

MANIFESTAÇÕES ASCÉTICAS CRISTÃS NO MEDITERRÂNEO ORIENTAL: A CONFIGURAÇÃO DOS HOMENS SANTOS NA HISTÓRIA LAUSÍACA¹

Alan Nicolaev ²

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo interpretar a construção do paradigma ascético na obra de Paládio de Helenópolis, a *História Lausiaca*, levando em consideração seu aporte formativo e contextual no início do século V d.C. Outrossim, reflexões em torno do espaço ocupado por novas representações de autoridade no Tardo-antigo foram de primaz relevância na construção terminológica do chamado “homem santo” asceta.

PALAVRAS-CHAVE: Antiguidade Tardia; Ascetismo; Hagiografia; Paládio de Helenópolis.

ABSTRACT: This article aims to interpret the construction of the ascetic paradigm in the work of Palladius of Helenopolis, *Lausiaca History*, taking into account its formative and contextual input in the early fifth century AD. In addition, reflections on the space occupied by new representations of authority in Late Antiquity are of primary relevance in the terminological construction of the ascetic "holy man".

KEYWORDS: Late Antiquity; Asceticism; Hagiography; Palladius of Helenopolis.

I. Introdução

O movimento ascético cristão se coloca como um dos elementos norteadores na aproximação entre as diversas sociedades do Mundo Antigo. O caso egípcio, em particular, exemplifica as peculiaridades de influências entre a ascese e a intermediação com o divino, na qual o poder secular não deixa de se fazer presente. A partir da análise das fontes hagiográficas, a profusão dos chamados homens santos ascetas nos traz à tona uma melhor análise desse tipo de documento histórico, ou seja, a intelecção de uma construção literária notadamente particular.

Buscamos nesse texto marcar algumas temáticas em torno da narrativa hagiográfica, tendo como base o arcabouço teológico do teorizador asceta Evágrio de Ponto. As manifestações representadas pelas retratísticas, entre elas os assédios demoníacos, denotam as particularidades da nossa fonte e, por conseguinte, o diferencial egípcio dentre o modelo de homens santos. A conclusão em torno do

¹ Texto fundamentado a partir da comunicação proferida no III Encontro Local do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo da USP : “*Como assim Mediterrâneo?*” *Integração e Fronteiras no Mediterrâneo Antigo* realizado no Anfiteatro do departamento de História da FFLCH/USP, em 14 e 15 de outubro de 2010.

² Mestrando do programa de pós-graduação em História Antiga do Departamento de História da FFLCH da USP; membro do LEIR-MA/USP.

embate corporal, não por acaso, estabelece um novo vocabulário de aproximação entre duas aparentes contradições : o ecúmeno e o *panerimos*³.

II. A Construção do Recorte Histórico: A Antiguidade Tardia

As pesquisas realizadas sobre a temática social do chamado período Tardo-antigo apresentam certos dinamismos particulares e caminhos interpretativos delineados de acordo com premissas básicas, como: identidade, autoridade, entre outros. Dessa forma, primeiramente, vale-nos a exposição da construção desse recorte cronológico sob a figura de Henri Marrou e Peter Brown, os quais nos possibilitam refletir sobre a configuração de um período muito rico e profícuo para a história cultural. Subsequentemente, outras envergaduras de análise, como as teorias em torno da produção literária do período, irão abrilhantar o apanágio de nosso texto.

Em um primeiro momento, a expressão “tardo-antigo” fora utilizada pelo historiador da arte Alois Riegl⁴ no começo do século XX na tentativa de retratar as mudanças artístico-culturais de um período de transição, o qual fora visto até aquele momento sob o estigma da decadência do chamado mundo clássico e a crise de um pensamento racional diante da evocação do obscurantismo teológico. Nesse caso desponta aos nossos olhos o célebre trabalho de Edward Gibbon de 1788 *The History of the decline and fall of the Roman Empire*, cujos pressupostos interpretativos marcaram toda uma geração. Para ele, os séculos IV e V d.C. seriam a conflagração do fim de uma sociedade em detrimento de um novo aparato institucional marcado pela intransigência, usurpação e o fanatismo, ou seja, a instauração da Igreja cristã (GIBBON, 1997). Nesse sentido, as críticas ao trabalho de Gibbon marcam a ruptura com essa visão negativa sobre o período, ao mesmo tempo em que estabelece novas problemáticas para a discussão histórica. Assim, podemos inserir o nome de Peter Brown com sua metaconstrução do que seria a Antiguidade Tardia na obra *The World of Late Antiquity*, um verdadeiro divisor de águas na intelecção desse recorte cronológico. Brown observa o peso das transformações sociais do período e o impacto da Igreja cristã como novo espaço de poder, identidade e sociabilidade

³ Em grego também temos a construção *óληρημος*, o qual pode ser traduzido como “totalmente desértico”.

