



Leandro Melo Cunha

**O monaquismo do deserto
Teologia na vida dos Padres do Deserto**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia, do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: André Luiz Rodrigues da Silva

Rio de Janeiro
Março de 2023



Leandro Melo Cunha

**O monaquismo do deserto
Teologia na vida dos Padres do Deserto**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Andre Luiz Rodrigues da Silva
Orientador
PUC-Rio

Luiz Fernando Ribeiro Santana
PUC-Rio

Marcus Reis Pinheiro
UFF

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Leandro Melo Cunha

Graduou-se em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) em 2016. Coursou a Especialização em Teologia do Cuidado e da Cura na mesma universidade. Tem experiência na formação de comunidades, de agentes de pastoral. Pesquisa temas relativos à Patrologia, à Teologia do Cuidado e correlatos.

Ficha Catalográfica

Cunha, Leandro Melo

O monaquismo do deserto : teologia na vida dos Padres do Deserto / Leandro Melo Cunha ; orientador: Andre Luiz Rodrigues da Silva. – 2023.

89 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Padres do Deserto. 3. Monaquismo. 4. Sentenças. 5. Evágrio Pôntico. 6. João Cassiano. I. Silva, André Luiz Rodrigues da. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Para minha mãe, meu pai e meu irmão,
lugar seguro e sinal de esperança.

Agradecimentos

A Deus em sua bondade infinita, em quem deposito minha confiança.

Ao Prof. Pe. André Luiz Rodrigues, pelo cuidado e pela confiança na orientação durante a confecção desta pesquisa.

À PUC-Rio pela generosidade nos tempos de isolamento, o que tornou possível este trajeto.

Ao CNPq pelo auxílio no exercício desta pesquisa. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

A minha mãe, ao meu pai e ao meu irmão pelos muitos dias de carinho e paciência, de cuidado e atenção, de desprendimento e generosidade.

Aos amigos de perto e de longe pela confiança e pelo apoio, pela coragem e pela presença.

Aos membros da banca que com generosa disposição dispensaram um pouco de seu tempo para a leitura desta pesquisa.

Resumo

Cunha, Leandro Melo; Silva, André Luiz Rodrigues da (orientador). **O monaquismo do deserto: Teologia na vida dos Padres do Deserto.** Rio de Janeiro, 2023. 87 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O monaquismo antigo é um fenômeno de complexidade notável. Os Padres do Deserto foram homens e mulheres que viveram a vocação à perfeição deixada por Jesus de maneira bastante peculiar. O abandono dos centros urbanos para ir ao encontro do deserto marca a passagem de um cristianismo público, próprio dos mártires, ao cristianismo particular, próprio dos monges. No deserto, este espaço de solidão, silêncio e abnegação, homens e mulheres viveram em busca de seu aprimoramento, seja na busca de virtudes, seja no abandono dos vícios. Para os Padres do Deserto, as paixões são campo do combate em busca da perfeição, ideal herdado desde o testemunho dos mártires. A teologia dos Padres do Deserto trata com muita profundidade de temas relativos à vida interior. A recuperação da teologia destes autores é justificada pela relevância de suas análises das paixões humanas, para as quais a ascese e a oração serviram de remédio.

Palavras-chave

Padres do Deserto; monaquismo; Sentenças; Evágrio Pôntico; João Cassiano; origenismo; paixões; virtudes e vícios.

Abstract

Cunha, Leandro Melo; Silva, André Luiz Rodrigues da (Advisor). **The desert monasticism: Theology in the lives of the Desert Fathers.** Rio de Janeiro, 2023. 87 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Ancient monasticism is a phenomenon of remarkable complexity. The Desert Fathers were men and women who lived out the call to perfection left by Jesus in a very peculiar way. The abandonment of urban centers to go into the desert marks the transition from a public Christianity, characteristic of martyrs, to a private Christianity, characteristic of monks. In the desert, this space of solitude, silence, and self-denial, men and women lived in pursuit of their own improvement, whether in the pursuit of virtues or the abandonment of vices. For the Desert Fathers, passions are the field of combat in the pursuit of perfection, an ideal inherited from the witness of the martyrs. The theology of the Desert Fathers deals very deeply with themes related to the inner life. The recovery of the theology of these authors is justified by the relevance of their analysis of human passions, for which asceticism and prayer served as a remedy.

