura em poucas páginas é uma tarefa inglória, se não impossível. Assim, o objetivo deste capítulo não é o de esgotar o assunto, mas apenas traçar um painel básico da trajetória da figura representativa do Mal. A genealogia da figura do Demônio remonta à tradição hebraica. O primeiro dos cinco livros bíblicos, cuja autoria é atribuída a Moisés, relata a cosmogonia, a queda do homem, sua expansão sobre a terra, o dilúvio, a arca de Noé, a torre de Babel e a história dos patriarcas até a descida das doze tribos para o Egito. O primeiro e o segundo capítulos do livro de Gênesis tratam da criação do mundo e do homem, em ambos os capítulos a criação do homem é dada um destaque em relação à criação da natureza em geral. Embora resumida a narrativa e sem muito detalhes, o relato de Gênesis difere das narrativas das outras civilizações, na maneira como são criadas as coisas do universo¹³.

O jardim do Éden se configura no espaço geográfico onde se dá toda a trama da tentação. A citação dos nomes dos quatro rios, o Pison, o Gion, o Tigre e Eufrates, fazem-

¹²ORÍGENES. *Contra Celsum. Introdução*, tradução e notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 2001. Livro IV, 28,29. Segundo Orígenes, o diabo fora criado sem mancha como todas as inteligências na preexistência, perdida pela queda causada pelo livre-arbítrio. Assim, mesmo tendo sido o mais preeminente entre os rebeldes contra a natureza de Deus, pode, por sua natureza primordial, também ser salvo e voltar-se “aquele estado de bondade inicial”, embora a bondade em essência somente se considera apanágio de Deus. Mas Orígenes também conjectura a possibilidade de a insistência no erro, na apostasia, enfim, no afastamento do bem em direção a uma existência maligna, poder vir a converter-se natureza mesma, ou seja, a índole, por si mutável e variável, poder tornar-se um estado definitivo, na medida em que elege e pratica-se, tenaz e insistentemente, uma de suas tendências; assim obrando-se mal por inteireza de tempo e intenções, um espírito essencialmente bom, como o diabo, pode converter-se em um espírito mau. De toda forma, a conversão e a salvação do diabo foram uma das teorias de Orígenes que mais dissabores causaram à sua memória, principalmente no século IV, em função dos anátemas aos origenistas. (*Tratado dos Princípios*. Tradução e adaptação de Alfonso Roperio. Barcelona: Clie, 2002. Livro III, 6, 9). Ver: ORÍGENES DE ALEXANDRIA. *Contra Celso*. Trad. Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004 (Patrística, 20). *De Principiis* (fragmentos) Obtida via Internet <http://accio.com.br/Nazare/1946/orprin1.htm>. Acessado em: 03/09/2014.

¹³ Tudo é criado pela palavra de Deus (Gn 1-2), com exceção do homem que é confeccionado do pó da terra e depois recebe o hálito de vida e passa a ser a imagem e semelhança de Deus (Gn.1:27).

nos situar num espaço geográfico¹⁴. É nesse cenário, segundo alguns teólogos e historiadores, que se dá a inserção do mal na terra e, subseqüentemente, no homem. Nesta perspectiva, comer o fruto da árvore representa a “incorporação” do mal no homem. A árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn.3:3,5), da qual não é permitido nem Adão nem a Eva comer do seu fruto, seria, então, um dispositivo que pode induzir tanto para o bem quanto para o mal. Neste sentido, a árvore representa o livre arbítrio, ou seja, a maturidade da consciência humana.

(...) há um contraste marcante entre o Velho e o Novo Testamento: no primeiro, Deus é quase sempre cruel e voluntarioso, ao passo que no segundo ele é de uma natureza muito mais amorosa e compreensiva, apesar de ter alguns ataques ocasionais de fúria. A raiz desta dicotomia está no fato de que Jeová representa o bem e o mal no Velho Testamento, e que grande parte de sua função maligna foi deslocada para o Diabo no Novo Testamento¹⁵.

As narrativas do surgimento do mal no mundo não são um privilégio do texto do Gênesis. Há muitas tradições que também têm uma narrativa do mesmo evento, Nogueira sugere que, a princípio, os Hebreus, cuja nação se originou das muitas tribos existentes na antiga Mesopotâmia, foram herdeiros naturais de crenças religiosas e para-religiosas estreitamente ligadas ao conjunto de mitos e práticas hieráticas existentes naquela região¹⁶, e, não tinham como objeto central apontar uma entidade para o mal. Javé era um deus tribal e, para os hebreus, era superior aos deuses vizinhos que se constituíram adversários. Portanto, as divindades estrangeiras eram as expressões naturais da maldade, tornando supérflua qualquer individualização suplementar do mal¹⁷. Assim, o mal se mede pela força das partes em conflito, e que se constituem em alteridade. Os outros deuses são os inimigos, os adversários, que fraquejam diante da força do Deus único, derrotados numa teomaquia.

¹⁴ Gen 2 “(...) .*produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu et ad vescendum suave lignum etiam vitæ in medio paradisi lignumque scientiæ boni et Mali;10.et fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad inrigandum paradysum qui inde dividitur in quattuor capita,11.nomen uni Phison ipse est qui circuit omnem terram Evilat ubi nascitur aurum,12.et aurum terræ illius optimum est ibique invenitur bdellium et lapis onychinus,13.et nomen fluvio secundo Geon ipse est qui circuit omnem terram Æthiopiæ;14.nomen vero fluminis tertii Tigris ipse vadit contra Assyrios fluvius autem quartus ipse est Eufrates.*”

Acessada em 12/01/2014. <http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/liber-genesis/2/#.U63ugpRdXg8>.

¹⁵ STANFORD, Peter. *O Diabo – Uma biografia*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003. 416 p. 33

¹⁶ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. 2ª edição. Bauru, SP. Edusc. 2002, p.13

¹⁷ Idem, p.13

Uma vez imputando a maldade aos deuses alheios, não há necessidade de ter uma representação da maldade nem do maligno como algo vizinho e identitário.

A demonização deuses dos outros é uma característica da religião, como é até os dias de hoje. Russel, escrevendo sobre a origem do Diabo, afirma que ele não existe. Para ele, o conceito do diabo desenvolveu-se gradualmente, surgindo de certas tensões dentro do conceito Javé¹⁸. O autor estabelece uma diferença entre a afirmação metafísica e a evolução histórica do conceito. A afirmação metafísica se relaciona mais com a parte teológica. A palavra Diabo vem através do latim *diabolus* que, por sua vez, deriva do grego *διαβολος* (*diabolos*) que corresponde ao termo hebraico *שטן* (*satan*). No Satã hebraico é apenas uma manifestação do diabo e não o diabo por essência.

Numa leitura dos livros do AT, Deus é o sujeito que opera todas as coisas segundo as palavras de Isaías (45:7)¹⁹ não existe uma divindade específica que opere o mal, este provém da mesma causa – Deus. Há poucas referências ao espírito do mal, *ruach hara*. Sem dúvida, o esforço para manter o monoteísmo no meio de tantas nações politeístas não permitia a concepção de outra divindade que exercesse o mal. Este esforço, principalmente na lei mosaica, proíbe as tribos de Israel de serem contaminadas pela idolatria: contudo, a nível popular, coexistem tradições antiqüíssimas, práticas religiosas mágicas, sobrevivência das tradições orais que foram enriquecidas por novos acréscimos oriundos do contato com outros povos²⁰. Portanto, havia um diálogo com as outras culturas²¹. Por exemplo, Raquel, esposa de Jacó, tinha ídolos do lar²² (“*E havendo Labão ido a tosquiá as suas ovelhas, furtou Raquel os ídolos que seu pai tinha*” Gn. 31:19-34).

¹⁸ RUSSEL, Jeffrey B. *O diabo: as percepções do mal da antiguidade ao cristianismo primitivo*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro. Campus, 1991, p.17

¹⁹ “*Eu formo a luz e crio as trevas, faço a paz e crio o mal: eu, o Senhor, faço todas as coisas*”

²⁰ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. 2ª edição. Bauru, SP. Edusc. 2002, p.1

²¹ Zc. 10:2; Sm 13.13-16; Gn 31 ; 1 Sm 13:13

²² Deuses ou ídolos da família. (Gên 31:30, 34) Embora no hebraico a palavra “terafins” seja plural, podia também aplicar-se a um único ídolo. Pelo menos alguns destes ídolos talvez tivessem o tamanho e o formato dum homem. (1Sa 19:13, 16) Outros devem ter sido muito menores, a ponto de poderem ser colocados dentro do cesto da sela duma mulher. (Gên 31:34) Às vezes, os terafins eram consultados em busca de presságios. — Ez 21:21; Za 10:2. As descobertas de arqueólogos na Mesopotâmia e em regiões adjacentes indicam que a posse de imagens de terafins tinha a ver com quem receberia a herança da família. Segundo uma tabuinha encontrada em Nuzi, a posse dos deuses da família podia, em determinadas circunstâncias, dar ao genro o direito de recorrer a um tribunal e reivindicar os bens do sogro falecido. Em Israel, o uso idólatra de terafins existia nos dias dos juízes, bem como nos dias dos reis. (Jz 17:5; 18:14, 17, 20; Os 3:4) No entanto, em vista da ordem expressa de Deus contra a fabricação de imagens, não é provável que os terafins servissem para fins de herança em Israel. (Êx 20:4) Além disso, o profeta Samuel falou dos terafins em paralelo com o poder sobrenatural, comparando o uso dessas duas coisas ao ato de avançar presunçosamente (1Sa 15:23), e os terafins achavam-se entre os acessórios da idolatria que foram expurgados de Judá e de Jerusalém pelo fiel Rei Josias. (2Rs 23:24) Assim, o facto de Mical ter, esposa de Davi, uma imagem de

Nessa sobreposição de crenças, segundo Nogueira, se encontra o princípio de que os Hebreus julgavam os deuses estrangeiros como não tendo poder, ou então assimilavam esses deuses aos espíritos das trevas e parte da corte dos demônios, por causa das constantes guerras entre Hebreus e as nações pagãs. Nas Escrituras, tais ídolos são contrastados com Javé, deparamos com castigos para quem segue estes ídolos (Sl 97:7; Is 2.18). Neste caso, posicionam como adversários de Javé, e tornam-se representação do Mal e, portanto, demônios como seria chamado por influência do helenismo posteriormente.

O Mal, para a teologia judaica, consistia na não obediência aos mandamentos de Deus, ao abandoná-Lo e seguir atrás de outros deuses. Assim, matar, destruir, vingar-se não são manifestações do Mal, porém são medidas punitivas executadas por Deus.

Os livros do Velho Testamento exibem uma miríade de referências a deuses, espíritos e lendas de outros sistemas de crença, ao passo que no Novo Testamento aparecem diversas passagens com comentários sobre a transformação de Satã em anjo caído – como, por exemplo, o da *Segunda Epístola de São Pedro aos Romanos*, e um outro no *Livro das Revelações* –, ecos indiscutíveis do combate travado entre os mitos de Canaã e os da Grécia²³.

Neste viés, um dos textos que contribuiu para a constituição da história do demônio no AT é o de Job²⁴, um texto dramático e filosófico, e o que mais influenciou a história do demônio²⁵. Neste texto, ele surge como um “opositor”, a quem Deus autoriza que aja contra Job. Deve-se notar que nos textos veterotestamentários, Satanás é adversário do homem, mas não de Deus, deste é apenas servo (...). E vindo um dia em que os filhos de Deus vieram apresentar-se perante o Senhor, veio também Satanás entre eles²⁶.

terafim entre seus pertences sugere que seu coração não era pleno para com Jeová e que Davi, ou não sabia que ela possuía essa imagem de terafim, ou tolerava isto, por ser ela a filha do Rei Saul. — 1Sa 19:12, 13. (*Ancient Near Eastern Texts* [Textos Antigos do Oriente Próximo], editado por J. Pritchard, 1974, pp. 219, 220, e n 51). Acessada em 12/06/2014. <http://wol.jw.org/pt/wol/d/r5/lp-t/1200004369>.

²³ STANFORD, Peter. *O Diabo – Uma biografia*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003. 416 p.3

²⁴ Jó ou Job (em hebraico: יֹב)

²⁵ FERRAZ, Salma. *Jó, quem o tentou? Deus e o Diabo no meio do Redemoinho: In_ Tessituras, Interações, Convergência: XI Congresso Internacional da ABRALIC*. USP – São paulo, Brasil. 2008, p.1.

²⁶ No trecho citado lemos “os filhos de Deus”, o que causa uma estranheza: quem são estes filhos de Deus que aparecem na introdução do livro de Jó? E Satanás é um dos filhos de Deus? Há uma menção muito sucinta a esses “filhos de Deus” no livro de Gen 6:2-4, e, nos Sl 29:1; 82:6; 89:6. O *Livro de Enoque*, considerado livro apócrifo, escrito por volta de duzentos anos antes da era cristã, traz um relato bem extenso sobre os filhos de Deus, *bnei Elohim*. Estes filhos de Deus, também, aparecem nos textos de Gen 6.2-4, e são a causa da destruição da terra que se dá com o dilúvio. Eles são responsáveis pela maldade que domina a terra, segundo os relatos bíblicos. Essa literatura apócrifa circulava livremente com os livros que hoje são julgados canônicos

Na introdução do livro, encontra-se descrito o propósito para o que ele intencionava fazer: fazer Jó sofrer e provar que este servo fiel podia revoltar-se contra Deus. Separar, portanto, o homem do seu Deus. Satanás é capaz de trazer o mal sobre a vida de uma pessoa, mas em todo o relato da vida de Jó, com exceção da introdução, Satanás não aparece mais. Os infortúnios sobrevêm em forma de eventos naturais, tormentas, incêndios, calamidades e, depois a peste, terminando com a intervenção de Javé. Quanto às denominações do Diabo, importa citar o que Luther Link²⁷ explicita em seu livro sobre o assunto:

Satã é um título, não é nome de ninguém. Satã não é o Diabo (embora viesse a tornar-se o Diabo em comentários cristãos). No cânone do Antigo Testamento, exceto em Jó, raramente encontramos o Satã (ou Satã); quando encontramos, ele não é importante. O adversário de Deus – o Diabo – é chamado *diabolos* nos Evangelhos de Lucas e Mateus. Essa palavra grega significava acusador ou difamador; foi traduzida para o latim como *diabolus*. O Satã e o Diabo eram diferentes. Porém, mais de trezentos anos antes de Cristo, um fator de resultados imprevisíveis fora introduzido pelos judeus alexandrinos: ao verterem o Antigo Testamento para o grego, traduziram o *satan* hebraico para o grego *diabolos*. É por isso que o Diabo do Antigo e do Novo Testamento têm o mesmo nome, embora não signifiquem a mesma coisa.

1.1 - A face do diabo. Inimigo da humanidade

"Sede sóbrios e vigilantes. O diabo, vosso adversário, anda em derredor, como leão que ruge procurando alguém para devorar; resisti-lhe firmes na fé, certos de que sofrimentos iguais aos vossos estão-se cumprindo na vossa irmandade espalhada pelo mundo" (1Pe 5:8)

Já no período profético²⁸ o mal incorpora novos sentidos. A voz profética se refrata em outras esferas da sociedade, fora da religiosa. Essa característica querigmática se

²⁷ LINK, Luther. *O Diabo. A máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.24

²⁸ Alguns estudiosos do Antigo Testamento preferem a divisão dos livros proféticos em: pré-exílicos, exílicos e pós-exílicos. Os profetas pré-exílicos advertiram a respeito do julgamento de Israel e Judá: Obadias (que escreveu para Edom), Amós, Oséias e Joel (escreveram para o Reino do Norte) e Isaias, Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias e Jeremias (que escreveram para Judá). Os profetas exílicos escreveram para encorajar o povo de Deus a esperar pela restauração deles: Ezequiel e Daniel escreveram da Babilônica para fortalecer a fé dos judeus exilados. Os profetas pós-exílicos escreveram para confirmar a aliança de Deus com o Seu povo: Ageu, Zacarias e Malaquias escreveram para o povo de Judá que havia retornado do cativeiro. É meramente quantitativa, e não qualitativa a distinção entre profetas maiores e menores. Tal distinção serviu para classificá-los quanto ao tamanho de suas obras. O critério não repousa na relevância dos escritos de um determinado profeta em detrimento de outro. Ao estudarmos os escritos dos profetas do Antigo Testamento, é

encontra principalmente nos profetas menores, em que os problemas sociais, tais como os roubos, o desprezo das viúvas e dos órfãos, exploração dos assalariados, a corrupção dos poderosos, são trazidos a juízo juntamente com questões religiosas. Desta forma, o conceito de mal não é mais o mesmo, desencadeia-se um discurso sobre o mal centrado no homem. É a partir das interpretações dos profetas que emerge a lendária figura de Lúcifer, como representante e personificação do mal. O episódio da guerra no céu era uma necessidade, conforme argumenta Luther²⁹: “Se Deus criou o diabo e este é em si mau então Deus criou o mal. Deus criou o Diabo, mas este não era mau quando foi criado, antes escolheu tornar-se mau”.

Os autores do NT tomaram essa queda³⁰ como referência à queda de um dos membros do exército celestial. O termo *Estrela da manhã* (שחר בן הילל, *filho d'alva*) foi traduzido posteriormente Lúcifer por Jerônimo, na Vulgata³¹, “*quomodo cecidisti de caelo lucifer qui nominatme orie*”(Is 14:12)³². Do mesmo modo, o Livro *Os segredos de Enoque*³³ (29:3-4), e, Ezequiel³⁴ (Ez. 28:12-15) narram também a queda de um dos anjos.

preciso ter em mente que tais livros não se encontram em ordem cronológica. Alguns desses profetas anunciaram a palavra de Deus simultaneamente, outros com vários anos de diferença, e para povos distintos. Por isso, para compreender a mensagem de determinado profeta, faz-se necessário identificar quando ele falou, em que lugar, e para quem. Para tanto, devemos levar em consideração o contexto e não a disposição desses na Bíblia. CROATTO, José Severino. *Composição e querigma do livro de Isaías*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, v. 35/36: Petrópolis, 2000, p.42-76.

²⁹ LINK, Luther. *O Diabo – A máscara sem rosto*. Tradução: Laura Teixeira Motta São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 232 p.29

³⁰ Is 14:12-14,

³¹ A ocorrência da palavra *Lucifer* na Vulgata Latina: Is 14.12: *quomodo cecidisti de caelo Lucifer qui mane oriebaris corruisti in terram qui vulnerabas gentes (Como caíste do céu, ó astro brilhante, que, ao nascer do dia, brilhavas? Como caíste por terra, tu que férias as nações?)*. II Pe 1.19: *et habemus firmiorem propheticum sermonem cui bene facitis adtendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco donec dies inlucescat et lucifer oriatur in cordibus vestries (Temos ainda a palavra mais firme dos profetas, à qual fazeis bem em prestar atenção, como a uma lucerna que alumia num lugar escuro, até que venha o dia, e a estrela da manhã nasça em vossos corações)*. Jó 11.17: *et quasi meridianus fulgor consurget tibi ad vesperam et cum te consumptum putaveris orieris ut lucifer. (Levantar-se-á pela tarde sobre ti uma luz como a do meio-dia; / e, quando te julgares destruído, surgirás como a estrela da manhã)*. Sl 109.3 [110.3 na Bíblia Protestante] *tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum ex utero anteluciferum genui te. (Contigo está o principado no dia da tua força, / entre os resplendores dos santos; / das minhas entranhas te gerei antes da aurora)*. Job 38:32 *numquid producis luciferum in tempore suo et vesperum super filios terrae consurgere facis. (És tu porventura que fazes aparecer a seu tempo a estrela da manhã, / e fazes nascer o Véspero sobre os filhos da terra?)*. Ao observar as citações acima fica claro a origem do nome *Lucifer*, Jerônimo traduziu a expressão hebraica *lleäyhe* por *Lucifer*, um substantivo latino que significa estrela da manhã, aurora, astro brilhante, planeta Vênus. BROWN, Colin; COENEN, Lothar (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2.ª Ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

³² HARRIS, R. Laird (org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

³³ OTERO, A. Santos. *Livros de Los Secretos de Henoc (Henoc estava)*. In: DIEZ MAGHO; Alejandro. *Apócrifos Del Antigo Testamento*. v.IV. Madri, Ed. Crisandad, 1987. “*E um dos anjos, tendo saído de sua hierarquia e se desviado para uma hierarquia abaixo da sua, concebeu um pensamento impossível: colocar o*

Na tradução destes textos e na interpretação dos mesmos, tanto a figura da *estrela da manhã* como a do *querubim da guarda* transferem uma demonologia para toda a Idade Média. Para Abbagnano³⁵, a fonte da angelologia medieval se encontra no texto do Pseudo-Dionísio o Aeropagita, *Sobre a Hierarquia Celeste*³⁶ (séc. V). No entanto, tanto o texto de Ezequiel quanto o de Isaías relatam a jactância e a soberba e têm servido de fundamento para legitimar a narrativa da queda do anjo que quis ser mais alto que o próprio Deus.

Desta forma, no judaísmo constitui-se o representante do Mal, reunindo e reduzindo todas as entidades das nações inimigas num só personagem, isto é, Satanás ou Diabo. O judaísmo pós-exílico desobriga Javé do mal, do infortúnio e da morte, o mal mais temido pelo homem. Toda a responsabilidade do pecado recai sobre Satanás. Assim, relacionando-o com o domínio que este tinha sobre o homem, Satã passa a ser o poder destruidor de Deus, a face obscura de Deus. Desta forma, é visto mais como um mensageiro de Deus, *mal`ach Elohim*, do que propriamente um dos filhos de Deus. E é na função de mensageiro de Javé que se percebe a evolução do anjo para o Diabo dos israelitas³⁷.

Vale a pena ressaltar que o conceito de demônio, como autor e agente do mal, só se estabelece no período exílio e pós-exílio, com influência das teodiceias vigentes³⁸ nas tradições e literaturas dos povos vizinhos dos Hebreus. A literatura hebraica é traduzida para o grego, os *Septuaginta*, entre o III e I século a.C. e, a partir deste período, o termo

seu trono acima das nuvens que se encontram sobre a terra, para que seu poder se igualasse ao meu. Precipitei-o do alto com seus anjos, e ele pôs-se a voar por cima do abismo, continuamente. “O Livro de Enoque, considerado livro apócrifo, escrito por volta de duzentos anos antes da era cristã, traz um relato bem extenso sobre os filhos de Deus, *beni Elohim*. Estes filhos de Deus, também, aparecem nos textos de Gen 6.2-4, e são a causa da destruição da terra que se dá com o dilúvio. Eles são responsáveis pela maldade que domina a terra, segundo os relatos bíblicos. Essa literatura apócrifa circulava livremente com os livros que hoje são julgados canônicos. É importante salientar que Enoque não é um único livro, mas, uma coletânea de cinco livros intitulados: *Livro dos vigilantes (1-36)*, *Similitudes (37-71)*, *Livro Astronômico (72-82)*, *Livros dos sonhos (83-90)* e *Epístola de Enoque*, também, existe o *Apocalipse das semanas (91:11-17 ; 93: 1-10)*

³⁴ “Filho do homem, levanta uma lamentação contra o rei de Tiro e diz-lhes: Assim diz o Senhor Deus: -Tu és o sinete da perfeição, (...) Tu eras querubim da guarda ungido, e te estabeleci; permanecias no monte santo de Deus, no brilho das pedras andavas. Perfeito eras nos teus caminhos, desde o dia em que foste criado até que se achou iniquidade em ti”.

³⁵ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão e tradução dos novos textos por Ivone Castilho Beneditti. Martins Fontes. São Paulo. 2007. p.61.

³⁶ http://jesusmarie.free.fr/denis_areopagite_oeuvres.pdf

³⁷ RUSSEL, 1991p.195

³⁸ Durante e após o cativeiro da Babilônia, os Judeus entram em contato com os Persas. A doutrina de Zoroastro baseava-se em permanente conflito dos princípios gêmeos do Bem e do Mal. Interminável briga dos *spenta*, que representam virtudes. E os *dâevas*, deuses tradicionais da religião iraniana, as forças demoníacas.

daimon “demônio” é utilizado para designar os maus espíritos, ou os espíritos do mal (*ruach ra`ah*) enviados da parte de Javé para cumprir seu propósito de punir.

Outras tradições, fora do Judaísmo, tais como as babilônicas e persas, também contribuíram com os seus mitos para a construção da personalidade do mal. Muitas dessas representações são ilustradas pelos próprios escritos sagrados, tais como a serpente, o dragão, alguns deuses que no período da constituição religiosa se deslocam da posição de deuses para a de espíritos do mal e posteriormente demônios. Dentre as muitas tradições destacaremos, sumariamente, algumas que podem ser relevantes para a nossa pesquisa³⁹.

Em uma leitura acurada dos textos bíblicos, reconhecemos a presença recorrente do fenômeno literário da intertextualidade. Sendo assim, os textos são construídos do passado, ao mesmo tempo, absorvem-nos e os assimilam, respondendo, (re) acentuando e (re) trabalhando. Desta forma, cada texto ajuda para a constituição da história, contribuindo para que ocorram processos de mudança mais amplos, uma vez que também antecipam e moldam textos subseqüentes. Assim, os judeus assimilam os enunciados dos mitos da Mesopotâmia e os relacionam com os seus, produzindo, novos enunciados. Apesar de tantos apelos proféticos para que conservassem sua fé pura, foram influenciados pelas crenças daqueles que os cercavam, especialmente com respeito a outros deuses e à ideia comum de um deus do mal. As lendas podem ter existido em várias versões, derivado ao seu período de composição e de difusão oral, mas, existem duas versões do relato da Criação que divergem entre si consideradamente: uma delas é de importância considerável, não só porque é a principal fonte do primeiro capítulo do AT, mas porque se encontra nele um dos mais antigos documentos que menciona a existência do maligno, o qual nomeia-se *Tiamtu (Tiamat)* assírio, isto é, a serpente da noite, a serpente das trevas, a serpente iníqua, semelhante à serpente do Éden (Gn.3). A figura da serpente é representação que se encontra em várias culturas.

A figura do Dragão, também, é identificada como uma serpente. Aparece em alguns textos bíblicos, assim, como também nos textos babilônicos. Sempre personificando

³⁹ Ver BAUER, Johannes B. “*Dicionário de Teologia Bíblica*” (vocábulo: “Demônio” p. 273-279) Loyola. São Paulo, 1988. BROWN, Raymond E. *Comentário Bíblico San Jerônimo – Tomo III – Novo Testamento I*. Madrid, dicesiones Cristiandad, 1972. MAGGI, Alberto. “Jesus e Belzebu, Satanás e Demônios” Editora Santuário. Aparecida, SP, 2003. HARRIS, R.Laird, ARCHER JR., Gleason L. e WALTKE, Bruce K. “*Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*” Edições Vida Nova. São Paulo, 1988. 1.789p. JOHNSON, Paul. *História dos judeus*. tradução de Carlos Alberto Pavanelli. Rio de Janeiro: Imago Ed. 1989.

o Mal, exceto em Moisés no relato da serpente de bronze, que neste caso é erguida para destruir as serpentes que estavam matando o povo. No entanto, a serpente é quem dá sabedoria aos homens na mitologia suméria, e, segundo a Bíblia, ela quem abre os olhos dos primeiros humanos para enxergarem a árvore do conhecimento do bem e do mal.

Na tradição babilônica⁴⁰, *Tiamat*, a grande serpente é derrotada pelo deus-sol, *Belus* ou *Bel-Merodach*. Essa referência a Bel encontra-se em Dan. 4, em que *Bel* é um ídolo e Daniel o mata, com bolas feitas de cera de piche, gordura e cabelo. Este, ao comê-las explode, da mesma forma que o dragão *Tiamat* explode com bolas feitas de pão de cevada. A conexão histórica da religião de Israel com as religiões das nações vizinhas, Assíria e Babilônia, e no Egito produzirá uma teodiceia repleta de figurações mitológicas.

Nesta perspectiva podemos ler no Livro de Job (40 – 41) uma descrição minuciosa de um Dragão serpente do mar, chamado Leviatã, que em algumas traduções se lê “crocodilo”. O profeta Isaías descreve este monstro: “*Naquele dia, o Senhor castigará com sua espada dura, grande e forte, o dragão (Leviathan⁴¹), serpente veloz, e o dragão (Leviathan), serpente sinuosa, e matará o monstro que está no mar*” (27:1)⁴² e em Salmos (74:14)⁴³ lê-se: “*Tu despedaçaste as cabeças do crocodilo (Leviathan) e o deste por alimento às alimárias do deserto*”. Também, no capítulo 12 de *Apocalipse*, o Dragão vermelho é comparado à antiga serpente⁴⁴, estes textos implicam-se reciprocamente na concepção do diabo. Os textos da Bíblia e os textos da tradição babilônica se influenciam, o

⁴⁰CARUS, Paul. *The history of the Devil and Idea of evil from the earliest times to the present day*. New York, 1969, p.23. Tradução nossa.

⁴¹ Em termos etimológicos, *Leviathan* deriva de um termo hebraico que significa “escorregadio”; “que se contorce” (cf Is 27, 1 R “serpente torcida”). Tem a mesma fonética da que existe no Inglês para designar as baleias “*whale*”, do Inglês antigo *hwael* e do proto-germânico *hwalaz*. Os idiomas nórdicos (*wal-* holandês; *Hvalt* dinamarquês; *whoel* Anglo-saxão, e mesmo os termos usados nas línguas românicas derivados do Latim *ballena* “baleine”, “baleia”, “ballena”. O Grego e o Latim, *ketos*, *cetus* justificando o termo erudito, “cetáceo”, põem em evidência a espessura da pele, servindo também para designar o atum e outros grandes animais marinhos ditos “com pele de couro” no Português medieval e no atual Português do Brasil, para designar os peixes desprovidos de escama. Ou seja, um peixe a meio caminho de um animal de pele. Temos um animal de porte, de pele lisa e grossa como os mamíferos, e que rola, brincando na água. DIAS, P. B., (2014) “A Serpente Tartaruga: explicando o testemunho de *O Fisiólogo* acerca das baleias” *BEC* 59, no prelo, por gentileza do autor.

⁴² Is27.1. “*in die illo visitabit Dominus in gladio suo duro et grandi et forti super Leviathan serpentem vectem et super Leviathan serpentem tortuosum et occidet cetum qui in mari est*”. Acessada em 13/01/2014. <http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/liber-isaiae/27/>

⁴³ Ps., 74:14. “*Tu confregisti capita Leviathan, dedisti eum escam monstris maris.*”

Acessada em 13/01/2014. <http://www.bibliacatolica.com.br/neo-vulgata-latina/liber-psalmodum/74/##>. U636-ZRdXg8

⁴⁴ *Apoc.*, 12: 9. “*Et projectus est draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas qui seducit universum orbem projectus est in terram et angeli ejus cum illo missi sunt*”.

Acessada em 12/01/2014. <http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/apocalypsis-ioannis/12/#>. U63-Q5RdXg8

dragão no livro de Apocalipse se relaciona pictoricamente mais com o dragão dos babilônios e o dragão descrito no livro de Job 41, do que com a serpente do Éden (Gn 3)⁴⁵.

Contando com todas as culturas circunvizinhas de Israel, uma das que mais contribuíram com seus discursos sobre o mal e o maligno, bem como sobre uma demonologia existente no judaísmo e, por conseguinte, no cristianismo, é um dos legados religiosos Persas, chamado de masdeísmo ou zoroastrismo. Os Persas são os primeiros a darem passos na definição de dois princípios opostos reguladores do universo, pois, insistem com maior afinco no contraste entre bem e mal. Conforme Russel afirma, o dualismo do zoroastrismo é exacto; sendo o do judaísmo e do cristianismo de existência muito mais subtil⁴⁶.

O masdeísmo é a mais antiga religião dos Iranianos. Zoroastro⁴⁷, considerado profeta e reformador da religião masdeísta, acabou sendo considerado também, a partir dessa reforma, o fundador do Zoroastrismo, a qual se tornou religião oficial do Império Persa no século VI a.C. O sistema de crenças do zoroastrismo⁴⁸ é constituído de dois princípios fundamentais que regem a religião (influenciou a constituição do sistema

⁴⁵ Ver:DIAS, P. B. (2014) “A Serpente Tartaruga: explicando o testemunho de O Fisiólogo acerca das baleias” BEC 59, no prelo, por gentileza do autor. “Em Hebreu moderno, o termo para “baleia” é *Leviathan*. Na Bíblia, surge em primeiro lugar no livro de Job, identificando um dos monstros presentes. A tradição antiga oscila quanto à fisiologia atribuível a este ser, numa indefinição que as próprias traduções gregas e latina transmitem. A versão dos *Septuaginta*, texto que privilegiamos por representar a visão grega de uma língua e mundividência hebraicas, fornece o termo *drakon*. Já a Vulgata translitera o termo hebraico para latim. Sobre o *drakon* “o dragão”, no livro de Job, dizem os Sept.: “Olha de frente tudo o que é grande, é o rei dos animais ferozes”; Ps. 74, 14 (o sujeito é Deus) “*esmagastes as cabeças do dragão, e deste-as em alimento aos povos da Etiópia*”¹²; no Ps. 104, 26., num Hino ao criador do Universo “...A terra está cheia das vossas criaturas. Além o mar, grande e vasto, onde se agitam peixes sem número,/ com animais grandes e pequenos. “Por ele passam os navios, e o Leviatã que criastes para nele brincar”. Em Is. 27, 1. “Naquele dia, o Senhor ferirá com a sua espada pesada, temperada e forte a Leviathan, serpente tortuosa, e matará o monstro do mar”. A visão helenística da serpente ou do dragão como o Leviathan tem como lugar de origem a cultura helenístico-alexandrina. É uma criatura marinha, a maior de todas, que brinca no mar, cujo ferimento e derrota constitui para Deus um sinal de poder imenso. Na versão hebraica e no Latim, o Leviathan é um nome próprio para um monstro específico, o mesmo que aparecerá no Apocalipse de S. João como a materialização do demônio, o dragão do Apocalipse cuja cauda arrasta consigo as estrelas do céu (Ap. 12). Esta besta emerge do mar, de fisiologia confusa semelhante a uma pantera, com pés de urso e boca de leão (Ap. 13); Ela e o dragão, a serpente antiga que é Satanás, são encerrados no abismo por mil anos (Ap. 20)

⁴⁶ RUSSELL.J.B. *O diabo.As percepções do Mal da Antiguidade ao Cristianismo primitivo*.Tradução Waltensir Dutra,Rio de Janeiro.Campus.1991.p.86

⁴⁷ O nome Zoroastro é a forma grega do persa Zaratustra, que significa, provavelmente, “aquele que domina os camelos”, ou “aquele que possui camelos reais” (Yasna 44,18. O Yasna é a parte do Avesta que contém os textos recitados durante o ato de adoração (yasna); divide-se em 72 seções numeradas). O significado do nome reflete a época de uma sociedade pastoril tradicional, anterior à prática da agricultura, o que também é usado para atestar a longa antiguidade da figura do profeta.

⁴⁸ RUSSELL.J.B. *O diabo. As percepções do Mal da Antiguidade ao Cristianismo primitivo*.Tradução Waltensir Dutra,Rio de Janeiro.Campus.1991.p.85 a 107.

religioso judaico-cristão). O primeiro fundamento é a existência de Deus e do Diabo e o segundo é a volta do Paraíso à Terra.

Conforme o zoroastrismo, *Ahura Mazda* é a deidade suprema, criador de todas as coisas boas, ao passo que *Ahriman* é o princípio do destrutivo que rege a ganância, a fúria e as trevas. No fim dos tempos, a bondade irá triunfar e os mortos ressuscitarão⁴⁹. Se trocássemos, como podemos perceber a partir do texto supracitado, o nome de *Ahura Mazda* por Deus Pai ou Jesus, e déssemos ao deus maligno *Ahriman* o nome “demônio” ou “diabo”, teríamos a espantosa impressão de estarmos discorrendo sobre a fé e as entidades cristãs.

Portanto, o conceito do diabo hebraico, segundo Russel⁵⁰, aproxima-se do dualismo persa. A idéia de que tanto o mal quanto o bem procedem da mesma natureza divina é inaceitável para o monoteísmo judaico-cristão, mas, em particular no período pré-constantiniano a admissão dos dois princípios e da apocatástase no fim dos tempos (a dissolução do mal) colheram benefício, em particular junto da escola apostólica de Alexandria, e de Orígenes. Resta, portanto, ao outro poder um posto inferior, como demônio, divindade inferior, assim, como os gregos fizeram em relação ao panteão olímpico.

O Mal, no entanto, jamais seria uma “realidade” de igual valor que devesse ser questionada, buscada ou estudada. Essa concepção hebraica é uma tentativa de se chegar a uma teodiceia satisfatória, o mal depende da natureza divina, Deus é responsável, de certa forma, pelas guerras, pestes e torturas que causam sofrimento. Como dizem os profetas e os salmistas, todo mal veio para mostrar a bondade, a lei e a misericórdia de Deus; sendo assim, o mal vem sobre Jó como provação da fidelidade (Jó 1:11-12). O salmista diz que foi bom ter passado pela aflição (mal), pois assim aprenderia os decretos de Javé, (Sl 119:71). Jeremias, um dos profetas afirma: “Eu sou o homem que viu a aflição pela vara do furor de Deus”, (Jm 3:1).

⁴⁹ A idéia da alma que sobreviveria ao corpo está presente no zoroastrismo, considerada a primeira religião monoteísta. A filosofia pós-socrática também o considera. Tal está presente nos escritos do apóstolo Paulo e em toda a cristandade.

Acessada em 01/12/2013. <http://www.pliniotomaz.com.br/downloads/zoroastrismo.pdf>

Ver: FIGUEIREDO, Fernando Antonio. *Curso de Teologia Patrística II. A vida da igreja primitiva (século III)*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1988. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim Falava Zaratustra*. Livro para todos e para ninguém. Trad. Carlos Grifo Babo. 2 ed. Lisboa: Presença, 1974 (Síntese).

⁵⁰ RUSSELL, J.B. *O diabo. As percepções do Mal da Antiguidade ao Cristianismo primitivo*. Tradução Waltensir Dutra, Rio de Janeiro. Campus. 1991. p.209.

Os Gregos que levantaram a questão do mal, origem e natureza, em termos rigorosamente filosóficos⁵¹. Quando o mundo antigo passou a ser dominado pelos Romanos, surgiu uma nova religião que trazia refrigério para a angústia que tomava conta daquela época: o cristianismo. A mensagem de Jesus Cristo fundou uma nova ética e inaugurou uma nova visão sobre Deus e sua relação com a humanidade. Porém, era necessário fundamentar filosoficamente esta nova religião. Por esse motivo se verifica a importância da tradição filosófica grega - no caso, o helenismo, na elaboração de uma teologia cristã. Clemente de Alexandria (150-215) foi o primeiro pensador cristão a procurar realizar esta síntese entre o cristianismo e o helenismo. Para este, a filosofia tinha um papel propedêutico em relação à fé cristã. Deus teria dado a lei aos Judeus e a Filosofia aos Gregos para que pudessem futuramente acreditar na vinda de Cristo. O papel da Filosofia, após a vinda de Cristo, seria o de permitir que os indivíduos pudessem chegar à fé racionalmente⁵².

Anteriormente, os Gregos antigos usavam o termo *daimon* com sentido de divindade, deidade, espírito, gênio, destino, etc. Assim, na *Ilíada*, esse termo poderia ser empregado para designar um deus ou uma deusa de forma indistinta⁵³. Também, poder-se-ia empregar o termo *daimon*, como na *Odisséia*, para descrever a deidade não especificada e genérica⁵⁴. Contudo, os Gregos antigos também tinham uma concepção do *daimon* como entidade personificada, ou seja, uma espécie de gênio do bem ou do mal que protegia uma família ou uma pessoa⁵⁵.

⁵¹ JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1966, v.1.p. 121

Tradução do AT para o grego; utilização de metodologias hermenêuticas helênicas; uso de terminologias platônicas; e diretrizes éticas baseadas no ascetismo da vida instintiva. Destacam como figuras importantes e também influenciadoras do cristianismo o historiador Flávio Josefo e o filósofo Fílon de Alexandria. O primeiro sinal da abertura do cristianismo ao mundo helênico foi com a missão paulina. Esta se caracterizou pelo desafio encontrado por Paulo em entender a lógica grega e pela primeira ruptura legal do judaísmo-cristão: a não observância da circuncisão.

BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1982. ALVES, Rubens. *Entre a Ciência e Sapiência*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1999. BRUN, Jean. *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986 (Biblioteca Básica de Filosofia, 29). CELSO. *Contra os Cristãos*. Trad. José Henrique Botelho Júnior. Lisboa: Estampa 1971. SILVA, Airton José da. *Flávio Josefo, homem singular em uma sociedade plural*. Cadernos de Teologia. ITCR da PUC de Campinas, Campinas, n. 5, p. 29-51, 1998.

⁵² Outras correntes filosóficas que uniram a tradição filosófica grega com outras tradições religiosas também influenciaram o Cristianismo. São elas o maniqueísmo e o neoplatonismo.

⁵³ HOMERO, *Ilíada*, I, 222, III, 420: cf. HOMER. *The Iliad*. With an English translation by de A.T.Murray. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1942. V.1, p.18-19,148-149

⁵⁴ HOMERO, *Odisséia*, III, 27: cf. DINDORF, Guilielmus; HENTZE, C.(Ed.). *Homeri Odyssea*. Edidit Guilielmus dindorf et Editio quinta correctior quam curavit C.Hentze.5.ed.Lipsiae: In Aedibus B.G.Teubneri,1902.pt.1.p.31.

⁵⁵ COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo.Martin Claret,2005.p.20-26.

Entretanto no período helenístico, o significado desse termo altera-se. A origem dessa mudança surge justamente com o contato entre o judaísmo e o dualismo zoroastriano. Como já mencionado, a literatura judaica passou a ser escrita em grego, e por isso foram agravadas as conotações negativas e pessimistas à palavra *daimonn*. Variados exemplos dessa mudança de significado podem ser vistos na tradução grega do AT, conhecida como a versão dos *Septuaginta (LXX)*. Nos Sept. Sl. 95.5, designam-se os deuses das nações estrangeiras como demônios (*ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνῶν δαιμόνια ὁ δὲ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησεν*⁵⁶).

Na segunda metade do século IV a.C., Atenas ficou politicamente subjugada aos Macedônios, que formaram um vasto império que compreendia, além da Grécia, o Oriente Médio e Norte da África. Isso possibilitou ao pensamento grego expandir-se para essas regiões. Desse fato surgiu uma nova cultura, o helenismo, que consistiu na universalização da língua e cultura gregas pelo império macedônio, ao mesmo tempo em que recebia a influência de novas idéias de outros povos, num espírito de fusão e de multiculturalismo. Surgiram vários centros culturais, como Alexandria, no Egito, cidade em que viviam egípcios, judeus e gregos⁵⁷.