⁴ A construção do termo deu-se com a obra *Spätrömische Kunstindustrie* (Indústria da Arte Romana Tardia) em 1901 como uma tentativa de caracterizar a arte tardo-antiga através de análises estilísticas de seus principais monumentos.

(BROWN, p.1995). Porém, essas transformações se dão não apenas pelo movimento unilateral centro-periferia, mas também pela configuração de uma rede de influências de patronagem, hierarquias religiosas, rotas de peregrinação, entre outros. Desse modo, o universo provincial passa a ser encarado como terreno fértil para a pesquisa histórica, assim como a amplitude de fontes a serem trabalhadas: hagiografias, martirológios, necrológios, panegíricos, etc.

A revolução religiosa do Baixo Império atestada por esse autor marca o tom do reordenamento de espaços além da tradicional visão da comunidade cristã dos séculos II e III d.C, ou seja, desde um simples anacoreta nos eremitérios desérticos até o episcopo metropolitano observamos um notável peso da mudança organizacional da sociedade marcado por um repertório e por um vocabulário cristão. Para Henri Marrou em *Décadence romaine ou Antiquité tardive* (MARROU, 1977) a antiguidade tardia conseguiu firmar sua originalidade além da justificativa através de um encontro aos clássicos. No fundo, o autor observa uma “outra antiguidade”, na qual outros fatores, com destaque para o reforço de um mundo invisível, ou seja, uma concepção cosmogônica garantidora de novos gêneros, e nesse caso a literatura. Apesar de certa decadência da cultura letrada, principalmente em províncias de língua latina, e a marca da oralidade em hagiografias e homilias, o século IV d.C., na grande maioria das províncias de língua grega no Mediterrâneo Oriental, apresentou uma maior regularidade e em alguns casos consideráveis expansões (HARRIS, 1991). As variantes da língua copta (boahírico e sahídico) e o siríaco, como exemplos maiores, conheceram uma grande expansão ministrada pelo monasticismo ascendente. Temos como exemplo a maior descoberta da biblioteca de Nag Hammadi em 1945 no Egito, atestando um novo fomento para uma literatura gnóstica e exegética caracterizada pelo localismo e principalmente pela consolidação de novas formas de registrar as concepções sociais e religiosas do período.⁵

⁵ Temos como referência o trabalho de Júlio Cesar Chaves sobre o tema, tais como : *Between Apocalyptic and Gnosis: The Nag Hammadi Apocalyptic Corpus. Delimitation and Analysis*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2010; e o artigo "A biblioteca copta de Nag Hammadi: uma história da pesquisa". In: *Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã*. Vol.4. São Bernardo do Campo: UMESP, 2005.

III. A aproximação entre o asceta e o homem santo: um olhar historiográfico

Como ponto de partida para a discussão historiográfica no que se refere à figura dos homens santos devemos ter em mente o posicionamento de Peter Brown, principalmente com a apresentação do seu texto *Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity* divulgado primeiramente em 1971 no *Journal of Roman Studies*. Brown procura nessa sociedade as respostas para a compreensão de um movimento social periférico, não apenas alocado no que poderíamos interpolar como facetas de uma religiosidade popular (BROWN, 1982, p.103). A explosão de homens e mulheres ascetas nos séculos IV e V d.C. (o autor não se limita somente a esse recorte, uma vez que, a partir da chamada longa duração, estende-se até os séculos VI e VIII d.C.) nas pradarias e desertos das províncias orientais denota uma função social que não estaria necessariamente contraposta a uma decadência da chamada cultura clássica. Nesse sentido, o autor procurou deixar claro que os homens santos são produto do universo periférico, que apesar das peculiaridades do localismo conseguiram abranger uma gama de forças, nas quais as próprias cidades clássicas não estavam em posição contrastante. Esse tipo de instrumento interpretativo estabelecia fortes aproximações com os estudos da antropologia social, principalmente com os trabalhos de Edward Shils e Clifford Geertz (GEERTZ, 1997).

A figura dos homens santos se dava a partir de sua competência como patrono dos segmentos inferiores periféricos, capaz de dominar elementos transcendentais, como a interpretações de visões, exorcismos, curas, etc. Apesar dessa caracterização ser algo que se repete nos registros do período, ela não pode ser vista como algo homogêneo, ou mesmo abrangente. Essa posição faz jus aos próprios pressupostos de Brown, uma vez que, sua atenção se fixa demasiadamente no caso particular da Síria, principalmente na segunda metade do século V d.C. O trato com outras províncias, como o Egito, refletem análises muito mais generalizadas, na qual a figura do “homem santo” perde suas qualidades básicas de ser atuante na sua localidade, devido à apresentação do movimento ascético egípcio como algo uniforme. Percebemos, portanto, uma sobrevalorização do Alto Egito em detrimento das particularidades do Baixo Egito, com destaque para Nitria e Kellia. Essa e outras lacunas interpretativas

geraram revisões mais detalhadas e pontuadas, principalmente no que tange a problemática do ascetismo.