Palavras-chave

Desert Fathers; monasticism; Sentences; Evagrius Ponticus; João Cassiano; originism; passions; virtues and vices.

Sumário

1	Introdução	10
2	As fontes do deserto: teologia e cultura	14
2.1	O deserto como paisagem	14
2.2	O deserto como desapego e como encontro	22
2.3	O monge como sucessor do mártir.....	30
2.4	O deserto como lugar teológico: sistematização.....	39
3	O deserto em seletas vozes: homens e mulheres do deserto.....	41
3.1	Os mestres eremitas e seus discípulos: Hagiografias e Apoftegmas.....	41
3.2	O origenismo do deserto: Evágrio Pôntico.....	48
3.3	O deserto para além do meridiano: Cassiano e o deserto em um mundo latino	54
3.4	Os teólogos do deserto: sistematização	60
4	A perfeição no deserto: pensamentos e paixões entre as chamadas ascese	63
4.1	O deserto e o desapego: perfeição, solidão e pobreza.....	64
4.2	O deserto e os inimigos: pensamentos e demônios	69
4.3	O deserto e os aliados: ascese e oração.....	75
4.4	A vida no deserto: sistematização	79
5	Conclusão	81
6	Referências bibliográficas	84

ANTÃO, O SANTO, NO SEPULCRO

*Atrás dele, fechou-se a antiga tumba;
Antão, o santo, sem dizer palavra,
mergulhando no escuro mais espesso,
num mármore, encostou o velho corpo,
porém dormir não quis: rezava apenas
e, mudo, suas preces repetia.*

*As orações, silente, repetia,
na escuridão total daquela tumba,
mas ali não havia o santo apenas,
pois alguém proferira esta palavra:
“Eis-me aqui — Asmodeus!”; daí seu corpo
foi atirado contra um muro espesso.*

*Levou as mãos ao rosto — o sangue espesso
vertia —, então o mal se repetia:
por dezenas de vezes o seu corpo
pelos ares voou naquela tumba,
mas, mesmo assim, não disse uma palavra;
contorceu-se no chão, gemendo apenas.*

*E lhe disse Asmodeus: “Desejo apenas,
para deixares este breu espesso,
que me digas uma única palavra!”,
e, seu silêncio, o santo repetia,
reverberando fundo pela tumba
e em cada parte viva de seu corpo.*

*Asmodeus rebentou-lhe, então, o corpo,
todo fraturas, pus e sangue apenas,
retorcido de dor no chão da tumba,
sem osso nenhum ou músculo espesso,
enquanto seu carrasco repetia:
“Basta que digas uma só palavra!”*

*Mas Antão não diria essa palavra
por mais que torturassem o seu corpo;
assim, sua paixão se repetia
até que lhe restasse, tão apenas,
seu espírito, qual mármore espesso
lacrado no silêncio de uma tumba.*

*Foi no chão dessa tumba, que a palavra,
algo tão mais espesso do que o corpo,
o seu silêncio apenas, repetia.*

Emmanuel Santiago

1 Introdução

Para a pergunta acerca da atualidade do cristianismo, muitas são as respostas possíveis e, em sentido oposto, há quem não aceite nenhuma delas. Como é possível que o cristianismo, esta cosmovisão nascida há milênios em meio a distâncias geográficas e culturais intransponíveis, tenha algo a oferecer à contemporaneidade, ao homem e à mulher deste tempo? Em algum sentido, o que separa aqueles homens e mulheres da Antiguidade dos homens e mulheres deste tempo é pouco se comparado ao que os une.

Do ponto de vista da técnica, o desenvolvimento age segundo o progresso, isto é, o avanço científico suplanta as incongruências e imprecisões do passado. No horizonte da fé, o itinerário é de outra ordem. O advento dos movimentos de renovação teológica que antecederam o Concílio Vaticano II e mesmo o evento conciliar demonstraram a importância de um cristianismo que tem os olhos para o presente na esperança de um futuro, mas que sempre retorna ao passado que o formou, que concedeu as balizas de sua linguagem e intuiu as primeiras convicções das quais é dotado. O tempo, como o diz Teodoreto de Ciro ao prefaciar sua História dos Monges da Síria, “danifica o corpo com a velhice e a morte” e, “pelo esquecimento, estende um véu sob as ações dignas de louvor”¹. A busca pelos autores do passado é, portanto, a memória e a recuperação das primeiras impressões que o cristianismo teve do mundo e, paralelamente, das impressões que o mundo pré-cristão teve do cristianismo. Os estudos da Antiguidade Cristã nascem, portanto, desta memória como recuperação, mas não apenas. À recuperação das fontes da Antiguidade segue a inspiração, na qual estes homens e mulheres de outrora teriam algo a dizer àqueles que os sucederam e que formularam seus dilemas com outros coloridos e expressões.