O estoicismo constituiu o movimento filosófico mais expressivo do helenismo. Esta escola filosófica sustentava que a felicidade estava na virtude, que consistia na disposição interna pela qual a alma estaria em harmonia consigo mesma, vivendo segundo a razão e anulando as paixões. Estas últimas, de acordo com os estóicos, seriam cadeias que ligariam a alma ao corpo e impediriam que a alma se ligasse ao Logos⁵⁸.

Plotino (205-270), fundador do neoplatonismo, foi o responsável pela síntese da filosofia grega com as religiões orientais. Seu pensamento filosófico era voltado para o Uno e as relações dos seres humanos com este Uno. O Uno seria a realidade suprema da qual se originaram todas as outras coisas. As coisas se separaram do Uno por meio da emanção, que consista no surgimento de novas entidades, a partir do Uno, sem que essa realidade suprema tivesse deixado de existir. A primeira emanção foi o *Nous* (inteligência); do *Nous* emanaram as almas. Os corpos dão forma às almas. A matéria seria

⁵⁶ Acessado em 12/12/2013. <http://www.bibliacatolica.com.br/septuaginta/salmos/95/#.U7ByqJRdXg8>.

Na Vulgata lê-se: “*quoniam omnes dii gentium daemonia at vero Dominus caelos fecit*”, <http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/liber-psalmodum/95/#.U7B12JRdXg8>.

⁵⁷ MADEIRA, R. Rodrigues, N. *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in antiquity*, Afrontamento, 2013

⁵⁸ GILSON, E. & BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

o grau ínfimo do ser, ou quase um não-ser. A missão da alma seria restabelecer a unidade original das coisas, reconduzindo-as ao Uno. O retorno da alma ao Uno seria obra da liberdade⁵⁹.

Santo Agostinho, um dos Padres da Igreja, influenciado pelo maniqueísmo antes de ser batizado, em adulto já, definiu o mal como ausência do bem. O Teólogo afirmará que os deuses ocupam as regiões mais elevadas, os homens as mais baixas, os seres demoníacos a região intermediária. Estes têm a imortalidade do corpo, mas por meio das paixões da mente são iguais aos homens.

Entretanto, Santo Agostinho teve que encontrar uma saída para a existência do mal no mundo, uma vez que Deus é perfeito e não poderia ter criado o mal. Ele rejeitou a origem divina para o mal e fez isso por meio do livre-arbítrio. Nesse ponto, houve um afastamento do maniqueísmo, ao falar que o mal é a ausência de Deus, e não uma realidade ontológica ou uma aproximação do neoplatonismo, ao dizer que o melhor é voltar-se para Deus (o Uno). O problema do mal, porém, não é resolvido, porque, se Deus não tivesse dado o livre-arbítrio ao ser humano, não haveria o pecado e, por conseguinte, o mal. Esse problema deve-se ao fato de que o cristianismo, por ter herdado a idéia de criação do nada (*ex nihilo*), teve que enfrentar a necessidade de justificação da existência das coisas, uma vez que elas poderiam ser ou não-ser de outra forma. Essa leitura agostiniana define já o caráter do diabo enquanto ser/seres exterior/ es ao humano, com existência própria e mestres do disfarce⁶⁰.

Todas essas formas antigas de representação do Mal acabaram sendo unificadas para dar origem a um único ser: o Diabo. O cristianismo emerge das crenças e tradições judaicas: aceita as escrituras veterotestamentárias, as interpretações delas advindas e delas se apropria, na confecção do desenho do maligno.

⁵⁹ Acerca do estoicismo e do neo-platonismo: mais do que identificar a filosofia geral das correntes, necessariamente mais ética (da filosofia cosmológica passa-se, a partir de Sócrates, mas com total maturidade no helenismo, à filosofia ética) interessa a ordem cosmológica: onde estão e quem são os *daimones*? A originalidade está, nas filosofias helenísticas, na defesa de que uma ordem cosmológica (quem ocupa que espaço no universo, o que são as partes deste?) se reflecte numa ordem ética. Antes, os deuses eram supremos, mas acima do bem e do mal. Com o helenismo, os deuses, e melhor, a divindade é o supremo bem.

⁶⁰ Ver: AGOSTINHO, A. *O Livre-arbítrio*. Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. *Confissões*. Tradução de Maria L. J. Amarante. São Paulo: Paulus, 1995. *A Verdadeira Religião*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. *A Vida Feliz*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

1.2 - O poder de Satã. Personificação dos atributos do mal.

I

Et omnes omnino milites Christi qui armi desiderant et proelium flagitant intra casta dominica colligamus: necessitate cogente, censuimus eis qui de ecclesia Domini non recesserunt et paenitentiam agere et lamentaria Dominum deprecari a primo lapsu die non destiterunt, pacem dandam esse et eos ad proelium quod inminet armari et instrui oportere (Cipriano Ep. 57, I, 2) ⁶¹

II

Sed quoniam uoluntas agendi de his de quibus acclamastis, una est et mostra et uetra; modus uero agendi par esse non potest: putamus, carissimi, ideo oportere ut uoluntas accipiatur a uobis, consilium implendae uoluntatis uestra exspectetur a nobis. Vt membra Christi non discordent, impleant omnia quae in illius corpore sunt officia sua. (S. 24, 5) AGOSTINHO. Sermão 24. ⁶²

O primeiro documento citado é datado do século III e refere-se a um trecho da carta assinada por Cipriano e mais quarenta e um bispos reunidos em concílio na cidade de Cartago. A carta foi endereçada ao bispo de Roma, Cornélio, e tinha o objetivo de informá-lo respeito da decisão dos bispos de encurtar o prazo de penitência dos *lapsi*. Os *lapsi* eram fiéis que diante a perseguição aos cristãos promovida pelo imperador Décio em 250, fraquejaram e realizaram sacrifícios aos deuses pagãos. Nessa carta profética, a pressa em encurtar o tempo das penitências tinha um motivo muito claro: havia um combate eminente. Ao longo de toda a carta, os bispos insistiam que os soldados de Cristo deviam estar preparados para uma nova batalha, um novo ataque do inimigo, e era dever da Igreja recrutar seus soldados, todos eles, mesmo os que haviam fraquejado. Essa “nova batalha” a que se referem seria uma nova perseguição empreendida pelo governo romano aos cristãos. A perseguição era vista como uma batalha entre as milícias celestes e o diabo. Combater o

⁶¹ “E que reunamos dentro dos acampamentos do Senhor a todos os soldados de Cristo, sem exceção nenhuma, que desejam armas e pedem batalha. Assim, pois, determinados pela pressão das circunstâncias, que todos aqueles não se afastaram da Igreja do Senhor, e não deixaram de fazer penitência, de dirigir lamentos ao Senhor, e que não cederam no dia da primeira queda, que lhes deve ser dada a reconciliação e que é preciso armá-los para a batalha que está iminente (Ep. 57, I, 2).” Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>

⁶² Mas dado que, respeito ao que aclamastes, e é o nosso desejo e o vosso - embora não pode sê-lo o modo de agir - acreditamos, caríssimos, que convêm aceitar de vós o desejo e que se espere de nós a decisão para agir segundo seu desejo. Para que não haja discórdia entre os membros de Cristo exerçam todas as funções que lhe são próprias no corpo. (S.24, 5) AGOSTINHO. Sermão 24. (tradução nossa). Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>

diabo, nesses termos, significava resistir ao perseguidor e sofrer o martírio em nome da fé. Cipriano estava certo, havia mesmo um combate eminente. A perseguição de Décio era apenas o prenúncio, uma vez que seria entre o final do século III e os inícios do século IV que os cristãos enfrentariam sua “grande batalha”, a Grande Perseguição de Diocleciano⁶³.

No contexto da perseguição aos cristãos, promovidas pelo Império Romano entre os séculos III e IV, a ideia de combate ao diabo passou a ter grande importância na religiosidade e nos comportamentos individuais e coletivos. Como nos revela Julio Cesar Magalhães de Oliveira⁶⁴: “para os cristãos que vivenciaram a perseguição, o espetáculo de um tribunal podia ser reinterpretado como um combate travado entre as testemunhas de Cristo e o demônio”. Em muitos momentos durante esse período, os cristãos são vistos como soldados de Cristo que lutam contra as forças demoníacas, sobretudo os mártires, que ascendem nesse período como grandes personalidades da comunidade cristã. É importante entender como essas ideias foram concebidas e as influências que exerceram na literatura monástica: na VAnt e na VPac, o mal é visto como uma força consciente, sentido como se fosse personificado. O mal na literatura monástica não é um ser abstrato.

O segundo documento refere-se a um trecho do sermão proferido pelo bispo Agostinho, na cidade de Cartago em 16 de Junho de 401. No sermão, Agostinho procurava acalmar os ânimos de uma multidão de fiéis que havia tomado não só a igreja, mas também as ruas de Cartago. O tumulto começou devido à restauração de uma estátua do deus Hércules, promovida por um grupo de pagãos que provavelmente desfrutavam de um abrandamento das restrições imperiais, (estas previam, desde 399, a interdição do culto pagão⁶⁵). Durante a restauração, a estátua ganhou uma barba de ouro que foi raptada pelos cristãos como forma de manifestar sua indignação. Apesar do ataque à estátua, os cristãos não se deram por contentes, e tendo conhecimento de um concílio que reunia os bispos africanos na cidade de Cartago naquele domingo, partiram em protesto pelas ruas da cidade, não apenas contra a idolatria pagã, mas, sobretudo, contra a aparente falta de ação dos bispos na luta contra a idolatria⁶⁶.

No trecho selecionado, Agostinho orienta seus fiéis a não agirem sem ordens eclesiásticas, lembrando à multidão que cada uma tinha uma função específica dentro da

⁶³ MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. *Dos arquivos da perseguição às histórias dos mártires: hagiografia, memória e propaganda na África romana. História* (São Paulo), vol. 29, n. 1, p. 56-70, 2010.

⁶⁴ Idem. p.210

⁶⁵ Idem. p. 66

⁶⁶ Idem. p. 247

Igreja, e que cabia ao clero tomar as decisões. A necessidade do bispo em repreender seus fiéis pela prática de “fazer justiça com as próprias mãos”, nos demonstra que essa atitude por parte da multidão, longe de representar um episódio esporádico, revelava uma prática recorrente: os tumultos produzidos nos contextos das desavenças religiosas se espalhavam por quase todos os centros urbanos do Mediterrâneo. Uma das causas desses episódios, segundo a autora, seria a severa legislação antipagã promulgada pelo imperador Teodósio entre os anos de 391 e 392. Em alguns casos, tal legislação teria, por exemplo, induzido os cristãos de Alexandria a destruir o templo de Serápis, bem como diversos templos que foram atacados e destruídos pela multidão em outras cidades do Império⁶⁷.

Contudo, as cidades não eram apenas palco da violência contra os pagãos. As disputas se davam também entre grupos cristãos rivais. Como é caso dos enfrentamentos entre arianos e ortodoxos em Constantinopla no início do século V, e entre donatistas e católicos no Norte da África. No caso específico do Norte da África, muitas das ações violentas praticadas pelos cristãos do período eram vistas como um combate ao diabo. Os deuses pagãos eram associados a demônios, que deveriam ser combatidos em processo de purificação das cidades, o que justificava a violência contra estátuas e templos. O que nos chama a atenção nesse cenário é o modo como em pouco mais de um século, que se passou entre as fontes I e II, a figura do diabo se fortaleceu a ponto de ocupar, juntamente com Cristo, um espaço real na mentalidade do povo, tornando-se um ser poderoso, palpável, repleto de atributos sobrenaturais⁶⁸. Foi neste contexto religioso de cristianização das estruturas temporais que o mal assumiu a prefiguração do Diabo e sua atuação no cotidiano cristão medieval é completa. Pode afetar tudo e esta em todos os lugares e situações. Seus seguidores são numerosos e ativos⁶⁹.

Nos dois excertos citados, poderemos perceber que a questão do mal é considerada algo que vem de fora, exteriorizado, havendo uma tendência a projetar o mal sobre os outros. Já em nossas fontes há o reconhecimento da existência não só exteriorizada, mas intimamente ligada ao coração do homem e, em consequência, há a necessidade vigorosa

⁶⁷ CAMERON, A. *Iglesia y sociedad. El Mundo Mediterráneo en La Antigüedad Tardia 395-600*. Trad. Teófilo de Loyola, Barcelona: Crítica, 1998, p.54-171.

⁶⁸ DIAS, P. B. “*Deuses pagãos e demônios no cristianismo: do silêncio de Pã às andorinhas de Marguerite Yourcenar*” in Nogueira, A. Freire Otium et Negotium. *As Antíteses na Antigüidade*, 2007, Vega, p 67-77.

⁶⁹ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. Bauru: Edusc, 2000, p. 71-72, nos relata que seriam recenseados em cerca de 133.306.688 demônios, segundo os doutores da Igreja. SAMPAIO, Fernando G. *Uma história do demônio: da antigüidade a nossos dias*. Porto Alegre: Garatuja, 1976. p. 53-55, afirma que há diversas posições variando sempre entre milhões, dezenas ou centenas de milhões de demônios.

para enfrentá-lo e superá-lo. Portanto, há uma nítida consciência de dois princípios, o bem e o mal. O sagrado e o profano formam assim, segundo a visão de Allen⁷⁰, uma dialética onde um impõe e pressupõe o outro de forma que seria impossível compreender o primeiro sem o segundo.

A partir das descrições que as *vitae* nos dão dos demônios e suas aparições, podemos mensurar a observação da visão dualista do mal nas VAnt. e VPac. Os protagonistas vêm-se envoltos em numa luta contínua entre o bem e o mal. A eles só bastaria se aliar a uma destas forças, pois o homem, principalmente o partícipe da milícia cristã, só integrado nas forças de Deus poderia se desvencilhar do adversário, o antigo inimigo, o diabo. Partindo da concepção que “o mundo é um mundo de oposições”⁷¹ é destacada do específico contexto judaico-cristão, o bem e o mal coexistem bem marcadamente numa mesma empiria em relação à teodicéia⁷². Nessa perspectiva entende-se nas fontes estudadas que, da mesma forma que “há luz e sombra, há calor e frio, há bem e mal, também há Deus e o Diabo”⁷³.

Este conceito faz com que o mundo seja categorizado entre o bem e o mal, mesmo que, teoricamente, o dualismo não seja aceite pela teologia judaico-cristã, o Mundo é um mundo dualista, segundo Carus⁷⁴. Podemos perceber essa dualidade logo no prólogo do autor da VPac., prefigurando o diabo:

Igitur cum per universam Terram Evangelii praeconia coruscarent et plures in adoptionem coruscarent, filiorum per gratiam Christi concurrerent, inimicus humani generis vehementer exarsit; multoque severiora tentationum proelia, quam prius Dei excitaverat, nisus est commovere; suspicatus infelix quod posse nobis iter indulgentiae coelestis obstruere. Sed hac ipsa intentione sua deceptus est et elisus. Adjutorio namque divini muneris, a fidelibus et vigilantibus virium ejus proteruntur insidiae, ut ipsi quidem confusio, famulis autem Christi perennis gloria comparetur. Nam juxta Domini permissionem, cum ad examen patienti ae fidei eorum qui spiritualia bella prudenter exercent, pagani imperatores existerent, et ubique omnis procella desaeviret; multi apud Egyptum martyres Sancti per varia supplicia usque

⁷⁰ ALLEN, P., *Myth and religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 2002.

⁷¹ CARUS, Paul. *The history of Devil and idea o evil from the earliest times to present day*. New York, 1969. Tradução nossa.

⁷² Essa palavra deriva do grego *Théos* = Deus + *Diké* = Justiça, que por aglutinação formaram o vocábulo “teodicéia”, cujo significado literal é “Justiça de Deus”, ou como foi utilizado pelo filósofo alemão Leibniz: “estudo da justificação de Deus frente à existência do mal”. O termo “teodicéia” foi cunhado por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) para denominar seu tratado “*Sobre a Liberdade do homem e a origem do mal*”: a rigor, trata-se do problema da justiça ou da justificação divina para o mal no mundo.

⁷³ CARUS, Paul. *The history of the Devil and Idea o evil from the earliest times to the present day*. New York, 1969, p3. Tradução nossa.

⁷⁴ Idem .p. 4-5

*ad mortem in Christi nomine perstiterunt, et simul cum Petro Alexandrinae civitatis episcopo, perpetuas coronas et immortalia praemia sunt adepti.*⁷⁵

A teodicéia cristã formulou a questão do mal e do diabo com muita agudeza. A esse respeito, esclarece-nos Russel⁷⁶ que o diabo não é um conceito periférico que possa ser facilmente posto de lado sem violência à essência do Cristianismo, pois ele está no centro do NT, ensinando que o reino de Deus está próximo e o reino do diabo será finalmente derrotado após uma guerra. O diabo, ainda segundo o autor, é essencial porque constitui uma alternativa importante na teodicéia cristã.

Assim, o cristianismo surge a princípio de forma tímida dentro do judaísmo e do helenismo, evidenciando-se a crença no retorno de Jesus como elemento essencial para a sua formulação. A dado momento, coincidente também com a sua estabilização enquanto estrutura secular, deixou de defender a “derrota” final do inimigo no fim dos tempos como único propósito da sua existência e ação entre os homens⁷⁷. Nogueira assinala que, se no AT a grandiosidade de Satã é negada (e.g. no livro de Job), no século II d.C. ele é reconduzido, e se estabelece na literatura dos Evangelhos e do Apocalipse de São João, como príncipe das trevas e causador da perdição do gênero humano. No relato dos Evangelhos, Satã aparece permanentemente como inimigo de Jesus e dos discípulos. A história dessa trama acentua a tentação de levar todos a romper com a fidelidade ao Senhor⁷⁸. Acerca disso, Russel traça as principais características do diabo à época do NT, que indicamos:

- a) Constituía a personificação do mal.
- b) Causava dano físico às pessoas, atacando-lhes os corpos ou possuindo-as,
- c) Submetia as pessoas à prova, tentando-as ao pecado a fim de destruí-las, ou recrutá-las em sua luta contra o Senhor,
- d) Acusava e castigava os pecadores,
- e) Era chefe de um exército de espíritos maus, anjos caídos, ou demônios,
- f) Tinha assimilado a maioria das qualidades malignas dos espíritos ou fantasmas da natureza que eram destrutivos,
- g) Era quem governava o mundo da matéria e dos corpos até o momento em que o reino do senhor chegasse,

⁷⁵ VPac ., Prólogo do autor.

⁷⁶ RUSSELL. J. B. *O diabo .As percepções do Mal da Antiguidade ao Cristianismo primitivo*. Tradução Waltensir Dutra, Rio de Janeiro, Campus, 1991 .p.200

⁷⁷ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. Bauru: Edusc, 2000, p. 41.

⁷⁸ “A nova de que Cristo rompeu o poder dos demônios pela força de sua inspiração e salvaria seus adeptos do poder deles constituía no cristianismo primitivo uma das mais destacadas e eficazes de suas promessas” (Cf. WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Tradução Regis Barbosa e Karen elsabe Barbosa. Vol. 1,2. Brasília: Ed. Brasília, UnB, 1999).

- h) Até o final dos tempos, ele estaria em constante guerra contra o Senhor,
- i) Ele seria derrotado pelo bom Senhor no fim do mundo⁷⁹.

Ponderando, portanto, que a construção e a manutenção das crenças do imaginário se dão num processo de longa duração, percebemos mediante as leituras hagiográficas que o imaginário se constrói dentro e em função de um determinado contexto social. Assim, o Diabo surge no Cristianismo primitivo como uma faceta do intenso dualismo que marca a luta da Igreja para se afirmar nos séculos III a IV. O medievo é uma sucessão de confrontos entre o bem (encarnado pela Igreja) e o mal (encarnado pelo Diabo e seus aliados). Sendo assim, os simbolismos vigentes neste período são facetas do confronto contínuo entre Deus e o Diabo. No dizer de autores como Hilário Franco Jr., o que predominava era a visão sobrenatural que se tinha do Universo”⁸⁰. O sobrenatural se mostrando no natural era um fato cotidiano e vulgar, já que a hierofania (manifestações do sagrado no profano) era parte da crença aceita. São, pois, dois princípios que existiam dialeticamente, pois um é o avesso do outro, no mesmo sentido em que o conceito dualista de Platão considera o corpo mal e o espírito bem⁸¹.

Sendo assim, ainda que não possa haver equiparação entre Deus e o Diabo, porque este está destinado a um plano inferior. Porém, não é assim que se dão os fatos na literatura monástica. O Diabo tinha “salvo conduto”, para atuar entre os humanos e tentá-los. Perceberemos que tanto Deus quanto o Diabo se configuram num embate de igualdade, isto é, em duas forças antagônicas, onde não há uma destruição do mais fraco, “*Sed neque Antonio securitatem dedit unus triumphus, nec diabolo semel fractae defecere vires. Nam*

⁷⁹RUSSELL. J. B. *O diabo. As percepções do Mal da Antiguidade ao Cristianismo primitivo*. Tradução Waltensir Dutra, Rio de Janeiro. Campus. 1991. p.262.

⁸⁰FRANCO JR., Hilário. *Idade média: Nascimento do ocidente*. 1. Ed., 6 reimp. São Paulo: Brasiliense, 1996

⁸¹ Antagônica à trágica cosmovisão maniqueísta, a metafísica neoplatônica afirma que todas as coisas – as sensíveis e as inteligíveis – procedem de um único princípio ontológico, de cuja substância participam: o Uno. Perfeito, eterno, infinito e necessário, o Uno (Deus ou Sumo Bem) é, a um só tempo, a essência, a origem e o termo do universo. – Transcendente e, não obstante, imanente à totalidade do real. Não se pode dizer com propriedade que a filosofia dos neoplatônicos se configure num panteísmo, pois que o Absoluto, ainda que se objetive nas coisas, conserva o seu caráter de inescrutável. Segundo os neoplatônicos, portanto, contrariamente à perspectiva maniqueísta, o mal não é uma substância (pois que tudo quanto subsiste é bom), mas um déficit de substância, uma carência de ser, enfim, um não-ser, nada: O bem – é, e o mal – não é; de sorte que no neoplatonismo o mal não se configura um problema, sendo não mais do que uma ilusão. – O universo é belo e bom, ainda que, considerados individualmente, alguns dos seus elementos nos pareçam feios e maus.

*et iste, ut leo rugiens, quaerebat aditum per quem posset irrumpere*⁸², “*O indomitabilis nequitia vestra, quae nunquam adversus genus humanum saevire desistis, donec iterum divina virtus, id est, Dei Filius de coetis adveniens, ex integro vos consumat et perdat*”⁸³. Trata-se de um crescendo em relação ao maligno, como se este triunfasse sempre sobre o bem na terra, para, somente numa dimensão escatológica, o bem triunfar sobre o mal⁸⁴.

1.3 - Príncipe deste Mundo. O dualismo implícito do cristianismo: os espaços do demônio.

*“Quia non est nobis conluctatio adversus carnem et sanguinem sed adversus principes et potestates adversus mundi rectores tenebrarum harum contra spiritualia nequitiae in caelestibus”*⁸⁵

Confrontam-se, assim, duas interpretações quanto ao mal nos textos bíblicos quanto à personificação do mal, que se desenvolveu⁸⁶ no pensamento judaico-cristão. De acordo com o AT, no Gênesis, o universo fora criado refletindo a perfeição de Deus. Portanto, a criação era “boa”. O adversário, Satan, tem o poder limitado pelo que Deus determina: assim fere Job por licença divina.⁸⁷ Na literatura neotestamentária, todo o Universo passa a ser encarado como dividido e lugar de disputa entre dois reinos: o de Cristo e o do diabo. Enquanto Jesus se vê incumbido na missão de destruir o reino do Mal, Satã se esforça de todos os modos para impedir a expansão do reino do Cristo.

Desse modo, o diabo conta com o auxílio de uma multidão de demônios inferiores que levam os homens a rejeitarem Jesus e afligem os seres humanos com sofrimentos

⁸² VAnt . “Mas Antão não descuidou, nem acreditou garantido o triunfo pelo simples fato de o demônio ter lançado aos seus pés, o inimigo ainda que vencido no combate, não deixou de estar a espreita, andando em volta, como leão (Pd.5,8), buscando ocasião para atacá-lo”.

⁸³ VPac. ,cap . 49

⁸⁴ Ap.20 : 10 “E o diabo, que os enganava, foi lançado no lago de fogo e enxofre, onde estão a besta e o falso profeta; e de dia e de noite serão atormentados para todo o sempre”.

⁸⁵ Ef 6:12 Porque não temos que lutar contra a carne e o sangue, mas, sim, contra os principados, contra as potestades, contra os príncipes das trevas deste século, contra as hostes espirituais da maldade, nos lugares celestiais.

⁸⁶ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: A vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1994. p.192 “Segundo os sinóticos, na Palestina, ao tempo de Jesus, havia uma proliferação demoníaca sem precedentes, o mundo dos evangelistas estava dominado pela crença em demônios. Nesse cenário, que evoca uma guerra cósmica, Jesus é apresentado como “um tipo de fazedor de milagres que age com a autoridade de origem divina, mas sem a mediação das formas, rituais e instituições através das quais esse poder divino costuma se manifestar”.

⁸⁷ RUSSELL. J. B. *O diabo. As percepções do Mal da Antiguidade ao Cristianismo primitivo*. Tradução Waltensir Dutra, Rio de Janeiro. Campus.1991, p.36

físicos. Para o Apóstolo Paulo, Satan governa aqueles que não aceitaram a palavra de Cristo. Ele cega os incrédulos para que não vejam a luz do Evangelho (cf. 2 Co 4.4). Em Atos 26.18⁸⁸, Lucas narra como Paulo teria definido sua tarefa, conforme lhe fora revelada por Jesus na visão do caminho de Damasco: “para lhes abrires os olhos e os converteres das trevas para a luz e da potestade de Satanás para Deus”. Para Paulo, as oferendas que os pagãos sacrificavam eram a demônios e não a Deus (1Co 10.20), e a Epístola aos Efésios dá voz ao sentido de guerra espiritual experimentado pelos cristãos de seu tempo, ao avisar que não estavam lutando contra meros seres humanos, mas “contra os principados e as potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal, nas regiões celestes” (Ef 6.12).

Assim, segundo a doutrina bíblica (NT⁸⁹), o mal é corolário do pecado do homem, do mau uso de sua liberdade, de sua vontade de poder, que não tolera limites, e que, insatisfeita com o domínio do mundo segundo a lei, ou seja, segundo a finitude, quer se substituir àquele que o limitou⁹⁰.

Portanto, considerando que a idéia de Deus se apresenta como uma identidade real no mundo dos fatos, a idéia do Diabo também adquire uma presença real no mesmo mundo, visto que ambos ocupam o mesmo espaço e tempo. Essa outra presença se refere, pois, ao Diabo que se manifesta no tempo, no princípio da criação do mundo, o mesmo espaço de Deus, onde apareceu na forma de uma serpente. A presença dos dois, Deus e o Diabo, volta a existir no encontro com Cristo no deserto logo após o batismo⁹¹. Acerca

⁸⁸“*aperire oculos eorum ut convertantur a tenebris ad lucem et de potestate Satanæ ad Deum ut accipiant remissionem peccatorum et sortem inter sanctos per fidem quæ est in me*”.

http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/actus-apostolorum/26/#.U_ou-sVdXg8

⁸⁹SCHIAVO, Luigi. *O Mal e suas Representações Simbólicas*. p.81- “O texto do Novo Testamento reflete uma atmosfera de luta. Segundo o registro de João, Jesus havia dito que “o príncipe deste mundo já está julgado” (Jo 16.11), criando uma atmosfera de otimismo brilhante e de certeza da vitória final, antecipando o fim da dominação do Mal, o que certamente animava os cristãos do primeiro século. Isso se dava pelo fato de que, aos olhos de todos, “Satã e seus exércitos estavam em uma posição de dependência absoluta frente a Deus e de total impotência no enfrentamento com o Messias”. 56 Conclui-se que no NT tudo que afasta os homens de Deus é uma “manifestação do diabo. O Evangelho de Marcos, entre os sinóticos, chama a atenção pelo volume de material referente à atividade exorcista de Jesus. Para Marcos, Jesus vive num confronto direto com Satanás, simbolizado pela Lei judaica (Mc 1.21-28), pelas legiões romanas na *Decápole* (5.1-20), pelo preconceito (7.24-30), pela doença (9.14-29), ou pelo templo (11.15-18)

⁹⁰ GISEL, P., *La subversion de l'Esprit*, p. 11-13. Tradução nossa.

⁹¹ SCHIAVO, Luigi. *A Apocalíptica Judaica e o Surgimento da Cristologia de Exaltação na Narrativa da Tentação de Jesus (Q 4.1-13)*. Revista Oráculo – número 1(2005), p.4. “O texto da tentação de Jesus na Fonte Q, que parece estar “mais bem conservado na versão de Lucas” cujo registro encontra-se em Lc 4.1-13 com paralelo em Mt 4.1-11 (Marcos contém um resumo do relato – Mc 1.12-13; João não faz menção ao fato), está relacionado com a batalha escatológica entre o bem e o mal. Schiavo diz que, neste relato da tentação,

desta historicidade do Diabo enquanto manifestação, segundo a tradução de Rufino, Orígenes oferece uma declaração sumarizada no Prefácio de *Princípios*, alertando-nos sobre a sua presença:

Com relação ao Diabo e seus Anjos, e às forças opositoras, a doutrina da Igreja estabeleceu que estes seres de fato existem. No entanto, o que são, ou como existem, não foi explicado com suficiente clareza. Esta opinião, entretanto, é considerado pela maioria, que o Diabo era um Anjo e que, tendo se tornado um apóstata, ele induziu tanto Anjos quanto possível a desertar com ele, e este até o momento atual são chamados de “seus anjos”⁹².

Contudo, devemos levar em consideração a ressalva de Hilário Franco, as imagens mentais, que são sempre coletivas e polivalentes em si, quando exteriorizadas, constituem representações e percepções que podem ser socioculturalmente apreendidas⁹³, ou seja, apreendidas por meio do imaginário coletivo.

Partiremos dessa observação, precisando, antes de tudo, que não nos caberá aqui perguntar sobre a verdade objetiva dos seres e das coisas testemunhadas por essas fontes, sobre suas “reais” ou crassas existências, principalmente se defronte às realidades metafísicas. Não nos deverá ocupar, por fim, a dúvida sobre a realidade ontológica do diabo, dos anjos, das teofanias cristãs, ou mesmo da intervenção maravilhosa do divino na natureza ou do milagre.

Interessara-nos sim compreender a percepção e a representação humanas dessas realidades metafísicas, a partir da qual se origina toda uma tradição, toda uma existência vivida⁹⁴, fruto, por sua vez, da complexa e indissolúvel combinação da realidade exterior percebida com a realidade mental que, constituída a priori por representações e imagens exemplares do sagrado, se vê abstraída e modificada por aquela percepção exterior, tornando-a social e culturalmente precisáveis e historicizadas, por conseguinte, capazes de serem mensuradas e apreendidas pelo historiador⁹⁵.

“Jesus, levado por Satanás, contempla seu domínio terrestre e é desafiado a se submeter a ele”. Mt 4:1 “A seguir, Jesus foi levado pelo Espírito Santo ao deserto, para ser tentado pelo diabo”

⁹² KELLY, Henry Ansgar. *Satã: Uma biografia*. São Paulo. Ed Globo 2008. Tradução de Renato Resende. p.227-311.

⁹³ FRANCO JR. Hilário. *O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário In: Os três dedos de Adão*. Ensaio de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010, p. 73.

⁹⁴ RUSSELL, J. B. *Lúcifer: O diabo na Idade Média*. Tradução Jorge Luiz Serpa de Oliveira. São Paulo. Madras Editora Ltda. 2003 p. 20.

⁹⁵ FRANCO JR. Hilário. *O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário In: Os três dedos de Adão*. Ensaio de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010, p.74.

Concebendo, pois, que as duas realidades: bem e mal, nas VAnt e na VPac estão paralelamente se constituindo, o momento do que é absolutamente novo, que nunca existiu antes e que não pode ser repetido, está aqui em primeiro plano e constitui a continuação responsável no espírito da totalidade, que uma vez foi reconhecida ⁹⁶.

Depreendemos que a cristandade foi, assim, representada muitas vezes por esquemas binários, por pares antitéticos, uma sociedade de oposições e contradições; mais do que muitas outras, destaca Le Goff⁹⁷: se é verdade que esta sociedade recusou o maniqueísmo doutrinal e praticou um maniqueísmo de fato através de oposições de tipo bons e maus, ou então, de tipo superior/inferior; ou do tipo interior/exterior⁹⁸. Pagels ressalta que os autores dos evangelhos compreenderam que a história que tinham que contar pouco sentido faria sem Satanás⁹⁹.

Ainda, aludindo Paul Carus, ao discorrer sobre a origem do bem e do mal, afirma que a adoração ao diabo naturalmente precede a adoração a uma deidade benigna e moralmente boa ¹⁰⁰, evidentemente, o sagrado se esconde sempre atrás de máscaras das realidades ou de ações 'profanas'. A experiência religiosa consiste justamente em rasgar o véu e arrancar a máscara ¹⁰¹. O propósito de adorar Deus e servi-lo, combatendo com o demônio, legitima este deslocamento, esta mobilidade, um êxodo para o deserto, pois, mais do que um lugar geográfico, poderá se constituir um lugar mental, psíquico.

⁹⁶ BAKHTIN, Mikhail. *Para uma filosofia do ato responsável*. Tradução Valdemir miotello & Carlos Alberto Faraco. Pedro e João Editores. 2010 . Ib.p.95.

⁹⁷ LE GOFF, Jacques (1994), *O imaginário medieval*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa.

⁹⁸ NOGUEIRA, Carlos R.F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. p.26.No NT, Jesus e seus discípulos contam com a presença de um inimigo implacável – Satã, “tramando incessantemente a ruptura da fidelidade ao Senhor e pondo a perder os seus corpos e almas”.

⁹⁹ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. p.34.

¹⁰⁰ CARUS, Paul. *The history of Devil and idea o evil from the earliest times to present day*. New York, 1969.p.7. Tradução nossa.

¹⁰¹ ELIADE, Mircea. *Fragments d'un Journal*, vol II, 1970-1978. Paris: Gallimard: 1981 p. 161. In: ROHDEN, Cleide Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo Moderno, à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 118.

Capítulo II.

A literatura monástica. Unificação do mal

“Scimus quoniam ex Deo sumus et mundus totus in maligno positus est”(O mundo inteiro jaz no poder do iníquo.)

(1 João 5:19.)

Atentemos, assim, que a antevisão do fim próximo dos tempos¹⁰² persiste na mentalidade monástica, considerando-se a prática ascética uma *Xeniteia*, ou seja, um exílio uma renúncia voluntária e antecipatória do mundo terreno gerindo e condicionando os acontecimentos do fim do mundo¹⁰³. Percebemos uma ênfase na mensagem dos livros de Daniel e do Apocalipse de João¹⁰⁴. Esses dois livros formam a mensagem apocalíptica cristã (*parousia*¹⁰⁵) que tem suas raízes na apocalíptica judaica, entre o período do Antigo Testamento e do Novo Testamento. É relevante lembrarmos esta questão, uma vez que os monges tinham a seguinte visão: “o mundo dentro de pouco tempo chegaria ao fim; a vinda do Messias significava que o fim começara e a sua ressurreição era o

¹⁰² 1 Tes 4,15-17 (“ hoc enim vobis dicimus in verbo Domini quia nos qui vivimus qui residui sumus in adventum Domini non praeveniemus eos qui dormierunt” “ quoniam ipse Dominus in jussu et in voce archangeli et in tuba Dei descendet de caelo et mortui qui in Christo sunt resurgent primi” “deinde nos qui vivimus qui relinquimur simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Domino in aera et sic semper cum Domino erimus”) e 1 Cor 15, 51-52(“ecce mysterium vobis dico omnes quidem resurgemus sed non omnes immutabimur” “in momento in ictu oculi in novissima tuba canet enim et mortui resurgent incorrupti et nos immutabimur”).São testemunhas a este respeito. http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/epistula-i-ad-thessalonicenses/4/#.U_oyRMVdXg8

¹⁰³ NUNES, Pedro Miguel Olivera. *Santos, demónios e pecadores. Do horror do pecado ao milagre da santificação*.Portugal: Pearlbooks,2011.p.29

¹⁰⁴ SCHIAVO, Luigi. *O Mal e suas Representações Simbólicas*. p.81 “O Livro do Apocalipse retrata uma interessante visão da história mítica, apresentando traços fortes de um dualismo radical. Nele, encontramos “visões horripilantes e irracionais, invocando imagens proféticas tradicionais de animais e monstros, para caracterizar os poderes de Roma, que identifica com o diabo e Satanás”. No cap. 12.1-11 “tem-se a visão do céu, o conflito celeste entre anjos e a expulsão para a Terra do Dragão (a Antiga Serpente, o Diabo, Satanás)”.55 Nessa narrativa, à semelhança de Gn 6.1-4 e 1Enoque 6-7, encontramos a interpretação que relaciona a origem do mal à queda dos anjos.”

¹⁰⁵ No AT aparece o termo em Jt 10,18 e 2 Mc 8,12; 15,21, há um significado puramente profano, totalmente desvinculado do sentido religioso. No entanto, o conceito de parusia está associado ao “Dia de Javé”, que será aplicado a Jesus Cristo. Seu correspondente é o “Dia de Deus” do Antigo Testamento (Cf. Am 5,18; Sl 96,13; 98,9).Há, no entanto, uma exceção: em 2 Ts 2, 9 a expressão *parusia* não significa o advento de Cristo, mas a “vinda do ímpio” que é instrumento para a ação de Satanás.

primeiro ato escatológico”¹⁰⁶. Essa consciência fez com que ocorresse uma unificação e simplificação das concepções sobre o mal e seu representante, possibilitando um verdadeiro processo de individuação em torno de Lúcifer, paralelamente a uma destruição dos cultos pagãos e de práticas mágicas nas regiões que a Igreja adentrava.

No estudo de Brustolin¹⁰⁷, é assinalado que os cristãos da Antiguidade se fundamentavam nas seguintes crenças acerca do milênio: a segunda vinda em glória e poder; a primeira ressurreição, apenas para os justos; o juízo universal; o reino messiânico de mil anos; a segunda ressurreição, de todos os homens e mulheres; o juízo final e o prêmio ou sanção definitiva. Daí o verdadeiro sentido para a emoção religiosa, o medo será o guia, seja para justificar, naturalizando, vicissitudes e males do mundo, seja para acomodá-los a qualquer teodicéia, o trombetear cotidiano sobre o final dos tempos, a ponto de os monges adoptavam formas físicas de maceração “(...) *Nam nimis et durissima conversatione me castigo, nullius rei ciborum utens, nisi tantum Panis et salis. Oleo autem et vino in totum prorsus abstineo (...)*”¹⁰⁸ exerciam uma severa disciplina, “*Idcirco magis ac magis, subiugabat corporem suum, ne uictor aliorum, in aliis uinceretur*”¹⁰⁹, e exortavam os crentes além dos estímulos do corpo. O homem de Deus viverá pelo espírito, sublimando o corpo, e a sua arma para vencer o inimigo é a sua força interior, a oração e a fé. Anulando o corpo, desperta a robustez espiritual:

*“Magna, dilectissimi, aduersum daemones arma sunt, vita sincera et intemerata ad Deum fides. Credite, experto. Pertimescit Satanas recte uiuentium uigilias, orationes, ieiunia, mansuetudinem, uoluntariam paupertatem, uanae gloriae contemptum, humilitatem, misericordiam, irae dominatum, et praecipue purum erga Christum amorem”*¹¹⁰.

A escatologia será matéria por excelência da emoção religiosa, e cumpre na perfeição seu papel: comover e demover os homens religiosos diante de uma realidade futura, antecipadamente revelada, mas claramente para acontecer assegurando-se da

¹⁰⁶ MEEKS, W. A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.p.349.

¹⁰⁷ BRUSTOLIN, L. A. *Quando Cristo vem...: a parusia na escatologia cristã*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

¹⁰⁸ VPac., cap 6

¹⁰⁹ VAnt., cap.7

¹¹⁰ VAnt., cap.30

disciplina dos fiéis e condicionando as suas crenças e os seus atos. De Vitorino de Pettau¹¹¹ (c. 300) a São Jerônimo¹¹² (c. 350-450), abrem-se uma série de comentários teológicos ao gênero bíblico do Apocalipse. O mais conhecido e importante foi, sem dúvida, o composto por Ticônio¹¹³ um pouco mais tarde (c. 370-380). Esse texto conta com um conflito advindo do donatismo¹¹⁴ e com claro viés dualista, derivado da contraposição entre a Igreja dos santos e a dos pecadores. No século VI, seguem a tradição ticoniana vários autores, como Primasio de Adrumeto⁵ (c. 540), também africano.

Contudo, é importante notar que, em função da hermenêutica alegórica¹¹⁵ das Escrituras por parte de Orígenes (185-253 d.C.), que ensinava a manifestação do reino dentro da alma do cristão¹¹⁶ mais do que no mundo, este preceito será uma primícia da virtude nas VAnt e VPac, o que parece-nos “irônico”: a doutrina de Orígenes era extremamente combatida (“*Haereticos autem detestabatur plurimum, et maxime Origenem, velut blasphemum ac perfidum, vehementer horrebat (...)*”¹¹⁷), como veremos neste trabalho, principalmente na VPac. Na personagem de Antão, percebemos a influência

¹¹¹ É, sobretudo a S. Jerônimo que devemos o pouco que se sabe sobre a pessoa e sobre a obra de Vitorino. Viveu na segunda metade do século III, foi bispo de Pettau e morreu martirizado nos primeiros anos da perseguição de Diocleciano, provavelmente em 304. Foi pioneiro na exegese bíblica em língua latina, porém só nos resta o escrito sobre o Ap.

¹¹² São Jerônimo nasceu nas fronteiras da latinidade, em Strido, fortaleza dálmata (destruída pelos godos por volta de 376). Deixou-se conquistar pelo ideal monástico oriental. Uma das suas obras mais importantes foi a tradução da Bíblia para o latim, a chamada Vulgata. Seu comentário ao Ap. limita-se a uma adaptação do comentário de Vitorino de Pettau.

¹¹³ Ticônio (330-390) foi autor donatista, porém opôs-se à afirmação de que a eficácia do batismo dependia da dignidade moral do sacerdote que o administrava, o que o levou a ser condenado por um concílio donatista em 380. Defendeu também, como característica essencial da Igreja verdadeira, a universalidade, desmentindo, assim, a tese de que os seguidores do donatismo formavam a Igreja dos perfeitos, visto que, segundo Ticônio, existiam também ali, claramente, bons e maus.