A funcionalidade do homem santo expressada no pensamento de Brown caracteriza-se de forma muito homogênea, principalmente se levarmos em consideração a relação entre o asceta e a população que o cerca. Segundo Philip Rousseau, a busca por um tipo universal de homens santos não responde às diversas formas de ascetismo no mundo Tardo-antigo (ROUSSEAU, 1999, p.45). No caso egípcio a figura do cenobita deve ser analisada a partir do tipo de relação com o universo ao seu redor, ou seja, não se pode afirmar que o monacato é uma manifestação isolada, ou uma mera reprodução do ecúmeno. Para Rousseau, a generalidade da figura do “homem santo” asceta está na figura do mestre e seus discípulos, ou seja, a função do asceta traz em si uma reinterpretação do poder e autoridade, que no bojo dessa expressão ascético-cristã se dá muito mais pelo caráter da iniciação do que da instrução (certo afastamento da realidade clássica).

O nosso tipo de fonte histórica, tendo como base esse quadro interpretativo, deve ser observada com maiores delineamentos. A busca por um modelo abrangente como núcleo central da discussão histórica, não responde ao tipo de linguagem e a formatação do texto hagiográfico. Segundo Averil Cameron o homem santo como categorização individualizada retirado das *Vitae* não consegue se sustentar como ferramenta interpretativa (CAMERON, 1999, p.27). Nesse sentido, a articulação interna do texto hagiográfico torna-se de primaz importância, uma vez que, exteriorizam um discurso marcado por um novo tipo de retórica cristã, na qual os ascetas (exemplos de virtude e heroísmo, aos moldes dos mártires) intermedeiam a aparente confrontação entre a cidade e o campo, o falso e o certo conhecimento (como maior exemplo temos o diálogo de Antônio, o anacoreta, e os filósofos gregos), entre outros.

A aproximação periferia-centro no texto hagiográfico se coloca como uma construção ideológica do próprio universo urbano do mundo antigo, como afirmaria Patlagean em 1977. De certa forma, o pressuposto responde a algumas problemáticas, principalmente na típica visão de um interior provincial desconexo do jogo político das elites urbanas. Porém, se levarmos em consideração a profusão de obras monásticas produzidas nos séculos VI d.C. e segunda metade do V d.C., no caso egípcio, iremos nos deparar com uma forma

interpretativa muito particular ao mundo interiorano dos ascetas. A maioria desses textos, pequenos compêndios hagiográficos, tipos de cânones e exemplos de ascese, etc., escritos basicamente nos dialetos copta boahírico (Baixo Egito) e sahídico (Alto Egito), denotam uma visão particularizada da vida monacal que, mesmo afastada do universo clássico das cidades gregas, matizam a interação local entre os complexos cenobíticos e as vilas interiorana

IV. O encontro entre o secularismo episcopal e as práticas ascéticas: as particularidades da província do Egito.

O caso particular da província do Egito, principalmente nos aspectos de consolidação do poder institucional do bispado de Alexandria, é de suma relevância para o estudo dos tipos de ascetismo e sua consolidação como categoria do universo literário e do imaginário cultural do período Tardo-antigo. A conformação do cristianismo no Egito não deve ser entendida como um processo linear, nem como uma simples antítese do paganismo. Se tomarmos como exemplo a derrocada (decadência) dos templos como um processo gradual de negligenciamento do próprio Estado, a qual se intensifica no século III, minimizamos a ideia de embate entre os dois grandes polos. Porém, se pensarmos a continuação de cultos pagãos ligados à fertilidade e à própria figura do rio Nilo, notaremos que mesmo na primeira metade do século V d.C. a vida pagã não se desarticula tão facilmente da mentalidade das comunidades locais. (BAGNALL, 1993, p.261).

Apesar dos poucos exemplos, os quais procuraram relativizar a ideia de embate cristianismo-paganismo, vale-nos entender a figura do bispado de Alexandria e sua relação com o monacato. Na primeira metade do século IV d.C. o bispado alexandrino teve como uma das premissas principais a consolidação jurisdicional de sua eparquia. O ápice da exteriorização da tendência à centralização de poder se ascende no bojo do cisma meleciano. As igrejas e monastérios divididos reforçaram o secularismo do bispo de Alexandria, o qual se utilizou de vários instrumentos ao seu alcance para contornar a fragilidade jurisdicional num período de constantes embates teológicos.

O bispado de Atanásio marca a preponderância do secularismo fortalecido, tanto na solução da crise com os melecianos quanto no reforço dado pela consolidação do cristianismo niceno. Geograficamente a fragilidade de

representação episcopal deu-se na região do Baixo Egito, a qual possuía maior número de clérigos melecianos. Nesse sentido, não fora atípica a viagem do epíscopo entre os monastérios no interior da província, nem a produção da chamada *Vita Antonii*, a qual denota uma aproximação mais intensa entre o universo ascético do interior egípcio e a cidade grega. A obra hagiográfica trouxe consigo a valorização da figura do bom bispo e o bom asceta, ou seja, cria-se um clichê (um topos) que se repetirá em outras produções desse gênero, como, por exemplo, a *História Lausiaca*.