A busca pelas fontes da tradição cristã levou a pesquisa teológica ao encontro dos autores da Patrística, este vasto e criativo campo onde floresceram as primeiras interpretações cristãs, e tem não apenas trazido luzes históricas à vivência e à autocompreensão cristãs dos Padres da Igreja, mas recuperando elementos há muito

¹ PADOVESE, L., Introdução à teologia patrística, p. 9.

perdidos e que contribuem significativamente para a vivência e autocompreensão do cristianismo na atualidade.

No horizonte de temas e autores da Patrística, os representantes dos chamados Padres do Deserto não ocupam um lugar de muito destaque. Um levantamento rápido das escassas literaturas especializadas neste tema, de autores do monaquismo antigo ou de pesquisas sobre este importante fenômeno da Antiguidade Cristã, demonstra que o tema não goza de muita atenção, especialmente da atenção da pesquisa teológica de língua portuguesa. Este trabalho tem por primeira finalidade, portanto, recuperar e trazer à baila estes autores que exerceram tanta influência no cristianismo antigo e que, por sua vez, serviram de inspiração ao que a espiritualidade cristã desenvolveu com muita precisão nos séculos que os sucederam e para além do deserto. É oportuno dizer que a relevância destes autores não está circunscrita no ambiente monástico, mas, pelo contrário, é possível perceber traços de sua influência direta ou indireta até os dias atuais. Se não fosse suficiente a fineza teológica com que estes autores construíram a seu modo um conjunto doutrinário sólido, ainda que muitas vezes não sistematizado, bastaria para serem levados em conta pela pesquisa teológica o reconhecimento do influxo de seu pensamento em teólogos posteriores que moldaram a história do cristianismo, como é o caso de Bento de Núrsia no Ocidente.

Como segunda finalidade, a retomada dos temas desenvolvidos pelos Padres do Deserto no contexto do monaquismo antigo tem por objetivo abordar a experiência monástica e seu conjunto de temas e conceitos em um horizonte de interpretação mais amplo, de modo que a “teologia do deserto” seja encarada como sistematização de uma linguagem teológica de elevada estatura, da qual o eremita é símbolo. A serviço desta finalidade está o resgate de conceitos chave do monaquismo antigo e a correta leitura destes conceitos, tendo em vista os deslocamentos semânticos que sofreram ao longo da história. Este resgate não tem por objetivo homogeneizar um fenômeno tão amplo e vasto quando o monaquismo antigo. As afirmações destes autores são não poucas vezes antagônicas e contraditórias a respeito dos mesmos temas. Em vista de possibilitar uma leitura sistêmica e orgânica destes autores e de sua importância histórica e teológica, a pesquisa faz uma opção por não se ater às diferenças que mereceriam, por seu próprio mérito, uma pesquisa à parte. É interessante notar que os autores da Patrística, entre os quais sobretudo os Padres do Deserto, estão submetidos a

desafios semelhantes àqueles dos estudos bíblicos no que se refere às distâncias linguísticas e culturais, bem como ao difícil acesso aos textos que sobreviveram e que chegaram à atualidade não sem perdas significativas.

Por fim, a conveniência de um estudo a respeito dos Padres do Deserto e dos temas próprios da tradição monástica se justifica no horizonte da aplicação, uma vez que, ao que parece, as realidades para as quais estes autores deram nome e sentido permanecem atuantes, ainda que sob outros títulos e outras fisionomias. A relevância destes autores pode ser percebida pela eficácia com que observam o ser humano, seu conjunto de afetos e inclinações, e precisão com que definem e delimitam estes quadros. As descrições não pouco alegóricas e cheias de imagens ocultam com bastante habilidade um conhecimento profundo da anatomia das paixões humanas a ponto de poder considerá-los profundos conhecedores da linguagem interior ou, em sentido aproximativo, mestres na ciência da psique.