¹¹⁴ Cisma que feriu a Igreja Africana do Norte no século IV e início do V, que perdurou pelo menos até a virada do séc. VII e foi o reflexo de divisões, tanto sociais e econômicas quanto religiosas, entre os cristãos norte-africanos. A discussão entre donatistas e católicos versava sobre a natureza da Igreja enquanto sociedade e sobre as relações com o mundo e suas instituições. Os donatistas compartilhavam as opiniões de Cipriano sobre a importância absoluta da integridade da Igreja e apelavam para sua autoridade em apoio de sua teologia batismal. Para eles, somente os sacramentos administrados por um “ministro santo”, isto é, um donatista, eram válidos. O povo de Deus estava dividido em verdadeiros e falsos irmãos, tendo Donato justamente, insistido nessa separação na sua teoria sobre a sociedade humana. As duas Igrejas representavam dois tipos de humanidade, definidos menos pelas obediências exteriores do que pela vontade dos indivíduos em relação à justiça ou em relação ao mal. Estas ideias, mesmo repudiadas pelos cristãos, influenciarão a concepção agostiniana das “duas cidades”. E a exegese bíblica de Ticônio tem grande influência sobre a mais tardia exegese medieval, especialmente a do Beato de Liébana e de Beda.

¹¹⁵ Para aprofundamento da hermenêutica, ver: LOPES, A. N. *A Bíblia e seus intérpretes: uma breve história da interpretação*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

¹¹⁶ OLSON, R. *História das controvérsias na teologia cristã*. São Paulo: Vida, 2004.p.451

¹¹⁷ VAnt.,cap.27

de Orígenes “*Vnde et Dominus ait: regnum Dei intra uos est.*” *Virtus quae in nobis est mentem tantum requirit humanan*”¹¹⁸.

Daí a justificativa de as experiências ascéticas proporcionarem um desligar total dos desgostos do mundo, abandonando, assim, os prazeres da mesa, a sexualidade, o ódio, as rivalidades, as festas e a vida mundana. A escatologia de Santo Agostinho (354-430 d.C) referia-se à Igreja (onde Cristo reinava com seus santos) como reino de Deus e à era presente, antes do retorno de Jesus, como a “era da tribulação” descrita no Novo Testamento¹¹⁹. Agostinho considera a era atual como o milênio¹²⁰, o governo e reinado de mil anos de Cristo, durante o qual satanás é acorrentado, o anticristo aparece, e satanás é solto, para uma temporada de tentação, entre as nações¹²¹. Portanto, as declarações no livro de Apocalipse não são literais, e a vitória na luta do bem contra o mal já havia se realizado, pois Deus triunfara mediante a cruz e ressurreição de Cristo. Inferimos daí que, na visão agostiniana, para o contexto da nossa literatura monástica, a vida dos homens na história sua contemporânea e no futuro estava também integrada na era da tribulação, que teve início com a morte de Cristo e cessará quando este retornar em sua segunda vinda¹²².

Com efeito, nos séculos II e III, o inferno encontrou um cenário social extremamente propício à sua divulgação. Vivia-se perante a ameaça das Grandes perseguições, dos imperadores, numa altura em que se assistia a um aumento progressivo da importância do pecado na definição da moral cristã no sentido da humildade e da preocupação para com a felicidade dos outros.

O século III acabou por dar um contributo definitivo para a questão, tanto através da oralidade, como através dos textos apócrifos e apocalípticos que iam surgindo um pouco por todo o mundo greco-romano¹²³, até o século IV. Encontramos um conjunto vasto de

¹¹⁸ VAnt.,cap 20 “O Reino dos céus está dentro de vós' (Lc 17,21). “Por isso a virtude só necessita de nossa Vontade, já que está dentro de nós e brota de nós.”

¹¹⁹ MEEKS, W. A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p.488-507

¹²⁰ É bom afirmar que, embora o amilenarismo fosse a corrente oficial da Igreja, uma vez que a “vasta maioria de teólogos cristãos e líderes eclesiais, desde Agostinho, foram amilenaristas”(OLSON, R. *História das controvérsias na teologia cristã*. São Paulo: Vida, 2004.. 507), o pré-milenarismo continuava a ser sustentado por certos grupos de contracultura, associados geral mente a seus líderes carismáticos e às revoltas desencadeadas por diversas razões (CLOUSE, R. G. *Milênio: significado e interpretações*. Campinas: LPC, 1985., p. 520)

¹²¹MEEKS, W. A .p.496.

¹²²MEEKS, W. A .p.486.

¹²³ MINOIS, George, *Historia dos infernos*, tradução de Serafim Correia, Lisboa, Edições Teorema,1997,p.105-110.

Padres da Igreja que afirmavam a existência do inferno depois do fim dos tempos, após a salvação de todos cristãos¹²⁴. Consideravam, pois, que o inferno apenas começava a partir do dia do Juízo final, pois era necessário que o corpo ressuscitasse para que os sofrimentos e as punições fossem completos¹²⁵.

Importa assinalar que a difusão do cristianismo fora das grandes metrópoles do mundo romano, em espaços mais periféricos como o interior do Egito ou da Síria, se fez com o apelo à cultura e línguas locais, ou seja, com fatores regionais. Por isso, a cultura popular, crenças, superstições e iconografia locais, contribuíram para contaminar as representações do inferno e do mal, tornando-as mais concretas¹²⁶. Já no século IV, fixou-se a expressão “descidas aos infernos”, oficializada na *Quarta fórmula de Sirmium* (escrita pelo sírio Marcos de Aretusa em 359), e que definia o inferno como uma espaço abaixo da terra, possivelmente no centro do planeta, num local totalmente inacessível aos humanos e ao qual apenas se poderia viajar sem *corporalidade*¹²⁷. Assim, o inferno ganha um lugar de geografia precisa.

Ainda neste viés, George Minois nos informa que Orígenes achava que o inferno era provisório e que o sofrimento do condenado advinha do fato de ser expulso da harmonia universal de Deus e que, ao ver-se posto de parte, ele próprio se inflamava de castigo. Defendeu a doutrina da Apocatástase¹²⁸, ou seja, a restauração do estado primordial de todas as coisas, na qual até os demônios e o próprio Lúcifer, depois de se conscientizarem do seu mal, poderiam repetir o processo, libertarem-se do mal, serem chamados, de novo, à harmonia do Mundo de Deus.

¹²⁴ Idem.p.117.

¹²⁵ Idem.p.120.

¹²⁶ DIAS, Paula Cristina Barata - La religion égyptienne chez Plutarque et chez Athanase d'Alexandrie : in Bologne, J. les animaux en Plutarque, des signes d'une continuité ». Lille : Conseil Scientifique de l'Université Charles-de-gaulle, 2003. p. 173-187

¹²⁷ Idem.p.121.

¹²⁸ O texto principal em que se baseia a apocatástase origeneana é 1 Cor 15, 23 - 28, que se refere à ressurreição dos mortos: "Cada qual (ressuscitará) em sua própria categoria: Cristo como primícia, logo os que são de Cristo em sua Vinda, depois o fim, quando entregue o reino à Deus seu Pai, depois de ter destruído toda Dominação, Principado e Potestade. Porque ele deve reinar até que ponha todos os seus inimigos baixo seus pés. O último inimigo destruído será a morte. Porque (Deus) submeteu tudo sob seus pés. Quando se diz que tudo lhe foi submetido, está claro que se excetua aquele que lhe submeteu todas as coisas. Quando tudo lhe esteja submetido, então o Filho se submeterá àquele que lhe submeteu todas as coisas para que Deus seja tudo em todos."

<http://sophia.hyperlogos.info/tiki-index.php?page=Crouzel+Apocat%C3%A1stase>

Já São Jerônimo discordava, acreditava num inferno concreto, cheio de fogo e de vermes, separando o *Inferno Culto (da consciência e da moral) do Inferno Popular (dos ignorantes, físico e aterrador)*. Assim, também em nossas fontes percebemos este olhar de São Jerônimo, “*Si quando namque eum cogitatio pulsasset illicita, mox eam divino munere repellebat, atque in timore Domini perseverabat affixus, aeternarum memor poenarum, et dolorum sine fine manentium, ignis scilicet illius inextinguibilis, et vermibus numquam omnino morientis*”¹²⁹”

A escatologia de Evágrio, na esteira de Orígenes, aceita a *Doutrina da Apocatástase*, ou restauração final de todos os seres. No fim, depois de uma ascensão de todos os seres decaídos a quem foi dado um corpo, incluindo os demônios, terão passado por meio de um processo ascensional, pelos diversos mundos múltiplos e diversos próprios a cada grau de decaimento, vindo a alcançar gradualmente o estado angélico, caracterizado pela união de um intelecto a um corpo espiritual. Esse momento constitui um primeiro período escatológico, ao qual Evágrio chama metaforicamente o “*sétimo dia*”¹³⁰, durante o qual o reino de Cristo se estende sobre todos os *logikoi*. Este reino não é definitivo, mas, deve dar lugar, por meio de um processo de morte e ressurreição, à fase escatológica seguinte, o “*oitavo dia*”, designação igualmente simbólica. Será então que os *logikoi*, herdeiros de Cristo, se tornarão seus co-herdeiros, isto é, reencontrarão a igualdade com Ele na participação da ciência essencial¹³¹.

De fato, ao analisarmos o apelo à prática ascética, presente nas hagiografias VAnt. e VPac., relacionámo-los perfeitamente com este período, uma vez que foi uma época que recordou que o ser humano era pó e que não passava de um pedaço de carne a ser entregue aos vermes do inferno. Esta atmosfera de terror progressivo começa a ser elaborada nas consciências cristãs dos nossos heróis ascetas:

Cum enim excitati a somno, ad uesperam nos peruenire dubitemus, et quieti corpora concedentes, de lucis non confidamus adventu, et ubique nature ac uitae incertae memores, Dei nos intelligamus providentia gubernari. Non modo non delinquemus, aut aliqua fragili

¹²⁹ VPac.,cap.26.(Mc.9.44) “Pois, sempre que um pensamento ilícito nele pulsasse, imediatamente o repelia com o dom divino; e permanecia fixado no temor a Deus, lembrado dos tormentos eternos e das dores permanentes sem fim, ou seja, daquele fogo inextinguível e do verme que em absoluto nunca morria”

¹³⁰ A complexa escatologia de Evágrio Pôntico não pode ser aqui apresentada senão de modo reduzido e necessariamente parcial.

¹³¹ GUILLAUMONT, A., “Étude historique et doctrinale”, in ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité Pratique ou Le Moine*, Tome I (Sources Chrétiennes 170), Cerf, Paris 1971. Tradução nossa.

cupiditate raptabimur, sed nec irascemur quidem aduersus aliquem, nec terrenos congregare thesauros ambiemus. Quin potius metu quotidiani recessus, et se iungendi corporis iugi expectatione, omnia caduca calcabimus. Cessabit mulierum amor, libidinis exstinguetur incendium, iniucem nobis debita nostra donabimus, ante oculos semper habentes ultimae retributionis aduentum, quia maior formido et poenarum timor horridus, simul et lubricae carnis incentiua dissoluit, et ruentem animam quase ex aliqua rupe sustent.”¹³²

Neste interim, poderemos perceber a urgência em romper com o mundo e o desejo de combater o Diabo e seus servos, já que almejavam alcançar o reino de Deus¹³³, nas vidas VAnt., VPac, preservando a prática do ascetismo e não desanimando. Acerca disso, conta-nos a biografia de Antão que uma névem de remorso envolvia o asceta, uma saudade do passado, pois ainda não havia rompido terminantemente com o mundo, enquanto vivia ainda nos arredores da aldeia. O diabo sugeria-lhe a recordação dos bens que ele abandonou, do cuidado que devia ter para com a irmã, da nobreza de sua raça, do amor das riquezas, do desejo de glória, das diversas volúpias que se encontram nas delícias e nos demais prazeres da vida. Apresentava-lhe as extremas dificuldades e os trabalhos que se encontravam no exercício da virtude. Em suma, levantou em seu espírito como que uma poeira, uma nuvem de pensamentos. Apesar disso, Antão mergulha cada vez mais no deserto, mantendo maior rigor na sua ascese.

Neste viés, a soberba de um jovem alerta o monge São Pacómio quando, ainda convivendo com o seu pai espiritual, receberam a visita de um jovem que os desafiou a atear fogo em brasas mortas e operou a maravilha de adentrar na chamas sem chamuscar o corpo. O demônio ajudou-o nesta manifestação de soberba. Mas foi repreendido por Palamon, e, uma vez arrependido de ter caído em volúpias com uma dama demoníaca (já que o demônio achou ocasião na fraqueza do moço), possuído pelo

¹³² VAnt.,cap.19 – “Quando vamos dormir, deveríamos pensar que não chegaremos a despertar. Nossa vida é insegura por natureza, e diariamente nos é medida pela Providência. Se com esta disposição vivemos nossa vida diária, não cometeremos pecado, nada cobiçaremos não nos mancharemos com ninguém, não acumularemos tesouros na terra; mas como quem cada dia espera morrer, seremos pobres e perdoaremos tudo a todos. Desejar mulheres ou outros prazeres desonestos, tampouco teremos semelhantes desejos, mas lhes voltaremos as costas como coisas transitórias, combatendo sempre e tendo ante os olhos o dia do juízo. “O maior temor ao juízo e o desassossego pelos tormentos dissipam invariavelmente a fascinação do prazer e fortalecem o ânimo vacilante”.

¹³³ 1 Cor 6:2 “*an nescitis quoniam sancti de mundo iudicabunt et si in vobis iudicabitur mundus indigni estis qui de minimis iudicetis*”(“Não sabeis vós que os santos hão de julgar o mundo? Ora, se o mundo deve ser julgado por vós, sois porventura indignos de julgar as coisas mínimas?”)

http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/epistula-i-ad-corinthios/6/#.U_o7H8VdXg8

demônio, lança-se ao fogo, morrendo¹³⁴. Procurando, assim, se esforçar interiormente com mais eficácia, pois assim, purificava a mente (2 Cor 1.12 “*nam gloria nostra haec est testimonium conscientiae nostrae quod in simplicitate et sinceritate Dei et non in sapientia carnali sed in gratia Dei conversati sumus in mundo abundantius autem ad vos*”¹³⁵). Lendo a Escritura, ele empenhava-se em colocá-lo na sua memória, mas não de modo indiscriminado. Ele aplicava um preceito particular, guardando-o com devoção na sua memória para, a seguir, pôr em prática dia após dia o que a sua memória havia retido.

“Haec audiens vidensque Pachomius, magis ac magis incubuit abstinentiae tenere mensuram; et cum in omnibus, Tum máxime in orationibus animum servare pervigilem, juxta illud quod scriptum est: Omni custodia serva cor tuum (Prov.IV). Intantum, ut eum senex miraretur attonitus, quia non solum consuetam abstinentiae regulam alacer extrinsecus exsequebatur, sed etiam intrinsecus conscientiam suam juxta coelestium formam studebat exigere purissimam, sicut beatus Apostolus dicit: Gloria nostra gaec est, testimonium conscientiae nostrae, certus ex hoc magnam sibi in coelestibus parare mercedem.”¹³⁶

Esta passagem na VPac. lembra-nos Santo Agostinho, não se trata apenas de manter o pensamento claro e correto em pontos específicos, pois o demônio os leva ao erro (*quibus maxima est fallendi cupiditas*) (*De Civ. Dei* IV, 32.). Ninguém com mente correta seguirá o Demônio, mas este pode enganar um homem ao ponto de ele pensar que suas mentiras são verdades, sua vontade, assim como seu intelecto, perverter-se-ão. Ele ficará como eles, e possuí-lo-ão porque ele livremente inclinou sua vontade a eles (*De Civ. Dei* IV, 32). O medo de cair nas ciladas do mal são uma constância nas hagiografias, o que ocasiona uma luta acirrada contra os poderes maléficos, principalmente no interior do coração¹³⁷. Uma estratégia de luta era, pois “desligar o pensamento”. Encher a memória

¹³⁴ “*Haec audiens vidensque, Pachomius, magis ac magis incubuit abstinentiae tenere mensuram; et cum in omnibus, tum maxime in orationibus animum servare pervigilem, juxta illud quod scriptum est: omni custodia serva cor tuum (Prov.IV)*”.

¹³⁵ Porque a nossa glória é esta: o testemunho da nossa consciência, de que com simplicidade e sinceridade de Deus, não com sabedoria carnal, mas na graça de Deus, temos vivido no mundo, e de modo particular convosco. http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/epistula-ii-ad-corinthios/1/#.U_o8ksVdXg8

¹³⁶ VPac., cap10 - “Quando Pacômio o ouviu, pôs-se de pé para se fixar com mais afincio e mais proximidade na prática da abstinência, e permanecer vigilante em tudo o que fizesse, mas especialmente nas orações, conforme o que foi acordado “Mantém guarda ao teu coração com toda a diligência (Prov. 4.23). O ancião era digno de espanto, pois não só aguentou corajosamente a sua costumeira regra de abstinência, mas se dedicou com Fortaleza a purificar a sua mente a um nível celeste, como o abençoado apóstolo diz: “a nossa glória é o testemunho de uma boa consciência” 2Cor 1.12), seguro de que, com este agir, uma recompensa lhe estava a ser preparada no céu.

¹³⁷ 2 Cor. 13: 5 “*vosmet ipsos temptate si estis in fide ipsi vos probate an non cognoscitis vos ipsos quia Christus Jesus in vobis est nisi forte reprobis estis*” (Examinai-vos a vós mesmos, se permaneceis na fé;

das Escrituras e praticar sem fim os atos do cotidiano rememorando as palavras lidas. Uma mente, uma língua e um corpo ocupado não deixam criar o vazio que é o ponto fraco por onde o diabo entra. Esse método da “possessão por Deus” ou pelas coisas de Deus é, deste modo, também a antítese salvífica da posse pelo Diabo, sendo o homem o campo de batalha entre duas forças contrárias.

Portanto, renunciar ao mundo - morrer em Cristo – começava, antes de tudo, numa atitude interior. Assim, havia uma fuga do mundo indispensável para todos: o afastamento do pecado, o esforço por libertar-se de tudo aquilo que impediria a Salvação¹³⁸. Tratava-se, portanto, de um combate, uma guerra que o monge terá consigo mesmo para passar do estado carnal do homem no mundo ao estado espiritual do cristão perfeito¹³⁹. Contudo, essa luta pela perfeição monástica será progressiva. Primeiro devem dominar-se as tentações mais fáceis, ou mais primitivas, aquelas que decorrem da natureza humana enquanto espécie viva dotada, antes de tudo, do instinto da auto-preservação¹⁴⁰.

2.1 A prática ascética - o caminho progressivo até à santidade.

“Semper mortificationem Jesu in corpore nostro circumferentes ut et vita Jesu in corporibus nostris manifestetur; semper enim nos qui vivimus in mortem tradimur propter Jesum ut et vita Jesu manifestetur in carne nostra mortali”¹⁴¹

provai-vos a vós mesmos. Ou não sabeis quanto a vós mesmos, que Jesus Cristo está em vós? E não é que já estais reprovados.)

http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/epistula-ii-ad-corinthios/13/#.U_o_0MVdXg8

¹³⁸ (...) o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potências sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo-real. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 18

¹³⁹ 2 Cor 4: 1 e 2 *“ideo habentes hanc ministrationem juxta quod misericordiam consecuti sumus non defecimus; sed abdicamus occulta dedecoris non ambulantes in astutia neque adulterantes verbum Dei sed in manifestatione veritatis commendantes nosmet ipsos ad omnem conscientiam hominum coram Deo”* (Por isso, tendo este ministério, segundo a misericórdia que nos foi feita, não desfalecemos; Antes, rejeitamos as coisas que por vergonha se ocultam, não andando com astúcia nem falsificando a palavra de Deus; e assim nos recomendamos à consciência de todo o homem, na presença de Deus, pela manifestação da verdade.)

http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/epistula-ii-ad-corinthios/4/#.U_pEe8VdXg8

¹⁴⁰ Dias, Paula B.. *"A Linguagem dos Alimentos nos textos bíblicos. Sentidos para a fome e para a abundância"*, *Boletim de Estudos Clássicos*, 60: 157 - 175.p.159

¹⁴¹ 2 Cor 4: 10-11 .Trazendo sempre por toda a parte a mortificação do Senhor Jesus no nosso corpo, para que a vida de Jesus se manifeste também nos nossos corpos; E assim nós, que vivemos, estamos sempre entregues à morte por amor de Jesus, para que a vida de Jesus se manifeste também na nossa carne mortal.

http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/epistula-ii-ad-corinthios/4/#.U_pEe8VdXg8

O processo de recomeço e da fuga da vida mundana passava inicialmente pelo batismo¹⁴². Ao receber o batismo, Santo Antão e São Pacômio veriam limpos os seus pecados e, detentores de uma nova vida, teriam oportunidade de refazer enquanto pessoa e recuperar a inocência perdida. Nasce um novo homem mediante o batismo, nascido em Cristo com a presença do Espírito Santo. Morriam então para o pecado. O Batismo enquanto renascimento em Cristo, afirmava-se como uma oportunidade dada por Deus à humanidade, ou seja, através da administração do batismo, o Homem ver-se-ia purificado da herança pesada de Adão e retornaria ao estado de graça inicial, perdido aquando do pecado original¹⁴³. Desta forma, também os santos, na VAnt, e na VPac, aquando da sua condição de pecado, sentiam a necessidade de serem batizados, pois o batismo era a primeira vitória sobre Satanás e tinha a capacidade de curar doenças do corpo e da alma, e a corrupção da alma. Algumas liturgias iniciais indicaram explicitamente que as doenças era uma manifestação da opressão do Diabo¹⁴⁴.

Os padres do deserto durante a prática do batismo molhavam as orelhas dos catecúmenos com a saliva, para mostrar desprezo pelo Diabo, mas também porque a saliva tem propriedades curativas. O sinal da cruz era marcado na testa do candidato como advertência para que os demônios não chegassem perto. O catecúmeno fazia uma renúncia formal do Satanás, a *apotaxis*, que normalmente acontecia durante a solenidade de vigília da Páscoa. Enfrentando o Oeste, a região da escuridão e da morte, o candidato faz três vezes uma declaração formal que renuncia Satanás, as suas pompas, os seus trabalhos, e / ou os seus anjos, e então formalmente transfere a sua submissão a Cristo e, virando para o Leste, a região de luz e ressurreição. O catecúmeno era ungido com óleo santo, um selo contra agressões adicionais pelo Mal. No ato real do batismo, a descida na água simbolizou a ida ao submundo da morte, e o aparecimento da água simbolizou o renascimento e a ressurreição¹⁴⁵.

Em suma, primeiro o batismo, seguido do processo de ascetismo, constituía a iniciação para um caminho de renúncia e despojamento das prisões da humanidade, como a posse de bens e o apego aos prazeres mundanos. Dessarte, São Antão e São Pacômio obtemperaram-se a praticar rigorosamente este trâmite.

¹⁴² Gl 2:27 “*quicumque enim in Christo baptizati estis Christum induistis*” (Porque todos quantos fostes batizados em Cristo já vos revestistes de Cristo.). Idem

¹⁴³ Gl 4: 7 “*itaque jam non es servus sed filius quod si filius et heres per Deum*” (Assim que já não és mais servo, mas filho; e, se és filho, és também herdeiro de Deus por Cristo.). Idem

¹⁴⁴ RUSSEL, J.B. *Lúcifer o diabo na Idade Média*. Tradução de Jorge Luiz Serpa de Oliveira. São Paulo. Madras editora Ltda. 2003.p.120-121.

¹⁴⁵ Idem. p.120

Tornar-se monge seria, portanto, a realização integral de uma caminhada proposta a todo o batizado. Sua vida será um perpétuo combate enquanto soldado na milícia de Cristo que se desenvolverá no seu próprio ser.

Configurando numa intimidade com o Criador, uma relação ontológica, sendo assim, neste isolamento se vivencia a presença de Deus na alma (*anima Deum habere*), uma união (*iunctio*) da alma com Deus. Porém, para atingir este estado deífico¹⁴⁶ (*Theosis*) obtido pela penetração das energias divinas, é preciso enfrentar as constantes colisões com elementos impeditivos, o Mal.

As imagens fortes e dualistas – bem e mal, claro e escuro, terra e céu, Deus e diabo – estarão presentes nas VAnt e VPac, ligadas ao plano da construção e fortalecimento da identidade dos monges. Será esta uma das razões para o sucesso da adesão ao cristianismo sob a forma da caminhada monástica, como fez Antão e Pacômio. Estes apresentavam um modelo a imitar: o do homem simples e comum que é chamado ao heroísmo de combater o verdadeiro inimigo. Salientar a perigosidade, a gravidade e a influência deste no mundo era, indiretamente, um modo de valorizar a coragem e o voluntarismo de quem se lhe opunha. Um heroísmo possível, a consciência de pertencer a algo maior, norteou o sucesso e a adesão popular à fórmula de vida monástica.

Essa mentalidade é a predominante nas VAnt. e VPac. Só quando “abandonam o mundo”, tomam consciência da fragilidade da sua própria carne, pois são “testados” pelo demônio, que lhes tocam os pontos mais suscetíveis e, diríamos, primários. Na VAnt, o inimigo viu que era impotente ante a determinação de Antão, e que era antes ele que estava sendo vencido pela firmeza do homem, derrotado por sua sólida fé e sua constante oração. Pôs então toda a sua força nas armas que estão “nos músculos de seu ventre”(Jo 40,16¹⁴⁷):

“(…) Nam et ille cogitationes sordidas conabatur inserere et hic eas oratu submouebat assiduo. Ille titillabat sensus naturali carnis ardore, hic fide, ac ieiuniis corpus omne uallabat. Ille per noctes in pulchrae mulieris uertebatur ornatum, nulla omittens figmenta lasciuiæ,

¹⁴⁶ 2 Cor 3 : 18 “ *nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu*”(Mas todos nós, com rosto descoberto, refletindo como um espelho a glória do Senhor, somos transformados de glória em glória na mesma imagem, como pelo Espírito do Senhor.)

http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/liber-iob/40/#.U_pLqsVdXg8

¹⁴⁷ (*Sub umbra dormit in secreto calami et locis humentibus*).Idem.

*hic ultrices gehennae flammis, et dolorem uermis recordans, cogitationi libidinum obiciebat(...)*¹⁴⁸

Já Pacômio arma-se e escuda-se, e a linguagem é militar como num comportamento moral exímio e em rigorosas orações:

*Tunc infatigabilis Pachomius arcta et singulari conversatione semetipsum affligens, studebat integrum se alque immaculatum in omnibus exhibere. Si quando namque eum cogitatio pulsasset illicita, mox eam divino munere repellebat, atque in timore Domini perseverabat affixus, aeternarum memor Poenarum, et dolorum sine fine manentium, ignis scilicet illius inexstinguibilis, et, vermis numquam omnino morientis. Cum his itaque Pachomius modis est ab illicitis abstineret, et ad meliora proficeret, dilatandi monasteria curam gerebat immodicam pro susceptione multorum: Cui diabolus vehementer coepit obsistere, stridensque super eum dentibus, veluti singularis ferus, tentationes ei varias excitabat si forsitan adversus eum fraudis suae reperisset ingressum. Sed hic scuto fidei communitus, vigilantes inimici declinabat insidias, sanctas Scripturas memoria retinens atque decantans*¹⁴⁹.

Chegado aqui, haveríamos que perceber que toda a visão e percepção do mal (o reino do diabo) norteia as fontes estudadas. Os textos mostram-nos que os santos acreditavam no reino de Deus, por um lado, e no reino dos Homens, por outro lado, espaço para o teatro do demônio, um cenário de paixões, egoísmos, de posses, de lutas, de perturbações, a léguas de uma paz duradoura e de uma honestidade imaculada. Decorrente disso, não é difícil compreender o percurso ascético, pois, o mundo podia ser entendido de duas maneiras: caracterizado como palco onde viviam os demônios, mas, também como palco da ignorância, da aversão à espiritualidade, da ausência de valores; se o homem não compreendia o mal era porque não compreendia seu próprio coração, porque não entendia o quão facilmente nele poderia conviver o divino e o monstruoso¹⁵⁰.

¹⁴⁸ VAnt., cap. 5.

¹⁴⁹ VPac., cap. 26 “Então Pacômio, castigando-se a si próprio com uma dura e singular aplicação, esforçava-se para em tudo se mostrar íntegro e imaculado. Sempre que um pensamento ilícito nele pulsava, imediatamente o expulsava com a graça divina, e perseverava concentrado, recordado das penas eternas, das dores que permanecem sem fim, ou seja, daquele fogo inextinguível e do verme que nunca morre em absoluto. Assim Pacômio estava para se abster das ilicitudes e se esforçar pela excelência, e cuidava com uma força desmesurada em fazer crescer os mosteiros, em proveito do acolhimento de muitos. A ele o diabo começou a opor-se com veemência, arreganhando os dentes contra ele, como um animal selvagem, e estimulava nele várias tentações, como se contra ele o seu engano encontrasse algum ponto de entrada. Mas este revestido pelo escudo da fé, fazia cair as armadilhas vigilantes, guardando com a memória as santas Escrituras e recitando-as”.

¹⁵⁰ NUNES, P. *Santos, demônios e pecadores. Do horror do pecado ao milagre da santificação*. Portugal: Pearlbooks, 2011, p.12-14.

E, na ânsia de obter, ainda em vida, a perpetuação da esperança de perdão¹⁵¹ os ascetas, segundo Jacques Lacarrière, expunham-se através de experiências ascéticas radicais: viviam em cabanas e grutas demasiadamente pequenas para seus corpos, utilizavam colares e correntes de ferro; aprisionavam-se dentro de gaiolas cilíndricas penduradas nas árvores como se fossem pássaros; passavam anos e anos em cima de colunas (estilistas), sofrendo fome, calor e frio, uma vez que a posição geográfica (acima do chão) favorecia o seu papel intermediário entre os homens e Deus¹⁵². De fato, conforme Pedro Nunes, o caminho para o conhecimento do mal é a ascese, o processo de ascensão à santidade passa por uma progressão, uma *Escada espiritual* de edificação pessoal¹⁵³. Já para Jacques Lacarrière¹⁵⁴, a vida dos eremitas presumia-se uma vocação, alertando o autor que o fenômeno ascético não se restringe apenas a esta explicação.

Entretanto, são pertinentes as observações dos autores, primeiramente a vocação e posteriormente a experiência ascética. No caso das fontes, as vocações os conduzem para o deserto egípcio¹⁵⁵, lugar no qual toda a história do povo de Deus arrolou tanto para os Hebreus, quanto para a nova religião que surgia nos primórdios do século, já que os monges antigos “*nuevo Moisés del nuevo pueblo escogido. Por este conducto penetraba en la Iglesia uno de los temas espirituales más fecundos: la «espiritualidad del Éxodo»*”¹⁵⁶.

A respeito da vocação¹⁵⁷ (*ait illi Jesus si vis perfectus esse vade vende quæ habes et da pauperibus et habebis thesaurum in cælo et veni sequere me*), Lacarrière diz o seguinte:

Uma vocação é uma chamada, uma voz (voix) que nos incita – mais frequentemente ainda, que nos obriga – a seguir um caminho (voie)

¹⁵¹ BROWN, Peter, *IL Culto dei Santi, L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Giulo Einaudi Editore, 1983, p.90.

¹⁵² LACARRIÈRE, Jacques. *Padres do Deserto*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 1996. p.93-193.

¹⁵³ NUNES, P., p.15.

¹⁵⁴ LACARRIÈRE, Jacques. *Padres do Deserto*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 1996. p.54.

¹⁵⁵ É nesse deserto que se enraíza a autoridade espiritual. Quando a Igreja se tornou mundana, beneficiária dos privilégios concedidos pelos imperadores romanos, a verdadeira autoridade espiritual se destacou de seus representantes oficiais e se encarnou naqueles monges e anacoretas que partiam do *saeculum* para o deserto em busca somente daquilo que é mais importante. O deserto dá testemunho tanto de plenitude espiritual quanto de perigos e tentações. Pode ser o vazio todo-excludente da negação pura ou a plenitude todo-abarcante do inabarcável ser divino. O monge ou anacoreta que partia para o deserto físico da privação material dos confortos deste mundo tinha como objetivo passar espiritualmente do vazio da negação e da ausência para o da união íntima com a supra-essência divina que ultrapassa infinitamente todo e qualquer conceito ou limitação.

¹⁵⁶ COLOMBÁS, G., p.512

¹⁵⁷ “Se quiser ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá aos pobres, e depois, segue-me; terás um tesouro nos céus” (Mt 19,21). Antão é particularmente movido pelo texto da Escritura que ouve sendo lida: a história da vocação do jovem rico.

determinado. Voz (voix) e caminho (voie). (...) justamente os que escreveram aquelas Vidas dos santos e dos eremitas – perceberam esta semelhança entre voix e voie, entre chamada e caminho¹⁵⁸.

Neste aspecto, também Colombás¹⁵⁹ argumenta:

La espiritualidad monástica se funda esencialmente en una llamada divina, en una vocación. Nadie se hace monje para sí mismo, sino para Dios. Nadie debe hacerse monje si la voz de Dios no le invita a abrazar este estado de vida cristiana. Seguir la vocación monástica no es sino responder a la llamada divina. Es la voz de Dios, como dice Casiano, lo que nos arranca del mundo¹⁶⁰.

Sendo assim, para Antão e para Pacômio, o chamado do deserto é o momento da desinstalação, do êxodo que se faz necessário para a inovação; é, em primeiro lugar, uma saída de si mesmo, vínculos que precisam de ser quebrados, novos hábitos que precisam ser estabelecidos. Logo, esse imperativo não surge como uma arbitrariedade de Deus. Existe participação humana em interação com a revelação divina. É necessário perceber humanamente a inadequação do que se está vivenciando, para que se possa buscar o adequado, a insatisfação para que se busque a satisfação. Nas VAnt e VPac, os dois buscam um mestre experiente no ascetismo, um ancião, assim apreendendo e aprendendo a arte de “desligar do mundo” e “religar a Deus”, através dos ensinamentos desses homens piedosos e sapientes resignados. Em VAnt. lemos:

(...) Erat igitur in agello uicino senex quidam, vitam solitariam a prima sectatus aetate; hunc Antonius aemulatus est ad bonum. Et primo quidem incipiem etiam ipse, in locis paululum a uilla remotioribus manebat. Exinde autem, si quem uigilantem in hoc studio compererat, procedens, quaerebat ut apud prudentissima, Nec ad habitaculum suum ante remeabat, nisi eius quem cupiebat frueretur aspectibus, et sic tamquam munere mellis accepto, abibat ad sua¹⁶¹.

¹⁵⁸ LACARRIÈRE, Jacques. *Padres do Deserto*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 1996. p.55

¹⁵⁹ COLOMBÁS, G. p.511. *Orígenes fue, sin duda alguna, el más constante, minucioso y genial explotador de este filón. Siguiendo paso a paso a los israelitas en su gesta memorable, describe con gran pormenor y belleza el viaje del alma en pos del ideal de la perfección cristiana. La salida de Egipto, el paso del mar Rojo, las diversas etapas de los israelitas en el desierto, la teofanía del Sinaí, la promulgación de la ley, las luchas con los diversos enemigos que les salieron al paso, la entrada en la tierra prometida; en una palabra, la narración bíblica entera, constituyen para Orígenes una grandiosa alegoría del progreso del cristiano desde la conversión Al bautismo, desde el bautismo a la muerte, y desde la muerte al cielo.*

¹⁶⁰ Idem.477

¹⁶¹ VAnt., cap, 3. Naquele tempo havia na aldeia vizinha um ancião que desde sua juventude levava na solidão a vida ascética. Quando Antão o viu, "teve zelo pelo bem" (Gl 4,18), e se estabeleceu imediatamente na vizinhança da cidade. Desde então, quando ouvia que em alguma parte havia uma alma esforçada, ia,

E em VPac.:

“(...) Audivit autem quemdam anachoretam, cui nomen erat Palaemom, intra eremi secreta Domino servientem; ad quem confestim, cum eo cupiens habitare, perrexit, et pulsans ostium cellulae ejus, precabatur ingressum(...)”¹⁶²

2.2 A peregrinação para o deserto – criando santos, mediadores do sagrado.

“Cumque loqueretur Aaron ad omnem cœtum filiorum Israël respexerunt ad solitudinem et ecce gloria Domini apparuit in nube.”¹⁶³

“Sicut scriptum est in libro sermonum Esajæ prophetae vox clamantis in deserto parate viam Domini rectas facite semitas ejus”¹⁶⁴

“Jesus ergo jam non in palam ambulabat apud Judæos sed abiit in regionem juxta desertum in civitatem quæ dicitur Efram et ibi morabatur cum discipulis”¹⁶⁵

Com o já mencionámos, o ascetismo praticado pelos que adotavam o monaquismo em finais do século III e início do IV foi incentivado pelas circunstâncias históricas, recebendo um significativo impulso graças à Grande Perseguição, o que levou inúmeros cristãos ao deserto, em busca de refúgio e de um espaço seguro onde pudessem praticar suas crenças, fato que se explicita no prólogo da VPac *“(...) cum pagani imperatores existerent, et ubique contra christianos persecutionis procella desaeviret; multi apud Aegyptum martyres sancti per varia supplicia usque ad mortem in Christi nomine perstiterunt(...)”¹⁶⁶* Neste sentido, a opção pelo deserto era também um protesto explícito

como sábia abelha, buscá-la e não voltava sem havê-la visto; só depois de haver recebido, por assim dizer, provisões para sua jornada de virtude, regressava.

¹⁶²VPac., cap.6. “assim, ouviu que um certo anacoreta, a quem era dado o nome de Palaemon, servia o Senhor no interior do deserto; desejando logo com ele habitar, foi ter com ele e, batendo à porta da sua cela, suplicou-lhe entrada”

¹⁶³ Ex. 16 : 10 “Enquanto Arão falava a toda a comunidade, todos olharam em direção ao deserto, e a glória do Senhor apareceu na nuvem.”

¹⁶⁴ Lc 3:4. “Como está escrito no livro das palavras de Isaías, o profeta: “Voz do que clama no deserto: Preparem o caminho para o Senhor, façam veredas retas para ele.”

¹⁶⁵ Jo. 11:54 “ Por essa razão, Jesus não andava mais publicamente entre os judeus. Em vez disso, retirou-se para uma região próxima do deserto, para um povoado chamado Efraim, onde ficou com os seus discípulos.”

¹⁶⁶ VPac. Prologus auctoris.

contra a ordem política e religiosa majoritária, o que ainda isolava e tornava mais originais os cristãos que viviam no deserto.

Para melhor compreender todo esse percurso é necessário “caminhar” pela história do deserto, uma caminhada que se torna recorrente, já que a mentalidade religiosa estava construída a partir das narrativas das Escrituras. Como veremos, a vida dos monges será, antes de tudo, a realização dos preceitos evangélicos, e o seu protagonista, a sua imitação, o ideal a ser seguido e perseguido radicalmente, pois, “*Los fieles cristianos de los primeros siglos estaban tan persuadidos de la unidad de ambos Testamentos, que se tenían por herederos de las promesas hechas a pueblo de Israel.*”¹⁶⁷. No deserto Deus falou a Moisés, no deserto vagueou o povo de Israel, purificando-se antes de chegar à terra prometida; do deserto emanam as vozes dos profetas como João Baptista, no deserto Jesus é tentado após o batismo. O deserto é o lugar do encontro com o sagrado, portanto.

Assim sendo, seguiremos a trajetória do deserto dos atletas de Cristo, que, como Ele, partiram após o batismo; lembrando também o antigo povo escolhido, Israel. O deserto, real ou imaginário, desempenhou um importante papel nas grandes religiões monoteístas: o judaísmo, o islamismo e o cristianismo.

Com o crescimento e a expansão da fé cristã, desenvolveu-se, a partir de fins do século III, nas regiões desérticas da Palestina, Egito e Ásia Menor, uma forma particular de viver o cristianismo baseada na mortificação da carne, renúncia ao mundo e a solidão. Esta nova forma de espiritualidade se pautou no caráter simbólico do deserto. No texto bíblico já se evidencia uma simbologia do deserto. Neste sentido, o deserto era apresentado como um local de solidão, sofrimento, tentação, opressão, mas também de purificação, refúgio, crescimento e reencontro com Deus¹⁶⁸. Deste modo, e de maneira sucinta, compartilharemos alguns pontos fundamentais da tradição hebraica referente à vocação e a peregrinação no deserto.

Os relatos bíblicos podem ser considerados, fonte e modelo para o surgimento e efetivação do modo de viver e conceber a realidade para os primeiros monges¹⁶⁹, os preceitos bíblicos serão seguidos radicalmente, moldará a tradição monástica como

¹⁶⁷ COLOMBÁS, Idem. p.27

¹⁶⁸ Sobre o sentido do deserto na Bíblia ver GRUEN, W. *O Tempo que se chama hoje. Uma introdução ao Antigo Testamento*. 6 ed. São Paulo: Paulinas, 1985, pp. 27-28

¹⁶⁹ AMARAL, Ronaldo. *A santidade habita o deserto. A hagiografia à luz do imaginário social*. São Paulo. Ed UNESP. 2009 p.112.

poderemos averiguar nas fontes que aqui utilizamos, os monges seguiam por modelo muitos personagens veterotestamentários. Atente-se para o que nos diz Paula Dias:

A lei Evangélica permanece para todos os cristãos como obrigatória, e toda a tradição cristã escrita, sendo posterior aos Evangelhos, aceita e mantém este princípio fundador. Algumas passagens do NT possuem um objetivo didático: é o caso da narrativa das parábolas, e da explicação que se lhes segue, forma alegórica de mostrar os aspectos da Revelação cristã. As Epístolas apostólicas possuem, numa proporção maior, um tom didático e normativo, pois são textos que, para além de constituírem testemunhos da vida das primeiras comunidades cristãs, são também mensagens educativas, por vezes de conteúdo bastante prático: aconselham uma comunidade a transformar o seu quotidiano conforme os ensinamentos de Cristo, comportamento este que se assume como uma antevisão, na terra, da Vida Eterna. Assim, a vida em comunidade revela-se uma caminhada e um exercício contínuo para atingir a perfeição¹⁷⁰.

Na visão de Colombas, qualquer tipo de monaquismo cristão teve como inspiração primordial a própria vida de Jesus Cristo. Sendo assim, a Bíblia Sagrada poderia ser considerada a primeira regra monástica, e Jesus, o primeiro modelo de vida perfeita¹⁷¹. Paula Barata alega que a literatura veterotestamentária apresenta-se sempre norteando o contexto monástico:

O valor matricial da Bíblia como texto inspirado tem o seu paralelo na lenda que explica o aparecimento da primeira regra monástica como resultado, também, da inspiração divina, a qual se tornou um lugar comum da Literatura Monástica: a mando do Senhor, a primeira regra foi ditada a S. Pacómio, fundador do movimento cenobítico, por um anjo. Esta lenda reitera o esforço em associar, no momento da composição da regra, a vontade de Deus, expressa na Bíblia, e a obediência medianeira do fundador monástico, autor humano das regras monásticas e adaptador circunstancial da mensagem bíblica¹⁷².