Apesar de compreendermos o bispado de Atanásio como um verdadeiro divisor de águas, tanto no que se refere aos assuntos internos do bispado quanto à aproximação com o monacato interiorano (com maior destaque para os complexos cenobíticos das regiões de Nitria e Kellia, ambas no Baixo Egito), todo o século IV e primeira metade do V d.C., observamos a profusão de elementos ascéticos na política episcopal alexandrina, num ambiente de constantes debates cristológicos. A visão dos homens monásticos como “tropas de choque” do credo niceno não seria um exagero, principalmente se levarmos em consideração o caso egípcio. Como exemplo, podemos citar a criação de uma espécie de serviço hospitalar, chamado *Parabalani* ou *Parabolani*, o qual em períodos de crise trazia à tona o elemento monástico em disputas brutais no ambiente urbano de Alexandria. A grande evocação desse instrumento do bispado alexandrino deu-se na segunda metade do século IV d.C., com o bispado de Teófilo (Harmless, 2004, p.261).

A formação da vida ascética, pensando a própria estruturação da figura episcopal, não seguiu uma homogeneidade caracterizante, principalmente se levarmos em conta os diferentes tipos de *koinonia* (como maior exemplo temos a Vila Pacomiana), as diversas regiões monacais possuíam particularidades, tanto no que se refere aos tipos de ascese quanto na relação com o mundo secular. Nesse sentido, a própria figuração textual de Antônio explicita o constante convívio com outros ascetas para um melhor aprimoramento da sua *anachoresis*. O universo criado ao seu redor, principalmente na sua fase ascética amadurecida, traz à tona, num certo sentido, a visão do “homem santo” como um patrono, porém nesse caso, um patrono para o complexo monástico que crescia ao seu redor (não podemos esquecer o aspecto taumatúrgico, e a relação com a população leiga circunstante).

A expansão eminente das formas de monasticismo explicita a profusão da obra hagiográfica no período. A figura do epíscopo (maior exemplo de secularismo), na consolidação da sua autoridade instituída, não consegue se desenvolver fora do imaginário do deserto. A visita de Antônio à Alexandria, no final de sua vida, deflagra o quanto fora impactante e profunda a redenção vinda do interior, repleto de exemplos vivos de várias práticas ascéticas coligadas na realidade comunal do martírio branco (MCGUCKIN, 1992, p.35).

V. *A construção da retratística ascética e a formatação dos tipos de integração monástica na História Lausiaca*

A construção do compêndio de hagiografias na *História Lausiaca* se dá no prelúdio da internacionalização do monasticismo (algo já preponderante na segunda metade do século IV d.C.). A articulação interna dos pequenos retratos dos vários tipos de ascetismo nos possibilita compreender um universo de integração particularmente local, porém inserido numa tendência aproximativa do interior egípcio (copta) com a cidade grega.

A *História Lausiaca* se apresenta como um texto completo, seguindo uma lógica moralizante e se estruturando nas próprias redes de comunicação entre os vários ascetas. Porém, se analisarmos o histórico da análise da obra, veremos o quão flexível se mostram os textos hagiográficos do período, ou seja, a vida dos homens santos era sempre reestruturada e adaptada às novas exigências. No nosso texto não fora diferente, e para uma melhor amplitude desse caractere formativo vale-nos explicar o trabalho de Cuthbert Butler, no início do século XX.⁶

Segundo Butler, o que chamaríamos de *História Lausiaca* seria o encontro de dois textos cronologicamente muito próximos. A chamada *Historia Monachorum in Aegypto*⁷ (escrita provavelmente por Timóteo de Alexandria e posteriormente traduzida para o latim por Rufino de Aquileia) do final do século IV d.C. fora incorporada à *História Lausiaca*, essa última originalmente muito curta. Para Butler a construção mais próxima do texto atual deu-se na segunda metade do século V d.C. Portanto, temos duas versões da chamada *História*

⁶ Nos utilizamos da tradução de Bartelink, G.J.M, *La Storia Lausiaca, Vite dei Santi testo critico e commentato*, Trieste, 2001

⁷ Em relação a essa fonte em especial temos o trabalho de André Jean Festugière de 1961 lançado pela Société des Bollandistes.

Lausiaca, que de certa forma se completam e explicitam a mobilidade desse tipo de fonte histórica.

Assim como Atanásio, Paládio encabeçava um bispado, no seu caso, na cidade de Helenópolis. Nesse sentido, se pensarmos o grande peso da *Vita Antonii* e sua repercussão nos vários círculos literários, fica clara uma tendência quase que orgânica de episcopos, maiores representantes da consolidação do secularismo niceno, na construção das hagiografias sobre a vida monástica (KRUEGER, 1999, p.217). Podemos pensar, então, na criação de um *topos*, de um clichê que irá se repetir na Antiguidade Tardia.