A atualidade dos ensinamentos dos Padres do Deserto sobre a dimensão espiritual do ser humano, entendendo “espiritual” como a interioridade humana onde repousam os afetos – ou as paixões, o termo mais adequado à linguagem dos Padres do Deserto –, é adequada a este tempo não apenas como investigação de conceitos cunhados e vividos em um ambiente que já não existe mais, mas tendo em vista a riqueza de seu conteúdo e a possibilidade de fazer essa transposição, respeitando os limites da linguagem de cada tempo. Para estes fins, portanto, esta pesquisa versará sobre três tópicos.

Será importante, em um primeiro momento, investigar o conceito deserto sob diversos aspectos. De que forma esta paisagem relaciona-se com o discurso religioso, sobretudo com o discurso cristão? Enquanto paisagem, é possível considerar este tema sob outro aspecto que não apenas o geográfico? O que significa histórica e teologicamente o movimento de homens e mulheres em direção a esta paisagem no cristianismo antigo? A seguir, a investigação seguirá o fenômeno do monaquismo antigo a partir de algumas figuras chave, cuja importância serve de amostragem a um movimento tão amplo e difuso quanto este. Nomes como Antão, Pacômio, Orígenes, Evágrio Pôntico e Cassiano serão importantes para este objetivo. Por fim, este estudo trará alguns temas abordados por estes autores na tentativa de desvendá-los e de aproximá-los da contemporaneidade e dos desafios que se apresentam neste tempo.

Esta pesquisa não tem a pretensão de esgotar o tema, mas de oferecer luzes a um assunto ainda pouco explorado. Serve, deste modo, ao objetivo de apresentar autores e conceitos que foram de extrema importância ao cristianismo em suas origens e que, por sua vez, ainda têm algo a dizer a este tempo. É importante salientar que a menção por vezes tímida das mulheres que participaram ativamente deste movimento, as Madres ou *Ammás* do Deserto, não pretende considerá-las como pouco importantes à investigação deste movimento tão vasto e cheio de vozes as mais variadas. Neste sentido, as “esquecidas Mães do Deserto”, expressão usada por Laura Swan em sua obra paradigmática a respeito destas importantes personagens da história do cristianismo antigo, eram prodigiosas em sua influência. É o que diz Swan:

As histórias das ammas pintam um retrato de mulheres coloridas, poderosas, amorosas e generosas. Elas podem ser teimosas e às vezes parecem duras para os nossos ouvidos. Essas ammas não permitiam que as normas e expectativas culturais das mulheres frustrassem seu chamado nem limitassem sua busca por Deus. Suas vidas eram tão proféticas quanto suas palavras raramente ditas.²

A proporção de referências às Madres do Deserto nesta pesquisa, que pode levar o leitor à impressão de algum tipo de descaso ou de descrédito para com estas verdadeiras teólogas, é antes uma opção para que, tendo em vista a importância e a riqueza de suas vidas e ensinamentos, sirvam de objeto a um estudo posterior e pormenorizado cujo escopo e cujos limites permitam a atenção devida. Ainda que as opções metodológicas deste trabalho levem a três referências que não as Madres do Deserto, o nome de algumas destas mulheres é citado corroborando sua importância não apenas ao movimento monástico, mas à história do cristianismo antigo.

² SWAN, L., *The forgotten Desert Mothers*, p. 18.

2

As fontes do deserto: teologia e cultura

No dia 26 de Fevereiro de 2020, em uma catequese por ocasião da Quarta Feira de Cinzas, o Papa Francisco retomou o mote da Quaresma, da qual a celebração das Cinzas é a abertura, evocando o tema do deserto, tão caro à geografia e teologia bíblicas, bem como a vários autores da tradição espiritual cristã. Em sua prédica, o Pontífice chama o deserto de “o lugar do essencial”.³ A expressão usada pelo Papa pode ser apontada por alguns como sendo inusitada. Tendo em mente os grandes espaços cobertos de areia, castigados sob o sol escaldante e habitados por serpentes, escorpiões e lagartos, como é possível chamá-lo de “lugar do essencial”? Do mesmo modo, de que forma é possível conciliar este ambiente hostil à mensagem de Jesus?