¹⁷⁰ DIAS, Paula B. 2001. *Regula Monastica Communis ou Exhortatio ad Monachos?* Ed. 1. Lisboa: Colibri. p.311

¹⁷¹ COLOMBÁS,G. *El monacato primitivo*.Madrid:BAC,1974.2v. 28. “Los Padres de la Iglesia—San Gregorio de Nacianzo, San Agustín, Casiano y otros—coinciden en afirmar que El verdadero fundador del monacato fue el Señor. Elías, Elíseo, Juan Bautista y otras grandes figuras del Antiguo Testamento pueden considerarse como precursores de los monjes; pero El monacato cristiano surge de la doctrina y del ejemplo de Cristo,” quien no sólo formuló los principios fundamentales de la espiritualidad monástica, sino que los puso por obra. Antes de empezar su vida pública se retiró al desierto y entre bestias salvajes ayunó y luchó con el demonio por espacio de cuarenta días.

¹⁷² DIAS, Paula B. 2001. *Regula Monastica Communis ou Exhortatio ad Monachos?* ed. 1. Lisboa:Colibri. p. 318,319.

Os monges pacomianos, por exemplo, conheciam várias partes das Escrituras, particularmente os Salmos de cor, fruto de recitações e, muito provavelmente, leituras diárias¹⁷³.

As práticas litúrgicas dos monges pacomianos provavelmente propiciavam uma série de outros contatos com as Escrituras. O estudo contínuo das Escrituras era facilitado pela existência de pequenas bibliotecas, presentes em cada um dos mosteiros. Cada biblioteca possuía vários códices das Escrituras, que eram guardados em armários e ficavam sob a supervisão de um monge específico, designado pelo abade. Tal monge distribuía os códices a quem lhe pedisse e existia inclusive a possibilidade de continuar os estudos do lado de fora do mosteiro, durante os trabalhos manuais diários¹⁷⁴.

E aqui, haveremos de chamar à luz S. Pacômio de Tabenési, para quem as Escrituras eram à base de seu modo de vida¹⁷⁵, a sua regra primordial, daí a importância de conhecê-las de cor e por meio da leitura contínua¹⁷⁶.

“Se queres viver em meio dos homens, imita a Abraão, Lot, Moisés e Samuel. Se desejas viver no deserto, eis aqui todos os profetas que te precederam. Imita àqueles que vagaram pelo deserto, pelos vales e as cavernas da terra (Heb. 11,38.37), pobres, atribulados e afligidos. Está escrito também: "A sombra de quem está sedento e o Espírito dos homens que suportaram a violência te abençoarão" (Is. 25,4). Ademais, o ladrão sobre a cruz proferiu uma palavra, o Senhor perdoou seus pecados e o recebeu no paraíso. Então, que grande honra receberás se és paciente na prova, ou diante do espírito de fornicção, ou diante do espírito de orgulho, ou bem frente a qualquer outra paixão! Tu lutas contra as paixões diabólicas, não para segui-las, e Jesus te dará o que te há

¹⁷³ Ver VEILLEUX. *La liturgie dans le cénobitisme pachomien*.

¹⁷⁴ Ver a discussão de VEILLEUX. *La Liturgie dans le cénobitisme pachômien*, p. 267

¹⁷⁵ Es un dato de gran importancia, plenamente confirmado por el *corpus Pachomianum*: en éste se nos revela Pacomio como hombre plenamente penetrado de la savia de la Escritura, escrupulosamente cuidadoso de establecer sus instituciones, sus reglas, su doctrina y su gobierno personal sobre los firmes fundamentos de la palabra de Dios. COLOMBÁS, G. *El monacato primitivo*. Madrid: BAC, 1974. 2v. 28. p.93

¹⁷⁶ A língua do Egito era o copta, tanto Pacômio quanto Antão eram egípcios e falavam o copta. Apesar da helenização, a cultura helenística não atingiu consideravelmente as regiões mais longínquas do Egito. Consequentemente, a língua grega, majoritária em boa parte do Mediterrâneo, inclusive no norte do Egito, não chegou a ser largamente utilizada no sul do próprio Egito. Assim sendo, a língua autóctone dos egípcios sobreviveu à helenização, evoluindo do demótico para o copta nos primeiros séculos da era cristã. Sobre a helenização em geral, ver MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os Limites da Helenização. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991; Sobre os aspectos religiosos da helenização, ver GRANT, Frederick. *Hellenistic Religions, The Age of Syncretism*. New York: The Liberal Arts Press, 1953. Sobre a helenização e o cristianismo em específico, ver SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação de sentidos. A filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. Porto Alegre: Ed. PUCRS, 2002. Sobre a helenização no Egito ver BELL, Harold I. *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*. Oxford: Clarendon Press, 1948.

prometido. Cuida-te da negligência, porque ela é a mãe de todos os vícios”¹⁷⁷.

Não é por mero acaso que a semelhança dos profetas e personagens bíblicos ocorrerá o fenômeno monástico. De acordo com Ramon Teja, o homem dos primeiros séculos tinha como uma de suas características a forte religiosidade, “y la religión invadía todas las esferas de su vida, de sus ideas y de sus sentimientos”¹⁷⁸.” Sendo assim, o caminho monástico cristão pode ser considerado como uma forma intensa de viver a experiência mística¹⁷⁹ - “*cognitio Dei experimentalis*” ou a “*experiência fruitiva do absoluto*”¹⁸⁰. Nas VAnt, VPac, os santos respondem à chamada, à voz, ao apelo amoroso de Cristo, por uma entrega completa de si mesmo, orientando e organizando seu modo de vida e suas práticas religiosas, buscando o bom combate contra as forças malignas, e uma vez concluído o combate, percorrida toda a sua carreira e chegado ao termo de sua peregrinação terrena¹⁸¹ o encontro com o Supremo Juiz: “*Combati o bom combate, terminei a minha carreira, guardei a fé. Resta-me agora receber a coroa da justiça, que o Senhor, justo Juiz, me dará naquele dia, e não somente a mim, mas a todos aqueles que aguardam com amor a sua aparição*”¹⁸².

O deserto valorizado no AT não é um lugar de solidão: é um local de provação e acima de tudo, um lugar de vida errante e de desprendimento. É também um lugar escolhido por Deus para falar aos homens escolhidos por ele como seus mensageiros. Neste domínio, João Baptista, apesar de ser uma personagem do NT, compara-se aos seus

¹⁷⁷ <http://www.veritatis.com.br/patristica/obras/8473-exortacao-sobre-o-rancor-de-um-monge,home> Page acessada em 18/02/2014.

¹⁷⁸ TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: Protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid, Ed. Trotta, 1999.p.91

¹⁷⁹ Nesse sentido, afirma Bazán que: Embora a etimologia da palavra “mística” venha da raiz grega myth, presente por caminhos diversos em *mysthiká* (que se refere a certos ritos), *hoi mysthikoí* (os iniciados em tais ritos) e *mysthérion* (secreto), mas não menos em *mythos* e *myéo* (fechar os lábios ou os olhos), a mística [...] vincula-se estreitamente com a própria natureza da experiência que procura designar, isto é, com um tipo de vivência humana extraordinária e estranha e, por isso, indescritível. BAZÁN, Francisco Garcia. *Aspectos incommuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002. Por sua vez, Lalande (1999, p. 686) apresenta o termo como um conjunto de crenças e de disposições afetivas e morais que se ligam a essa crença, envolvidos por afeto e intelecto. Nesse sentido, o misticismo é essencialmente uma vida, um movimento, o desenvolvimento de um caráter e de uma direção determinados. LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 p. 686.

¹⁸⁰ MARITAIN, 1975 apud VAZ, 1994, p. 12 - VAZ, H. L. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992. v. 2. (Coleção Filosofia, n. 8).

¹⁸¹ II Tm 4, 7.

¹⁸² 2 Tm 1.6,8,12; 2.1,15

antecessores do AT. Como lembra Jacques Le Golf, o deserto é, no AT “tanto um lugar como uma época: uma época na história sagrada no decurso da qual Deus educou o seu povo¹⁸³. Esta imagem modifica-se com o NT, em que se configura um lugar perigoso, mais um local de tentações que de provações. Era a morada dos maus espíritos, o lugar de Satanás que primeiro tentou Jesus. Mas foi igualmente o sítio onde Jesus se refugiou e procurou a solidão, combateu e venceu o mal. Portanto o eremitismo procurou o deserto tomando este espaço como o lugar de retiro espiritual, de encontro com Deus, de embate com as forças demoníacas. A partir dessa mística, constrói todo um sistema simbólico no qual e através do qual ela é condensada e, então, constitui-se como verdadeira fonte de inspiração e sustentação das lutas que se seguiram nos relatos das vidas de VAnt, VPac.

¹⁸³ LE GOLF ; Jacques. *O deserto-floresta no Ocidente medieval*. In: *O imaginário medieval*. Lisboa: Editora Estampa. 1994. pp.89-99. p-85

Capítulo III. O demônio no espaço exterior

“Cantate Domino canticum novum laus ejus ab extremis terræ qui descenditis in mare et plenitudo ejus insulæ et habitatores earum; sublevetur desertum et civitates ejus in domibus habitabit Cedar laudate habitatores Petræ de vertice montium clamabunt”¹⁸⁴

É de suma importância lembrar a peregrinação no deserto do povo hebreu para o entendimento do fenômeno da mobilidade dos primeiros cristãos, visto que da peregrinação, o que ressalta mais à vista é o seu significado marcadamente religioso. No seu sentido literal “peregrinar” (de *per agere*) designa a viagem por lugares não urbanos, a errância por lugares não familiares. “*peregrinus*”, em fontes latinas não religiosas, como os textos jurídicos, designa o “estrangeiro”, o “não-cidadão”, isto é, o que é acolhido excepcionalmente na comunidade, com alguma proteção, mas sem os direitos do cidadão. Mas a própria linguagem religiosa cristã adotou o termo no seu valor concreto de “caminhada física”: a procura dos lugares santos e dos lugares de martírio tornaram-se uma realidade corrente, em particular após Constantino. Além disso, os primeiros cristãos foram minorias estrangeiras disseminadas pelas metrópoles do império romano. Mas este universo de significação vai diluir o sentido da caminhada física na caminhada interior e espiritual¹⁸⁵: o cristão é peregrino deste mundo, porque é cidadão no reino dos céus. Assim, interessa-nos aqui retomar o exemplo bíblico do Êxodo do povo escolhido por Deus, o Povo de Israel e sua caminhada pelo deserto, antes de entrar na terra prometida para aclararmos o sentido do exílio e do deserto nas VAnt. e VPac.

Assim, seguindo este percurso, Moisés conduziu o povo à Terra prometida¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Iz.42:10-11 Cantem ao Senhor um novo cântico, seu louvor desde os confins da terra, vocês, que navegam no mar, e tudo o que nele existe, vocês, ilhas, e todos os seus habitantes. 11 Que o deserto e as suas cidades ergam a sua voz; regozijem-se os povoados habitados por Quedar. Cante de alegria o povo de Selá, gritem pelos altos dos montes. http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/liber-isaiae/42/#.U_pWq8VdXg8

¹⁸⁵ DUPRONT, A. *Pélerinage*, in POUPARD, P., *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires des France, Paris 1984, 1300-1307

¹⁸⁶ A viagem é uma experiência fundamental para os Hebreus e para o judaísmo: os Hebreus têm a sua origem na cidade de Hur. Por volta de 1900 a.C., Abraão lideraria uma migração rumo à Síria, onde procuraram terras para se estabelecer. Com a invasão dos Indo-europeus, e a migração dos Hicsos, os hebreus dirigiram-se ao Egito e lá se radicaram durante uns quatro séculos (1.700-1290 a.C.). Com Moisés, saíram do Egito, receberam o decálogo, atravessaram o deserto do Sinai e penetraram em Canã, a Terra Prometida.

Depois da escravidão do Egito, recebe de forma sobrenatural no monte Sinai o Decálogo, conforme Gutierrez Fernandez destaca: “*Se llama este periodo de La ley escrita, porque en él se obra el milagro del Sinai, sobre cuya altura, conmovida por la presencia de la Majestad, recibe el legislador de los judios las tablas de la ley*”¹⁸⁷.

Semelhantemente, por exemplo, na VPac. encontramos frequentemente alusão ao compromisso da aliança, feita a Deus, como característica da entrega total do monge. Gueric Couilleau¹⁸⁸, no seu trabalho sobre a Aliança nas origens do monaquismo egípcio, distingue inicialmente o uso do conceito de Aliança em referência aos fundadores da *koinonia*, isto é, a Pacômio e aos outros seus primeiros sucessores. É a chamada *diatheke*, a primeira promessa feita por Pacômio de se tornar cristão e de servir aos homens, por amor do nome de Deus. Este texto encontra-se no relato da sua vocação, na aparição do anjo: a aparição luminosa lhe repetiu três vezes, a vontade de Deus (*uoluntas Domini*), é que sirvas os homens à fim de chamá-los para Ele. Depois ele não mais o viu. Recordou então a aliança que havia feito com Deus no dia em que recebera sua ajuda, prisioneiro junto com seus companheiros. Ele havia prometido: “*omnipotens Deus, qui fecisti coelum et terram, si respiciens respexeris ad precem meam, et sancti tui nominis mihi veram contuleris perfectamque regulam, atque ab hac me compede moeroris exemeris, servitio tuo me tradam cunctis diebus vitae meae, et spreto saeculo jugiter tibi adhaerebo*”¹⁸⁹. E foi em consequência desta promessa, lembrada pelo anjo que Pacômio começou ardorosamente a colocar-se ao serviço de todos os que vinham a ele para abraçar a vida monástica.

Também, o tema secundário da oração de Moisés com os braços estendidos, durante a batalha, tornou-se um modelo para o poder da intercessão monástica, “(...) *Consueverat autem stans in oratione manus expandere, quas per aliquot horarum spatia*

BECKER, Idel. *Pequena história da civilização ocidental*. 3. Ed. São Paulo: Companhia da Editora Nacional, s/d.

¹⁸⁷ Gutierrez FERNANDEZ, D. Benito. *Éxamen histórico del derecho penal*. Madri. 1866. p. 4

¹⁸⁸ GUERRIC, Couilleau. *L'Alliance aux aurigines du monachisme égyptien*, CollCist 39(1977) 170-193

¹⁸⁹ Vpac.,cap. 4 “Deus omnipotente, que fizeste o céu e a terra, se, Atento, ouvires a minha prece e e juntares a verdadeira e perfeita regra do teu santo nome e me libertares da cadeia do sofrimento, entregar-me-ei ao Teu serviço por todos os os dias da minha vida e, desprezado oséculo, a Ti me prenderei”

*minime colligebat: sed extensione diuturna, velute cruci confixum corpus retinebat immobile, et sic animum suum ad vigilandum in precibus excitabat*¹⁹⁰.

Mencionando um detalhe que tem sua importância, quando Pacômio estava em oração, estava acostumado a esticar as mãos por várias horas, sem baixá-los, mantendo seu corpo ainda como se fixado à cruz, e por manter isso por longos períodos estimulava a sua alma para ser vigilante em oração. Essa postura, destinada primeiramente na luta contra o sono, acabou por se tornar a regra comum dos monges chamados estacionários. O estacionarismo consistia em ficar imóvel o máximo de tempo possível, os braços cruzados ou erguidos, às vezes com uma carga sobre os ombros. Percebe-se o sentido simbólico desta postura sepultura: o asceta torna-se tão imóvel e silencioso quanto um morto, aniquilando em si toda a percepção do mundo exterior, a tal ponto que um dia, na Síria, um certo Tiago de Nisibe se deixou-se sepultar pela neve sem se dar conta, diz-nos Lacarrière¹⁹¹.

Temos também os modelos de Elias, que se retira para o Monte Carmelo, e passou a representar a ida ao deserto e o encontro com Deus, tema recorrente na tradição profética; de João Baptista e do próprio Jesus na sua quarentena no deserto após o batismo e na anteguarda da sua vida pública¹⁹². Estas figuras vinculam a sua sacralidade com a rememoração do exemplo que as precedeu. Assim, esta simbologia é retomada na literatura monástica. Sob essa ótica, o deserto é o lugar próprio da privação e da ausência. É o lugar da negação pura, simbolizando o negativo absoluto, a privação total e completa que jamais pode se manifestar enquanto tal, pois tudo que se manifesta é Ser, é ente. É a morada do negador por excelência: o demônio. Para o espírito maligno que habita o deserto era enviado o bode expiatório que carregava os pecados, as transgressões e as negações do povo hebreu. Para o ermo eram impelidos os endemoninhados do Evangelho de quem todos se afastavam como exemplos da negação radical da convivência com o outro.

¹⁹⁰ VPac., cap.15 “Tinha o hábito de esticar as mãos quando estava em oração, que quase não recolhia por todo o tempo das horas; mas, na sua extensão diária, como que pregado a uma cruz, mantinha o corpo imóvel, e assim despertava o seu espírito para a vigilância nas preces”

¹⁹¹ LACARRIÈRE., p, 80

¹⁹² MIQUEL, Pierre. *Signification et Motivation du Monachisme in Aimé Solignac et alii. Le Monachisme: Histoire et spiritualité* Paris: Beauchesne, 1980, pp. 61 – 7

Para os Hebreus sua história começa quando Abraão¹⁹³, depois de um chamado divino, sai de uma região considerada politeísta, a Caldeia, com o propósito de servir a um único Deus em outra região também politeísta. O carácter excepcional deste culto a um único, invisível e irrepresentado, e não nomeado Deus explica o fato de ele ser conhecido, e se apresentar no Êxodo, apenas como “o Deus de Abraão”. À semelhança de Abraão, Moisés¹⁹⁴ também é chamado para sair da casa de servidão, o Egito. Abraão¹⁹⁵ é considerado o primeiro hebreu para os Hebreus, o primeiro cristão segundo Paulo, o qual é chamado de Pai da fé, para ambos os segmentos religiosos. A fé começa com a decisão de Abraão de deixar o conhecido para buscar o desconhecido, o invisível. Por este evento, já se vislumbra a definição de fé que aparecerá na carta aos Hebreus, “a fé é a certeza de coisas que se esperam a convicção de fatos que se não vêem”¹⁹⁶.

No AT nos deparamos com personagens que fazem um itinerário no deserto que não traçaram. O caminho por onde se entra, percorre, deambula, erra (nos dois sentidos do verbo), descansa e louva, acarreta riscos e desvios, ainda que seja iniciado com toda a confiança em Deus, ainda que às vezes a trajetória pareça misteriosa. Porque, escreve o profeta Isaías, Deus tem uns planos e uns caminhos acima dos nossos, mas que se enlaçam

¹⁹³ Considerado como a primeira grande figura histórica da Salvação aparece Abraão. O primeiro contacto de *Yahvé* com Abraão, em Gn 12, é para lhe propor uma aliança. Num primeiro momento é exigido o sacrifício de deixar a sua terra, a família e a casa de seu pai e de ir para a terra que *Yahvé* lhe havia de indicar. Afim de, aí, fazer dele um grande povo, o abençoar, tornando-o fonte de bênçãos. Abraão, que não tinha sido abençoado com descendentes, é conduzido até à terra de Canaã. Uma terra fértil, que não é sua, mas dos Cananeus. Ainda que possuísse muitos bens e fosse respeitado pelos outros povos, Abraão era estrangeiro e hóspede (em Gn 23,4: *gher e tôsab*). Condição que vai ter até à morte de sua esposa Sara, quando pede aos Hititas para comprar um lugar para a sepultar. Cf. HORNER, *Changing concepts of the “stranger” in the Old Testament*, in *Anglican Theological Review* 42 (1960) 42-53.

¹⁹⁴ O livro bíblico do Êxodo (12: 41 51) relata que os filhos de Israel permaneceram no Egito durante séculos como escravos. Após a saída do Egito, passaram os primeiros quarenta e nove dias de liberdade no deserto, seguindo em direção ao Monte Sinai, local onde permaneceram aproximadamente por um ano, e receberam os dez mandamentos divinos, através de Moisés. O passo seguinte seria uma jornada de alguns dias em direção à Terra Prometida (naquele momento ainda conhecida como Terra de Canaã), que deveria ser conquistada e dividida entre as tribos formadoras do povo. Mas um fato inesperado mudou o curso dos acontecimentos: os espiões, enviados com o objetivo de reconhecer a região a ser conquistada, trouxeram um relato desfavorável à conquista, provocando a revolta de todo o povo. A punição por esta revolta, e pela recusa dos israelitas em confiar na promessa divina da conquista da terra de Canaã, foi à permanência de quarenta anos no deserto, até o florescimento de uma nova geração (Nm 14: 29-33).

¹⁹⁵ Seu pacto com Deus surgiu da seguinte forma: Abraão era nômade, não tinha pátria e vinha da Mesopotâmia e, devido sua fé inabalável, foi recompensado por Deus. Deus queria uma prova de Abraão de seu amor e pediu ao seu servo que sacrificasse seu único filho como prova de teu amor e fé. Além da fé inabalável do servo Abraão temos também a importância do pacto entre Deus e o homem, Esse pacto terá reflexos importantíssimos para os cristãos, visto que Jesus, fundador do cristianismo, é descendente direto de Isaac.

¹⁹⁶ Hb 11:1 “*Est autem fides sperandorum substantia rerum argumentum non parentum*”(Ora, a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que se não vêem.)
http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/liber-isaiae/55/#.U_peZsVdXg8

com os nossos, e está ao nosso alcance essa osmose¹⁹⁷. Tanto um Abraão como Moisés recebem chamados para conduzir um povo a um lugar e a prática religiosa diferente daquela a que estavam habituados. O deserto israelita do futuro, após a transformação é comparado ao Éden que já existiu, “*Ele fará seu deserto como o Éden e suas terras isoladas como o jardim divino*”¹⁹⁸, porém quando o povo deixa o mal apoderar-se deles o lugar transforma-se¹⁹⁹, “*Antes disso a terra era como o Jardim do Éden, depois disso um deserto isolado*”²⁰⁰, ou ao abismo, ermo²⁰¹. Assim, o deserto do presente como lugar a ser atravessado e experimentado é o reflexo antitético do Éden: este um jardim pleno de vida, de cores, de equilíbrio e paz harmônicos; aquele um lugar estéril, seco, habitado pelos seres excluídos.

¹⁹⁷ Is 55,8-9 “*Non enim cogitationes meae cogitationes vestrae neque viae vestrae viae meae dicit Dominus .quia sicut exaltantur caeli a terra sic exaltatae sunt viae meae a viis vestris et cogitationes meae a cogitationibus vestris*”(Porque os meus pensamentos não são os vossos pensamentos, nem os vossos caminhos os meus caminhos, diz o Senhor.Porque assim como os céus são mais altos do que a terra, assim são os meus caminhos mais altos do que os vossos caminhos, e os meus pensamentos mais altos do que os vossos pensamentos.Idem

¹⁹⁸ Is 51: 3 “*Consolabitur ergo Dominus et Sion consolabitur omnes ruinas ejus et ponet desertum ejus quasi delicias et solitudinem ejus quasi hortum Domini gaudium et letitia invenietur in ea gratiarum actio et vox laudis*”(Porque o Senhor consolará a Sião; consolará a todos os seus lugares assolados, e fará o seu deserto como o Éden, e a sua solidão como o jardim do Senhor; gozo e alegria se achará nela, ação de graças, e voz de melodia.)Idem

¹⁹⁹ Uma das questões maléficas atribuída ao povo escolhido no AT é a prática pagã, principalmente a idolatria,no texto bíblico há uma vasta referência a demonização dos ídolos : “*Lançai fora os deuses estranhos que estão no meio de nós*” (Gn 35, 2), e: “*Não fareis para vós deuses de prata nem deuses de ouro*” (Ex 20, 23), e também: “*O meu anjo caminhará diante de ti e ele te introduzirá na terra dos Amorreus, dos Heteus, dos Ferezeus, dos Cananeus, dos Heveus, dos Jebuseus, os quais eu destruirei. Não adorarás os seus deuses nem lhes darás culto, não imitarás as suas obras, mas destruí-los-ás e quebrarás as suas estátuas*” (Idem., 23, 23-24), e ainda: “*Eu entregarei nas vossas mãos os habitantes da terra e os expulsarei da vossa vista. Não habitem na tua terra, para que te não façam pecar contra mim, servindo aos seus deuses*” (Idem, 23, 31-33), e: “*Não adores a deus alheio. O Senhor tem por nome Zelador, Deus é zeloso*” (Idem., 34, 14), e também: “*Não vos volteis para os ídolos, nem façais para vós deuses fundidos. Eu sou o Senhor vosso Deus*” (Lv 19, 4), e ainda: “*Não seguireis os deuses estrangeiros de alguma das nações que estão à roda de vós*” (Dt 6, 14), e: “*Se esquecendo-te, porém, do Senhor teu Deus, seguireis deuses estranhos e os servires e adorares, eu desde agora te denuncio que perecerás de todo*” (Idem., 8, 19), e também: “*E lá servirás a deuses estranhos, ao pau e à pedra; e ver-te-ás na última miséria, como o ludíbrio e a fábula de todos os povos, onde o Senhor te houver levado*”(Idem., 28, 36-37), e ainda: “*Eles O irritaram adorando deuses estranhos e com as suas abominações O provocaram à ira*” (Idem., 32, 16).

²⁰⁰ Jl 2: 3 - Desde os relatos da criação, mais simbólicos que históricos, que se dá um movimento de saída e de busca. A peregrinação adâmica é um sair do estado de perfeição, para entrar no mundo criado e vaguear fora do jardim do Éden. A desobediência do casal primordial, Adão e Eva, implicam conseqüências e, sobretudo, uma pedagogia de obediência ao criador, como garante da sua salvação, retorno ao lugar paradisíaco. Mas apenas lhe está garantido sofrimento e muito suor e dor. (Gn 3,17-19).

²⁰¹ Dt 32: 10 “*Invenit eum in terra deserta in loco horroris et vastae solitudinis circumduxit eum et docuit et custodivit quasi pupillam oculi sui*” (Achou-o numa terra deserta, e num ermo solitário cheio de uivos; cercou-o, instruiu-o, e guardou-o como a menina do seu olho.)http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/liber-numeri/20/#.U_piVsVdXg8

Sendo o deserto claramente ruim, é como se fosse um modelo de coisas ruins, “Melhor morar em um deserto do que com uma mulher de discórdia e raiva”²⁰². Durante a peregrinação o povo eleito, sempre itinerante, foi tomado por outro povo que fez dele escravo, fazendo-o sentir-se verdadeiramente oprimido. O processo de libertação dá-se ao longo do caminho pelo deserto, cheio de etapas, provas, tentações, pecado, e, sobretudo, saída de uma terra (estrangeira) que não é a sua para entrar na terra prometida por Deus e tornar autêntica a história do povo eleito em modelo de história de Salvação.

Contudo na medida, porém, em que Israel se fez sedentário, foi variando sua compreensão do deserto, e não viu nele senão algo terrível, cheio de ameaças e feras, onde ninguém podia viver. Deste modo, a meditação de sua própria história fê-lo valorizar negatividade sua peregrinação pelo deserto, e apercebendo-se de que essa época foi um tempo de expiação e de castigo e não tanto de transformação. O deserto tornou-se assim símbolo do juízo condenatório de Deus.

Já se vislumbra aqui a oscilação em considerar o deserto como habitação privilegiada de Deus e como lugar de sua ausência, horrível, cheio de perigos e tentações. O deserto é lembrado como lugar ruim²⁰³, onde não há árvores frutíferas, nem é possível de se semear²⁰⁴, mas há animais selvagens e venenosos, cobras e escorpiões²⁰⁵. Uma terra desolada, onde não passam nem moram pessoas²⁰⁶, e aquele que se arriscar está sujeito à

²⁰² Pr 21: 19 “*Melius est habitare in terra deserta quam cum muliere rixosa et iracunda*”(É melhor morar numa terra deserta do que com a mulher rixosa e irritadiça.) Idem

²⁰³ Nm 20: 5 “*Quare nos fecistis ascendere de Ægypto et adduxistis in locum istum pessimum qui seri non potest qui nec ficum gignit nec vineas nec mala granata insuper et aquam non habet ad bibendum*”(E por que nos fizestes subir do Egito, para nos trazer a este lugar mau? lugar onde não há semente, nem de figos, nem de vides, nem de romãs, nem tem água para beber.) Idem

²⁰⁴ Jr 2: 2 “*vade et clama in auribus Hierusalem dicens hæc dicit Dominus recordatus sum tui miserans adulescentiam tuam et caritatem dispensationis tuæ quando secuta me es in deserto in terra quæ non seminatur*” (Vai, e clama aos ouvidos de Jerusalém, dizendo: Assim diz o Senhor: Lembro-me de ti, da piedade da tua mocidade, e do amor do teu noivado, quando me seguias no deserto, numa terra que não se semeava.) Idem.

²⁰⁵ Dt 8: 15 “*et ductor tuus fuit in solitudine magna atque terribili in qua erat serpens flatu adurens et scorpio ac dipsas et nullæ omnino aquæ qui eduxit rivos de petra durissima*” (Que te guiou por aquele grande e terrível deserto de serpentes ardentes, e de escorpiões, e de terra seca, em que não havia água; e tirou água para ti da rocha pederneira) Idem.

²⁰⁶ Jr 2: 6-7 “*Et non dixerunt ubi est Dominus qui ascendere nos fecit de terra Ægypti qui transduxit nos per desertum per terram inhabitabilem et inviam per terram sitis et imaginem mortis per terram in qua non ambulavit vir neque habitavit homo. Et induxi vos in terram Carmeli ut comederetis fructum ejus et optima illius et ingressi contaminastis terram meam et hereditatem meam posuistis in abominationem*” (E não disseram: Onde está o Senhor, que nos fez subir da terra do Egito, que nos guiou através do deserto, por uma terra árida, e de covas, por uma terra de sequidão e sombra de morte, por uma terra pela qual ninguém transitava, e na qual não morava homem algum? E eu vos introduzi numa terra fértil, para comerdes o seu

fome e à sede ²⁰⁷. Os habitantes do deserto estão sujeitos a privações²⁰⁸, e, numa sociedade sedentarizada, é o lugar do empobrecimento dos que o habitam. As Escrituras também descrevem o deserto como local de escuridão ²⁰⁹ e sombra da morte: *E não disseram onde está o Senhor, que nos fez subir da terra do Egito? Que nos guiou pelo deserto, por uma terra de charnechas, e de covas, por uma terra de sequidão e sombra de morte, por uma terra pela qual ninguém passava, e homem nenhum morava n'ella?*²¹⁰

Assim, apesar do aspecto negativo do deserto estar incorporado à consciência das Escrituras, também há uma relação positiva com o deserto nas lembranças do passado do povo de Israel, em especial neste período de quarenta anos em que os filhos de Israel perambularam pelo deserto. O grande evento das peregrinações dos israelitas no deserto nesta época é o encontro com Deus no Sinai. Apesar de, conforme já mencionado, o deserto ser uma terra árida, desolada e da sombra da morte, de todos os lugares por onde Israel passou, é no deserto que o profeta, alegoricamente, chama Israel de noiva, aquela que passa por provações e segue a Deus, que é como um noivo, numa terra não semeada: *“Lembro-me de ti, da piedade da tua mocidade, e do amor do teu noivado, quando me seguias no deserto, numa terra que não se semeava.”* ²¹¹.

fruto e o seu bem; mas quando nela entrastes contaminastes a minha terra, e da minha herança fizestes uma abominação.) Idem.

²⁰⁷ Sl 107: 4-5 *“confitebor tibi in populis Domine et psallam tibi in nationibus ; quia magna super caelos misericordia tua et usque ad nubes veritas tua”* (Andaram desgarrados pelo deserto, por caminhos solitários; não acharam cidade para habitarem.Famintos e sedentos, a sua alma neles desfalecia.) Idem

²⁰⁸ Job 30: 3 *“ et fuit possessio ejus septem milia ovium et tria milia camelorum quingenta quoque juga boum et quingentae asinae ac familia multa nimis eratque vir ille magnus inter omnes Orientales”* (De míngua e fome se debilitaram; e recolhiam-se para os lugares secos, tenebrosos, assolados e desertos.) Idem.

²⁰⁹ Jr 2: 31 *“Generatio vestra videte verbum Domini numquid solitudo factus sum Israheli aut terra serotina quare ergo dixit populus meus recessimus non veniemus ultra ad te”*(Oh geração! Considerai vós a palavra do Senhor: Porventura tenho eu sido para Israel um deserto? Ou uma terra da mais espessa escuridão? Por que, pois, diz o meu povo: Temos determinado; não viremos mais a ti?) Idem.

²¹⁰ Jr 2: 6 *“Et non dixerunt ubi est Dominus qui ascendere nos fecit de terra Aegypti qui transduxit nos per desertum per terram inhabitabilem et inviam per terram sitis et imaginem mortis per terram in qua non ambulavit vir neque habitavit homo”*(E não disseram: Onde está o Senhor, que nos fez subir da terra do Egito, que nos guiou através do deserto, por uma terra árida, e de covas, por uma terra de sequidão e sombra de morte, por uma terra pela qual ninguém transitava, e na qual não morava homem algum?) Idem.

²¹¹ Jr 2: 2 *“Vade et clama in auribus Hierusalem dicens haec dicit Dominus recordatus sum tui miserans adulescentiam tuam et caritatem dispensationis tuae quando secuta me es in deserto in terra quae non seminatur”*.Idem

Já nos relatos do NT a metodologia de convocação²¹², resposta de fé e êxodo tornarão a evidenciarem-se como elementos significativos da concepção do deserto, o que denota uma grande inspiração e continuidade em relação aos textos do AT. Os acontecimentos que acompanham o predecessor e primo de Jesus, João Baptista, revalidam o deserto como lugar de recomeço, onde se renasce no Baptismo, e incorporam toda esta visão, já que da experiência do Baptista e de Cristo se desencadeiam novos elementos que recapitulam toda a história da salvação

São Mateus, na sua narração da vida de Jesus, refere que a família de Nazaré teve de fugir para o Egito por algum tempo, relembra a história da escravidão do povo eleito. A indicação de Mateus aparece de forma mais simbólica do que histórica, por se situar como episódio de passagem: do Egito para a terra prometida, tal como sucedera com o povo de Deus. Assim, o Evangelista Mateus pôde citar, de forma justificada, o profeta Oseías: “*Do Egito chamei o meu filho*” (Os 11,1²¹³). Ao mesmo tempo em que se apresenta um novo êxodo, mostra-se que Jesus, desde o primeiro momento, começa o novo povo de Deus, os cristãos e ao mesmo tempo desenha o futuro lugar da expiação dos pecados dos futuros cristãos.

O salto que se dá entre a infância e a vida pública de Jesus são marcados pela dinâmica diabólica das tentações de Jesus no deserto, narrada nos sinópticos (Mt 4,1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13). Jesus encarna a figura do novo Israel tentado no Deserto (Dt 6,13. 16; 8,3). Desde o Antigo Testamento que o deserto é simultaneamente lugar de encontro com Deus (Os 2,16) e de provação (Is 34,14; Bar 4,35; Tob 8,3). A oposição satânica ao messianismo de Jesus, bem representada nesses episódios, rivaliza com a segurança que o deserto neotestamentário representa, como proteção de Deus e lugar de salvação por ser espaço da presença do Espírito. Em Jesus, o deserto mais do que espaço geográfico é uma referência espiritual²¹⁴.

Deste modo, Cristo instaura um novo paradigma entre o povo eleito que dá início à história salvífica e ao novo povo, *ekklesia*, que rumo ao Reino de Deus. É neste sentido que

²¹² A *berîth*, antiga aliança de Deus com os patriarcas, dá lugar à *diatheke*, a nova e eterna aliança com o próprio Deus encarnado. Para os cristãos, a peregrinação é compromisso na Aliança. BRIERE, Jean, «Les racines bibliques du pèlerinage chrétien», in CHELINI, J. – BRANTHOMME, H., *Les Chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origens à nos jours*, Hachette, Paris 1982, p. 51

²¹³ “*Sicuti mane transit pertransiit rex Israël quia puer Israël et dilexi eum et ex Ægypto vocavi filium meum*”
http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/prophetia-osee/11/#.U_pn8MVdXg8

²¹⁴ SPICQ, C., *Vie chrétienne et pèlerinage selon le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1972, p. 77-111.

São Pedro se refere à vida do homem sobre a terra como o tempo da peregrinação (1 Pe 1,17²¹⁵), ao seguidor de Cristo como aquele que não tem morada permanente (2 Cor 5,1-6²¹⁶) e à pátria celeste como meta final da caminhada²¹⁷. Os profetas e os salmos anunciam e apresenta uma nova Jerusalém, garante da glória de Deus e da esperança escatológica.

Por isso é que a estrada de Jesus não termina na colina chamada Gólgota, mas abre-se para uma nova caminhada que culmina no além da morte²¹⁸. Nesta condição sofredora, Jesus, verdadeiro Deus, mas também verdadeiro homem dá um testemunho que serve de exemplo, a vitória de Cristo sobre a morte, com a ressurreição, representa a vitória do bem sobre o mal (1 Pe 3,18-20²¹⁹) e torna-se para todo o cristão num projecto de vida. A vida do cristão na terra é, então, esta peregrinação em direcção ao alto²²⁰. Marie Madeleine Davy²²¹ lembra-nos que no NT, o deserto já não é encantado ao modo dos profetas que se referem à Antiga Aliança, retendo o exemplo de Jesus que se afasta da multidão para orar e sofrer no deserto as tentações demoníacas. No cristianismo, a era do deserto sucederá à era dos mártires e os cantos do mártir, serão substituídos pelo silêncio e ásperos combates contra as paixões.

²¹⁵ *“Et si Patrem invocatis eum qui sine acceptione personarum judicat secundum uniuscujusque opus in timore incolatus vestri tempore conversamini”*(E, se invocais por Pai aquele que, sem aceção de pessoas, julga segundo a obra de cada um, andai em temor, durante o tempo da vossa peregrinação) Idem.

²¹⁶ *“Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur quod ædificationem ex Deo habeamus domum non manufactam æternam in cælis; nam et in hoc ingemescimus habitationem nostram quæ de cælo est superindui cupientes; si tamen vestiti non nudi inveniamur; nam et qui sumus in tabernaculo ingemescimus gravati eo quod nolumus expoliari sed supervestiri ut absorbeatur quod mortale est a vita ; qui autem efficit nos in hoc ipsum Deus qui dedit nobis pignus Spiritus; audentes igitur semper et scientes quoniam dum sumus in corpore peregrinamur a Domino”*(Porque sabemos que, se a nossa casa terrestre deste tabernáculo se desfizer, temos de Deus um edifício, uma casa não feita por mãos, eterna, nos céus. E por isso também gememos, desejando ser revestidos da nossa habitação, que é do céu; Se, todavia, estando vestidos, não formos achados nus. Porque também nós, os que estamos neste tabernáculo, gememos carregados; não porque queremos ser despídos, mas revestidos, para que o mortal seja absorvido pela vida. Ora, quem para isto mesmo nos preparou foi Deus, o qual nos deu também o penhor do Espírito. Por isso estamos sempre de bom ânimo, sabendo que, enquanto estamos no corpo, vivemos ausentes do Senhor. Idem.

²¹⁷ SILVA, José Antunes da, *Caminhos de Santiago: uma Europa peregrina*, in *Theologica* 39 (2004) 341.

²¹⁸ Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, *Il pellegrinaggio nel grande giubileo Del 2000 in Enchiridion Vaticanum* 17 (1998), EDB, Bolonha 2000, 611.

²¹⁹ *“quia et Christus semel pro peccatis mortuus est justus pro iniustus ut nos offerret Deo mortificatus carne vivificatus autem spiritu; quia et Christus semel pro peccatis mortuus est justus pro iniustus ut nos offerret Deo mortificatus carne vivificatus autem spiritu; in quo et his qui in carcere erant spiritibus veniens prædicavit; qui increduli fuerant aliquando quando expectabat Dei patientia in diebus Noë cum fabricaretur arca in qua pauci id est octo animæ salvæ factæ sunt per aquam”* (Porque também Cristo padeceu uma vez pelos pecados, o justo pelos injustos, para levar-nos a Deus; mortificado, na verdade, na carne, mas vivificado pelo Espírito; No qual também foi, e pregou aos espíritos em prisão; Os quais noutra tempo foram rebeldes, quando a longanimidade de Deus esperava nos dias de Noé, enquanto se preparava a arca; na qual poucas (isto é, oito) almas se salvaram pela água) Idem.

²²⁰ SPICQ, C., *Vie chrétienne et pèlerinage selon le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1972, p. 57.

²²¹ DAVY, Marie-Madeleine - *“Prière; colloque de Sénanque”*, *Questión de... Revue trimestrelle*. Paris: Albin Michel, sd, nº 69.

3.1- Deserto adornado com as flores de Cristo - *Imitatio Christi*

Oh, deserto adornado com as flores de Cristo! Oh, solidão na qual se encontram aquelas pedras com as quais no Apocalipse se constrói a cidade do grande rei! Oh, ermo que goza da familiaridade divina! Que fazes, irmão, no século, tu que es maior que o mundo? Até quando os tetos te oprimirão com tuas sombras? Até quando te reterá o cárcere fumegante destas cidades? Crê-me, aqui pode ver um não sei o que de mais luminoso. É possível deixar a carga do corpo e voar ao puro fulgor do céu. Temes a pobreza? Cristo chama bem aventurados os pobres. Assusta-te o trabalho? Nenhum atleta é coroado sem suores. Preocupa-te a comida? A fé não sente fome! Tens medo de deixar cair sobre a dura terra teus membros extenuados pelo jejum? Há teu lado jaz o Senhor. Horroriza-te a descuidada cabeleira de uma cabeça suja? Tua cabeça é Cristo. Aterra-te a imensidão infinita do deserto? Passeará em espírito pelo paraíso. Sempre que subas ali com o pensamento, deixarás de estar no deserto. Que a pele se põe áspera por falta de banhos? O que se há lavado uma vez em Cristo não necessita voltar a se banhar! Escuta, em suma, o que a tudo isto responde o apóstolo: ‘Não são comparáveis o sofrimento deste mundo com a glória que se a de manifestar em nós’ (Rom. 8,18) Muito cómodo seria, querido meu, se pretendes gozar aqui com o século, e depois reinar com Cristo. (São Jerônimo. Epístola a Heliodoro, monge).

Seja qual for a origem dessa dupla imagem do deserto, o essencial é que participa do paradoxo de tudo o que conforma a relação de Deus com o homem. O deserto está marcado com o signo da ambigüidade. Tudo pode ser sinal da presença de Deus, tudo pode ser também tentação para esquecê-lo. A nova peregrinação cristã se instaura, homens que recusavam a vida em comum da cidade e se isolavam nos limites dos desertos da Síria, Egito ou Pérsia, para realizarem o seu instinto de salvação individual. Este ascetismo resultava da fuga desses homens à deterioração crescente das cidades. Segundo Colombás:

*Las circunstancias, por lo demás, favorecieron el éxodo monástico. El siglo ni, en efecto, fue un período de la historia del imperio extremadamente atormentado y violento, lleno de calamidades y sufrimientos, crímenes impunes y corrupción moral. Una burocracia sin entrañas tiranizaba a los ciudadanos y cerraba el camino a todo progreso político. Un empobrecimiento general y progresivo ponía obstáculos insuperables al espíritu de empresa. Las ciencias estaban estancadas. En suma, la humanidad parecía afectada de una irremediable decadencia. Ninguna esperanza terrestre iluminaba la vida. Incluso se iba propagando la idea de que el mundo se estaba acercando a su fin. ¿Qué refugio quedaba al hombre sino el de la religión, la esperanza en un mundo futuro en que todas las injusticias del presente serían reparadas?*²²².