A lógica do texto se dá a partir de um movimento integrado com a vida monástica, ou seja, as peregrinações. Essa forma de integração interna se embasa num tipo de premissa, ou seja, a busca pela perfeição ascética com a apropriação de formas de virtudes cristãs a serem incorporadas pelo peregrino. A *História Lausiaca* se estrutura a partir desse tipo de peregrinação interna, do Baixo ao Alto Egito (porém esse último com menor ênfase).

Para Paládio, seu texto nada mais é do que um verdadeiro compêndio de exemplos capazes de moralizarem o leitor de forma prática e didática. Os tipos de ascetismos são explicitamente ressaltados na obra, como também sua relação com a formatação da prática cenobítica. Nesse caso, a região do Baixo Egito aparece-nos com maior destaque. A preponderância do cenobitismo da região de Nitria se apresentava disposto em diversas formas, porém com a consolidação da imagem entre “o mestre” e seus discípulos para o monacato. O próprio autor nos incita a observar as boas e as más práticas ascéticas, bem como (anedoticamente) a rivalidade entre esses tipos. O complexo cenobítico de Nítria estava muito mais inserido com a vida do bispado de Alexandria, e dentre as outras regiões da província do Egito, se mostrava apto em perpetuar a ideia de transposição do ecúmeno para o deserto (porém de forma diferenciada dos pacomianos).

A partir da identificação desse tipo de peregrinação, surge-nos uma característica que perpassa todo o texto: a oralidade. Na região do Baixo Egito, por exemplo, Paládio mantém contato com altos figurões do complexo, Evágrio, Dídimo o Cego, entre outros, os quais, segundo ele, possibilitaram registrar os retratos de outros ascetas. Dessa forma, fica claro a quase ausência de incorporação de algum tipo de fonte escrita na construção hagiográfica. A

escolha entre os relatos verdadeiros ou não se dá a partir da relevância das virtudes que se colocam, capazes de garantir a linha norteadora do texto, ou seja, o caminho da perfeição ascética. A integração muitas vezes transpassa as fronteiras provinciais, atingindo os grandes centros de literatos e estratos mais elevados (WHITE, 2002, p.164).

Não podemos negar a relação entre os ascetas e a própria imagem do homem santo. Ao contrário do caso sírio, na província do Egito os homens santos estão alocados na busca pela perfeição do monasticismo, ou seja, os exemplos em que esses homens santos atuam na sua realidade estão muito mais integrados a um processo de consolidação de formas cenobíticas.

Porém, nas franjas desse cenobitismo encontramos formas de aproximação com o mundo secular, fora das cidadelas do deserto. A partir de curas, conselhos, entre outros, os homens santos ascéticos, principalmente da região do Baixo Egito, não seriam patronos das populações ao redor, mas exemplos de conduta cristã e grandes incentivadores da vida monástica. Não é de se estranhar que, apesar de agruparem pessoas de várias localidades, o grosso do conjunto de monges em toda a província (da forma mais abrangente possível) é proveniente das comunidades de camponeses locais. Nesse sentido, observamos uma tendência centrífuga do elemento secular para o deserto, ao mesmo tempo em que esse, retoricamente, se coloca nesse universo como a antítese de uma organização humana, algo pouco viável para a realidade do Egito.

Podemos finalizar ressaltando o que seria a integração entre o interior e a aproximação com o secularismo das cidades, o que põe em cheque a ideia de autonomia absoluta do movimento monástico. Podemos nos utilizar de um, entre os vários exemplos da obra.

No capítulo 11, Paládio nos traz à tona o retrato da vida de Amonius, figura ímpar na tradição monástica de Nitria.⁸ Assim como a grande maioria dos ascetas, Amonius era iletrado, porém conhecia várias passagens bíblicas e escritos de Orígenes (podemos pensar na construção retórica entre o embate da figura do iletrado e o conhecimento do universo clássico) (CAMERON, 1994, p.89). Em um dado momento, o asceta fora escolhido pelo bispo alexandrino Timóteo como epíscopo de uma dada cidade. Amonius nega tal situação

⁸ PALÁDIO, trad. BARTELINK, G.J.M. id, pp.51-55.

afirmando a importância da vida no deserto para a formação de sua *anachoresis*, porém o que nos chama a atenção é a aproximação de uma realidade secular letrada se relacionando com um interior iletrado inserido num novo tipo de martírio.

VI. *Demonologia e o discurso ascético: o “homem santo” em combate*

As chamadas manifestações demoníacas fazem parte do imaginário das hagiografias tardo-antigas, tendo como referencial primordial a *Vita Antonii*, o anacoreta (BRAKKE, 2001, p.20). Porém, chama-nos a atenção o fato de que tais representações desse embate no percurso de uma vida destinada à negação corporal como fator positivo nos vários discursos do deserto não se dão de forma homogênea. Essa afirmação aqui exposta surge de uma comparação entre as próprias hagiografias, como por exemplo, a *Historia Monachorum in Aegypto* e a *História Lausiaca* (BRAKKE, 2006, p.134). A primeira fonte, de autoria desconhecida, a qual, segundo a análise de Cuthbert Butler no começo do século XX, fora aglutinada na narrativa de Paládio postumamente na segunda metade do século V d.C., possuía uma maior preponderância para o tom mágico, fantástico e hiperbólico no que tange tais manifestações. No caso da *História Lausiaca*, os exemplos de contato, tanto direto quanto indireto, se mostram muito menos estereotipados e notadamente específicos. Como ressaltado, o número de retratísticas que abordam tal embate ascético se mostra diminuto diante de outras problemáticas, as quais serão analisadas no decorrer do tópico.

Antes de qualquer argumentação específica em torno dos exemplos internos da nossa fonte, não podemos esquecer parte da tradição demonológica, no caso abordado, o pensamento de Evágrio de Ponto, como rearticulador de uma produção teológica que se inicia na figura de Orígenes de Alexandria.⁹ Ele mesmo praticante dos exercícios diários de mortificação e controle corporal, Evágrio de Ponto influencia demasiadamente os pressupostos de Paládio, e no tocante à representação das entidades demoníacas, percebemos na concretude das *vitae* os vários exemplos vivos. Nos textos ascéticos de Evágrio, entre eles *Eulogios*, percebemos como as descrições dos vários tipos de

⁹ PONTO, Evágrio de, *To Eulogios*. In: Greek Ascetic Corpus, Oxford Early Christian Studies, SINKIEWICZ, R.E, 2005.

manifestações demoníacas no pensamento origenista ganham novas cores na realidade ascética, de certa forma, diante de uma apologia à prática, aos contínuos exercícios. O desvio da vanglória na conduta ascética se mostrará como fator essencial para qualquer tipo de embate apresentado, uma vez que, tal irregularidade marca a antítese dos pressupostos dos pais do deserto.¹⁰ Dessa forma, percebemos que as manifestações, ao invés de serem retradas no seu caráter imagético-fantástico, se revelam extremamente moralizantes. Os elementos de um mundo leigo e corrupto ao se adentrarem nos hermitérios têm como resposta à sua atuação a noção de cura e saúde, a qual permeia a narrativa da *História Lausiaca*. Diante da exposição das várias formas de práticas ascéticas, ao se utilizar de um discurso terapêutico, quase que instrumentalizado, se denota a visão didática que a hagiografia, por mais que esteja imersa em tradições teológicas específicas, exorta uma construção de uma memória do ascetismo calcada na virtude de um tipo específico de moralismo, particularizado numa vida de reclusão.

Nos utilizaremos de alguns exemplos em que as manifestações se dão de forma explícita, ou seja, na personificação direta das falhas ou erros no progresso ascético num primeiro momento e o assédio demoníaco como prova de resistência. Fazendo o caminho inverso, vale-nos citar algumas figuras como, Macário o Jovem, cujo ingresso para o ascetismo se dá pela busca de uma redenção particularizada (homicida).¹¹ Na sua retratística fica explicitado o controle direto do asceta sobre as entidades, uma característica que irá se repetir largamente na consolidação da reputação de um bom asceta (o exemplo de Antônio, o anacoreta, não se faz esquecer). Natanael, em Kellia no Baixo Egito, em um contato “aparente” com as forças demoníacas, ressalta um dos elementos de maior monta na linguagem ascética de modo geral: o “ser morto para o mundo”, para o *kósmos*.¹² A aparente anteposição de uma Igreja secular frente à experiência pragmática do deserto, na representação da visita realizada por setes episcopos a Natanael, o qual nega escoltá-los, se justifica num sentido de fronteira corporal e, por consequência, social.¹³ A mortificação e os exercícios para dominar as paixões laicas não sucumbem diante do embate demoníaco

¹⁰ PONTO, Evágrio de, id, p.12.

¹¹ PALÁDIO, id, p.63

¹² PALÁDIO, id, p.65

¹³ PALÁDIO, id, p. 67-69.

(nesse caso, Paládio desconfia da índole de tais representantes do clero secular), pelo contrário, reforçam ainda mais o tom moralizante na sua concretude, sem exageros simbólicos ou maravilhosos. Não podemos deixar de notar como a autonomia desses homens santos se mostra, no conjunto da nossa narrativa hagiográfica, como fator essencial para uma expansão das práticas ascéticas. Estas mesmas, não podemos esquecer (com exceção do caso pacomiano), carentes de regras ou pré-determinações (apesar de observarmos várias figuras como João Cassiano¹⁴ ou o próprio Evágrio, os quais estipularam certos princípios ou métodos da vida ascética no contexto egípcio). A possível contraposição epíscopo-asceta se dá de forma simples, ou seja, na primeira instância de contato o que prevalece é a alteridade de um tipo específico de uma prática em detrimento de outra. A moralização do mundo secular (corrompido), pensando o valor didático dos pequenos retratos aqui expostos, acontece na aprendizagem direta com um pragmatismo casto que percorre o deserto.