Com a legalização da Igreja, a fé se transformou numa realidade confortável, e as conversões ao cristianismo deixaram de ser um risco, antes sinal de pertença a um grupo privilegiado.²²³ Com a nova política do Estado, a Igreja gradativamente ameaçava perder o fervor e a coerência de uma fé radical. Novos desafios despontavam como a dissidência teológica. Hilário de Poitiers percebeu este momento da seguinte forma:

Não nos colocam em cárceres, mas nos honram com seus palácios para nos escravizar. Não rasgam nossas carnes, mas destroem nossa alma com seu ouro. Não nos ameaçam publicamente com a fogueira, porém nos preparam sutilmente para o fogo do inferno. Não lutam, pois tem medo de ser vencidos. Pelo contrário adulam para poder reinar... teu gênio sobrepassa a do Diabo, com um novo triunfo e inaudito : Consegue ser perseguidor sem fazer mártires.²²⁴

Assim, aquela Igreja dos mártires²²⁵, pujante, que conseguiu, geração a geração, permanecer frente às perseguições do maior império do mundo, encontrava-se já sem o mesmo vigor²²⁶. A luta pela manutenção da identidade da Igreja é buscada na ortodoxia e

²²² COLOMBÁS.G. p.39

²²³ DIAS, Paula B. 2001. *Regula Monastica Communis ou Exhortatio ad Monachos?*. ed. 1. Lisboa: Colibri.p.21.Cf.P.Barata,*Esquisses pour l'Étude de La Regula Monastica Cmmunis – La spiritualité Du monachisme occidental*,cap.I,pp.2-4. Segundo Paula Barata Dias,como fenômeno sociológico,o monaquismo foi uma reação à Pax da Igreja.Ser cristão era um desafio, mas qual era o desafio de pertencer à religião oficial do Estado romano?Assim , o monaquismo procurou restaurar o rigor do cristianismo inicial como protesto e como forma de manter vivo a “cruz” de Cristo através do sacrificio quotidiano.

²²⁴ Hilário de Poitiers (300 - 368 d.C.) foi um bispo na cidade romana de *Pictavium*, atual Poitiers, na Gália, e é um dos Doutores da Igreja.Ele também é muitas vezes chamado de "Martelo dos Arianos" (em latim: *alleus Arianorum*) e ou "Atanásio do Ocidente".

Acessado em 12/11/2013. http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/pais_da_igreja/os_santos_padres.html

²²⁵ MARKUS, R. A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997. p.162. BLÁZQUEZ, J. M. et al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995. p.391.

²²⁶ *La paz de la Iglesia y la consiguiente oleada de profanidad y mediocridad que penetró en ella con los neófitos mal preparados y poco convencidos, contribuyó también en gran manera a engrosar las filas de los anacoretas. De esto no cabe duda alguna. El monacato cristiano antiguo está casi obsesionado por el ejemplo de la comunidad apostólica de Jerusalén,siente una profunda nostalgia de la Iglesia primitiva* 89.

na ortopraxia, através de cristãos piedosos. Jerônimo, em relação à vida deleitosa dos clérigos romanos, escreveu: “*A facilidade é sempre irmã gêmea da mediocridade*”. Porém, a Igreja não foi suplantada pelo mundanismo, Justo Gonzales descreve a reação de muitos cristãos neste período:

A resposta de muitos não se fez esperar: fugir da sociedade humana; abandonar tudo; subjugar o corpo e as paixões que dão ocasião as tentações. “E assim, ao mesmo tempo em que a Igreja se enchia de milhares de pessoas que pediam o batismo, houve um verdadeiro êxodo de outros milhares que buscavam na solidão a santidade”.²²⁷

A *peregrinatio* monástica pode assim ser qualificada como o mais notável movimento ascético da história da Igreja, não apenas em função da quantidade de pessoas que mobilizou, mas igualmente pelo impacto que produziu sobre a sensibilidade religiosa cristã por séculos a fio. Doravante esses homens, conhecidos como os Padres do Deserto²²⁸, seja na qualidade de eremitas enclausurados em celas escavadas nas rochas ou reunidos em comunidades regidas por uma regra e tendo à frente um superior, se converterão nos homens divinos cristãos por excelência, os legítimos sucessores dos mártires²²⁹ e, como estes, candidatos à santificação após a morte²³⁰.

A história do percurso continha uma lógica inerente a todos os cristãos: o auto-martírio e a penitência. Seriam os instrumentos ideais para aproximação do homem carnal – frágil móvel pelo Diabo e influenciável – ao homem divino, ou seja, a Deus

Ahora bien, ¿qué atraía a los monjes en la Iglesia de los orígenes? Su fe inquebrantable, su santidad de vida, su fervor y entusiasmo, la íntima unión de los corazones, la comunidad de bienes, la perseverancia en la oración. Es decir: una serie de valores que faltaban o se hallaban bien adulterados en las Iglesias de su tiempo. Colombás, G. *El monacato primitivo*. Madrid: BAC, 1974.2v.p.30

²²⁷ GONZALES, J. *Historia Del Cristianismo*- Tomo I, p.152

²²⁸ Em aditamento (da lavra da Prof^a. Dr^a. Alina Torres Monteiro, Doutora pela Faculdade de Teologia San Damaso - Madrid): Os primeiros monges cristãos no Egito do século IV ficaram conhecidos como os Padres do Deserto, devido ao seu magistério espiritual que exerceram junto aos discípulos das mais diversas procedências e condições sócio-culturais. Eles iniciaram a tradição monástica cristã revelando uma pungente sabedoria do espírito sob o envólucro de uma vida simples e austera. Seus ensinamentos chegam até nós pelo recolhimento esparso de breves palavras e de anedotas, conhecidas como *apophthegmas*, e sua importância é imprescindível para que se possa compreender a espiritualidade ocidental católica até nossos dias. Padres do Deserto, enfim, define teologicamente os monges orientais dos séculos III e IV que viveram nas regiões desérticas do Egito, da Síria e da Palestina

²²⁹ Entre os cristãos, os mártires representaram, seguramente, a primeira categoria de homens divinos após os apóstolos, exercendo por séculos um notável fascínio sobre a Igreja.

²³⁰ BROWN, P. *Il culto dei santi*. Torino: Einaudi, 1983. p.16 e ss. Para uma descrição arqueológica acerca das condições de vida dos monges no deserto egípcio, consultar: ZAFFANELLA, G. C. *Eremiti nel deserto d'Egitto*. *Archeologia Viva*, n.62, p.54-65, 1997.

,manifestado em todos os homens através do Espírito Santo²³¹, já que teriam uma única justificativa a *Imitatio Christi*, para alcançar o reino de Deus. A opção fundamental do monge é a procura de Deus: é o *Deum quaerere*.

À medida que o progresso espiritual avança, o deserto se converte para eles em lugar privilegiado de encontro pessoal e místico com Deus. Esta é a finalidade verdadeira e última de toda austeridade, de toda vida ascética, pois segundo as escrituras “*Não ameis o mundo nem o que nele existe. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai não está nele. Pois tudo o que há no mundo: as paixões da carne, a cobiça dos olhos e a ostentação dos bens não provém do Pai, mas do mundo. Ora, o mundo passa, assim como sua volúpia; entretanto, aquele que faz a vontade de Deus permanece eternamente*”²³². E novamente em Tiago 4:4 “*Não sabeis que o amor ao mundo é abominado por Deus?*”; “*Todo aquele que quer ser amigo do mundo constitui-se inimigo de Deus*”²³³. Segundo Brown, além disso, foi determinante no combate à heresia e a progressiva substituição dos semi-heróis Greco-romanos por esses, os Santos, novos heróis cristãos²³⁴.

Dentro da tradição cristã, conforme comentários de Leloup, em seu *Deserto – Desertos*, o deserto participa da seguinte polissemia:

- O deserto como fuga do mundo, como o lugar do combate e da luta corpo a corpo com o demônio: o deserto dos ascetas.
- O deserto como fuga para os braços de alguém, lugar de encontro e das núpcias com o absoluto: o deserto dos místicos.
- O deserto como experiência do nada e da vacuidade (vaidade de todas as coisas, lugar de lucidez onde todos os entes sensíveis e inteligíveis se revelam na sua impermanência; o deserto dos metafísicos²³⁵).

Não devemos, todavia, procurar entender essas três realidades de maneira separada, e sim encará-las na sua simultaneidade ou na complementação umas das outras. São

²³¹ NUNES, P. *Santos, demônios e pecadores. Do horror do pecado ao milagre da santificação*. Portugal: Pearlbooks, 2011. p-109.

²³² 1 Jo 2 : 15 – 17 “*Nolite diligere mundum neque ea quæ in mundo sunt si quis diligit mundum non est caritas Patris in eo ; quoniam omne quod est in mundo concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum est et superbia vitæ quæ non est ex Patre sed ex mundo est ; et mundus transit et concupiscentia ejus qui autem facit voluntatem Dei manet in æternum*”.

http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/epistula-i-ioannis/2/#.U_pvcMVdXg8

²³³ “*Adulteri nescitis quia amicitia hujus mundi inimica est Dei quicumque ergo voluerit amicus esse sæculi hujus inimicus Dei constituitur*”. Idem

²³⁴ BROWN, P. “*The Rise and the Function of the Holy man in Late Antiquity, Society and the Holy in late Antiquity*, 1982, p.148-151.

²³⁵ LELOUP, J-I. *Deserto – Desertos*. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p.29.

estágios de uma transformação, que remetem o vivente nessa bela “desolação”, para um estado de purificação plena²³⁶.

O caminho da perfeição é desprezar o mundo e todas as coisas do mundo²³⁷, ouvir o chamado, portanto, que vai incitar homens e mulheres a afastar-se do mundo, afirma o historiador Daniel-Rops²³⁸. É a Palavra de Cristo, quando convida os fiéis a deixar tudo a fim de segui-Lo tal, como Moisés escutou o chamado de Deus vindo de dentro da sarça ardente e com Ele conversa, recebendo, nessa ocasião, a revelação do nome de Deus e de seu projeto de libertação. A sarça ardente demarca o espaço sagrado no qual Moisés entra em relação com Deus.

Semelhantemente ocorrerá com São Antão, quando ainda vivia São Paulo de Tebas²³⁹, por volta do ano 270. Caminhava às pressas num pequeno povoado do Alto Egito rumo ao local onde os cristãos celebravam a Eucaristia. Chegou atrasado, justo no momento em que o leitor proclamava estas palavras do Evangelho: "*Si uis perfectus esse, uade, et uende omnia tua quaecumque habes, et da pauperibus, et ueni, sequere me, et habebis thesaurum in caelis*"²⁴⁰. Profundamente tocado pela graça, Antão tirou no mesmo instante a conclusão: "*Isto foi dito para mim*”:

Quo audito, quasi diuinitus huiusmodi ante memoriam concepisset et ueluti propter se haec esset Scriptura recitata, ad se Dominicum traxit imperium. Statimque egressus, possessionem quam habebat, aurae autem erant trecentae uberes et ualde optimae – uicinis largitus est, ne in aliquo aut sibi, aut sorori molestia gigneretur. Caetera uero, quae in mobilibus possidebat, uniuersa uendit. Et aggregato non exiguo pretio,

²³⁶ Idem, p.29

²³⁷ Fil 3:8 “*Verumtamen existimo omnia detrimentum esse propter eminentem scientiam Jesu Christi Domini mei propter quem omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora ut Christum lucri faciam*”(Na verdade, julgo como perda todas as coisas, em comparação com este bem supremo: o conhecimento de Jesus Cristo, meu Senhor. Por Ele tudo desprezei e tenho em conta de esterco, a fim de ganhar Cristo.)

http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/epistula-i-ioannis/2/#.U_pvcMVdXg8

²³⁸ DANIEL-ROPS. *A história da Igreja de Cristo I: A Igreja dos apóstolos e dos mártires*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1956.

²³⁹ *A Vita Pauli Eremitae*, redigida por S. Jerônimo, a partir do ano 374, o texto que subjaz à maioria dos filões literários que trataram a vida de Paulo de Tebas. Nesta primeira narrativa conhecida sobre S. Paulo Eremita, o registro dos fatos debate-se com o problema da falta de testemunhos escritos, contrariamente ao que acontecia com a vida de Santo Antão, de que havia uma forte tradição de testemunhos gregos e latinos. Sobre este texto de S. Jerônimo, várias outras narrativas se vieram sobrepor, umas bebendo diretamente na lição do padre stridonense, outras colhendo alicerces, ou em fontes diversas, hoje desconhecidas, ou na mesma matriz jeronimiana, fazendo-a divergir em outras direções. Foi pelo testemunho de Santo Antão, que terá conhecido a experiência de deserto vivida por Paulo, num encontro ocorrido nos derradeiros dias da vida de S. Paulo, que contaria então 113 anos, que a Igreja canonizou S. Paulo Eremita, fato que desde sempre cruza os dois santos em muitas narrativas hagiográficas e na iconografia.

²⁴⁰ Mc 10, 21

*indigentibus dedit, paruis ob sororem reseruatis, quae et sexu, et aetate uidebatur infirmior*²⁴¹

Também o ex-soldado das legiões imperiais²⁴², Pacômio ouve quando, no cárcere, é alimentado por cristãos²⁴³ e imediatamente tocado pela graça se converte o coração, fazendo um voto com Deus:

*Haec audiens pachomius, cor de compunctus est, et illustratus divino lumine, Christianorum miratus est fidem, atque divini timoris igne succensus, paululum praesentium conspectibus sese subtraxit:et ad coelum manus elevans, ait: Omnipotens Deus, qui fecisti coelum et terram, si respiciens respexeris ad precem meam, et sancti tui nominis mihi veram contuleris perfectamque regulam, atque ab hac me compede moeroris exemeris, servitio tuo me tradam cunctis diebus vitae meae et spreto saeculo jugiter tibi adhaerebo. Quae cum orasset, ad suos reversus est comitss; et die sequenti de civitate illa profecti sunt*²⁴⁴.”

Posteriormente (VPac.,cap.12) já batizado durante suas caminhadas, uma voz que lhe dizia para inaugurar no deserto (Tebaida), exatamente naquele lugar, um mosteiro onde receberia e acolheria muitos religiosos.

Entregaram-se, portanto, caminharam para o deserto (*anachorein*), lugar da luta contra os demônios e contra a vontade própria. Ir ao deserto significava deixar bens²⁴⁵, família, domicílio, deixar sua segurança, tornar-se como um estrangeiro (*xenos*), se auto-exilar, empreender uma *peregrinatio*, uma *xeniteia*. O termo grego acentua certo

²⁴¹ VAnt.,cap.2-4

²⁴² *Pacomio como es lógico no nace con la idea de crear una institución innovadora, ni con un espíritu cristiano, por el contrario, Pacomio era un egipcio común, reclutado por el ejercito Romano, a quien gracias a este hecho la vida en adelante le seria muy distinta.* García M. Colombas, O.S.B, *El Monacato primitivo I. Hombres, Hechos, Costumbres, Instituciones.* pp.92-93.

²⁴³ *Tenia unos veintitrés años cuando fue alistado a la fuerza en el ejercito imperial. En la ciudad de Tebas, primera etapa del convoy en el que iba, conoció a unos hombres que acudieron a avituallar y consolar a los reclutas que tan de mala gana se veían obligados a servir bajo estandartes extranjeros. Profundamente conmovido por tanta caridad, Pacomio indaga que sus bienhechores son cristianos. Este hermoso ejemplo le inspira una decisión muy generosa: hace voto de consagrarse al servicio de sus semejantes si logra librarse de la milicia. Poco después y contra toda esperanza fue licenciado. No olvido Pacomio su promesa. En Shenesit o Chenoskobion (Kar-es-Sayad en la actualidad), población profundamente cristiana, se hizo instruir y bautizar».*García M. Colombas, O.S.B, *El Monacato primitivo I. Hombres, Hechos, Costumbres, Instituciones.*pp.92-93

²⁴⁴ VPac., cap. 4

²⁴⁵ *Se tu queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens, dá o dinheiro aos pobres. Depois vem e segue-me, e terás um tesouro no céu (Mc 19,21).*

estranhamento, uma expatriação. O termo latino acentua mais a condição de estrangeiro domiciliado, o *peregrinus* da Roma antiga ou o *meteco* dos atenienses²⁴⁶.

O cristão é, portanto, aquele que tudo deixa para seguir o Cristo (*sequela Christi*), é um peregrino neste mundo a caminho do Reino de Deus, da Terra Prometida. A linguagem medieval o denomina *de uiator*. O cristão não tem cidade neste mundo, é um estrangeiro (*xenos, peregrinus*) domiciliado na cidade terrestre a caminho da Cidade de Deus, a *Civitate Dei* de Agostinho. Estes homens ouvem o clamor do deserto e morrem para o mundo. Esta morte ocorre em corpo e espírito vislumbrando a meta de criar um novo corpo, um novo homem renascerá no deserto²⁴⁷.

Como observara Jacques Lacarrière, e, concordamos com ele neste aspecto e para este contexto, o cristianismo concebido por esses primeiros cristãos, de acordo com o exemplo das Vidas dos fundadores monásticos, não tinha de modo algum o objetivo explícito de conquistar o mundo temporal, mas de pregar o advento próximo reino dos céus, e o findar - se da história. Desta constatação, como acrescenta esse mesmo autor, surgirá o grande mérito, primeiramente do mártir, depois do asceta e posteriormente do anacoreta, pois são cristãos que conseguiram se desvincular de um mundo corrompido e condenado por Deus. Paradoxalmente, a vitória de Cristo e dos seguidores exprime-se em termos concretos de ocupação espacial de alguns espaços, ou da expulsão dos adversários (ou seja, os demônios) de um território que lhes é natural; do mesmo modo que a conversão total a Deus é descrita a partir das metáforas militares de “alistamento” nos exércitos de Cristo. Sendo o propósito espiritual, toda a linguagem simbólica usada remete para uma mundividência terrena e física.

Em suma, a base da visão hagiográfica pode ser entendida na literatura monástica: o reino de Deus, por um lado e o reino do demônio por outro lado. Sendo assim, o mundo dos homens (reino do diabo) podia ser entendido de duas maneiras: caracterizado como o sítio onde viviam os demônios, mas, também, o lugar da ignorância, da aversão à espiritualidade, da ausência de valores, do sofrimento, enquanto antevisão do inferno a que

²⁴⁶ BIARNE, Jacques. "L'essor du monachisme Occidental (430 - 610)". In: Jean Marie Mayeur et alü (org.). *Histoire du Christianisme*. Paris: Desclée, 1998, vol. 3, pp. 933 - 934.

²⁴⁷ *El antiguo monje cree que con la imitación de Cristo puede cumplir de mejor manera algunos de los imperativos del Evangelio como son la genuina aspiración a la perfección y el verdadero amor a Dios. Siendo así resulta claro ver que el monaquismo cristiano en sus orígenes se entendía a sí mismo como la realización de ideales cristianos de perfección y representa un paso importante en la evolución de la vida perfecta que se practicaba en la iglesia.*

estavam destinadas as almas perdidas. O lugar procurado pelos monges é um lugar de enfrentamento e de conhecimento.

Sendo assim, perceberemos que a literatura monástica esta cheia de rupturas brutais com o antigo caminho. O homem foi feito a imagem e semelhança de Deus, segundo as escrituras, e os penitentes sabiam que tinham o poder de O imitar²⁴⁸. Portanto ouvir o clamor do deserto era a oportunidade de refletirem como um espelho a glória de Jesus Cristo, alcançar a *theosis* (divinização), e a experiência ascética era o método para alcançar esse estado divino, tornando-se santos²⁴⁹.

O corpo deixará de reagir normalmente às necessidades da carne, terão domínio sobre a sede, a fome, a fadiga e o sono. É o estado constante da *aphateia*. Uma ausência total de sensibilidade, transmutando-se para uma condição de impassibilidade, apatia, à cólera, ao medo, aos desejos, em total exclusão aos do universo emocional, não mais vivendo sob as ordens do coração. Em relação a isso, buscamos uma explicação sucinta em Macário, através de um questionamento feito por este monge, que retiramos do trabalho de Lacarrière, “o coração é um sepulcro (...) quando o príncipe do mal e seus anjos moram nele, e as potências de satã passeiam em vosso espírito e em vossos pensamentos, não estais mortos para Deus?”²⁵⁰.

De fato, fazer o deserto no coração, mais do que ser uma proposta de vida eremítica no sentido físico da palavra, é uma sugestão de vida espiritual, onde o ermo é um local de encontro com Deus, de procura de Deus, e não propriamente, apenas, uma fuga do mundo. Esta atitude revela-se nas VAnt e VPac, o rigor desses santos diante das mazelas e dos obstáculos, mantendo a firmeza. Santo Antão, que foi tentado muitas vezes pelo demônio, mas por ser um homem de têmpera, firme na sua vocação, soube imitar Cristo “*Non ego autem, sed gratia Dei quae mecum est*”²⁵¹” e livrou-se da investida do mal. Ao fazer isso, o Pai dos Monges forjou sua própria identidade, tal qual Elias, João Batista, tal qual Jesus

²⁴⁸ 1 Jo.e 3 Jo

²⁴⁹ Santo ou sagrado corresponde ao grego “hágios”. A vida de um santo é hagiografia, escrito sagrado ou sobre o sagrado ou santo. A Bíblia é por excelência uma história sagrada. Por isso, os autores de seus vários livros não se denominam historiadores, mas hagiógrafos. Assim se chamam também, na Antiguidade cristã e na Idade Média, os que escreveram a Vida de um santo. SILVEIRA, Ildefonso. *Retrato de Santa Clara de Assis na literatura hagiográfica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 11.

²⁵⁰ LACARRIERE, J. *Padres do Deserto – Homens embriagados de Deus*. São Paulo: Loyola, 1996. P.244

²⁵¹ VAnt., cap.106

Cristo, que após seu despojamento enquanto estava no deserto soube derrotar o maligno e partir para sua missão redentora.

São Pacômio, conforme declara Lacarrière era um santo entre os homens, e Pacômio, de acordo com a sua *Vida* nos leva a um mundo de uma ordem totalmente diversa. O maravilhoso e o angelismo (VPac. 21²⁵²: “*VUoluntas Domini est; Pachomi, ut ei pura mente deserviens, multitudinem congreges monachorum, et juxta formam quae tibi ostenta est, cunctos instituas, ac Deo exhibere contendas. Acceperat enim dudum tabulam, in qua erant haec adnotata*”) continuam a ter um papel importante, mas não são mais a trama única das ações do santo. A vida de Pacômio é antes de tudo o labor diário de um homem decidido a instituir (VPac.Cap.12: “*Mane hic o Pachomi et monasterium construe.*”) no deserto, os primeiros mosteiros do mundo cristão. Estabelecer uma *schola monachorum*, não meia dúzia de eleitos, mas uma *multitudo* devidamente uniformizada. Em Pacômio torna-se mais evidente o propósito da transformação do espaço e de uma ocupação humana alternativa às aldeias, ou mesmo às cidades: as colônias monásticas tornam-se, assim, verdadeiras alternativas para um modo de vida sentido como esgotado nesta Antiguidade Tardia. Neste sentido, povoar o deserto era também um sinal do desconforto social e de revolta por parte dos seus instigadores.

3.2 - O deserto egípcio: fronteira entre a vida e a morte

Chega-se ao deserto no dia em que se descobre que ele sempre esteve ali.
O que nos escondia o deserto?
Um certo conforto. Um certo esquecimento.
Mas lá estava ele fiel, tenaz.
Havia apenas ilusões.
A perder
Algumas honrarias
Descobre-se a si mesmo
No dia em que se descobre
Como tendo sido descoberto...
O rei sempre estava nu
Debaixo das armaduras.²⁵³

²⁵² A vontade do Senhor, Pacômio: Servirá a Deus de todo coração, com pureza, reunirá um grande número de pessoas, formará uma comunidade em torno da Regra divinamente ofertada por Ele.

²⁵³ LELOUP, J-I. Deserto – Desertos. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 1998.p.68

O estado político e histórico do Egito nessa época contribuiu para a disseminação do monaquismo cristão. “*La situación económica y política contribuyó a su manera al éxito del monacato en Egipto*”²⁵⁴, diz Colombás. Portanto, a ascese, também servia de desculpa a muitos homens que pretendiam abandonar as vidas urbanas, o que lhes retirava o fardo pesado da vida civil, afastando-os dos pagamentos das dívidas, dos impostos estatais e os libava das responsabilidades familiares²⁵⁵. A geografia do deserto egípcio era favorável, pois o clima quente seco e a variedade de cavernas nas colinas ao longo dos aterros do Nilo eram ótimos para o isolamento do indivíduo da sociedade. Pequenos jardins, junto com as fontes de alimento fornecidas pelo Nilo próximo, tornavam fácil para as pessoas a obtenção de alimento. A proximidade do cenário desolado e inóspito do deserto estimulava a meditação²⁵⁶, porém mesmo assim havia um grande índice de mortes recorrente da prática *anachoresis*, pois, muitos que fugiam para os desertos herdeiros de uma helenização do cristianismo²⁵⁷ morriam de fome e sede, atacados por queimaduras e por doenças, pelas pragas de gafanhotos, pelas bestas selvagens, pelos assaltantes que habitavam as areias,²⁵⁸. Devido a isso, não admira o fato de que Valentiniano I tenha, em 370 d.C., promulgado uma lei que instruíu o *Comes Orientis* a castigar severamente todos os que tinham abandonado os seus deveres públicos e se tinham refugiados em lugares solitários e secretos, junto dos *monazotes*²⁵⁹.

Neste contexto, encontramos os cristãos egípcios, vítimas de uma expansão romana forçada, que migravam com frequência para outras paragens. Desenraizavam-se das suas famílias e tradições, abatidos, ingressavam em comunidades rituais, espécie de seitas cristãs ou religiões locais gnósticas que se haviam enraizado profundamente na

²⁵⁴ COLOMBÁS, G. *El monacato primitivo*. Madrid: BAC, 1974. 2v. p.50.

²⁵⁵ LEWIS, Naphtali, *Life in Egypt under Roman Rule*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 108.

²⁵⁶ CAIRNS, Earle E., *O Cristianismo Através dos Séculos: uma história da igreja cristã*, 2ª. Ed., São Paulo, Vida Nova, 1988, p. 123.

²⁵⁷ CLARK, Elizabeth A. *Reading Renunciation: asceticism and Scripture in Early Christianity*, New Jersey, Princeton University Press, 1999, p.20. De fato, muitos dos conceitos e das ideias pré-concebidas dos cristãos ascéticos, tanto a nível do discurso como da teoria, encontraram eco e raízes teórico greco-romano, na moral da filosofia grega e na forma como os gregos entendiam a relação entre corpo e alma. Se os antigos judeus não eram ascetas (excluindo a comunidade de Qumram, de tradição penitencial e organizadas em grupos unicamente masculinos), só podemos concluir que as práticas ascéticas provinham de uma helenização do Cristianismo, ou seja, de uma clara contribuição dos filósofos gregos, tão apreciadas pelas escolas cristãs, nomeadamente a academia de Alexandria.

²⁵⁸ GOEHRING, James E., *Ascetics, Society and the Desert, Studies in Early Egyptian Monasticism*, Trinity Press International, California, 1999, p.16-17.

²⁵⁹ CLARK, Elizabeth A. p.23

cultura ascética cristã²⁶⁰. *Fue una conversión brusca, multitudinaria y, claro está, en innumerables casos sólo superficial. Durante mucho tiempo subsistieron entre ellos tendencias gnósticas más o menos conscientes, desviaciones mágicas, irreductibles islotes paganos*²⁶¹. O próprio Santo Agostinho testemunha que a grande maioria dos monges e dos eremitas se deixava apaixonar e atrair pelas doutrinas gnósticas (em detrimento da vivência evangélica), por nelas reconhecerem a Verdade que melhor respondia às exigências da experiência ascética²⁶².

Recuperando Lacarrière, vê-se o quanto é difícil determinar nessa época, onde começa e onde termina o cristianismo autêntico. Se ele existe, está literalmente dividido entre uma profusão de seitas. Entretanto já no século III após o cristianismo ser divulgado em copta difunde-se de forma rápida e maciça entre a população puramente egípcia: artesãos, funcionários da administração, e, sobretudo agricultores. Conforme o autor, havia duas extremidades da escala social: a *intelligentsia* grega e romana em uma das partes, onde o paganismo permanecerá ainda por muito tempo, mesmo após sua proibição oficial do imperador Teodósio. No capítulo 29 da VPac, faz-se o relato da conversão de Teodoro, e este episódio permite-nos perceber este “paganismo”: a sua família, já cristã, participa num festival egípcio, e é exatamente neste evento que o futuro noviço de Pacômio sentirá no coração o chamado da vida cenobítica²⁶³ (“*Cernens itaque domum suam nimis amplam ac splendidam; ac bonis omnibus abundantem, per Dei gratiam corde compunctus, talia secum coepit volvere : Quid tibi proderit, infelix Theodore , si totum mundum lucratus fueris , et temporalibus utens usquequaque deliciis, ab illis aeternis bonis et immortalibus excludaris?*”)²⁶⁴

Analisando nossos *corpora* de fontes, podemos nitidamente perceber que a cultura egípcia pagã esteve fortemente presente. Na VAnt., observamo-lo advertindo os cristãos sobre a prática funerária .Inferimos, portanto, que era comum manter as práticas fúnebres

²⁶⁰ BROWN, Peter, *The world of Late Antiquity*, Londom, Thames and Hudson, 1977, p.60 e seguintes.

²⁶¹ COLOMBÁS, G. *El monacato primitivo*. Madrid: BAC, 1974. 2v. p. 49

²⁶² VAUCHEZ, André, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995, p.49

²⁶³ VPac., cap.29.

²⁶⁴ “Percebendo que até a sua casa era demasiado grande e aparatosa; e rica em todos os bens, de coração compungido pela graça de Deus, começou a remoer consigo próprio: De que te servirá, ó desafortunado Teodoro se ganhares todo o mundo e usares todas as suas delícias, se ficares excluído de todos os bens eternos e imortais?”

de cuidado do cadáver, mesmo entre os cristãos²⁶⁵. Desde os primeiros dias da Igreja, teve-se o costume de honrar os corpos dos mártires e dos homens santos. É provável que Santo Atanásio e Santo Antão rejeitem não o fato de honrá-los, mas de que se guardem os corpos nas casas em vez de sepultá-los como era o costume cristão. Em todo o caso, que a mesma honra fosse dada aos mártires e aos homens santos demonstra mais uma vez que a vida ascética havia tomado todos os paralelos do martírio.

Na medida em que o cristianismo, com sua visão espiritualizada da vida para além da morte, foi penetrando os costumes egípcios, foram diminuindo o embalsamamento e a mumificação, práticas associadas à crença na necessária participação do corpo na outra vida.²⁶⁶ Assim, quando os irmãos instaram pra que ficasse com eles, até morrer ali, Antão recusou-se a isto por muitas razões, segundo disse, embora sem indicar nenhuma. Especialmente era por isto: os egípcios têm o costume de honrar com ritos funerários e envolver em sudários de linho os corpos dos homens santos e particularmente dos santos mártires, mas não os enterram: colocam-nos sobre divãs e os guardam em suas casas, pensando honrar o defunto deste modo. Antão pediu muitas vezes inclusive aos bispos que dessem instruções ao povo sobre esse assunto. Ao mesmo tempo envergonhou os leigos e reprovou as mulheres, dizendo que "isto não era correto nem reverente, em absoluto. Os corpos dos patriarcas e dos profetas se guardam em túmulos até estes dias; e o corpo do Senhor também foi depositado num túmulo e puseram uma pedra sobre ele (Mt 27,60) até que ressuscitou ao terceiro dia". Ao expor assim as coisas, demonstrava que cometiam erro ao não darem sepultura aos corpos dos defuntos, por santos que fossem. E em verdade, quem maior ou mais santo que o corpo do Senhor? Como resultado, muitos que o ouviram começaram desde então a sepultar seus mortos, e deram graças ao Senhor pelo bom ensinamento recebido²⁶⁷.

Já a outra parte, a massa dos camponeses, o cristianismo vai receber um impulso considerável e tornar-se-á praticamente a religião do Egito, *la fe que reinaba*

²⁶⁵Entre 318 e 330 do reinado de Constantino, cerca de 50% da população do Egito era cristã. Na última metade do século IV d.C. esta cifra estava em torno de 80% a 90%. Entretanto, o cristianismo conviveu no Egito com práticas pagãs ainda durante um bom tempo. O último enterro do Touro Buchis foi em 295 d.C. Teodósio (379-395 d.C.) ordenou o fechamento dos templos egípcios, mas o templo de Isís, em Filae, continuou em funcionamento até a época de Justiniano (527 – 565 d.C.). BOWMAN, A.K., *Urbanization in Roman Egypt*. JRA, Portsmouth, R.I., supl.38, p.173 – 187, 2000.

²⁶⁶ <http://www.padresdodeserto.net/notas1.htm>, home Page acessada em 24/05/2014

²⁶⁷ Parte VII – Final. P.84. *Vida de Santo Antão. Santo Atanásio*. Fonte: Mosteiro da Virgem (Petrópolis-RJ)

*soberanamente en aquellas almas simples, la piedad que impregnaba todas sus acciones, el sentimiento vivísimo de que Dios, omnipotente y bondadoso, se hallaba cerca, muy cerca de ellos*²⁶⁸. A este respeito o autor de *Padres do deserto – Homens embriagados de Deus*, cita Robert Amelineau, principal historiador do Egito cristão, esclarecendo-nos fatos da história da conversão do Egito:

A fé do camponês, no Egito, não tinha nada de comum com a da *intelligentsia* e com a fé, muito frágil, das classes médias e cidadinas. É uma fé sólida, ancorada no mais profundo do ser, já que este sentimento religioso novo se confunde com o sentimento nacional. No momento da grande perseguição de Décio, em 250, uma geração antes, quando o cristianismo só atingira as classes médias e cidadinas de funcionários e pequenos proprietários rurais que viviam unicamente pelo e para o Império romano, a fé destes será submetida a uma rude prova. Basta sobrevir uma perseguição – como a de Décio – para que todos esses novos convertidos reneguem imediatamente a fé. Ao passo que, no momento da grande perseguição de Diocleciano, o Egito por inteiro recusou-se a negar a fé. Eusébio de Cesaréia assinala, até nas aldeias mais remotas do Alto Egito, execuções em massa e massacres horríveis. Numa palavra, parece que a cristianização maciça do Egito se explica tanto por motivos políticos quanto por motivos de ordem religiosa. A religião nova foi para os camponeses, uma oportunidade histórica que lhes permitiu paradoxalmente resgatar o Egito ancestral, opô-lo ao Egito submisso, helênico e romano²⁶⁹.

De acordo com Lacarrière, o copta cristão tinha uma concepção nacionalista. Ser cristão não significava totalmente abandonar a cultura milenar, e, para um copta, permanecer cristão, não significava apenas continuar a pertencer ao Egito enquanto nação, mas enquanto cultura: *el desierto estaba allí como una perpetua tentación, tanto para ellos como para los jóvenes coptos, patriotas ardientes, que sentían inmensa repugnancia tanto a dejar su país como a servir bajo los estandartes de sus dominadores*.²⁷⁰ O monaquismo, portanto, surgiu originalmente entre o campesinato, uma classe de pessoas que o cristianismo, até então um movimento essencialmente urbano, havia apenas começado a alcançar. Ele instintivamente buscou o deserto: isto é, procurou separação física e social das cidades e vilas, e, portanto também da vida normal das igrejas²⁷¹.

²⁶⁸ COLOMBÁS, G. p.50

²⁶⁹ Idem. P.46-47.

²⁷⁰ Idem. p.51

²⁷¹ WALKER, Wiliston, *História da Igreja Cristã*, 3ª. Ed., São Paulo, ASTE, 2006, p. 181-182. O movimento monástico teve início, já no tempo de Cristo (pense-se na seita hebraica dos essênios, que pretendia realizar um judaísmo menos formalista e mais espiritualizado), com a escolha de uma vida

Não obstante, além desse contexto social e político, as "similaridades" religiosas do Egito facilitaram a adoção da nova crença, portanto, é provável que o cristianismo encontre um vale fértil entre os Egípcios mediante o fato que possuíam uma forte tradição de vida após a morte; possuíam ideias de paraíso e inferno, algo que os gregos e romanos compartilhavam também, mas de forma diferente; os Egípcios também acreditavam em ressurreição e até mesmo possuíam um símbolo que fora associado à cruz cristã, o *ankh*²⁷².

Sendo assim, a religiosidade milenar do Egito deve ter colaborado para a propagação de outra religião salvífica, principalmente por se tratar de um país em que as preocupações com a vida além túmulo sempre foram um fator preponderante na vivência religiosa, já estavam familiarizados com a ideia de morte e ressurreição, logo, não acharam estranho acreditar num Cristo que tinha ressuscitado. As crenças dos egípcios a respeito da morte eram de que há uma vida além-túmulo²⁷³. O cristianismo, portanto, se apresentava como uma religião acolhedora, solidária e caridosa, algo diferente dos deuses greco-latinos, que eram divindades extravagantes e às vezes caprichosas (alguns deuses egípcios também tinham essas qualidades):

“Hi namque qui de gentibus in Christo crediderant, considerantes martyrum passiones, eorumque sincerum circa Christum confessionis affectum, coeperunt et ipsi per gratiam Domini sanctorum vitam conversationemque sectari, et huius institutionis esse, ut etiam his illud aptaretur Apostoli: Circuierunt in melutis, in pellibus caprinis, egentes, angustiati, afflicti, quibus non erat dignus mundus, in solitudinibus errantes et montibus, in speluncis et cavernis terrae (Hebr. XI)”²⁷⁴. (“Aqueles que de entre as nações acreditaram em Cristo, refletindo nas paixões dos mártires e no seu amor sincero da confissão em Cristo,

eremítica por parte de homens e mulheres que se afastavam das cidades para levar uma vida solitária de oração. No Egito, na Síria, na Palestina, difundiu-se essa escolha de vida que continuou nos séculos seguintes, fixando com algumas figuras exemplares o modelo de vida do eremita: com Paulo de Tebe, figura semilendária do século III, com Santo Antonio Abade (ca. 250-356), cuja vida foi narrada por Atanásio de Alexandria (*Vita Antonii*) e que se tornou exemplar na cultura do monasticismo ocidental. Entretanto, vinha-se constituindo também outro tipo de escolha monástica, não eremítica, mas comunitária, agregando monges isolados e organizando lugares de vida em comum. Já com Pacômio (282-346), no Egito, a estrutura conventual (um “edifício defendido por muros e dividido internamente em celas individuais”) (Bowen) se consolida e se difunde como atesta a *Historia Monachorum* (traduzida por Rufino de Aquiléia). Nessas comunidades, “encoraja-se a instrução”, copiam-se livros antigos, estuda-se a Bíblia. Do Egito, o monasticismo difunde-se depois no Ocidente, aumentando também o empenho cultural dos monges (com São Basílio, São Jerônimo, Santo Agostinho), e no Oriente, onde atinge a maturação máxima nos séculos da Idade Média (IV-VII) e cultivava “a conservação do saber”, que se prolonga até por volta do Ano Mil, por exemplo, com o mosteiro do Monte Athos na Grécia”.

²⁷² <http://www.holoweb.net/~liam/pictures/ankh/ankh.html>

²⁷³ CASSON, Leonel. *O Antigo Egito*. Biblioteca de história universal Life. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1972. p. 70 – 91.

²⁷⁴ VPac.The Prol. “pessoas de todas as nações acrego do Autor. (Heb 11.37-38)

começaram a seguir a graça do Senhor, a vida e a disciplina dos santos; tomaram para si tal propósito para que também a si se aplicassem as palavras do apóstolo “foram ter com ele em peles de camelo e de cabra, carentes, angustiados e aflitos, aqueles de quem o mundo não era digno, errantes nos ermos e nos montes, em grutas e cavernas da terra”)

Aparte das motivações econômicas e sociais em nossas VAnt e VPac, tinham base religiosas muito fortes: nenhum homem vivia no deserto, debaixo de uma profunda miséria apenas para não pagar impostos. Obviamente, existiam outras razões, de foro espiritual, para que contribuiu²⁷⁵, a visão dualista do deserto. No Gnosticismo²⁷⁶, este dualismo levava-os a acreditar no binômio corpo/ alma, que, por contaminação semântica, se generalizou à idéia do Bem e do Mal. Evágrio Pôntico²⁷⁷ e São Jerônimo²⁷⁸, se tinham deixado tocar por estas doutrinas²⁷⁹, persuadidos pela visão dualista e neo-platônica de

²⁷⁵ BERNOS, Marcel, *O fruto proibido*, Lisboa, Edições 70, 1985, p.75.

²⁷⁶ NUNES Pedro M. O. *Santos, demónios e pecadores. Do horror do pecado ao milagre da santificação*. Portugal: Pearlbooks, p. 120. Existiram diversas seitas gnósticas, tais como os Peratas, os Cainitas, os Ofitas, os Saturnilianos, os Valentinianos, os Naasenos, os Setianos, etc, nomes que variavam conforme os fundadores das seitas, os deuses que primavam as comunidades (os Setianos adoravam Seth) e os animais que representavam essas mesmas comunidades religiosas (os Ofitas adoravam as serpentes). Entre os diversos materiais e provas documentais que temos das seitas agnósticas, contam os manuscritos descobertos em Nag-Hammadi, uma produção essencialmente agnóstica cheia de Evangelhos (o de Filipe, o de Tomé, o de Maria, etc...), cheia de Cartas (A Carta de Tiago, o Livro do Atleta Tomé, etc...) e de Atos (os Atos de Tomé, os Ensinamentos de Silvano, etc ...)

²⁷⁷ A influência de Orígenes no pensamento de Evágrio e na doutrina presente na sua obra viria a consequências duradouras na recepção e transmissão dos seus escritos. Com efeito, cerca de 150 anos depois da sua morte, em 553, Evágrio foi condenado, conjuntamente com Orígenes e Dídimo, pelos Padres do V Concílio Ecuménico de Constantinopla. Nas atas desse concílio podemos verificar segundo A. Guillaumont, que “o origenismo denunciado pelos quinze anátemas antiorigenistas responde ponto por ponto ao de Evágrio, nomeadamente à cristologia que lhe forma o núcleo. A. Guillaumont, *Évagre et les anathématismes antiorigénistes de 553, Communication à la Third International Conference on Patristic Studies*, Oxford, 1959, cit in *Ibidem*, 1741. O origenismo presente na doutrina evagriana e a condenação conciliar da sua cristologia tiveram, como não poderia deixar de ser, um grande peso na influência que a sua obra exerceu desde então e no modo como ela foi transmitida daí em diante. Muitos dos seus livros em grego foram destruídos e só puderam ser recuperadas através de traduções previamente feitas dos originais para outras línguas, sobretudo para Siríaco e Arménio. Outras vezes as obras foram conservadas em parte, mas sofreram uma expurgação de todas as teses ou conteúdos origenistas, de modo a poderem conservar e transmitir um ensino sem qualquer erro doutrinário. Nos casos em que isso aconteceu, tal opção deformou o texto original e impediu o conhecimento do pensamento do autor. Este caso deu-se concretamente em relação à obra *Kephalaia Gnostica*. Existem duas versões em Siríaco, uma expurgada de origenismo e outra original, sem cortes. Irenée Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif : le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Beauchesne et Ses Fils, Paris 1960.