Poucos são os exemplos de assédios que se remetem ao desvio da fornicação. Na nossa exposição no tocante à demonologia, mas também com maior peso no discurso que se faz do próprio corpo como objeto de reflexão da literatura ascética, notamos que a fornicação não é algo recorrente para o caso egípcio. A pouca atenção aos desvios sexuais, lembrados nos dizeres dos pais do deserto, em grego *apophthegmata*,¹⁵ não é de se espantar justamente porque tais desvios são resultados de outras corrupções do corpo, principalmente a glotonaria. Na retratística de Moisés o etíope, por exemplo, atormentado por visões luxuriantes, a cura de seus males se dá pela contínua mortificação e observância dos seus maus hábitos, ou seja, a moralização da prática, ou melhor, o aperfeiçoamento dos exercícios de mortificação e privação.¹⁶

VII. O corpo

O ascetismo em si, como prática assídua na constante observância do controle dos maus costumes, estabelece representações particulares na visão

¹⁴ CASSIANO, J. *Institutes of Coenobia*. In: Nicene and Post-Nicene Fathers-Second Series, 2004, vol.14, p. 201.

¹⁵ Tradução de CLAUDE, P.Jean, *Les Apophthegmes des Peres*, (collection systématique), tome I, Sources Chrétiennes, Lyon, 1993.

¹⁶ PALÁDIO, id.p.97-103.

corpórea.¹⁷ Não se nega a predisposição à negação do repositório corporal 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.

Baseando-nos preferencialmente pelo aporte teórico de Elizabeth A. Clark em sua análise sobre a chamada crise origenista no final do século IV d.C, nos debruçamos sobre novos olhares diante das retratísticas do deserto e a posição que a interpretação sobre os corpos desponta (CLARK, 1990). No fundo e ao cabo, o ascetismo recria parte de uma tradição do pensamento cristão oriental e demarca novas concepções de sociabilidade e humanidade.

Antes de maiores argumentações a partir do pensamento da referida autora, vale-nos o olhar do próprio Peter Brown no movimento interpretativo entre os primeiros séculos do cristianismo e a Antiguidade Tardia, mais precisamente os séculos IV e V d.C. Segundo o autor, em *Corpo e Sociedade* (BROWN, 1988), 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 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 todo (BROWN, 1988, p.141).

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 ecúmeno. O deserto era capaz de manter alerta o asceta em relação aos seus impulsos corpóreos. O medo da fome, por exemplo, era uma temática muito mais recorrente do que a impudência ou desvio sexual. Por isso, na *História Lausiaca* 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. Porém, o exagero ascético também é marcado de

¹⁷ 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.

forma didática nas narrativas hagiográficas, principalmente os casos de alienação e também da deturpação da essência do ascetismo (vanglória).

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 estomacal tal qual descrita por Evágrio. 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 (*kosmikoí*) 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 mundo exterior.¹⁸ Nesse sentido, casos como a ojeriza ao matrimônio, ao mesmo tempo em que são justificáveis 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 nos escritos tardo antigos.

No último quartel do século IV e início do século V d.C., a crise origenista (e a *História Lausiaca* como uma narrativa apologética ao pensamento do grande exegeta alexandrino), segundo Elizabeth A. Clark, dá-se segundo os debates sobre o próprio corpo. Na sua análise sociológica, a autora retrata o ascetismo como catalisador dos princípios de renúncia corporal, sendo que a própria ideia de antropomorfismo ganha terreno de forma germinal entre os círculos ascéticos. A figura de Teófilo de Alexandria com o apoio do *parabalani*, mesmo se rotulando como antiorigenista, não deixa de se utilizar da própria terminologia do antigo exegeta na sua fala (CLARK, 1990, p.157). 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.

VIII. Conclusão

A profusão de fontes históricas tardo-antigas, em especial as hagiografias, nos possibilita acompanhar a consolidação de caracteres formativos capazes de

¹⁸ A autora nos propõe a reflexão em torno do debate entre Jerônimo e Joviniano (*Adversus Jovinianum*) em torno de uma diferenciação do asceta do resto da comunidade cristã.

sustentar um novo tipo de sociabilidade e autoridade no período, entre eles, o próprio movimento monástico. Estabelecendo novas formas de integração dentro das várias comunidades cristãs, a intelecção em torno dos chamados homens santos ascetas nos possibilita compreender o encontro de dois aparentes extremos, a cidade e o deserto. Sendo assim, o profícuo universo interpretativo hagiográfico não só atesta as várias formas de manifestação de uma práxis religiosa, mas enaltece um período de profunda introspecção humana.