²⁷⁸ S. Jerónimo manifestou grande hostilidade para com os escritos de Evágrio, reprovando sobretudo a sua doutrina da “impassibilidade” ou *apatheia*, no entanto e apesar das resistências e da condenação, “a sua influência foi decisiva na formação da doutrina ascética cristã. Cf. Antoine et Claire Guillaumont in *DSP*, 1741.

²⁷⁹ Existe um excelente estudo crítico das várias versões do *Practikon* de Evágrio, feito por Claire Guillaumont, no qual a autora elenca a lista de autores que de forma directa ou indirecta, foram influenciados e transmitiram nos seus escritos o pensamento ascético deste autor ou parte dele. Ver *Traité Pratique I*, 166-317.

Orígenes, em que o mundo era um palco de guerra entre duas forças: as do Bem e as do Mal²⁸⁰. Teremos dúvidas de que tivessem influenciado explicitamente os padres egípcios Antão e Pacômio, homens do povo. Mas esta visão dualista faz-se presente nos relatos biográficos destes, o que significa duas coisas: a atribuir veracidade aos fatos biografados, havia um ambiente favorável e imbuído nesta visão dualista do mundo entre os cristãos egípcios; a composição das biografias coube a autores sensíveis e conhecedores da obra de Orígenes. Mediante esta ótica, concebiam que a ascese limpava a impureza da alma, pois proporcionava um segundo batismo, tornava-se um *Bi- Batizado*²⁸¹, constituindo uma segunda oportunidade de expurgo os pecados da vida terrena, tal como o primeiro batismo havia expurgado a mancha do Pecado Original²⁸², Pacômio exortava:

*(...) instrue eos mundi illecebras fugere, sanctisque semper institutionibus inhaerere, primitus admones ut generaliter monachus universo mundo renuntiet, deinde, juxta Evangelicum praeceptum (Lc, XXIV), parentibus, suis, et ad postremum sibimetipsi, ut ita possit tollere crucem suam, et Christi vestigia veneranda sectari. Tali utique beati senis admonitione formati, fructis poenitentiae dignissimis afferebant, maxime Jam autem defessum, infaligabili studio spiritalis vitae servare propositum*²⁸³.

Dito isso, almejamos sintetizar e compreender a percepção da realidade na VAnt e VPac, a partir de suas concepções de mundo e sagrado, intuito difícil e temerário, que nos exige uma atitude quase esquizofrênica, como diz Amaral²⁸⁴, pois buscamos tentar

²⁸⁰ NUNES. P., p.121.

²⁸¹ A insuficiência do batismo só pela água é repetida no NT: João Baptista reconhece que, embora baptize pela água virá alguém que baptizará no Espírito Santo. Em 1 Jo 5 5-8, “não só pela água, mas pela água e pelo sangue”. E Paulo (Act. 19, 1-3) esclarece os cristãos de Éfeso, que se haviam baptizado apenas “no batismo de João. Dentro do paralelo entre o martírio e a vida monástica, destaca-se o seguinte: a morte do mártir, isto é, o ato pelo qual consumava a oferenda de sua vida a Deus, foi concebida como segundo batismo (em alguns casos, como o dos catecúmenos mártires, como o único batismo). Do mesmo modo, o ato do oferecimento irrevogável de um monge a Deus, isto é, sua profissão monástica, foi considerado também como segundo batismo. O ritual da profissão adota também alguns elementos do rito batismal. Isto chega a ponto de alguns Padres sustentarem para a profissão monástica os mesmos efeitos que os do batismo, como se vê na VPac e VAnt. Cf S. JERÔNIMO, Ep 25,2; Ep 8; S. BERNARDO, "Lib. de Praec. et Disp. 17,54 (BAC 130, 817). Cf também S. TOMÁS, 2-2,q.189, a. 3 ad 3. Cf também o apoftegma anônimo que identifica o poder de Deus no batismo e na tomada de hábito: PL 73, 994B.

²⁸² NUNES. p.119.

²⁸³ Vpa.,cap.22. “Instrui-os a fugir das trevas do mundo, a se prenderem para sempre aos santos preceitos; em primeiro lugar, adverte-os a que o monge rejeite o mundo inteiro, em geral; em seguida, segundo o preceito evangélico, os seus pais, e, por fim, a si próprio, para que possa finalmente pegar na sua cruz e seguir os passos de Cristo, dignos de veneração. Assim formados pela admoção do bem-aventurado varão, colhiam os frutos digníssimos da penitência, sobretudo quando, já cansados, conservavam com aplicação infatigável o propósito de uma vida espiritual”

²⁸⁴ AMARAL, Ronaldo. *A santidade Habita o deserto. A hagiografia à luz do imaginário social*. São Paulo: Ed UNESP. 2009, p.20

alcançar o horizonte visual e, sobretudo sensorial desses homens, pois o Diabo e os demônios os atacam e tentam frustrar a salvação.

3.3 - Os deuses demônios e a fauna do deserto

*Vbi sunt illa fabulosa oracula? Vbi Aegyptiorum incantationes? Quo profecere magorum carmina? Certe tunc uastata sunt cruce mundo Christus intonuit*²⁸⁵.

(Em verdade, digam-nos, onde ficaram seus oráculos? Onde os encantamentos dos egípcios? Onde estão suas ilusões e os fantasmas dos magos? Não foi acaso quando chegou a Cruz de Cristo?)

À medida que a espiritualidade cristã ia crescendo pela província, os cristãos coptas passaram a conceber os seus deuses e a crenças egípcias como pagã acentuada também pela sólida e antiga presença de população judaica, em Alexandria, sobretudo. O Judaísmo rejeita, de modo mais radical até que o cristianismo, a representação divina por imagens, ou a sacralização das criaturas. Assim, estar livre da ignorância do paganismo passava por dominar qualquer simbolismo pagão e mostrar a falência das divindades zoomórficas. Assimilamos esta mentalidade no prodígio pacomiano em *“Tantum vero post haec fiduciam beatus Pachomius apud Dominum acquisierat, et ita spe divina magnificus habebatur, ut saepe numero calcaret serpentes et scorpiones, et per omnia maneret illaesus; necnon crocodili, siquando necessitas fluvium transire compelleret, eum cum summa subjectione portabant, exponentes eum ad locum quocunque praecepisset.”*²⁸⁶, por isso o santo agradece a Deus, pois, por ter consciência cristã, morre em si o maléfico temores pagãos *“nam cum pusillus essem et abjectus, ac vitae meae penitus nescius,*

²⁸⁵ VAnt., cap 79

²⁸⁶ VPac., cap19 “Depois disto, o abençoado pacômio cresceu de tal modo na confiança do Senhor, e floresceu com tanto esplendor na divina esperança que permanecia ileso depois de calcar com os seus pés serpentes e escorpiões; até mesmo os crocodilos, sempre que a necessidade orçava a atravessar o rio, o levavam, com absoluta sujeição, poisando-o no lugar que ele ordenasse”

*timoris tui sensum mihi largitus es, ut tenebras exteriores et supplicia aeterna devitans, te veram lucem gaudiumque perenne cognoscerem*²⁸⁷”.

Na literatura monástica, os demônios e seus servos fervilham em toda a parte, na terra, no mar e no ar (“*Adversum principem potestatis huius aeris*”²⁸⁸). Eram tidos como seres totalmente reais e corpóreos, que infestavam as superfícies da terra, as grutas, montanhas, lagos, casas, atmosfera, e se apoderavam dos homens e dos animais causando-lhes doenças e levando-os à loucura²⁸⁹, *Lucifer* enviava seus demônios, por vezes disfarçados de animais, frequentemente representado na figura do Dragão²⁹⁰, lobo, serpentes²⁹¹, leão, touro, animais²⁹² que terão uma forte ligação com a religião egípcia, já que as divindades do Egito eram zoomorfas²⁹³, compreendemos conforme Lacarrière argumenta, as imagens espiritualizadas fantasmáticas de um Anúbis (deus-chacal), de um Sekhmet (deusa –leoa) ou de um Sobek (deus-crocodilo) serão elementos associativos a figura do Diabo. Diz Lacarrière, tal é a origem principal na literatura do deserto dessa visão do Diabo como Besta e como Monstro, que será chamado a tamanho “sucesso” na sequencia dos tempos: essa fauna divina do antigo Egito que ressurge na consciência do Egito cristão sob forma de bestiário demoníaco. E, posto que tais divindades eram híbridas,

²⁸⁷ VPac.,cap.19. “De fato, por ser fraco e vil e completamente ignorante acerca da minha vida, derrama a consciência do Teu temor em mim para que, desviando-me das trevas exteriores e dos suplícios eternos, conheça a Tua verdadeira luz e perene felicidade”

²⁸⁸ VAnt., cap.65.

²⁸⁹ CAVALLO (Dir.), *O Homem Bizantino*, 1ª ed., Lisboa, Editorial Presença,1998,p.246.

²⁹⁰ KAPPLER,Claude, *Monstros, Demônios e Encantamentos no fim da Idade Média*,Sao Paulo, Editora Martins Fontes,1993,p.76.

²⁹¹ A serpente sagrada aparece já no AT, ainda que se lhe some, na religião cristã, outra carga simbólica. Esta imagem de serpente em escultura era prefigurativa de Jesus pregado na cruz: “Como Moisés no deserto levantou a serpente, assim importa que seja levantado o Filho do Homem, para que todo o que crê n’Ele não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3, 14-15).E o Senhor lhe disse: “Faze uma serpente de metal e põe-na por sinal: todo o que sendo ferido olhar para ela, viverá. Fez, pois, Moisés uma serpente de metal e pô-la por sinal aos que, estando feridos, olhavam para ela, saravam” (Nm 21, 8-9).

²⁹² Demônios animais e monstruosos tenderam a seguir as formas sugeridas pela Bíblia, pela teologia e pelo folclore, como cobras, dragões, leões, cabras e morcegos. Porém, os escritores frequentemente pareciam selecionar formas de acordo com a fantasia deles: demônios com pés e mãos humanas, cabelos selvagens,e faces e orelhas de animais,com faces monstruosas, de lagarto, cabeça de macaco e patas. Era pretendido que o simbolismo mostrasse o Diabo como privado de beleza,harmonia,realidade e estrutura,trocando suas formas caoticamente e mais como uma distorção trançada e feia do que angélica ou até mesmo como a natureza humana pudesse ser. Propósito didático era amedrontar os pecadores com ameaças de tormento e inferno. As formas de animal dos demônios denotaram a degradação deles da dignidade angelical e a culpa de propósito consciente deles. Entre as características bestiais comum dadas a eles, havia rabos, orelhas de animais, cavanhaques, garras e patas (chifres,não tão comum neste período, porém viraram padrão antes do século XI). RUSSEL, J.B, *Lúcifer. O diabo na Idade Média*.Tradução de Jorge Luiz Serpa de Oliveira.São Paulo,Madras Editora Ltda, 2003,p126 a 127.

²⁹³ VAnt. Cap 53

meio animais, meio humanas, o Diabo, por seu turno se torna uma criatura híbrida, Dragão, Hipocentauro, etc.

Dentre essas visões do Diabo como Besta, ou como Monstro, há uma que volta com uma insistência particular: a da Serpente. Parece bastante lógico, mas não vamos acreditar que se trate de uma influência puramente bíblica²⁹⁴.

Na literatura monástica, esse dispositivo dramático é recorrente, pois didaticamente proporcionava terror na mente dos fiéis. O aparecimento do Diabo variou até mesmo mais amplamente que o nome dele. Ele frequentemente foi identificado ou associado a animais, às vezes seguindo a mais antiga tradição judaico-cristã, que rejeitava o “endeusamento das criaturas à custa do Criador” proporcionando às gerações futuras um amplo simbolismo bestial.

Algumas associações são estabelecidas. A serpente e o Dragão são um e o mesmo e derivam da história de Gênesis; o imitador é o símbolo do escárnio de Satanás por Deus; o urso é associado com a luxúria e a onça pintada com a fraude; a raposa é um símbolo de logro; o porco da sexualidade feminina; o gato da vaidade. A baleia é um símbolo (por Jonas) da boca do Inferno bocejando; é identificado como Leviatã. O cavalo é um símbolo da sexualidade masculina. O corvo é associado com Caim e com Odim, O gato; com Freya e Hilda; a cabra, com Pan e Thor. A toupeira é cega, mora no subterrâneo e puxa as plantas (as almas) para as devorar. Alguns animais foram protegidos da associação com Lúcifer devida a associação deles com Cristo. Em Pedro (5:8) o Diabo é descrito como um leão: “*diabolus tamquam Leo rugiens sirsuit, quaerens quem devoret*”. Mas o Leão raramente era usado porque era um símbolo de Cristo e de São Marcos; o diabo nunca poderia ser um cordeiro, porque o Cristo é o cordeiro de Deus; o diabo nunca era um boi e raramente (apesar de sua convivência lógica) um asno, porque supõe-se que o boi e o asno tinham estado na manjedora e o asno também carregou Jesus em Jerusalém no Domingo de Ramos.²⁹⁵

Ou seja, a partir das hagiografias deste período, provavelmente, nós temos uma literatura que foi fundamental para imagem do Diabo, assim como para a formação de uma

²⁹⁴ LACARRIÈRE.,p.208. A serpente demoníaca – tal como aparece na leitura do deserto – é quase sempre um Dragão, uma serpente com patas (patas que às vezes chegam a ser pernas humanas), tal como aparece justamente figuradas nos baixos - relevos e nos papiros funerários do antigo Egito. Trata-se de uma tradição rabínica: a serpente é dotada não somente de linguagem articulada, mas de membros e patas; sua aparência evoca a do camelo. Pensa-se nos grandes sáurios das origens.

²⁹⁵ RUSSEL, J. B, *Lúcifer .O diabo na Idade Média* .Tradução de Jorge Luiz Serpa de Oliveira. São Paulo, Madras Editora Ltda, 2003

referência imagética que quebra com o vazio (vazio no sentido de representação iconográfica) que existia antes do século VI.

Os estudiosos desdobram-se em esforços para descobrir por que inexistem representações do Diabo anteriores ao século VI. [...] A razão disso, a meu ver, é dupla: confusão acerca do Diabo e um vazio, a falta de algum modelo pictórico passível de ser usado durante o período em que formas de arte e motivos especificadamente cristãos emergiram e se distinguiram das influências clássicas²⁹⁶.

Fato é que a literatura monástica fez que o dogma de unificação do mal fosse aplicado a religião egípcia, logo, as deidades opostas eram colocadas nos discursos como servos ou como uma representação do próprio Diabo. Com isso nós temos toda uma demonização das divindades egípcia com que o Cristianismo entrava em contato.

O politeísmo²⁹⁷ oficial estava exterminado, mas a fé nos deuses, reduzidos a demônios, na sua eficácia dos ritos que tinha outrora constituído seu culto não estava, na realidade, extirpada²⁹⁸. Isso se justifica pela aversão na VAnt. e VPac. em relação aos animais outrora sagrados no Egito: crocodilo, chacal, leão, serpente. O culto de tais animais era um aspecto importante da religião popular dos egípcios. Sendo assim, não hesitavam em combater os deuses-demônios, pois adotam a mesma atitude dos Apóstolos, reafirmando a presença dos demônios nas divindades do mundo antigo. Argumenta Nogueira que:

As doutrinas neoplatônicas forneceram aos doutores da nova fé os instrumentos teóricos para a identificação do caráter demoníaco do politeísmo antigo. Eusébio, na *Preparação Evangélica*, identifica a idolatria como a adoração dos demônios maus e dos mais perversos, apoiando-se na autoridade dos filósofos, que haviam transformado as suas divindades antigas em demônios. Os primeiros cristãos, de posse dessa confissão, utilizavam-na como um argumento incontestável da validade de sua fé. Daí o nome *deisidaimones* (reverenciando aos demônios) aplicado para designar os pagãos.²⁹⁹

²⁹⁶ LINK, Luther. *O Diabo: a máscara sem rosto*. Editora Cia. das Letras, 1º Ed, 1998.p.28.

²⁹⁷ “Todos os deuses das gentes são demônios; mas o Senhor fez os Céus” (Sl 95, 5). Os sacrifícios a eles oferecidos eram endereçados aos demônios: Eles O irritaram adorando deuses estranhos e com as suas abominações O provocaram à ira. Ofereceram sacrifícios, não a Deus, mas aos demônios, aos deuses que eles desconheciam “(Dt 32, 16-17),” As coisas que sacrificam os gentios, as sacrificam aos demônios, e não a Deus “(I Cor 10, 20). São Paulo é o primeiro a nos dizer que há pecados que equivalem ao culto dos ídolos: “Nenhum fornicador ou imundo, ou avaro, que é idólatra, tem herança no reino de Cristo e de Deus” (Ef 5, 5).

²⁹⁸ LINK, Luther. *O Diabo: a máscara sem rosto*. Editora Cia. das Letras, 1º Ed, 1998. p.34

²⁹⁹ Idem.p.31-32

Antão e Pacômio coabitaram em um meio totalmente impregnado de símbolos egípcios e de imagens bíblicas, a realidade material circundante estava impregnada, ainda restavam, nos desertos, alguns templos pagãos, rodeados de aldeias e de comunidades nômades. Com efeito, cercado dos simbolismos pagãos, a reclusão de Antão nos sepulcros, reencontramos, conforme declara Lacarriére, um “pandemônio” exatamente análogo àquele de que deram prova os antepassados pagãos de Antão quando imaginaram as criaturas humanas, divinas ou monstruosas que povoavam o mundo dos mortos. Essa riqueza é um dos traços mais característicos da civilização egípcia, pois, como qualquer povo antigo, os egípcios respeitavam a natureza e seus fenômenos: a ferocidade do leão, a força do crocodilo, os cuidados maternais da vaca. Isto fez com que as primeiras divindades fossem relacionadas com os fenômenos da natureza e também tivessem forma de animais, mesmo que se ocupassem em cuidar e dirigir os humanos³⁰⁰. Segundo Atanásio, a dado momento Antão fecha-se no sepulcro³⁰¹. À noite os demônios fizeram, pois, alarido tal que todo o local tremia. Irromperam, metamorfoseados em animais e répteis. Cada animal se comportava segundo sua natureza. Todas essas feras de aparição faziam ruídos horríveis e mostravam disposições ferozes. Tal é, com toda certeza, a fonte deste balé fantástico que, no espírito alucina Antão, promovem as criaturas que assombram suas vigílias e seus jejuns: aquele bestiário de pesadelo que, há cerca de dois mil anos, era inseparável do psiquismo egípcio. Os deuses do antigo Egito se tornaram os demônios e os fantasmas que espicaçaram o Egito cristão, conforme uma inversão do sagrado (...).³⁰²

Os antigos consideram as ruínas de mausoléus, as tumbas e os desertos como ambiente predileto dos demônios. Os três têm em comum serem lugares abandonados, não habitados pelos homens.. Só os malfeitores se refugiam neles³⁰³. A morada escolhida por Antão é provavelmente um cemitério abandonado³⁰⁴. Assim, tanto Antão como Pacômio, que vivenciou por pouco tempo este tipo de ascese, viveram nestes sítios enfrentando todos os poderes demoníacos em constantes jejuns e orações.

³⁰⁰ Idem. p.95

³⁰¹“*Sonitus igitur repentinus increpuit, ita loco funditu agitato, et parietibus patefactis, multifária daemonum exinde turba se effunderet. Nam et bestiarum et serpentium formas induentes, omnem protinus locum replevere phantasiis, leonum, taurorum, luporum, aspidum, serpentium, scorpionum, necnom et pardorum atque ursorum. Et haec singula secundum suam fremebant naturam: rugiebat Leo accedere uolens, taurus mugitu et cornibus, minabatur, serpens sibilo personabat, luporum impetus inhiabantur, pardus discolor tergo auctoris sui calliditates uarias indicabat. Truces omnium uultus et uocis horridae dirus auditus*”.

³⁰² LACARRIÈRE., p.63

³⁰³ At 21, 38; Mc 5, 2-5; Lc 8, 29; 11-24.

³⁰⁴ COLOMBAS, p. 59.

Pacômio ao contrário de Antão exercerá sua ascese quase sempre em pleno dia, nas soledades próximas de *Khenobóskion* e Dióspolis Parva. Segundo Lacarrière³⁰⁵, assim viveu Pacômio neste lugar habitado desde sempre por deuses, demônios e espíritos. Os demônios viam com maus olhos a empresa desse monge, relata-nos a sua vida, o santo desafiava-os em seu próprio reino, edificando cidades celestes no deserto. Desde que Pacômio começou a sua empreitada, o Diabo dava-lhe provas então de uma indigência de imaginação pouco comum: por exemplo, no momento em que Pacômio ajoelhava para orar o demônio fazia sob seus pés uma espécie de buraco, para que ele tivesse medo e cessasse de orar ao Senhor (VPac.,Cap.17) e no mesmo capítulo, quando o santo, logo que empreende a difícil tarefa de agrupar discípulos a seu redor, suas tentações tomaram outra forma. Já não será tentado o homem, mas o condutor de homens. Portanto, os demônios tentam sugerir - lhe pensamentos tentadores: o inimigo de Deus e sua trupe maléfica, por zombaria, põem-se a andar diante dele como se anda diante de um magistrado, dizendo: “*Abre alas para o homem de Deus!*”. Porém Pacômio venceu essas provas.

Entretando, na sequência do capítulo, o santo se vê diante de situações aparentemente “hilárias”, mais artimanhas do diabo, pois através do riso podiam desestimular o monge. O riso poderia arruinar o benefício de longas ascetes e mortificações. Rir era associar-se, ainda que por um instante, às alegrias duvidosas do mundo profano, cair de volta nas malhas do “século”, negligenciar sua salvação. O riso do asceta é para o demônio, o sinal de que o homem não está mais em guarda contra si mesmo, que lhe é possível insinuar-se nele graças a esse relaxamento. Já, é na terra, no rosto do asceta, a careta do futuro condenado³⁰⁶: Por isso, o riso ou qualquer outro sentimento “frívolo” era severamente proibido nos mosteiros e nos eremitérios, pois são portas abertas aos demônios. No deserto cada um deve se apresentar com o rosto severo e fechado de um homem em guarda contra as seduções do riso³⁰⁷.

Em Antão o sepulcro assume uma característica própria como sendo um lugar de refúgio, de silêncio e de preparação para a luta que irá empreender com os demônios. Inferimos que uma das características na literatura monástica é a inversão de valores, o

³⁰⁵ LACARRIÈRE., p.81

³⁰⁶ LACARRIÈRE., p.85

³⁰⁷ VPac., cap 17. Uma multidão de demônios se reúnem e, aliando-se em tropas de um lado e de outro, tiram uma folha de árvore com um esforço extremo e se exortam mutuamente a tal tarefa como se fosse preciso remover um a pedra de um peso prodigioso. Coisas que estes espíritos infelizes faziam com um único fim de levá-lo a rir e de censurá-lo por isso em seguida.

objeto profano, ao se tornar sagrado deixa de ser ele mesmo para tornar-se algo de “ordem diferente”³⁰⁸, o profano tornando - se sagrado, para Mircea Eliade, o sagrado é a manifestação de algo de ‘ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante de nosso mundo ‘natural’, ‘profano’.

A partir desta perspectiva, o deserto e os deuses sagrados do mundo egípcio tornar-se-ão a personificação do Mal, mediante uma inversão do sagrado, pois, a adoção de uma nova fé só pode dar-se e ser efetivamente experimentada quando o neófito encontra nela um sentido e uma cosmovisão sagrada que já lhe seria inerente. Sendo assim, ao contrário do deserto no AT, uma paragem de acolhimento e de vida errante, o deserto cristão será uma paragem na terra de provações, um “*quotidianum fidei ac conscientiae martyrium merebatur, acrioribus se ieiuniis uigiliisque conficiens*”³⁰⁹, será o sítio em que o asceta deverá se purificar das ilusões do mundo, segundo a *apatheia* de Evágrio Pôntico, a vida no ermo ocasionava um apagamento dos desejos sensoriais, tornara-se um espaço edificante, necessário para o crescimento interior.

A *apatheia*, em Evágrio, é o estado que se relaciona com a virtude da *enkrateia* (temperança), de amor ordenado, que leva à contemplação e purifica e que abre ou dá passagem para a virtude e vivência do *agape* (amor, caridade). A impassibilidade não é, portanto, uma insensibilidade geral a respeito de tudo ou apenas daquilo que seja somático ou psíquico. Ela não implica a desaparecimento da irascibilidade (*thumos*) nem da concupiscência (*epithumia*), mas a sua ordenação e equilíbrio. É um estado de tranquilidade, de domínio e de ordenação de si e ordem à maior capacidade receptiva e performativa do amor divino. Assim, Antão consciente disso, tornava-se ainda mais austero, fazia os maiores esforços rumo à perfeição, nomeadamente através do controle rígido da alimentação:

“Pernocta in oratione saepissime, edebat semel in die post solis occasum, nonnumquam biduo triduoque sic permanens quarta demum die reficiebatur. Sumebat uero panem et salem, potumque aquae perparuum. De carnibus uero et uino reticere melius puto, quam quicquam dicere, quando Nec apud plurimos quidem monachorum istiusmodi aliquid reperiatur. Quietem membra concedens, iunco contexto et cilício utebatur. Aliquotiens etiam super nudam humum iacebat, unguenta penitus repudiens, cum diceret enim minime posse utentium – et praecipue iuuenum corpora – roborari, si olei essent

³⁰⁸ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano – a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d., p. 26

³⁰⁹ VAnt., cap 47, (...) Foi mártir cotidiano em sua consciência, lutando sempre as batalhas da fé (...)

lenitate mollita, oportere econtrario asperos carni labores imperari secundum Apostoli praeceptum, dicentis: Quando infirmor, tunc fortior sum.”³¹⁰

Decidido, Pacômio, a ser semelhante a Cristo, até as dores dos espinhos o alegrava buscando o sofrimento propositadamente em exercícios de mortificação:

“Igitur ergo locum montis, ubi sancti morabantur, plena spinis eremus adjacebat; ad quam saepe Pachomius veniens ligna legere, super spinas nudis pedibus incedebat; et cum infigerentur ei plurimae, laetabatur, patienter ac fortifer ferens, recolens quod Dominus noster in cruce clavis fuerit dignanter affixus³¹¹”.

³¹⁰ VAnt., cap.7.

³¹¹ Vpac.,cap.11.

Capítulo IV

O demônio no espaço interior – o coração do homem.

Enquanto ainda tens atenção para o que provém do corpo; enquanto tua inteligência considera os atrativos externos, ainda não viste o lugar da oração: estás mesmo longe do caminho abençoado que conduz a ele.³¹² (Evágrio Pôntico *Tratado sobre a oração* (P.G. t. 79, cc. 1165-1200)

4.1 As tentações / confrontos físicos: Graça de Deus - O Mal não vem de Deus

Existe esplêndida tranqüilidade na concepção da literatura monástica; ela dá ao crente a serenidade de espírito que estima ser a marca do homem bom. Deus é bom e autor de todas as coisas; que todas as coisas são boas; que o homem é a causa de todos os seus embaraços; que estes embaraços constituem uma ilusão – que o Mal, em outros termos não passa de aparência enganosa³¹³.

Assim, o mal que os atingia eram logo caracterizado como uma benção, um sofrimento menor diante de todas as angustias dos mártires. Assim ocorre, por exemplo, com o Pai espiritual de Pacômio, que doente por causa do rigor da ascese e sem perspectiva de “cura”, já que sofrimento e tribulação têm a virtude de nos separar da falsa e enganada confiança em nosso exterior³¹⁴:

“Si martyres Christi alii per frusta lacerati, alii capite caesi, nonnulli etiam ignibus sunt cremati, et tamen usque ad finem fortiter pro fide toleraverunt, cur ego patientiae praemia, parvis cedens doloribus, impatienter abjiciam, et desiderio vitae praesentis afflictiones momentaneas inaniter expavescam?”³¹⁵.

³¹²http://www.ecclesia.net.br/biblioteca/monaquismo/ditos_espirituais_dos_pais_do_deserto.html

³¹³ EVANS. G.R. *Agostinho sobre o Mal*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus. 1995.p.13

³¹⁴ RUSSEL,J.B. *Lucifer o diabo na Idade Média*. Tradução de Jorge Luiz Serpa de Oliveira.São Paulo.Madras editora Ltda.2003.p.96.

³¹⁵ VPac., cap 13" Se os mártires de Cristo, uns foram em vão feridos, outros decapitados; não poucos foram queimados pelas chamas e todavia, com fortaleza, tudo toleraram pela fé, por que razão eu, cedendo às pequenas dores, me afastarei dos prêmios da paciência, e me tolherei de medo diante das aflições passageiras, no desejo inútil da vida presente?

Teodoro, filho de Pacômio, atacado por dores terríveis, foi reconfortado e admoestado a aceitar a dor tal qual Job, pacientemente e humildemente como uma Graça de Deus, devendo rigojizar-se por participar da vontade de Deus.

“Fili, quod alicui contingat dolor, aut passio, aut aliquid hujusmodi sine permissione Dei? Idcirco in dolore sustine, et in humilitate tua patientiam habe; et quando voluerit Dominus, conferet sibi sospitatem. Quod site diutius probare dignatur, esto gratus, ut fuit perfectissimus et patientissimus Job, qui multas tribulationum et cruciatuum tentationes excipiens, Dominum benedicebat.”³¹⁶

4.2 - Os hereges: o diabo na comunidade.

Os hereges pareciam, aos olhos da Igreja, os mais perigosos de todos, já que a palavra heresia (do grego *hairesis*, *hairein*, que significa “escolher”) designava uma doutrina contrário aos princípios da fé oficialmente declarada. A formação destas heresias ocorre pelo mais diversos motivos que não cabe neste momento analisar, porém, temos esse fato do medo das heresias é mais um valor de rememoração das “ciladas” demoníacas, pois os hereges serão imbuídos de uma presença ameaçadora que os atrelara ao Diabo, dando todo o caráter diabólico que é tanto visto sobre as heresias.

Com isso vamos ter uma também diabolização dos hereges, que combatiam como artimanhas do diabo para arrefecer a verdadeira fé, de que os líderes monásticos tinham verdadeira aversão a ponto de sentirem o odor maléfico naqueles que liam ou seguiam tais doutrinas. Pacômio diante dos monges anacoretas, provavelmente seguidores de Orígenes, que o visitavam, exortou-os nestes termos:

“Quibus ait: Ecce contestor vos coram Domino, quod omnis homo qui legit Origenes, et consentit bis quae prave disseruit, in profunda perveniet inferorum, haereditaeque ejus erunt vermes et exteriores tenebrae, quibus iniquorum animae sine fine punientur. En ego, quod mihi manifestatum et a Domino, vobis sollicitate nuntiavi. Ex hoc innocens erro; vos videritis, si ea quae sunt recta respueritis. Quod si mihi vultis

³¹⁶ VPac., cap.51.

acquiescere, Deoque placere per omnia, cunctos Origenis libros in flumen mergite, ne ab illis vos ipsi mergamini.”³¹⁷.

As Vidas apresentam um curioso modo de detecção da heresia: o odor. Pâcomio tinha o dom de sentir o cheiro do pecado e mesmo da heresia à distância. A respeito do odor, também Lacarrière³¹⁸ declara que este desempenha um grande papel na vida dos ascetas, pois é o símbolo de alguns estados inferiores: um homem que fede é um homem em estado de pecado.

Na VAnt. , aludindo à doutrina de Ário:

“Vidi enim altare Domini multorum circumdatum multitudine, qui crebris calcium ictibus omnia dissipabant. Haec est causa gemituum, quos audistis. Et facta est uox Domini dicens: Abominabitur altarium meum. Nec mora, uisionem sequitur effectus. Nam postamus duos saeua Arionorum erupit insania. Tunc ecclesiarum rapinae, tunc diuinorum temeratio uasorum, sacra polluta sunt ministeria, tunc paganorum opificum praesidia aduersus. Christum comparata cum assumptione palmarum – quod idololatriae apud Alexandriam insigne est – ad ecclesiam pergere compellebantur, ut Arianorum populi crederentur.”³¹⁹

Comparam-se os hereges a bestas, mulas, animais, epítetos claramente relacionados com a figura do Diabo: *“Tantum uidete, ne fidei uestrae sinceritas Ariana labe sordescat. Non apostolorum, sed daemonum et patris eorum diaboli ista doctrina est, ob id per insipientiam iumento similis pecudum eorum expressus est animus”*³²⁰. Instala-se na cristandade um medo difuso que ajuda a criar a idéia de que está em curso um ataque concentrado contra o cristianismo, um ataque conduzido por uma potência sobrenatural, pelo inimigo, o Diabo³²¹, *“Ibique Ariomanitas sermone publico condemnauit, ultimam hanc esse haeresim et praecursorem antichristi affirmans”*.

A palavra Anticristo apareceu no NT, nas epístolas de João, era usada para atacar desvios doutrinários dentro do rebanho cristão: anticristo era o mentiroso, o impostor, que

³¹⁷ VPac., cap.54 “Disse-lhes: “Diante de Deus vos contesto, que todo o homem que lê Orígenes e concorda duas vezes com o que ele erradamente escreveu, cairá nas profundezas do inferno, e serão os vermes seus herdeiros e expulsos para as trevas, onde são sem fim castigadas as almas dos iníquos. Ora eu, o que me foi a mim manifestado também pelo Senhor, solicitamente vos anunciei. Por isso, erro inocente; vós vereis se tereis escolhido o que é recto. Pois se quereis concordar comigo e agradar em, tudo a Deus, atirai ao rio os livros de Orígenes, para que vós mesmos não sejais por ele atirados”

³¹⁸ LACARRIÈRE.p.211

³¹⁹ VAnt., cap.83

³²⁰ VAnt., cap.82

³²¹ MINOIS, G. *O Diabo: origem e evolução histórica*. Lisboa: Terramar, 2003.

não reconhecia a encarnação de Jesus (2 João 2:18;4:2-3). A aplicação do termo abriu um perigoso precedente para a frequente aplicação posterior dessa denominação, de maneira abusiva, a outros cristãos que discordavam de opiniões consagradas³²². Jean Delumeau nos mostra como esses fatores foram fundamentais para a formação dos escritos demonológicos, pois através deles a Igreja justificava a sua atuação em prol da unidade teológica e disciplinar, atribuindo qualquer percalço em seu caminho a uma associação direta com o Diabo. Assim, o diabo “o que divide”, é também o pai de toda a dúvida, da divisão e da discórdia, sendo a perturbação da unidade vista como uma consequência do seu trabalho de desestabilizador³²³.

A ameaça do Anticristo escondido nas formas de divergência doutrinal acentuou-se no momento em que a Igreja defendia a sua integridade teológica, fixando a doutrina da fé “legal”. A produção inicial do cristianismo, partindo das bases, era muito livre, pelo que, neste séc. IV ocorre uma revisão do passado cristão. A condenação de Orígenes, por exemplo, ocorreu quase dois séculos depois após a sua vida, durante os quais influenciou outros autores e o cristianismo.

Esta associação do demónio às manifestações heréticas também resultavam enquanto discurso retórico para o fortalecimento da unidade, como modo de agravar a perigosidade da dissidência. Lembremos que Isidoro dizia que os pecadores se separam da comunidade cristã e do corpo de Cristo e se tornam membros de Satanás³²⁴.

4.3 - A mulher: a encarnação da luxúria.

“Não sabes tu que és Eva, tu também? A sentença de Deus tem ainda hoje todo o vigor sobre este sexo, é preciso portanto que a culpa subsista também. Tu és a porta do Diabo, tu consentiste na sua árvore, foste a primeira a desertar da lei divina.”³²⁵

³²² NOGUEIRA, Carlos Roberto F, *O diabo no imaginário Cristão*, 2 ed. Bauru, São Paulo, EDUSC, 2002, p.

³²³ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo, SP: Companhia de Bolso, 2009.

³²⁴ RUSSEL, J.B. *Lúcifer o diabo na Idade Média*. Tradução de Jorge Luiz Serpa de Oliveira. São Paulo. Madras editora Ltda. 2003, p.97.

³²⁵ TERTULIANO apud DALARUN, J. *Olhares de clérigos*. In: DUBY, G.; PERROT, M., op. cit., p. 35.

Desde a Grécia Clássica observamos a mulher enquanto símbolo maior da carne e da matéria, representando a corrupção e o fim, ao passo que o homem relaciona-se com a espiritualidade, tendo um caráter superior que é perturbado pela natureza feminina. A mulher é, em sua essência, instintiva, dionisíaca, e o homem, racional, apolíneo³²⁶. A figura máxima dos discursos misóginos cristãos, Eva, origem das desgraças da humanidade, relaciona-se com aquela que, para os Gregos, graças à sua curiosidade (que será dita tão própria das mulheres pelos padres da Igreja) libertou os males no mundo. Pandora, juntamente com Eva, simboliza o artil feminino, tirando o homem do paraíso que lhe era merecido³²⁷. A imagem feminina é construída sobre a encarnação da luxúria, é vista como portadora de uma sexualidade insistente que impede a *psique* masculina de se elevar. De “qualquer maneira, o homem jamais é o vencedor no duelo sexual. A mulher lhe é ‘fatal’. Impede-o de ser ele mesmo, de realizar sua espiritualidade, de encontrar o caminho de sua salvação³²⁸”.

Contudo, é um tema vasto e, não vamos estudá-lo mais profundamente neste trabalho, porém é válido lembrar que a personificação no Mal na figura da mulher ocasionou transtornos e barbáries terríveis futuramente. Toda a malícia é leve, comparada à malícia de uma mulher, que a sorte dos pecadores caia sobre ela!”³²⁹. Os eclesiásticos, que erigiram o sexo feminino como o maior dos atrativos luxuriosos, “para não sucumbir aos seus encantos, incansavelmente, o declararam perigoso e diabólico”³³⁰.

Esta visão maléfica se aplica na VAnt. e VPac. o homem deverá combater a tentação da carne, o horror físico do corpo, reduzido as condições mais repugnantes, deve destacar-se dos prazeres da vida, porque a vida não é senão aparência e ilusão, ao passo

³²⁶ A dissimetria dos gêneros mescla uma relação de medo e exaltação do “segundo sexo”, observada mesmo em sociedades matriarcais na pré-história, que viam na capacidade de gerar vida uma interação com o sagrado. Até ao Romantismo, a mulher pode ser vista exaltada: inicialmente, como deusa da fecundidade, apresenta o caráter ambíguo da deusa-mãe, aquela que dá a vida e anuncia a morte; enquanto Atena representa a sabedoria; e, finalmente, como a Virgem Maria, é significação de pureza e bondade. Ibidem, cap. 10.

³²⁷ Em uma versão corrente do mito, Zeus teria criado a primeira mulher para castigo dos homens. Pandora fora moldada à imagem das deusas, recebendo de cada divindade uma dádiva e um mal, sendo todos os males guardados em uma caixa. Como principal característica feminina, possuía a arte da mentira e, entre seus dons, destacava-se sua curiosidade. Ao chegar na terra, ocorreu a primeira tragédia: o casamento. Pandora uniu-se a Hipemeteu e, somadas a curiosidade dela e a inconseqüência dele, resolveram abrir a caixa de Pandora, libertando os males no mundo.

³²⁸ Ibid., p. 313.

³²⁹ Ecl. 25:26

³³⁰ DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989. p. 322.

que a verdade é invisível, unicamente percebida pela fé³³¹. Neste trágico dualismo, embora não admitam dogmaticamente a especificidade que o discurso misógino adquire no contexto das *Vitae* repousa sobre uma imagem da mulher construída por uma visão masculina extremamente pessimista, herdeira de tradições clássicas, o que se alia ao pavor do sexo vivenciado por homens a quem se pregava os valores da castidade e do celibato. Em VPac., exemplificando:

*Frequenter enim cum resideret ad mensam, deoque gratias ageret, apparebant illi in habitu pulcherrimarum mulierum, specie differentium, et procaci ac foeda nuditate conspicuae, eidem astare videbantur, et ex appositis velle contingere. Sed atheta fortissimus, quamvis sentiret ex hoc ipso molestiam, tamen exteriores oculos claudens, et interiores oculos claudens, et interiores ad Dominum reseruans, eorum molimina proterebat. Aderat enim misericors Dominus, qui etiam nunc contritis ac rectis corde cunctis adesse dignatur, et dicit: Nolite timere, ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem Saeculi, suumque fidelem famulum servabat in omnibus.*³³²

A inferioridade da mulher no cristianismo foi justificada principalmente pelo relato do *Gênesis* e pelas Epístolas de São Paulo e, com a criação de Eva e a expulsão do Paraíso. O *Gênesis* mostra que Deus teria criado Eva a partir de Adão, o que justifica para os clérigos a submissão da mulher ao homem, e, tendo sido criada a partir da costela de Adão, um osso curvo, o espírito da mulher reflete esse desvio e é perverso desde sua origem. Eva, com sua sede de conhecimento do Bem e do Mal, ao se permitir seduzir pelo Demônio, arrasta consigo Adão, tornando-se responsável pela queda do homem.

Contudo Eva, com sua curiosidade e desejo de poder “*qui peccatum in carne condemnauit, ut iustificatio legis in nobis compleretur*”³³³, garantiu ao homem a tomada do conhecimento, que a partir de então é por ele controlado, pois sendo a responsável principal pela queda, a mulher permanece sujeita a ele, desaparecendo de cena após parir. É realizado um paralelo entre Adão e José, como instrumentos de poderes maiores: Eva

³³¹ NOGUEIRA, Carlos Roberto F, *O diabo no imaginário Cristão*, 2 ed. Bauru, São Paulo, EDUSC, 2002, p.45.

³³² VPac., cap. 27. “Assim, muitas vezes, quando se sentava à mesa e dava graças a Deus, apareciam-lhe fibras de belíssimas mulheres, de escandalosa nudez, faladoras, parecendo que queriam ficar ao pé dele, e estando ao seu lado, tocá-lo. Mas o atleta de Cristo, fortíssimo apesar de sentir a moléstia por causa disso mesmo, fechando todavia os olhos exteriores e fechando os olhos interiores, e reservando os interiores para o Senho e, expulsava deles (dos olhos) o amolecimento. Fazia-se presente, então o misericordioso Senhor, que também agora se dignava aparecer ao contrito e totalmente reto coração, e disse: “Não temas, Eu estou contigo todos os dias até à consumação dos Séculos” e o seu fiel criado servia-o em todas as ocasiões”

³³³ “Quem condenou o pecado na carne, a fim de cumprir a justiça da lei em nós.”

carrega a semente do Diabo, e Maria a de Deus³³⁴. As ambigüidades acerca da figura da mulher no cristianismo originam-se com Paulo, que afirmava possuir o dom da castidade, não compartilhado pela maioria. Para o apóstolo, “seria bom ao homem não tocar mulher alguma”³³⁵.

No século II da era cristã, o pecado original é pela primeira vez revestido de conotação sexual por Clemente de Alexandria³³⁶. Tertuliano, que escrevera sobre as fraquezas sexuais inerentes às mulheres, estendia a elas o pecado da Eva tentadora: “Não sabes tu que és Eva, tu também? A sentença de Deus tem ainda hoje todo o vigor sobre este sexo, é preciso, portanto que a sua culpa subsista também. Tu és a porta do Diabo, tu consentiste na sua árvore, foste a primeira a desertar da lei divina³³⁷”.

Tertuliano, portanto será um dos grandes responsáveis pela formação da corrente misógina, pois fará relações freqüentes do Diabo como a mulher. Ele trará uma nova interpretação sobre a queda do Diabo. Para ele, Lúcifer havia caído por causa da luxúria e não por causa do orgulho, como tanto sabemos. Ele se baseia no livro de Enoque, escrito apócrifo³³⁸, onde se fazia menção do sexo dos anjos com filhas dos homens, onde o mesmo traz uma nova interpretação do Gênesis sobre a luz de Enoque. O pecado do Diabo, portanto, não foi o orgulho, mas a luxúria. Demônios e diabos foram criações da união sexual entre anjos lúbricos e mulheres.

Neste viés, Ambrósio e Jerônimo colocavam a sexualidade e o casamento como resultantes da queda original. Agostinho encarava a dominação masculina e parental como

³³⁴ Ibid., p. 36.

³³⁵ BÍBLIA, N. T. I Coríntios. Português. *Bíblia Sagrada*. Versão de Frei João José Pedreira de Castro. São Paulo: Ave-Maria, 2001. Cap. 7, vers. 1.

³³⁶ RICHARDS, J. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993. p. 34.

³³⁷ TERTULIANO apud DALARUN, J. *Olhares de clérigos*. In: DUBY, G.; PERROT, M., op.cit., p. 35.

³³⁸ RODRIGUES, Claudio J. A. (Trad.) *Apócrifos e Pseudo-Epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Editora Novo Século, 2004. Escrito que pertencia a bíblia até o século IV. Texto considerado sagrado por: Judas, Clemente, Barnabê, Tertuliano e outros padres “primitivos. No escrito O Primeiro Livro de Enoque, a partir do Livro VI descreve como os seres angelicais caídos – ou demônios – enganam os seres humanos. Na parte chamada *Livro dos Vigilantes* – “influência da mitologia grega, onde deuses e humanos se entrelaçavam em brigas, competições, rivalidades, etc. e da astronomia persa na cultura e religião judaicas, interpretadas e condenadas pelos judeus tradicionais como obra de Satanás. A narrativa fala principalmente de Azazel, que aparece como um ser que seduz a raça humana com o domínio do fogo, para forjar os metais em armas e adornos. Além disso, outros seres são descritos como incentivadores da maldade, como se pode ler no trecho do Livro VIII (Rodrigues, 2004, p. 261s). A narrativa então passa a mostrar os arcanjos principais do céu - Miguel, Uriel, Raphael e Gabriel – que se indignam pelo mal que sobreveio aos humanos pela interferência angelical (Livro IX). Assim, Azazel é condenado pelos seus atos, bem como a humanidade, no grande dilúvio, do qual apenas o “filho de Lamech [Noé]” se salvaria. Para Azazel a condenação. Todas as citações de textos apócrifos são de tradução de RODRIGUES, Claudio J. A. (Trad.) *Apócrifos e Pseudo-Epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Editora Novo Século, 2004.

integrantes das disposições formuladas por Deus a princípio, considerando que o “matrimônio existia antes do pecado sem as conseqüências da sensualidade”³³⁹. Sendo esta derivada da falta cometida por Adão e Eva, o pecado original, expressão cunhada pelo próprio Bispo de Hipona³⁴⁰, relaciona-se não propriamente ao ato sexual, mas à concupiscência que garantiu não somente às mulheres, mas também aos homens, uma propensão para a queda.

Para Agostinho, a sexualidade tal como se observa atualmente, constitui um sintoma tão íntimo da queda de Adão e Eva quanto a mortalidade: sua natureza incontrolável resultava da queda de Adão e Eva, imediata e acompanhada do conhecimento glacial da morte³⁴¹. Mas cabe à mulher pagar duplamente pelo orgulho que a levou a se rebelar contra as determinações de seu criador: sofrendo ao gerar a vida, pois foi ela quem introduziu a morte no mundo, e sendo submissa ao homem a fim de atenuar sua falta, pois ela o induziu a pecar. Adão permanece vitimizado no pensamento de Agostinho, pois ele teria cedido ao pecado apenas para agradar sua companheira, tendo todo o pecado junto ao primeiro homem, representante da espécie.

Desta forma justifica-se o batismo, pois todos nasceriam com o pecado original, e liberta um deus infinitamente bom de qualquer associação à origem do mal, caindo a culpa deste sobre a humanidade. Desta forma a mulher, além de ser um ente negativo, representa uma tentação constante, devendo os homens dela se afastar se quiserem permanecer com seu espírito intocado. “*Nec tamem si paululum cessauerint, plenam rursus putetis esse uictoriam; solent saucii grauius assurgere, et mutata arte pugnandi: cum in cogitatione nihil egerint, pavoribus terrent, assumentes nunc mulierum, nunc bestiarum, et serpentium formas*”³⁴². Portanto, a mulher é um veículo privilegiado para o Maligno.

³³⁹ AGOSTINHO, Santo. *A Graça (I)*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 306.

³⁴⁰ MINOIS, G., op. cit., p. 65.

³⁴¹ BROWN, P. *Antigüidade Tardia...*, p. 294-5.

³⁴² VAnt. cap.23. “E, todavia, se por um momento tiverem sessado não penseis de novo que é plena a vitória; os impuros costumam surgir ainda mais graves, e mudando as artes de luta, como pelo pensamento nada alcançaram; aterrorizam com pavores; assumindo ora formas de mulheres, ora forma de animais selvagens, ora de serpentes”

4.4 - O corpo, instância a reinventar

“O monge é aquele que de todos está separado e a todos bem unido” (Monachus est, qui ab omnibus separatus est, omnibusque apte accommodatus)

(Evágrio do Pôntico, De Oratione 1193C)

Não pretendemos aqui tratar exaustivamente desta temática dada a sua extensão e complexidade, mas dar os primeiros passos no sentido de uma melhor compreensão do pensamento de Antão acerca dos vícios e sua influência no coração do homem. Neste caso, também, enfatizaremos apenas a VAnt, por entender que é mais extensa e elaborada no que se refere ao maligno e suas artimanhas. A VPac, neste aspecto, configura-se um labor comunitário contra a força maligna, portanto teríamos uma análise mais complexa. Na VAnt, a batalha contra o mal tem uma dimensão mais relevante psicológico, voltada para uma interpretação do homem e do que com ele interfere. Utilizaremos alguns exemplos em que as manifestações se dão de forma explícita, ou seja, na personificação direta das falhas ou erros no progresso ascético. Para este feito vamos recorrer a fragmentos da obra *Tratado Prático*³⁴³ e da VAnt³⁴⁴.

A ascese é o processo espiritual, segundo Cassiano³⁴⁵, que advém da prática das virtudes e da correção dos vícios da carne (gula, luxúria, ira) e do espírito (avareza, tristeza, preguiça, vanglória, soberba), mediante o qual o corpo e o espírito alcançam o estado de integridade indispensável à contemplação (*Institutiones VI; 6*). Vivendo, deste modo, como anjos, o homem tornava-se, pela santificação, templo do Espírito Santo, merecedor de receber de Cristo e de alcançar a visão de Deus (*Institutiones VI, 15; V, 21,4-5; VI 16-17*). A vida monástica, assim, dava continuidade ao ideal apostólico que distinguia as primitivas comunidades cristãs, mas também ao ideal de martírio, que animava o monge no tempo das grandes perseguições. De fato, dentro do universo da

³⁴³ EVÁGRIO PÔNTICO. *Tratado Prático*. In: *Obras Espirituales*. Introducción y notas por José I. González Villanueva. Traducción de Juan Pablo Rubio Sadia. Ciudad Nueva: Buenos Aires, 1995.p.48

³⁴⁴ Santo Atanásio - *Vida de Santo Antão* - Suma Teológica. Fonte: Mosteiro da Virgem. Petrópolis-RJ.

³⁴⁵ Dias, Paula B. 2006. "O catálogo dos pecados mortais: a sua presença na cultura antiga e contemporânea", *Boletim de Estudos Clássicos*, 45: 95 - 102. João Cassiano foi responsável pela adaptação do tema ao Ocidente latino, num trabalho de divulgação dos princípios do monaquismo oriental no Ocidente sem precedentes, operado na sua obra *De Institutis Coenobiorum*, que consagra os oito últimos livros, desta obra de doze no total, a expor os modos de combate a cada um dos oito vícios: a *gastrymargia*, a *luxuria*, a *avaritia*, a *tristitia*, a *ira*, a *acedia*, a *cenodoxia*, a *superbia*, traduzem ou transliteram os conceitos evagrianos de *gastrymargia*, *porneia*, *lupe*, *orge*, *acedia*, *cenodoxia* e *uprefania*

Imitatio Christi, a mortificação das paixões foi entendida como martírio interior, testemunho de fé e sinal de Cristo crucificado (*Institutiones* IV, 34)³⁴⁶, substituindo a efusão de sangue do tempo das perseguições. Por conseguinte, a imagem do combate, inicialmente associada às dificuldades da vida, deu origem ao combate e à *milita Christi*³⁴⁷.

No AT, esta imagem representava a relação de Deus com o seu povo escolhido (os Hebreus). Já no NT, aplica-se ao combate singular entre Cristo e o demônio. Nas cartas paulinas, exprime-se a passagem do homem velho (exterior) ao homem novo (interior), pela purificação da carne e do espírito (Ef:4,17-32)³⁴⁸. Quanto ao pensamento de Evágrio³⁴⁹, não podemos esquecer-lo, como (re)articulador de uma produção teológica que se inicia na figura de Orígenes de Alexandria³⁵⁰. Ele mesmo praticante dos exercícios diários de mortificação e controle corporal influencia os pressupostos de Atanásio na redação da hagiografia de Antão no tocante à representação das entidades demoníacas, percebemos na concretude da *Vita* os vários exemplos vivos.

É interessante observar que na formulação dos pecados capitais por Evágrio (*Praktikon*) a lista não abarca sete e, sim, oito. Tanto ou mais interessante é que Evágrio não os chame de pecados, mas os aborde como “pensamentos” – “maus pensamentos” (diríamos hoje: “pensamentos destrutivos”) e, mais adiante, “pensamentos”. Dessa forma, percebemos que as manifestações, ao invés de serem retratadas no seu caráter imagético-fantástico, se revelam extremamente moralizantes. Na listagem proposta por Evágrio³⁵¹,

³⁴⁶ “ *Abrenuntiatio nihil est aliud quam crucis ac mortificationis indicum, ideoque noveris hodierno die te huic mundo et actibus ac desiderii eius esse defunctum teque secundum apostolum mundo huic esse crucifixum tibi hunc mundum*”. (A renúncia não é senão sinal da cruz e da mortificação, e por isso deves saber que morreste agora para este mundo, para as suas obras e desejos e que, segundo os Apóstolos, estás crucificado a este mundo e este mundo a ti).

³⁴⁷ AUER, Johann. 1980. *Milita Christi*. In Dsp., vol. X Paris : Beauchesne.

³⁴⁸ São Paulo apresenta a realidade do combate, familiar à cultura helênica e a militia, familiar à cultura romana: pertence ao atleta (*athleta*) submeter-se à realização de provas (*cursus, conluctatio, agon*) para alcançar a palma da vitória (corona), assim como pertence ao soldado (*miles*) o combate *bellum, certamen, pugna*) para obter a vitória e consequentemente a paz (*pax*).

³⁴⁹ Dias, Paula B. 2006, *ibid.* “Considera-se que o primeiro autor a sistematizar esta reflexão foi Evágrio do Ponto, no seu *Praktikon*. Os anônimos da coleção *Apophthegmata Patrum* e Efrém Sírio no seu *Logos Asceticos* trataram aspectos do tema, em Grego e em Siríaco, e o modo fragmentário com que o fazem, associado à natureza do género literário praticado, demonstram-nos que a fixação escrita sobre o tema se fez sobre um modelo germinado na prática monástica de uma cultura oralizante.”

³⁵⁰ PONTO, Evágrio de, *To Eulogios*. In: Greek Ascetic Corpus, Oxford Early Christian Studies, SINKEWICZ, R.E, 2005.

³⁵¹ Evágrio do Ponto ou Evágrio Pôntico foi um escritor, asceta e monge cristão. Evágrio dirigiu-se ao Egípto, a fim de ver a experiência desses homens no deserto, e acabou por se juntar a uma comunidade monástica do Baixo Egípto. Seguidor das doutrinas de Orígenes, foi por diversas vezes condenado – de fato, Evágrio teve importante papel na difusão do Origenismo entre os monges do deserto egípcio, tendo-se tornado líder de

seriam oito *logismoi*: gastrimargia, fornicação, avareza, ira, tristeza, acedia, vanglória e orgulho³⁵².

Entendemos, portanto, que na VAnt. há uma visão didática³⁵³. Na hagiografia, exorta-se para uma construção de uma memória do ascetismo calcada na virtude de um tipo específico de moralismo, particularizado numa vida de reclusão. O ascetismo em si, como prática assídua na constante observância do controle dos maus costumes, estabelece representações particulares na visão corpórea³⁵⁴. Não se nega a predisposição do corpo como baluarte inicial de todo o pensamento teórico ascético, mas não se pode deixar de notar as nuances históricas no seu sentido e notadamente as particularidades dentro da narrativa hagiográfica.

Antes de maiores argumentações, vale-nos o olhar do próprio Peter Brown no movimento interpretativo ocorrido entre os primeiros séculos do cristianismo e a Antiguidade Tardia³⁵⁵. Segundo o autor, em “*Corpo e Sociedade...*”, o arcabouço de pensamento origenista marca uma espécie de divisor de águas nos posicionamentos teóricos cristãos. Ao contrário dos pensadores cristãos de seu tempo, Orígenes de Alexandria tematizava o corpo como algo necessário para a cura da alma (função terapêutica). Na ambivalência origenista, o corpo não deixa de ser representado como fonte da tentação, porém torna-se o meio, um verdadeiro caminho em busca da redenção (nesse

uma corrente monástica origenista. Apesar disso, Evágrio trouxe um aspecto positivo para a Igreja. Da sua vivência com os monges, traçou as principais doenças espirituais que os afligiam – os oito males do corpo; esta doutrina foi conhecida de João Cassiano, que a divulgou pelo Oriente. EVÁGRIO PÔNTICO. *Tratado Prático*. In: *Obras Espirituales*. Introducción y notas por José I. González Villanueva. Traducción de Juan Pablo Rubio Sadia. Ciudad Nueva: Buenos Aires, 1995.

³⁵² Dias, Paula B. 2006. “*O catálogo dos pecados mortais: a sua presença na cultura antiga e contemporânea*”, *Boletim de Estudos Clássicos*, 45: 95 - 102. João Cassiano foi responsável pela adaptação do tema ao Ocidente latino, num trabalho de divulgação dos princípios do monaquismo oriental no Ocidente sem precedentes, operado na sua obra *De Institutis Coenobiorum*, que consagra os oito últimos livros, desta obra de doze no total, a expor os modos de combate a cada um dos oito vícios: a *gastrymargia*, a *luxuria*, a *avaritia*, a *tristitia*, a *ira*, a *acedia*, a *cenodoxia*, a *superbia*, traduzem ou transliteram os conceitos evagrianos de *gastrymargia*, *porneia*, *lúpê*, *orgê*, *acedia*, *cenodoxia* e *hyperefania*.

³⁵³ Idem. “Assim se revela a pertinência e eficácia comunicativa de um modelo que caminhou, evoluindo, desde o mundo antigo até nós, dando frutos na linguagem artística e na edificação cristã atual.”

³⁵⁴ Em português temos o artigo de Gilvan Ventura da Silva, especificamente sobre a teorização do elemento corpóreo na construção da figura ascética. Título: *Ascetismo e disciplina no Baixo Império Romano: a “fabricação” do corpo do anacoreta na Historia Lausiaca*. In: Olga M. M. C. de Souza; Michael Soubbotnik. (Org.). *O corpo e suas fixações*. 1 ed. Vitória: PPGL/MEL, 2007.

³⁵⁵ BROWN, Peter Robert Lamont. *Antiguidade Tardia*. In: *Historia da vida privada – do império romano ao ano mil*. vol I São Paulo: Cia das letras, 1990.

caso talvez uma instrumentalização do próprio corpo). Para Orígenes, o corpo era um veículo por meio do qual o espírito se adaptava a seu ambiente material como um todo³⁵⁶.

No contexto ascético do século IV d.C. e principalmente em sua segunda metade, a interpretação sobre o corpo abrange a própria ideia de fronteira entre o deserto e o iniciado no ascetismo. O deserto era capaz de manter em alerta o asceta em relação aos seus impulsos corpóreos. O medo da fome, por exemplo, era uma temática muito mais recorrente do que o impudor ou desvio sexual. Por isso, na hagiografia, a constante busca por um modelo de ascese perfeita só é possível numa região de mortificação, onde o iniciado tem como prerrogativa controlar a frivolidade carnal; “para todos os monges que chegavam até ele, tinha sempre o mesmo conselho: pôr sua confiança no Senhor e amá-lo, guardar-se a si mesmo dos maus pensamentos e dos prazeres da carne, e não ser seduzidos por um estômago cheio, como está escrito nos Provérbios (Pr 24,15)”³⁵⁷.

Porém, o rigor ascético também é marcado de forma didática nas narrativas hagiográficas, principalmente os casos de alienação e também da deturpação da essência do ascetismo: a vanglória “deviam fugir da vanglória e orar continuamente; cantar salmos antes e depois do sono; guardar no coração os mandamentos impostos nas Escrituras e recordar os feitos dos santos, de modo que a alma, ao recordar os mandamentos, possa inflamar-se ante o exemplo de seu zelo”³⁵⁸. Verificamos na VPac também este zelo³⁵⁹ mais austero, os monges pacomianos estavam submetidos a uma regra muito estrita, pois logo verificou-se que uma ascese coletiva levantava problemas muito diferentes de uma ascese solitária: o orgulho.

Por isso era constantes as recomendações de prudência, exortavam os noviços a não jejuarem demais, a não se acreditarem liberados das exigências da carne e a sempre tomarem o mínimo de alimento, ainda que a contragosto, para evitar o orgulho. Nas comunidades pacomianas, viu-se que outro perigo espreitava o monge: o da ostentação; jejuar, mortificar-se não por si mesmo, mas pelos outros, já que tudo se dá a luz do dia. A VPac abunda em episódios onde se vê reprimir sem cessar essa ostentação na ascese. Eis um exemplo significativo: as refeições aconteciam uma vez por dia, num refeitório onde se

³⁵⁶ BROWN., 1988, p.141

³⁵⁷ VAnt.,cap. 55. Advertência de Santo Antão aos monges que o visitavam.

³⁵⁸ Idem.

³⁵⁹ VPac., cap. 24 e 25

serviam aos monges ervas cozidas, frutas, pão e água. Se um monge quisesse jejuar só podia fazê-lo no refeitório, e era freqüente ver esse ou aquele monge levantar-se da mesa sem ter tocado em sua refeição. Situação que tornou-se insustentável, pois bastava um monge se abstinisse ostensivamente de comer para que os outros se sentissem culpados e se acusassem de serem muito frouxos na ascese. Até um ponto em que ninguém ousava comer. Para acertar este inconveniente, Pacômio fez os monges usarem um capuz bastante amplo para que cada um pudesse cobrir com ele o seu prato e comer ao abrigo dos olhares indiscretos, sem ele mesmo saber o que o vizinho estava a fazer. Assim, durante as refeições simbolicamente ao abaixar os capuzes representava-se a humildade³⁶⁰. Além disso, Pacômio chegou a exigir que cada monge comesse em cada refeição quatro ou cinco bocados de pão para evitar a vaidade, pois como regra geral, Pacômio não gostava de jejuns demasiados ou exagerados³⁶¹. Num domínio delicado em que é traçar a fronteira entre o orgulho e a humildade³⁶², pois o fato de recusar um pão ganhava um sentido equivocado: era por orgulho ou por ascese?

A abstinência e o jejum, nas palavras dos homens santos, era uma verdadeira exegese do Gênesis. A contemplação do sagrado só se torna possível diante, e no caso egípcio é notadamente tematizado, da continência face ao alimento. A recuperação de um paraíso perdido pela intemperança humana só seria possível pela negação controlada do próprio corpo. A diferenciação entre os ascetas e os homens comuns (*kosmikoi*) não é de se espantar, se pensarmos a ideia de fronteira imaginada, tanto dos ermos desérticos e a fertilidade dos vales do Nilo quanto do corpo de ascetas (no caso a variante cenobita) e o mundo exterior. Nesse sentido, casos como a rejeição do matrimônio, ao mesmo tempo em que é justificável por base no posicionamento teológico, acompanham a diferenciação desses espaços.

Obviamente, nesse último caso, não estamos pensando na ideia de autonomia ou isolamento pleno, mas sim um embasamento, uma prerrogativa teórica marcante na literatura monástica deste período. Na sua análise sociológica, Elizabeth Clark retrata o ascetismo como catalisador dos princípios de renúncia corporal, sendo que a ideia de certa

³⁶⁰ VPac., cap 22 a 23

³⁶¹ VPac., cap. 43. Pacômio após atear fogo nos cesto feito por um monge que desprezou a Regras, adverte-o quanto o rigor da obediência e ensina a respeito do jejum correto.

³⁶² VPac., cap.38. O monge Silvano, ilustra o exemplo de humildade considerado por São Pacômio “ *Sic itaque viriliter antefatus juvenis Silvanus per octo annorum curricula Deo militans, cursum vitae suae finivit in pace.* ”

antropometria ganha terreno de forma germinal entre os círculos ascéticos. Dessa maneira, as concepções de corpo no ascetismo marcam o ritmo do embate teológico. O interior rústico provinciano estabelece novos espaços e novas representações de poder, no qual os homens santos possuem lugares privilegiados.

Percebemos, também, na hagiografia de Antão, que poucos são os exemplos de assédios que se remetem ao desvio da fornicção. Notamos que a fornicção não é algo recorrente para o caso egípcio. É dada pouca atenção ao excesso sexual, o que não é de se espantar, justamente porque tal comportamento é resultado de outras corrupções do corpo, principalmente da gula e da vaidade. Existe, e claro, de certo modo, a renúncia ao corpo (se e que se pode falar assim), quando Antão aconselha os ascetas a ocuparem a mente antes com a alma do que com o corpo³⁶³. Demonstra-o Antão quando se preocupa com o seu sepultamento, pois tinha receio de que não fosse enterrado sob a terra, mas que seu corpo fosse mantido em alguma casa, segundo o costume egípcio³⁶⁴. Conta Atanásio que muitas vezes o eremita se envergonhava de comer à vista dos outros. Além disso, nos momentos que antecipam uma nova anacorese (por exemplo, no capítulo 46, quando presencia a perseguição contra os cristãos e os martírios), intensifica os exercícios ascéticos e, conseqüentemente, os jejuns e a negligência com os cuidados do corpo (o que o leva a não tomar banho e a não mais lavar os pés³⁶⁵).

Alguns aspectos no tratamento dado ao corpo de Antão sobressaem na narrativa, “Corpus quoque corruptum relinquentes, id ipsum cum incorruptione recipiemus”³⁶⁶. O mais evidente se refere à sua preservação, o que já é por si uma marca de santidade. No capítulo 14, quando o eremita é forçado a deixar o forte onde vivera recluso por vinte anos, os circunstantes se admiram de não ter ele engordado nem emagrecido pelos jejuns, de ter

³⁶³ VAnt., cap.44, “Certamente, posto que a necessidade o exige, algo de tempo deve ser dado ao corpo, mas em geral deveríamos dar nossa primeira atenção à alma e procurar seu progresso. Ela não deveria ser arrastada para baixo pelos prazeres do corpo, mas este é que deve ser posto sob a sujeição da alma. Procurem primeiro seu Reino, e tudo o mais lhes será dado por acréscimo (Lc 12,22. 29-31; cf tb. Mt 6,31-33).”

³⁶⁴ Idem, cap.90-91. “Os corpos dos patriarcas e dos profetas se guardam em túmulos até estes dias; e o corpo do Senhor também foi depositado num túmulo e puseram uma pedra sobre ele (Mt 27,60) até que ressuscitou ao terceiro dia”.

³⁶⁵ Idem, cap.47. “Nunca banhou seu corpo [46], nem tampouco lavou seus pés nem permitiu metê-los na água sem necessidade. Ninguém viu seu corpo nú até que morreu e foi sepultado.”

³⁶⁶ VAnt., cap.16. “Mais ainda, vamos abandonar nosso corpo corruptível e recebê-lo-emos incorruptível (cf 1Cor 15,42).

conservado o mesmo corpo tal qual antes da *anacorese*³⁶⁷. Com efeito, a descrição da *psykhé* é complementar à do corpo: ela não é afetada pelas paixões, não é relaxada pelos prazeres. Assim, através de um corpo conservado, de um caráter da alma purificado, a divindade (que age por intermédio do asceta) pode curar (*therapeuein*) os que sofrem nos corpos (*ta somata paskhontes*) e purificar (*katharizein*) os que possuem o espírito dominado por demônios³⁶⁸.

Antão consegue a sua primeira vitória contra o diabo, pois, mortificando a carne, condenando o pecado na carne, tornava-se forte (1Cor 9). O paradoxo reflete o âmago da vida cristã. O corpo poderia levar à queda por conta dos impulsos pecaminosos que dele provêm – corrupção decorrente do pecado original, que todos herdaram de Adão. Porém, seria por meio do corpo que se obteria a salvação. Caso o cristão resistisse aos desejos carnis e se voltasse a todas as inclinações espirituais cujo fim fosse a busca de Deus, valendo-se da maceração do corpo, do desprezo e da fuga do mundo e da ascese³⁶⁹. Negavam-se, então, os prazeres corporais e impingiam-se sofrimentos físicos a si próprio, em favor da redenção espiritual. Portanto, embora os termos “corpo” e “carne” aludissem à instância física do homem, eram empregados com significados distintos dos atuais, pois pensava-se o corporal de outra maneira: geralmente, o corpo era referido de modo indissociável do potencial perigo que representava para a alma por conta da corrupção ocasionada pelo erro do primeiro homem. Ao enfraquecer o corpo, este se torna mais dócil e fácil de ser disciplinado e, portanto, mais resistente contra os impulsos da carne. Ao conferir valor positivo ao sofrimento físico, o hagiógrafo o legitima e o apresenta como um instrumento decisivo na luta contra a carne e na regulação do corpo. Evitando que a carne (*sarx*) se colocasse em oposição à obra do espírito, pois, São Paulo diz que o desejo da carne (*sarkos*) é uma hostilidade (*echthra*) contra Deus³⁷⁰.

³⁶⁷ VAnt.,cap.14 “Antão saiu como de um santuário,como um iniciado nos sagrados mistérios e cheio do Espírito de Deus .Foi a primeira vez que se mostrou fora do fortim aos que vieram a ele.Quando o viram, estavam estupefatos ao comprovar que seu corpo conservava a antiga aparência: não estava nem obeso pela falta de exercício nem macilento pelos jejuns e lutas com os demônios: era o mesmo homem que haviam conhecido antes de seu retiro.”

³⁶⁸ Vant.,cap14, 1-5.

³⁶⁹ CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. “Pecado”. In: LE GOFF, J; SCHMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, v. 2, pp. 337-351.

³⁷⁰ Idem. p.237.

No penúltimo capítulo da VAnt. acham-se novamente referências ao corpo conservado de Antão³⁷¹ cujos olhos ficaram intactos e perfeitos e cujos dentes apenas se gastaram pelo uso, não tendo caído nenhum. Os pés e as mãos ficaram sadios e, no geral, apresentava uma boa disposição física³⁷². Outro elemento digno de nota é o fato de ele não ser visto despido. E, com efeito, apenas com sua morte que os ascetas encarregados de sepultá-lo tiraram suas vestes. Estas últimas verdadeiras relíquias foram repartidas, deixadas como herança para estes dois eremitas que o enterraram, e também para o bispo Atanásio e o bispo Serapião. Eram, de certa forma, estimadas como uma extensão corporal de Antão, com o poder de evocar o semblante e mesmo as admoestações³⁷³. Por conseguinte, é essa atitude corporal que funciona como modelo para os outros ascetas, os quais imitarão o movimento de partida para o deserto e, conseqüentemente, o de isolar-se da convivência social.

Retornando a doutrina dos oito vícios cada um destes oito vícios Evágrio atribui um demônio, que determina suas características. Nem todos provocam os mesmos pensamentos. Um provoca pensamentos de cobiça, outros pensamentos de orgulho. Nisto os demônios se distinguem também de acordo com sua espécie. Alguns são leves e atacam de repente - por exemplo, o demônio da luxúria. O demônio da acédia, pelo contrário, é pesado e pouco a pouco oprime a alma com sua força cada vez maior.

A estrutura dos oito vícios se dá de acordo com a tríplice divisão da alma segundo Platão (O Banquete). Os três primeiros vícios são atribuídos à parte dos desejos (*epithymia*), os três seguintes a parte excitável ou emocional (*thymos*), e os dois últimos a parte espiritual (*nous*). Para o monge Antão, se analisarmos mais de perto as afirmações a respeito dos demônios, percebemos que são tentativas de explicar fenômenos, como declara o anacoreta, por isso é necessário muita oração e disciplina ascética para que alguém possa receber do Espírito Santo o dom do discernimento dos espíritos e ser capaz de conhecê-los; qual deles é menos mau, qual o pior; que interesse especial tem cada um e como hão de ser repelidos e lançados fora; pois são numerosas suas astúcias e

³⁷¹ Segundo Brakke, a imunidade adquirida pelo corpo e um efeito da relação restaurada entre corpo e alma, como uma retomada do estado natural de ambos, no sentido de uma volta ao ambiente do paraíso (1995, p. 239-243).

³⁷² VAnt., cap. 93.

³⁷³ Idem, cap.91-92.

maquinações³⁷⁴. Não são definições, não pretende saber exatamente o que os demônios são, enfatiza que os obstáculos são os maus pensamentos. Mas não devemos assustar-nos com suas armadilhas³⁷⁵. Em sua linguagem mitológica descrevem uma realidade psíquica. Para o monge, o que importa na luta contra os demônios é ocupar-nos todos os dias com o mal³⁷⁶, a maneira como nos comportamos quando somos desafiados e tentados. As escrituras são suficientes para a instrução, *Ad omnem quidem mandatorum disciplinam Scripturas posse sufficere*³⁷⁷ (Cap XV), com essa oração se inicia o grande discurso de Antão. Aqui fica realçado o caráter iterativamente imprescindível do recurso e da referência aos textos bíblicos. Neste aspecto, Antão, conhecendo pela Escritura a variedade dos métodos táticos do inimigo, perseverava na ascese, dizendo a si mesmo que o diabo tramava tentá-lo de maneira totalmente diferente, porque o demônio é amigo do pecado. Por seu turno, na VAnt. a palavra que aparece em destaque é *zelos*, que diz respeito a uma imitação pautada pela emulação de uma vida considerada exemplar. Fornecer um modelo para a imitação está firmemente presente nas cartas paulinas³⁷⁸ e em muitas obras cristãs de caráter parenético, mas remonta a toda uma tradição antiga, de cunho moral. Segundo Hadot, a ascese seria herdeira da filosofia antiga e teria introduzido um estilo de vida que se caracterizaria por um direcionamento interior para si mesmo, pela constante atenção a si:

Essa atenção a si, que é a essência da *prosoché*, engendra toda uma técnica de introspecção, uma extraordinária fineza de análise no exame da consciência e discernimento dos espíritos. Enfim, sobretudo, o ideal buscado (...) se tingia de uma forte coloração estoíca e platônica, isto é,

³⁷⁴ VAnt., cap. 23

³⁷⁵ Idem

³⁷⁶ São Paulo descreve em termos dramáticos essa terrível realidade: "Sinto imperar em mim uma lei: querendo fazer o bem, eis que o mal se apresenta a mim. Segundo o homem interior, acho satisfação na lei de Deus; mas em meus membros experimento outra lei que se opõe à lei do meu espírito e me encadeia à lei do pecado que reina em meus membros" (Rom 7, 21-24). São Paulo descreve a luta que se trava no interior do homem entre a carne e o espírito. O homem reconhece a justiça e a bondade da lei, mas a concupiscência excita-o fortemente a desobedecer-lhe. A carne, aqui, significa a natureza humana decaída em consequência do pecado original, que a tornou desregrada. De si, a carne, ou seja, a natureza humana é boa, pois criada por Deus.

³⁷⁷ VAnt., cap. 16, 1.

³⁷⁸ VAnt., cap. 7, 11-12. "Ele, então, não se recordava do tempo passado, mas, cada dia, como se iniciasse a ascese, maior esforço dedicava ao progresso, meditando o dito de Paulo: "esquecendo as coisas ocorridas para trás, mas se dirigindo para aquelas adiante", e recordando-se da voz do profeta Elias, que dizia: "Vive o Senhor, pelo que eu me apresento diante dele hoje".

neoplatónica, a moral estóica tendo sido integrada pelo neoplatonismo no final da Antiguidade³⁷⁹.

“Levaria muito tempo para dar uma explicação de sua natureza e distinções, e tal investigação é para outros mais competentes do que eu; o único urgente e necessário para nós agora é só conhecer suas vilanias contra nós”³⁸⁰ (*Et diversitatem quidem eorum non est meae paruitatis exponere, sed hanc maioribus concedo rationem. Quod autem in promptu est, et ignorate non expedit, dolos scilicet adversum nos compositos breuiter indicabo*). Os demônios, aqui, são imagens do conteúdo inconsciente que invade o homem e que procuram arrastá-lo para si. Segundo Evágrio:

Com as pessoas do mundo os demônios lutam mais por meio das coisas, mas com os monges lutam quase sempre por meio dos pensamentos. Pois, por causa da solidão, os monges renunciam às coisas. Mas como é muito mais fácil pecar por pensamento do que por ação, lutar contra os pensamentos é muito mais difícil do que lutar contra as coisas. Pois a razão é muito inconstante, e quanto às imagens ilícitas da fantasia é difícil mantê-las sob rédeas³⁸¹.

Nesta citação, Evágrio menciona duas técnicas demoníacas: primeiro, a luta por meio das coisas e acontecimentos do exterior, e em segundo a luta por meio dos pensamentos e imagens da fantasia. Dentro deste contexto inicia-se a VAnt. logo no Cap. IV o “*inimicus nominis Christiani diabolus*” utiliza a segunda artimanha tentou fazê-lo abandonar a ascese, sugerindo-lhe a recordação dos bens, a responsabilidade pela irmã, suas relações familiares, o amor ao dinheiro, o desejo de glória, o prazer variado da comida, as outras satisfações da vida, enfim, a aspereza da virtude e as grandes fainas que ela requer. Em suma, despertou em seu espírito uma tempestade de pensamentos, querendo fazê-lo renunciar à reta eleição. Os pensamentos são imagens que nossa razão constrói dos objetos do mundo exterior. Portanto, o pensamento em si é uma força real e definida. Com os monges os demônios combatem, sobretudo, por meio dos pensamentos, “*pois do interior do coração dos homens vêm os maus pensamentos, as imoralidades sexuais, os roubos, os homicídios, os adultérios*” (*Mar 7:21*), porém, não podem produzir-los por si

³⁷⁹ HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Preface d’Arnold I. Davidson. Paris: Editions Albin Michel, 1993, 2002. p.91.

³⁸⁰ VAnt.,cap.21

³⁸¹ EVÁGRIO PÔNTICO. *Tratado Prático*. In: *Obras Espirituales*. Introducción y notas por José I. González Villanueva. Traducción de Juan Pablo Rubio Sadia. Ciudad Nueva: Buenos Aires, 1995.p.48

mesmo no homem (apenas Deus)³⁸², mas podem fazer ligação com coisas ou pessoas . Assim explica Evágrio:

Todos os pensamentos inspirados pelo demônio introduzem na alma idéias de objetos, carrega consigo as suas formas. Desse modo, através do objeto ela reconhece a aproximação do próprio demônio. Quando, por exemplo, surge em meu espírito à face do irmão que me ofendeu ou que me desagradou, isto é um sinal de que estou sendo visitado pelo pensamento azedume. Ou quando pensamos em riquezas ou fama, através do objeto reconhecemos aquele que nos pressiona. E assim também no caso dos outros pensamentos: sempre é pelo objeto que irás descobrir qual o demônio que está presente e te insufla as imagens³⁸³.

Em sua luta contra os demônios, Antão deverá cuidar-se, pois, os pensamentos exercem influência sobre a disposição e sobre a atitude do homem. Os demônios utilizam imagens da fantasia e do sonho, das visões alucinantes. O sonho é a porta de entrada preferida pelos demônios. Neste aspecto, é interessante lembrar a seriedade em que se tratava o sono na VPac., que, além do jejum rigoroso, somava-se também uma austera privação do sono, e era um dos pontos essenciais na luta contra o mal: não dormir, ficar vigilante, são recomendações do santo. Neste caso dormia-se de outra maneira que não deitado: sentado, ancorado ou até mesmo de pé, enconstado na parede. Assim evitava sonhos e o amolecimento do repouso. Pacômio passou quinze anos sem deitar para dormir. Ficava de pé no meio da cela, sem nenhum outro alívio senão apoiar-se contra a parede, o que lhe causava dura pena, que ele suportava com muita paciência. Portanto o sono arrastava o asceta para o mundo das ilusões, segundo a concepção do santo. Esta concepção da vigília, Pacômio o fez ao lado de seu mestre, à tarde, quando voltava à colina desértica de Dióspolis Parva, após um dia inteiro de jejuns e orações, e se deitava para dormir, seu mestre (Apa Palaemno) obrigava-o a se levantar e mandava caminhar pelo deserto, horas inteiras carregando pedras, a fim de abolir nele a tentação do sono. Quanto ao alimento, compunha-se água, pão, sal e ervas cozidas. A isso Palamão acrescentava um pouco de cinzas, para lhe dar gosto ruim.³⁸⁴

³⁸² "E você, meu filho Salomão, reconheça o Deus de seu pai, e sirva-o de todo o coração e espontaneamente, pois o Senhor sonda todos os corações e conhece a motivação dos pensamentos. Se você o buscar, o encontrará, mas, se você o abandonar, ele o rejeitará para sempre". (1 Cr 28:9). "Sabes quando me sento e quando me levanto; de longe percebes os meus pensamentos (Sal 139:2).

³⁸³ EVÁGRIO PÔNTICO. *Tratado Prático*. In: *Obras Espirituales*. Introducción y notas por José I. González Villanueva. Traducción de Juan Pablo Rubio Sadia. Ciudad Nueva: Buenos Aires, 1995.p.79.

³⁸⁴ VPac., cap. 7.

A luta por meio das coisas e acontecimentos do exterior efetua-se, por exemplo, quando Antão caminha para o deserto, os demônios (*infatigabilis adversarius*) o querem impedir³⁸⁵, e começam a colocar-lhe pelo caminho um disco de prata. Antão reconhece a prata como sendo uma tentação diabólica (*artificium diaboli*), amaldiçoa a prata e imediatamente ela desaparece. Porém, enquanto caminhava, viu de novo, não mais outra ilusão, mas ouro verdadeiro, espalhado ao longo do caminho. Pois bem, seja que o próprio inimigo lhe tivesse chamado a atenção, ou fosse um bom espírito que atraiu o lutador, ficou demonstrado ao demônio que ele não se preocupava com as riquezas concretas³⁸⁶. As coisas externas, portanto, podem ser uma tentação para o homem: o demônio da cobiça tenta o homem pelas riquezas.

Evágrio diz que a cobiça lembra idade avançada, incapacidade das mãos para trabalhar, a vinda dos tempos de necessidade e de doença, o amargor da pobreza e a vergonha que significa ter que esperar dos outros o necessário (p.9). Em si, as riquezas não são más, mas os sentimentos que o demônio provoca no homem podem ser inspirados para o mal. Por isso temos que "guardar o coração" (Pv 4.23) e "renovar a mente" (Rm 12.1,2), pois a alma é reta quando a mente se mantém no estado em que foi criada. Mas quando se desvia e se perverte de sua condição natural, isso se chama vício da alma³⁸⁷ (*Sufficit nobis naturalis ornatus ne deturpes, homo, quod tibi largitio diuina concessit opera dei immutare uelle, polluere est*).

Quando Antão fala-nos do Diabo e seus demônios, está levando em conta a ameaça que o mal significa para nós, pois o exorcismo dos demônios não é um sofisma nos Evangelhos, nem um acréscimo estranho e irrelevante, introduzido pela superstição contemporânea³⁸⁸, antes é parte central do significado dos evangelhos. Antão, ao longo de sua vida, procurou respeitar todo o processo ascético, o anacoreta propunha-se um autocontrole e a abstinência (*enkrateia*) com vista a uma progressiva aproximação ao jejum (*nêsteia*)³⁸⁹ na sua fase de total renúncia. Em suma, o jejum³⁹⁰ era a única forma possível

³⁸⁵ VAnt., cap.10. "*Sed nec tunc cessavit infatigabilis adversarius; nam impedire ejus propositum volens, argenteum discum in itinere Proiecit*"

³⁸⁶ VAnt., cap.11. "*Verum hanc diabolus simulaverit, an ad Antonium comprabandum, quia nec veris opibus inescaretur, virtus coelestis ostenderet, ignoratur.*"

³⁸⁷ VAnt., cap.20.

³⁸⁸ HADOT, Pierre Idem. p.240.

³⁸⁹ Ver introdução de Geoffrey Galt Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago, University of Chicago Press.1987.

³⁹⁰ CHAUNU, Pierre, *O tempo das reformas (1250-1550)*, vol.1, Lisboa, Edições 70, 1993, p.145-146.

de contrariar a tendência natural do homem para a perversão do corpo e para o saciar dos prazeres da mesa. Não se desliga, portanto, o mal no corpo do mal na alma.

Segundo Paula Dias³⁹¹, o mal se apresenta numa forma exterior ou carnal, e uma forma interior ou espiritual. Por isso a purificação do coração (*puritas cordis*) implica a elevação de ambos, corpo e espírito, mediante o combate de ambas as faces dos vícios, o exterior e interior. Os movimentos do corpo que revelassem impurezas na alma também seriam objetos da vigilância do anacoreta. Este aspecto é consequência da idéia comum naquele período, segundo a qual o corpo expressaria os estados psíquicos, as emoções e o próprio pensamento – ou seja, os signos corporais espontâneos não mentiriam acerca dos movimentos da alma, fossem eles positivos ou negativos³⁹².