Bibliografia

Fontes

- ATANASIO, *Vida e Conduta de Santo Antão*, Ed. Paulus, São Paulo, 2002, pp.312.
- CASSIANO, J. *Institutes of Coenobia*, in: Nicene and Post-Nicene Fathers-Second Series, 2004, vol.14
- CLAUDE, P.Jean, *Les Apophtegmes des Peres*, (collection systématique), tome I, Sources Chrétiennes, Lyon, 1993.
- FESTUGIÈRE, A.J, *Historia Monachorum in Aegypto*, Subsidia Hagiographica, Société des Bollandistes, 1961
- PALÁDIO, trad. BARTELINK, G.J.M, *La Storia Lausiaca, Vite dei Santi – testo critico e commentato*, Trieste, 2001
- PONTO, Evágrio de, *To Eulogios*, in: Greek Ascetic Corpus, Oxford Early Christian Studies, SINKEWICZ, R.E, 2005

Obras gerais:

- BAGNALL, S.R. *Egypt in late antiquity*. Princeton: Princeton University, 1993.
- BRAKKE, D. *Demons and the Making of the Monk- Spiritual Combat in Early Christianity*. London: 2006.
- BRAKKE, D. *The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance*. In: *Church History*, vol.70, No.1, 2001.
- BROWN, P.R.L, “Society an the Holy in Late Antiquity”, New York: 1983.
- 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.
- _____. *Society and the holy in Late Antiquity*. London: Faber and Faber, 1982.
- _____. *The world of Late Antiquity*. London: Thames and Hudson. 1995.
- _____. *The making of Late Antiquity*. Boston: Harvard University, 1997.
- _____. *Corpo e Sociedade. O homem,a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- CAMERON, A. *Christianity and the Rhetoric of Empire, the Development of Christian Discourse*. Los Angeles, 1994.
- CHITTY, D., *The Desert a City: An Introduction to the study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford: Oxford University, 1966.
- CLARK, E.A *New Perspectives on the Origenist Controversy: Human Embodiment an*

Ascetic Strategies. In: *Church History*, vol.59, 1990.

DUNN, M., *The emergence of monasticism from the Desert Fathers to the early Middle*

Ages, Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2007.

FOUCAULT, M *A Historia da Sexualidade, 1: A Vontade de saber*. São Paulo: Graal.

GEERTZ, C. *O Saber Local - Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIARDINA, Andrea. *Societa Romana e Imperio Tardo Antico*. Roma: Lateza, 1986.

GIBBON, E. *The History of the decline and fall of the Roman Empire*. London: Routledge, 1997

HÄGG, T, ROUSSEAU, P. *Greek biography and panegyric in late antiquity*, Berkeley: University of California, 2001.

HARMLESS, William, *Desert Christians : an introduction to the literature of early monasticism*. Oxford: Oxford University, 2004.

HARRIS, W. *Literacy in Late Antiquity*, Boston: Harvard University, 1991

HOWARD-JOHNSTON, HAYWARD, P. *The Cult of the Saints in Late Antiquity and*

the Early Middle Ages. Oxford: Oxford University, 1999

JAEGER, W. *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

KRUEGER, Derek. *Hagiography as an Acsetic Practice in the Early Christian East*. In: *The Journal of Religion*, vol. 79, nº2, 1999.

MARROU, H. *Décadence romaine ou Antiquité tardive? –IIIº-VIº siècle*. Paris : Seuil, 1977

MCGUCKIN, J.A. *Martyr Devotion in the Alexandrian School: Origen to Athanasius*. in: Wood, Diana.(Org.) *Martyrs and Martyrologies – Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*. 1992.

PATLAGEAN, E. *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles*, Paris : EHESS, 1977.

RAPP, C. *Holy bishops in late antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*. Berkeley: University of California Press, 2005.

SILVA, Gilvan Ventura da, *Ascetismo, Gênero e Poder no Baixo Império Romano*:

Paladio de Helenopolis e o status das Devotas Cristas, In: *História*, 2007.

_____. *Ascetismo e disciplina no Baixo Império Romano: a "fabricação" do*

corpo do anacoreta na Historia Lausiaca. In: Souza, Olga M. M. C. de.; Soubbotnik, Michael. (Org.). *O corpo e suas fixações*. Vitória: PPGL/MEL, 2007.

_____. *A relação Estado/Igreja no Império Romano: séculos III e IV*. In: Silva, Gilvan Ventura da; Mendes, Norma Musco. (Org.). *Repensando o Império Romano:*

perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro : Mauad/Edufes, 2006.

WEBSTER, Leslie. & BROWN, Michelle. *The transformation of the Roman World –*

AD 400-900. London: British Museum Press, 1997.

WHITE, C. *Christian Friendship in the Fourth Century*. New York: Cambridge University Press, 2002.