A gula (*gastrymargia*³⁹³) destruía o corpo (da mesma forma a luxúria o espírito), dela provêm à alegria inoportuna, a obscenidade, a frivolidade, a vaidade, as imundices do corpo, a instabilidade mental, o desejo sexual, a cegueira do espírito, e a leviandade e a incoerência³⁹⁴. Por isso, Antão comia uma só vez por dia, e acontecia de tomar alimentos apenas de dois em dois dias, muitas vezes até de quatro em quatro. Ora, seu alimento era pão e sal; a bebida, água pura³⁹⁵.

O homem que se submetia aos alimentos e às sensações do Mundo e provocava a embriaguez era tomado como estágio de profundo desequilíbrio, uma vez que corrompia a

“Ao longo do desenvolvimento da doutrina cristã, o jejum foi ganhando importância e presença, nomeadamente nos meios ascéticos e monásticos. No século IV, Roma conhece um jejum de três semanas, interrompido aos Sábados e aos Domingos. O jejum não é, sem dúvida alguma, anterior ao início do século. O primeiro testemunho de um jejum de seis semanas remonta, no caso de Roma, a 384. A partir do final século V, os ciclos de jejum estão bem definidos em todo o ano litúrgico e incluem a Quaresma, depois o Pentecostes e o mês de Dezembro. Os ciclos de jejum, na Idade Média, ultrapassavam os cem dias, o que nos dava um panorama de como era a vida alimentícia de um cristão. Pedia-se o jejuar a pão e água durante doze sextas-feiras; jejuar voluntariamente além das prescrições era mesmo aconselhado.”

³⁹¹ Idem, “Do instinto para a hiper-consciência, dos prazeres do estômago ao vício da soberba, é evidente uma ordenação psicológica e somática na consideração dos vícios que deformam a alma, e que resultam de uma análise do universal humano, psicológico e social.”

³⁹² SCHMITT, J. C. *Corpo e alma*. In: LE GOFF, J; SCHMITT, J. -C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, 2v. v.1, pp. 250-264

³⁹³ Ao que hoje chamamos gula, Evágrio chamava *gastrymargia*, literalmente "loucura do ventre".

“O demônio da gula rapidamente sugere ao monge o fracasso de sua ascese. Coloca-lhe diante dos olhos o estômago, o fígado, o baço, a hidropisia, uma doença prolongada, a falta do necessário, a falta de um médico. Muitas vezes leva-o a pensar também em determinados irmãos que foram vítimas dessas doenças. Às vezes ainda impele esses doentes a dirigirem-se aos ascetas e falarem-lhes de seu destino, pretextando que vieram a se tornar assim por causa da ascese (P 7).”

³⁹⁴ PILOSOU, Mario, *A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995. Teodoro de Canterbury, *Poenitentiale* citado por MARIO Pilosu, *ob.cit.*, p.47.

³⁹⁵ VAnt., cap.7

vista (vertigens) e afastava a clareza de raciocínio. Na confluência, portanto, das tradições Bíblicas, Antão acreditava que a alimentação incitava à concupiscência, e, por isso, o jejum era a única forma de controlar os desejos carnis e de pôr um freio às vontades de comer e de possuir³⁹⁶. A gula era considerada a mãe da luxúria, um relaxe na prática ascética e o caminho perfeito para a poluição do intelecto e para as fraquezas do corpo humano. O horror à gula surge vinculado nos textos bíblicos, pois é a grande culpada pela desobediência do homem e pela sua expulsão do Paraíso. Adão ter-se-ia sentido tentado a morder a maçã, e, ao contrariar as ordens de Deus, desencadeou toda a desgraça da raça humana. A gula passou a designar uma realidade carnal e sexual, o desejo de devorar, de possuir, de comer, fazendo-se uma analogia mais informal com a realidade sexual: a mulher é como a maçã, tentadora e apetitosa. Não necessitamos sequer mencionar carne ou vinho, porque tais coisas tampouco se encontravam entre os demais ascetas³⁹⁷. Mas o gesto original deriva mais de outros pecados, tais como a gula e a soberba (de querer desafiar a deus e provar do proibido), do que da luxúria, que só nasce como consequência³⁹⁸.

Conforme pudemos já verificar anteriormente o corpo, para o cristão, era um palco predileto do diabo.³⁹⁹ Além do jejum austero, também a abstinência sexual era uma obrigatoriedade, pois se evitava a luxúria. Quando tencionava atacar a parte do desejo, procurava incitá-lo ao prazer (*Ille titillabat sensus carnis ardore*⁴⁰⁰), quando o inimigo se viu enfraquecido diante da resolução de Antão, vencido por sua constância, posto em fuga por sua grande fé e sucumbindo às suas orações contínuas, pôs sua confiança nas armas que estão in *umbilico eius* (são as primeiras ciladas contra os jovens): ele atacou o jovem, perturbando-o noite e dia, e assediando-o de tal maneira que aqueles que o viam se apercebiam do combate. O diabo lhe sugeria pensamentos obscenos. Antão os repelia pela oração. Exortava-se por não desejar mulheres ou outros prazeres desonestos, combater sempre e tendo ante os olhos o dia do juízo⁴⁰¹.

³⁹⁶ VERDON, Jean, *O prazer na Idade Média*, Lisboa, Difusão Cultural, 1999, p.85.

³⁹⁷ VAnt., cap 7.

³⁹⁸ CARNEIRO, H. *Comida e Sociedade: Uma História da Alimentação*. In: História: questões & debates. PR: Ed. Da UFPR, ano 22, n.42, jan/jun. 2005

³⁹⁹ A renúncia à carne vai além, significa também a negação da natureza física e da sexualidade. De maneira subjetiva, a renúncia “aos prazeres da carne” não significava apenas paladar, mas também a que era proporcionada pelo sexo.

⁴⁰⁰ VAnt., cap 4.

⁴⁰¹ VAnt., cap 19.

Segundo Evágrio, o demônio da luxúria costumava visitar os monges, sobretudo à noite. Às vezes entra diretamente no corpo e o incendeia. O demônio da luxúria força a desejar outros corpos. Ele ataca cruelmente os que praticam a continência, para que a abandonem, por não levar a nada. Enlameia a alma e a seduz a ações vergonhosas. Fá-la pronunciar certas palavras e tornar a ouvi-las, como se o objeto estivesse visível e presente (p.8).

No caso cenobita, Pacômio restringia a visitação de mulheres. Nem mesmo a irmã de Pacômio pôde entrar no mosteiro, nem sequer foi ter com ela⁴⁰². Quando era necessário ministrar instruções doutriniais nos mosteiros femininos era enviado um monge (ancião). Segundo a VPac, devia ser um homem que tinha mortificado todas as suas paixões, e com um discurso bem temperado com sal, (Colossenses 4.6), casto na mente e no corpo⁴⁰³. Santo Antão adverte enfaticamente a respeito da ira: “Lutemos, pois, para que a ira não nos domine nem a concupiscência nos escravize; pois está escrito que a ira do homem não faz o que agrada a Deus (Tg 1,20). A ira obscurece o espírito do homem, rouba-lhe a clareza (P 11). Vivendo esta vida, mantenhamo-nos cuidadosamente atentos e, como está escrito, 'guardemos nosso coração com a máxima vigilância' (Pr 4,23)⁴⁰⁴. Tristeza, ira e acédia, são estados negativos de ânimo, muito mais difíceis de ser superados. Estes estados não se deixam dominar como os instintos.

Santo Antão alerta para a necessidade da oração, segundo Michael Marx⁴⁰⁵, a prece, na VAnt. tem um caráter ubíquo, sendo sua finalidade conectar a *psykhé* à instância divina e protegê-la das forças demoníacas. Livrar-se das paixões, ficar imune ao ataque dos demônios, tudo isso dependeria de um treino para purificar a alma e adquirir virtude e o meio para consegui-lo seria a oração. Assim, como afirma Marx, o monge deve ocupar a sua mente com pensamentos santos para se proteger das cogitações sujas e impuras suscitadas pelos demônios, ou seja, deve orar (*hesychia*) continuamente, sem cessar, para adquirir um estado de pureza. O hesicasmo, uma prática na qual o agir espiritual terá uma sobreposição plena em relação à atividade corporal, tendo esta segunda um papel

⁴⁰² Este episódio encontra-se no Cap.288 da VPac.

⁴⁰³ Este episódio encontra-se no Cap.31 da VPac.

⁴⁰⁴ VAnt.,cap.20

⁴⁰⁵ MARX, Michael J. “*Incessant prayer in the Vita Antonii*”. *Studia Anselmiana*, 38, Roma, 1956, p. 108-135.

preparatório no sentido de organização da pessoa que, irá adentrar esta dimensão metafísica no uso da alma e o coração como órgão controlador desse ato pleno no sagrado.

A atitude de orar continuamente surge como força reveladora, a qual insere a pessoa dentro de uma atmosfera de vazio intenso. Não devemos, entretanto, comparar esse vazio a um estado de desolação, mas sim de extrema bonança e contemplação mística ainda que algumas vezes isso possa ocorrer de forma contrária, pois não devemos nos esquecer que é uma ação originária no elemento humano, portanto, passível de falhas. Evento de tal monta, o hesicismo demonstra a grandiosidade imensurável de Deus que, poderá ser observada no homem que o pratica, seguindo preceitos no fortalecimento de uma idéia de abandono, concretizada no Cristocentrismo, ou seja, todas suas necessidades serão absorvidas e providas pelo Cristo, não necessitando o hesicasta do bem profano que rege a humanidade em um consenso geral⁴⁰⁶.

Assim, Antão advogava que ler os salmos permite ao leitor e ao ouvinte duas formas de consciência: saber como sofrer e como se comportar (e, por conseguinte, como agir) em determinada circunstância; saber, em vista disso, o que expressar em discurso, aquilo que convém, o que, de uma forma ou de outra, está endereçado a uma instância divina. Enfatiza-se, portanto, o “como” lidar com uma situação e “o que” dizer no momento em que ocorre. Excetuando-se um único caso⁴⁰⁷, todos os salmos citados na VAnt (em torno de uma dezena)⁴⁰⁸ são referentes ao modo de o asceta lidar com os demônios. A atitude é, a princípio, defensiva: o monge se torna surdo aos apelos e às palavras demoníacas. No entanto, o efeito do salmo é propriamente rechaçar e fazer desaparecer as forças diabólicas. De qualquer maneira, os demônios conseguem um acesso ao circuito interno dos pensamentos, através de sujas cogitações, de pensamentos impuros, inspirando e excitando *logismous rhyparous*⁴⁰⁹. Esses pensamentos, num sentido mais óbvio, dizem respeito ao campo sexual, mas possuem um escopo maior, podendo se referir ao modo de pensar dos filósofos pagãos ou dos heréticos.

⁴⁰⁶ LELOUP, J-I. *Escritos sobre o hesicismo – Uma tradição contemplativa esquecida*. . Ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

⁴⁰⁷ VAnt., cap. 16, 6. Aqui o salmo 89,1 diz respeito a duração da vida humana e insere-se no contexto de uma discussão sobre o tempo dedicado a ascese.

⁴⁰⁸ SI 117, 7 (cap. 6), SI 26,3 (cap. 9), SI 67, 2-3 e SI 117, 10 (cap. 13), SI 49, 16 (cap. 26), SI 38, 2-3 e SI 37,15-15 (cap. 27), SI 19, 8 e SI 37, 14(cap. 39), SI 9, 7 (cap. 41).

⁴⁰⁹ VAnt., cap. 5, 4.

Enfim, essas percepções sobre os demônios não se limitaram a aspectos dogmático-religiosos; são construções éticas que tiveram impacto na história, na sociedade e na psicologia. Acalentam um propósito bem claro: as figuras etéreas, voláteis em sentido literal, os espíritos, *pneuma* ou *logismoi* que assolavam os monges do deserto, e a quem era reconhecida uma existência real, não são mais do que a projeção da interioridade do homem. Assim, esses “poderes demoníacos”, sempre presentes dentro da alma, tornavam-se numinosamente reais no calor intenso e na atmosfera introspectiva do deserto. Mas, Antão aprendeu a conviver com o mal quando volta do seu retiro, o estado de sua alma era puro, pois não estava nem retraído pela aflição, nem dissipado pela alegria, nem dominado pela distração ou pelo desalento. Não se desconcertou ao ver a multidão nem se orgulhou quando viu tantos que o recebiam. Mantinha-se completamente controlado, como homem guiado pela razão e com grande equilíbrio de caráter⁴¹⁰. A ascese de Antão iniciada nas profundezas das trevas de um sepulcro termina em um lugar elevado, luminoso: a montanha. Nesta montanha para onde se retirou, vivendo como Adão no paraíso, ele já é um habitante do céu.

De uma forma ou de outra, os preceitos são fornecidos dentro de um quadro mais geral das *therapeiai*, curas do corpo e do espírito. Com efeito, após o capítulo 55, seguem-se por muitos capítulos os relatos de vários milagres concernentes a essa esfera. A narrativa, desse modo, é dirigida para a vigilância interior, mas também aos outros, no sentido de liberar das afeições, das manifestações demoníacas, das doenças, das paixões.

Na VAnt., a imagem de si mesmo está perspectivada pelo treinamento ascético que é desdobrado e narrativamente estruturado conforme o relato da *bios* de Antônio. Uma dessas perspectivas diz respeito ao corpo do asceta, aqui focado sob duas concepções. Segundo uma, a ascese corresponde a uma nova tecnologia e reinvenção do corpo, que se sujeitaria a verdadeiras formas de mortificação, mas se conservaria, em certa medida, preservado e incorruptível, indicando a presença em si da divindade ou, pelo menos, de um sinal divino.

Segundo a outra, o corpo, em sua vinculação com a ação de *anakhorein*, de partir para o deserto ou para o isolamento, uma outra perspectiva é concernente à configuração

⁴¹⁰ VAnt., cap.55

das imagens na constituição do si mesmo, *phantasiai* de demônios e *optasiai* de santos, segundo um processo de formação de juízo, em vista de uma ação moral. A esfera do si mesmo sofre, assim, uma clivagem por duas espécies de imagens da instância não-divina. Segundo o que é narrado pelo personagem Antão, o monge tem tanto de perceber e avaliar as próprias reações por que passa (tranquilidade ou angústia), quanto fazer um interrogatório dirigido às aparições, em vista de julgar e discernir a espécie das manifestações imagéticas, se divina ou demoníaca. O julgamento é, eminentemente, de natureza ética, devendo o asceta, igualmente atravessado pelo divino e pelo demoníaco no espaço judicativo do si mesmo, manter ou alterar sua conduta, sofrendo ou agindo no campo da ação moral.

Capítulo V.

Conclusão.

As *Vitae* de Santo Antão e São Pacômio, objeto deste trabalho, deixam-nos neste momento de concluir, uma grande nostalgia. Convivemos com essas fontes quase que diariamente. Foram lidas e pensadas por nós em número de vezes que não podemos mensurar. Maravilhou-nos, seguindo claramente sua própria natureza, e posteriormente também nos entediou, mas logo, voltámos a nos acostumar a elas, e por que não dizer, a amá-las definitivamente. Lemos tanto e tão intensamente que às vezes perdíamos o seu entendimento, ou pelo menos aquele que buscávamos em nossa abordagem. Interrogámo-las muitas vezes, e, quando não nos davam uma resposta favorável, as encerravam numa gaveta, para, quem sabe, após essa reclusão, elas nos fossem mais generosas. Contudo, estávamos equivocados. A resposta não era incoerente, e, sim a pergunta. Ainda que estivesse tentado a uma atenção pouca e difícil crítica diante da emergência do sagrado, não podíamos como historiador, utilizar-nos de ouvidos piedosos. Mais do que fontes devocionais e maravilhosas, deveriam ser-nos fontes históricas, ainda que consciente da investigação intelectual desse assunto encerre uma resposta moral. Creio ser obrigada a acrescentar as minhas conclusões como ser humano às minhas conclusões como historiador.

Conseguimos extrair das VAnt. e VPac. dados consistentemente históricos ao mesmo tempo repletos do maravilhoso que, como vimos, não negariam e colocariam obstáculos ao entendimento dos primeiros, mas confirmariam, quando e desde que analisados com suas devidas instrumentalizações, como a história do imaginário e do mental. A apreensão da VAnt. e da VPac. realizada por nós neste trabalho nos exigiria dentro do tema que nos propúnhamos, familiarizarmo-nos não só com as fontes em si e a temática eremítica circunscrita por suas linhas, mas também com a forma com que estes monges lidavam com o mal. Participavam do favor divino e do combate sempre vitorioso com o diabo. Desfaziam-se do século ao se desfazerem de seus bens, e mesmo de suas próprias humanidades, pelas práticas de ascese e contemplação. Seriam vistos e almejados como conselheiros e protetores, inaugurando uma certa humanidade, para muitos desprovida de direitos de acesso à cidade e de voz crítica. Estando inspirados e próximos de Deus, poderiam, não obstante, torná-lo mais acessível à humanidade, em especial aos

camponeses que conviviam com eles. Interagiram com a natureza e com os homens de sua época, fundaram comunidades e peregrinaram por regiões múltiplas, ainda que sempre movidos pelo encontro com o sagrado.

Quando analisamos os discursos destes dois percursos do monaquismo cristão vemos a constante preocupação com o rival de Deus. Uma tentativa de compreendê-lo e mostrar a história de tal personagem, usando-o mesmo como um vetor do mal. Quando falam da luta contra o mal, quando dão nomes às diversas tentações, impulsos e emoções, ou quando mencionam a causa das emoções, expressam realidades ocultas no inconsciente de todo homem, que daí atuam sobre o consciente.

Santo Antão e São Pacômio fizeram a experiência de que não é possível chegarmos a Deus sem enfrentarmos estes impulsos e emoções: não podemos reprimi-los, precisamos aceitá-los enquanto certeza de combate e ultrapassá-los.

O tema: “O Diabo: o lugar do mal na literatura monástica” que permeou e fundamentou nosso trabalho, fora por sua vez escolhido por sua pertinência de primeira importância para a compreensão, não só do texto em si dessas hagiografias, de sua escrita, mas igualmente e, sobretudo, de sua intenção. E aí residiria, segundo cremos, a importância desta abordagem e sua justificativa. Parece-nos que a leitura crítica de uma hagiografia deve-nos levar a compreender mais do que a sua natureza textual, suas fontes utilizadas, sua autoria e época, sua intenção. Devemos olhar mais do que extensamente suas páginas, intensamente para cada uma delas; mais do que pousar os olhos sobre suas linhas, fazê-los adentrar em suas entrelinhas, no sublinear deste texto, arrancando o que não lhe fora explícito.

Portanto a partir dessa perspectiva, o movimento na concepção Diabo (mal) está associada com o avanço do Cristianismo. A afirmação de um bem único e universal demandava, como contrapartida, mostrar às criaturas de Deus a presença contínua de um mal. Visando ampliar o seu rebanho, os representantes do poder eclesiástico trazem, assim, para dentro da própria Igreja, a imagem do Príncipe das Trevas, aquele que conhecia os céus, e o transforma em um inimigo íntimo. Sua aparência e força foram sendo paulatinamente edificadas, ampliadas, concretizadas. Contraponto do céu – a morada eterna dos justos –, o mundo é o reino do diabo que, acompanhado de um exército de subdemônios, tem presença constante no dia-a-dia das criaturas de Deus.

O Diabo, presente de forma cada vez mais acentuada nos discursos da Igreja era o contraponto necessário para o desenvolvimento das noções de pecado, para explicar a presença das doenças, das catástrofes naturais, da escuridão e diversos outros fatos não compreendidos. Assim, o fim do mundo e a derradeira vinda de Cristo está antecedida pelo domínio do mal no mundo, o que o desequilibra, e a todas as suas criaturas. São estes tempos difíceis. A ordem terrena é o cenário de uma batalha interminável entre os reinos do bem e do mal e o Príncipe das Trevas, o inimigo implacável de Deus, com os seus poderes incomensuráveis e os temores que desperta, corresponde a um instrumento indispensável para reunir os fiéis em torno de um inimigo que concentra todas as manifestações do negativo e afirmar o poder da Igreja. O Diabo é a imagem mais eficaz encontrada pelo cristianismo para legitimar a presença do Deus e conceituar todas as demais formas de expressão cultural e religiosas divergentes.

Assim, os representantes da Igreja Cristã reclamavam a supremacia de um único Deus, um Deus do Bem, onipotente, onisciente e omnipresente. Contudo, a afirmação do império do Bem serviu, ao mesmo tempo, para colocar em destaque, a presença de um Mal que, de forma gradativa e incontrolável, assomava sobre as mentes e as ações dos homens.

A questão do mal para um cristão força à necessidade de uma compreensão da origem do mal que não ponha em causa a sua fé num Deus único, onipotente e sumamente bom. E vimos que, não obstante, não temos forma de deixar de atribuir a Deus o *malum poenae* e o *malum naturalis defectus*. De todo o modo, não devemos racionalizar muito a questão do mal. O mal é melhor compreendido como «mistério». E, perante o mistério, teremos sempre de nos curvar com respeitosa humildade. Ao mal, se não podermos compreendê-lo, temos de combatê-lo. E isso é que é importante.

BIBLIOGRAFIA

FONTES:

MIGNE, J. P., *Patrologia Latina* 75 - VAnt, 126-170, VPac, 231-272

Fontes Auxiliares:

AGOSTINHO. *Sermão 24* - <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>

Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, *Il pellegrinaggio nel grande giubileo Del 2000 in Enchiridion Vaticanum* 17 (1998), EDB, Bolonha 2000, 611.

SANTO ATANÁSIO - *Vida de Santo Antão* - Suma Teológica. Fonte: Mosteiro da Virgem. Petrópolis-RJ.

SEPTUAGINTA: <http://www.bibliacatolica.com.br/septuaginta/>

VIDA DE ANTÃO: *Die Evagriusübersetzung der Vita Antonii* : Rezeption - Überlieferung - Edition : *Unter besonderer Berücksichtigung der Vitas Patrum-Tradition*. Acessado em: <http://dspace.library.uu.nl/handle/1874/7821>.

VIDA DE PACÔMIO: *Vita sancti Pachomii abbatis Tabennensis*, texte latin dû au moine Denys le Petit.

_____ : *The Life of Saint Pachomius*, [c.290 - 346. Feast Day May 14.] *Abbot of Tabennisiby an unknown Greek Authorthranslated into Latin from the Greekyby Dionysius Exiguus, Abbot of Rome*. Acessado em: <http://www.vitae-patrum.org.uk/page11.html>

VULGATA. Ed. A. Calunga e L. Turrada. Madrid: BAC, 1985

_____, Acessado em: <http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina>

Dicionários:

ABBAGNADO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão e tradução dos novos textos por Ivone Castilho Beneditti. Martins Fontes. São Paulo. 2007. p.61.

AUER, Johann. 1980. *Milita Christi*. In *Dictionaire de Spiritualité*, vol . Paris : Beauchesne.

AZEVEDO, A. C. A. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricas*, Colaboração Rodrigo Lacerda, 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

BAUER, Johannes B. “*Dicionário de Teologia Bíblica*” (vocábulo: “Demônio” p. 273-279) Loyola. São Paulo, 1988.

CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. Trad. Vera da Costa e Silva et al. 17 ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2002.

DU CANGE, D. *Glossarium Mediae Et Infimae Latinitatis*, Graz- Austria: Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, Tomo 01-06, 1954.

FIORES, S. de T. Goffi (Org). *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo, Paulinas, 1989

FOULQUIÉ, P. (Dir.); SAINT-JEAN, R. (Colaborador). *Diccionario del Lenguaje Filosófico*. Barcelona: Editorial Babor, 1967.

HARRIS, R. Laird, ARCHER JR., Gleason L. e WALTKE, Bruce K. “*Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*” Edições Vida Nova. São Paulo, 1988. 1.789p.

LE GOFF, J. & SCHMITT, Jean-Claude, (Coord), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, (Coord.) Trad. Hilário Fr. Jr. Bauru/Sp: Edusc/Imprensa Oficial, 2v. 2002.

LOYN, H. R. (Org.). *Dicionário da Idade Média*. Trad. Álvaro Cabral. Rev. Técnica. Hilário Fr. Jr. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MACKENZIE, J.L. *Dicionário Bíblico*, São Paulo: Paulinas, 1983.

MORA, J. F. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1958.

NIERMEYTR, J.F., *Mediae Latinitatis Lexecum Minus*. Laeiden, Brill, 1976.

SCHLESINGER, H & PORTO, H. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Petrópolis: Vozes, Volume - I e II, 1995.

Bibliografia geral:

AGOSTINHO, Santo. *A Graça (I)*. São Paulo: Paulus, 1998.

ALLEN, *Myth and religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 2002.

ALVES, Rubens. *Entre a Ciência e Sapiência*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1999.

AMARAL, Ronaldo. *A santidade habita o deserto. A hagiografia à luz do imaginário social*. São Paulo. Ed UNESP. 2009 p.112.

- BASTOS, Mario J. da M. *Cultura Clelrical e Tradições Folclóricas. Estratégias de Evangelização e Hegemonia Eclesiástica na Alta Idade Média*. In: Revista da Abrem, Homenagem a Jacques Le Goff. Porto Alegre: Signum – n. 5 2003 p. 15-45.
- BAKHTIN, Mikhail. *Para uma filosofia do ato responsável*. Tradução Valdemir miotello & Carlos Alberto Faraco. Pedro e João Editores. 2010.
- BERNOS, Marcel. *O fruto proibido*. Lisboa, Edições 70, 1985, p.75
- BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*, São Paulo: Ed. Aste, 1967.
- BIARNE, Jacques. "L'essor du monachisme Occidental (430 - 610)". In: Jean Marie Mayeur et alii (org.). *Histoire du Christianisme*. Paris: Desclée, 1998, vol. 3, pp. 933 - 934.
- BÍBLIA, N. T. I Coríntios. Português. *Bíblia Sagrada*. Versão de Frei João José Pedreira de Castro. São Paulo: Ave-Maria, 2001. Cap. 7, vers. 1.
- BLÁZQUEZ, J. M. et al. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid: Cátedra, 1995.
- BLOCH, M. *A Sociedade Feudal*. Trad. Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BOGOMILSKY, Moshe. *Vedibarta Bam: And You Shall Speak of Them*. Vol. IV - Bamidbar. New York: Hebrew Books, 2006.
- BOWMAN, A.K. *Urbanization in Roman Egypt*. JRA, Portsmouth, R.I., supl .38, p.173 – 187, 2000.
- BROWN, Peter Robert Lamont. *Antiguidade Tardia*. In: *Historia da vida privada – do imperio romano ao ano mil*. vol I São Paulo: Cia das letras, 1990.
- _____, *The body and society; Men, women and sexual Renunciation in early Christianity*. New York, Columbia University Press, 1988.
- _____, *IL culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religione*, Einaudi, Torino, 1983

_____, *The Rise and the Function of the Holy man in Late Antiquity*, Society and the Holy in late Antiquity, 1982.

_____, *The world of Late Antiquity*, London, Thames and Hudson, 1977

BROWN, Raymond E. *Comentário Bíblico San Jerônimo – Tomo III – Novo Testamento I*. Madrid, dicesiones Cristiandad, 1972.

BRUN, Jean. *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986 (Biblioteca Básica de Filosofia, 29)

BRUSTOLIN, L. A. *Quando Cristo vem...: a parusia na escatologia cristã*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

CAIRNS, Earle E. , *O Cristianismo Através dos Séculos: uma história da igreja cristã*, 2ª. Ed., São Paulo, Vida Nova, 1988.

CAMERON, Av. *Iglesia y sociedade. El Mundo Mediterráneo em La Antigüedad Tardia 395-600*. Trad. Teófilo de Loyola, Barcelona: Crítica, 1998, p.54-171.

CARNEIRO, H. *Comida e Sociedade: Uma História da Alimentação*. In: *História: questões & debates*. PR: Ed. Da UFPR, ano 22, n.42, jan/jun. 2005

CARUS, Paul. *The history of the Devil and Idea o evil from the earliest times to the present day*. New York, 1969.

CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. Pecado. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, v. 2, pp. 337-351.

CASSON, Leonel. *O Antigo Egito. Biblioteca de história universal Life*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1972.

CAVALLO (Dir.), *O homem Bizantino* , 1ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1998, p.246.

CELSO. *Contra os Cristãos*. Trad. José Henrique Botelho Júnior. Lisboa: Estampa 1971.

CHAUNU, Pierre, *O tempo das reformas (1250-1550)*, vol.1, Lisboa, Edições 70, 1993, p.145-146.

CHELINI, J. – BRANTHOMME, H., *Les Chemins de Dieu. Histoire des pélerinages chrétiens des origens à nos jours*, Hachette, Paris 1982, p. 51

CLARK, Elizabeth A. *Reading Renunciation: asceticism and scripture in Early hristianity*, New Jersey, princeton University Press, 1999, p.20.

- CLOUSE, R. G. *Milênio: significado e interpretações*. Campinas: LPC, 1985., p. 520
- CLOUSE, Robert G., Richard V. Pierard, Edwin M. Yamauchi, *Dois Reinos: a igreja e a cultura interagindo ao longo dos séculos*, São Paulo, Cultura Cristã, 2003.
- COLOMBAS, G. M. Osb. (Org). *El Monacato Primitivo: La espiritualidad*. Madrid: Universidade de Salamanca/BAC. 1975.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo.Martin Claret,2005 p.20-26.
- CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: A vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1994. p.192
- DANIEL-ROPS. *A história da Igreja de Cristo I: A Igreja dos apóstolos e dos mártires*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1956
- DAVY, Marie-Madeleine - "*Prière; colloque de Sénanque*", *Questión de... Revue trimestrelle*. Paris: Albin Michel, sd, nº 69.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo, SP:Companhia de Bolso, 2009.
- _____,*Uma História do Paraíso: O jardim das delícias*,Lisboa,Terramar,1994.
- DIAS, Paula B. 2001. *Regula Monastica Communis ou Exhortatio ad Monachos?*. ed. 1. Lisboa: Colibri.p.21.Cf.P.Barata,*Esquisses pour l'Étude de La Regula Monastica Cmmunis – La spiritualité Du monachisme occidental*,cap.I,pp.2-4
- _____, "*A Linguagem dos Alimentos nos textos bíblicos. Sentidos para a fome e para a abundância*", *Boletim de Estudos Clássicos*, 60: 157 - 175.
- _____, "*O catálogo dos pecados mortais: a sua presença na cultura antiga e contemporânea*", *Boletim de Estudos Clássicos*, 45: 95 - 102.
- _____, "*As tentações de Antão (3)-“O deserto não é lugar para um santo*", *Boletim de Estudos Clássicos*, 33: 21 - 30.
- _____, "*A Vida de Santo Antão de Atanásio de Alexandria*", *Boletim de Estudos Clássicos*, 30: 15 - 21.

_____, "Um novo assalto do demônio, 9 1-5", Boletim de Estudos Clássicos, 31-32: 23 - 30.

_____, "Deuse Pagãos e demônios do cristianismo: O silêncio de Pã as andorinhas de Marguerite Yourcenar" In: Nogueira, a .Freire *Otium et Negotium. As Antíteses na Antiguidade*, 2007, Veja ,p.67-77.

DOWLEY, Tim. *Os Cristãos: uma história ilustrada*, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2009, p. 59-60. .

DUPRONT, A. *Pélerinage*, in POUPARD, P., *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires des France, Paris 1984, 1300-1307

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____, *Fragments d'un Journal*, vol II, 1970-1978. Paris: Gallimard: 1981 p. 161. In: ROHDEN, Cleide Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo Moderno, à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 118.

EVANS. G. R. *Agostinho sobre o Mal*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus.1995.

FERNANDEZ, D. Benito Gutierrez. *Éxamen histórico del derecho penal*. Madri. 1866.

FERRAZ, Salma. *Jó, quem o tentou? Deus e o Diabo no meio do Redemoinho: In_ Tessituras, Interações, Convergência: XI Congresso Internacional da ABRALIC*. USP – São paulo, Brasil. 2008.

FIGUEIREDO, Fernando Antonio. *Curso de Teologia Patrística II. A vida da igreja primitiva (século III)*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

FRANCO JR., Hilário. *Idade média: Nascimento do ocidente*. 1. Ed., 6 reimp. São Paulo: Brasiliense, 1996

_____, *O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário* In: *Os três dedos de Adão*. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010.

_____, *Peregrino, Monges e Guerreiros: Feudo-Clericalismo e Religiosidade em Castela Medieval*. São Paulo: Editora Hucitec, 1990.

- GILBERT, P. *Introdução à Teologia medieval*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- GILSON, E. & BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GISEL, P., *La subversion de l'Esprit*, p. 11-13.
- GOEHRING, James E. *Ascetics, Society and the Desert, studies in Early Egyptian Monasticism*. Trinity Press international, California, 1999.
- GOETHE, Johann Wolfgang. *Fausto*. São Paulo: Círculo do Livro, 1995. 342 p. 68 e 69.
- GONZALES, J. *Historia Del Cristianismo*- Tomo I.
- GRIBOMONT, Jean. Verbete “Pacômio” in Angelo Di Berardino (org.), *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, Petrópolis-RJ, Vozes, 2002.
- GUERRIC, Couilleau. *L'Alliance aux aurigines du monachisme égyptien*, CollCist 39(1977) 170-193.
- GUY, J.C., *Les Aphophtegmes dès Pères Du Désert*, série alfabétique, Textes de Spiritualité , I , Begrolles, 1968.
- GUILLAUMONT, A., “*Étude historique et doctrinale*”, in ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité Pratique ou Le Moine*, Tome I (Sources Chrétiennes 170), Cerf, Paris 1971.
- HARPHAM, Geoffrey Galt, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago, University of Chicago Press. 1987.
- HIERS, Richard H., *Satan, Demons and Kingdom of God*, Scottish Journal of Theology, 27, 1974.
- HOMERO, *Ilíada*, I,222,III,420: cf. HOMER. *The Iliad*. With an English translation by de A.T.Murray. Cambridge: Harvard University Press London: William Heinemann, 1942. v.1
- HORNER, *Changing concepts of the “stranger” in the Old Testament*, in Anglican Theological Review 42 (1960) 42-53.
- HUGHES, P. *História da Igreja Católica*. Trad. Leônidas G. de Carvalho, 2ª ed. Revista e ampliada, São Paulo: Dominus Ed., [196-].

JOHNSON,Paul. *História dos judeus*.Tradução de Carlos Alberto Pavanelli.Rio de Janeiro: Imago Ed.1989.

_____, *História do Cristianismo*. Trad. Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro:Imago Ed. 2001.

LACARRIÈRE, Jacques. *Padres do Deserto*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 1996.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 .

LE GOFF, Jacques (1994), *O imaginário medieval*. .Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa.

_____, *O deserto-floresta no Ocidente medieval* . In: *O imaginário medieval* . Lisboa: Editora Estampa.1994.

_____, *A rejeição do prazer*. In Georges Duby, *Amor e Sensibilidade no Ocidente*, Lisboa,Terramar,1998.

_____,*As Mentalidades*: IN: LE GOFF, J. e NORA, P. (Dir). *História: Novos Objetos*. Trad. Terezinha Marinho. Revisão Tecn. Gadiel Perruci. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, P. 68-83.

LEWIS, Naphtali, *Life in Egypt under Romam Rule*, Oxford,Claredon Press, 1983, p. 108.

LELOUP, J-I. *Escritos sobre o hesicasmo – Uma tradição contemplativa esquecida*. . Ed.Petrópolis: Vozes, 2004.

_____, *Deserto – Desertos*. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

LINK, Luther. *O Diabo. A máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LOPES, A. N. *A Bíblia e seus intérpretes: uma breve história da interpretação*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1966, v.1.

KAPPLER,Claude, *Monstros, Demônios e Encantamentos no fim da Idade Média*,Sao Paulo,Editora Martins Fontes,1993.

- KELLY, Henry Ansgar. *Satã: Uma biografia*. São Paulo. Ed Globo 2008. Tradução de Renato Resende.
- KNOWLES, D. *El Monacato Cristiano*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.
- MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. *Dos arquivos da perseguição às histórias dos mártires: hagiografia, memória e propaganda na África romana*. *História* (São Paulo), vol. 29, n. 1, p. 56-70, 2010.
- MAGGI, Alberto. *“Jesus e Belzebu, Satanás e Demônios”*. Editora Santuário. Aparecida, SP, 2003.
- MARITAIN, 1975 apud VAZ, 1994, p. 12 - VAZ, H. L. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992. v. 2. (Coleção Filosofia, n. 8).
- MARKUS, R. A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MARTINS, Mário, *Estudos de Literatura Medieval, Braga*, Livraria Crus, 1956.
- MARX, Michael J. *Incessant prayer in the Vita Anonii*. IN: *STUDIA ANSELMIANA*, 38, Roma, 1956.
- MCGRATH, Alister E. *Teologia Histórica: uma introdução à história do pensamento cristão*, São Paulo, Cultura Cristã, 2007.
- MEEKS, W. A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.
- MICCOLI, G. *Os Monges*. In: LE GOFF, J. (Dir.). *O homem Medieval*. Trad. Maria J. V. de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1989 p. 33-54.
- MINOIS, George, *Historia dos infernos*, tradução de Serafim Correia, Lisboa, Edições Teorema, 1997.
- _____, *O Diabo: origem e evolução histórica*. Lisboa: Terramar, 2003
- MIQUEL, Pierre. *Signification et Motivation du Monachisme in Aimé Solignac et alii. Le Monachisme: Histoire et spiritualité* Paris: Beauchesne, 1980.
- MITRE, E. e GRANDA, C. *Las Grandes Herejías de la Europa Cristiana (380-1520)*. Madrid: Ediciones Istmo, [?].

MORIN, D. Germain. OSB. *O Ideal Monástico e a Vida Cristã dos primeiros Dias*. Trad. D. Esêvão Bettencourt O.S.B. 2ª Ed. Juiz de Fora: Mosteiro Santa Cruz, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim Falava Zaratustra. Livro para todos e para ninguém*. Trad. Carlos Grifo Babo. 2 ed. Lisboa: Presença, 1974 (Síntese).

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. 2ª edição. Bauru, SP. Edusc. 2002.

NUNES, Pedro Miguel Olivera. *Santos, demónios e pecadores. Do horror do pecado ao milagre da santificação*. Portugal: Pearlbooks, 2011.

OLSON, R. *História das controvérsias na teologia cristã*. São Paulo: Vida, 2004.

ORÍGENES. *Contra Celsum. Introdução*, tradução e notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 2001. Livro IV, 28,29.

_____, *Contra Celso*. Trad. Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004 (Patrística, 20). *De Principiis* (fragmentos) Obtida via Internet <http://accio.com.br/Nazare/1946/orprin1.htm>. Acessado em: 03/09/2014.

PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás*. Rio de Janeiro, Ediouro Publicações S.A., 1996. 272p.

PILOSOU, Mario, *A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995.

PONTO, Evágrio de, *To Eulogios*. In: *Greek Ascetic Corpus*, Oxford Early Christian Studies, SINKEWICZ, R.E, 2005.

_____, *Tratado Prático*. In: *Obras Espirituales*. Introducción y notas por José I. González Villanueva. Traducción de Juan Pablo Rubio Sadia. Ciudad Nueva: Buenos Aires, 1995.

RALFS, Alfred (Ed.). *Septuaginta – Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes* editit Alfred Ralfs. 6.ed. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, Duo Volumina in uno. v.1, p.847; v.2, p.104, 118, 658

RIBEIRO JR. J. *Pequena História das Heresias*. Campinas: Papyrus, 1989.

RICHARDS, J. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993. p. 34

RODRIGUES, Claudio J. A. (Trad.) *Apócrifos e Pseudo-Epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Editora Novo Século, 2004.

RUSSEL, Jeffrey B. *O diabo: as percepções do mal da antiguidade ao cristianismo primitivo*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p.173

_____, *Lúcifer: O diabo na Idade Média*. Tradução Jorge Luiz Serpa de Oliveira. São Paulo: Madras Editora Ltda. 2003.

_____, *A History of Heaven: the singing silence*, New Jersey, Princeton University Press, 1997.

SANFORD, John A. *Mal: o lado sombrio da realidade*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

SANTO Agostinho, *Confissões*, I volume, V, 10, Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

SAYCE Smith. *The Chaldean Account of Genesis*. New York: Charles Scribner's Sons, 2011,

STANFORD, Peter. *O Diabo – Uma biografia*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.

SPICQ, C., *Vie chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1972.

SHELLEY Bruce L., *História do Cristianismo ao alcance de todos: uma narrativa do desenvolvimento da Igreja Cristã através dos séculos*, São Paulo, Shedd Publicações, 2004.

SCHMITT, J. C. *Corpo e alma*. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, 2v. v.1

_____, *Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

SILVA, Airton José da. *Flávio Josefo, homem singular em uma sociedade plural*. Cadernos de Teologia. ITCR da PUC de Campinas, Campinas, n. 5, p. 29-51, 1998.

- SILVA, A. C. L. F. da, *Gênero e Descrições Corporais na Hagiografia Mediterrânea no século XIII: Um estudo comparativo*. IN: THEML, N. et al. (org) *Olhares do Corpo*. Rio de Janeiro: MAUAD, P. 28-40, 2003.
- SILVEIRA, Ildelfonso. *Retrato de Santa Clara de Assis na literatura hagiográfica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SILVA, José Antunes da, *Caminhos de Santiago: uma Europa peregrina*, in *Theologica* 39 (2004) 341.
- SCHIAVO, Luigi. *A Apocalíptica Judaica e o Surgimento da Cristologia de Exaltação na Narrativa da Tentação de Jesus (Q 4.1-13)*. *Revista Oráculo – número 1*(2005).
- _____, *O Mal e suas Representações Simbólicas*. *O Universo Mítico e Social das Figuras de Satanás na Bíblia*. *Estudos de Religião* 19 (2000).
- SOUZA, N. Almeida. *A Cristianização dos Mortos. A Mensagem Evangelizadora da "Legenda Aurea" de Jacopo de Varazze*. 1998 507f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo - USP- 2 vol. São Paulo, 1998.
- TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: Protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid, Ed. Trotta, 1999.
- TERTULIANO apud DALARUN, J. *Olhares de clérigos*. In: DUBY, G.; PERROT, M., op.cit. p. 35.
- TREVISAN, Armindo, *O Rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*, 2ª. ed., Porto Alegre, AGE, 2003.
- VAUCHEZ ,André, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995.
- VERDON, Jean. *O prazer na Idade Média*, Lisboa, Difusão Cultural, 1999.
- WALKER, Wiliston, *História da Igreja Cristã*, 3ª. Ed., São Paulo, ASTE, 2006.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Tradução Regis Barbosa e Karen Barbosa. Vol. 1,2. Brasília: Ed. Brasília, (UnB, 1999).
- ZAFFANELLA, G. C. *Eremiti nel deserto d'Egitto*. *Archeologia Viva*, n.62, p.54-65, 1997.