O cristianismo contemporâneo – ou “os cristianismos contemporâneos” –, na diversidade de manifestações e linguagens que testemunha, distancia-se significativamente do ambiente no qual nasceu. Assim, para uma humanidade majoritariamente urbana, predominantemente globalizada e virtualmente conectada, soa estranha esta imagem. O deserto, conforme narra a descrição que rege o imaginário comum a este respeito, figura, portanto, como um espaço distante e inóspito, do qual deve-se manter segura distância. Curiosamente, as cenas veterotestamentárias, bem como a vida e a missão de Jesus e de seus seguidores passam irremediavelmente pelo deserto, motivo pelo qual esta paisagem geográfica, que também é existencial, adquire importância não apenas acidental, mas essencial na interpretação cristã do ser humano.

2.1

O deserto como paisagem

Muitos são os espaços que delineiam as narrativas bíblicas. Estes cenários que testemunham os acontecimentos evocam o conceito “paisagem” e seu sentido proposto pelo antropólogo britânico Tim Ingold. Para o autor, este conceito “não é

³ FRANCISCO, PP., Audiência Geral de 26 de Fevereiro de 2020.

‘terra’, não é ‘natureza’ e não é ‘espaço’⁴, limitando qualquer possibilidade de um dualismo na interpretação acerca das muitas relações entre o elemento humano e a “terra”, a “natureza” ou os “espaços” que o envolvem. Em uma abordagem semelhante, convém abordar os vários cenários bíblicos e, neste contexto, especialmente o deserto, como paisagens que, constituídas de terra, de natureza e de espaços, oferece e recebe destes seu significado. A aplicação desta definição tem a finalidade de encarar o deserto não apenas em categorias como terra, como natureza ou como espaço, mas a constituição de uma espécie de “lugar teológico” onde a relação do ser humano que vive no deserto com os diversos elementos desta paisagem constituem-na enquanto tal. No horizonte bíblico em questão, duas paisagens são importantes.

Na narração bíblica, a gênese de toda a realidade acontece envolvida por um jardim. Este princípio teológico a partir do qual será desenvolvida não apenas a história do povo bíblico, mas também a história da humanidade, se dá num ambiente de profunda diversidade e fartura de fauna e flora. A descrição do início de todas as coisas tendo como background uma realidade paradisíaca antecede a narrativa veterotestamentária, estendendo-se “além do Eufrates e do Mediterrâneo”⁵. Os paralelos míticos encontrados entre as culturas circunvizinhas são, entretanto, conflitantes. Segundo McKenzie,

O deusugarítico El vivia na “fonte dos dois rios”, um paraíso análogo ao Éden, mas que não era habitado pelo homem. Utnapishtim e sua mulher, depois do dilúvio, foram transferidos para gozarem de sua imortalidade na “foz dos rios”, Dilmun, “o país dos vivos”, segundo a narrativa do dilúvio. Talvez o Éden hebraico tenha tomado de empréstimo algumas dessas características externas.⁶

Mircea Eliade, ao tratar da origem do conceito “Éden”, traz a seguinte descrição:

Essa palavra foi relacionada pelos hebreus com o vocábulo *é'den*, “delícias”. O termo Paraíso, de origem iraniana (*pairi-daeza*), é mais tardio. Imagens paralelas, familiares sobretudo no Oriente Próximo e no mundo egéu, apresentam uma Grande Deusa ao lado de

⁴ INGOLD, T., A temporalidade da paisagem, p. 115.

⁵ ELIADE, M., História da crença e das ideias religiosas, p. 197.

⁶ MCKENZIE, J. L. Éden, p. 228-229.

uma Árvore da Vida e de uma fonte vivificante, ou uma Árvore da Vida guardada por monstros e grifos.⁷

A narrativa cosmogônica trazida pelo livro do Gênesis parte da ausência de forma, o vazio e as trevas (Gn 1,2). O ato de Deus, a partir do qual a Criação tem origem, é conceder forma e conteúdo a este vazio, preenchendo-o de toda sorte de criaturas, alargando-o num vasto jardim plantado no Éden. Uma leitura atenta dos primeiros capítulos do livro de Gênesis, especificamente os capítulos primeiro e segundo, indicará duas narrativas da Criação por vezes antagônicas, como no caso da quantidade de dias claramente delimitada no primeiro relato e totalmente ausente no segundo. A existência de uma natureza exuberante e farta é, entretanto, unânime. Ao ocupar o centro da narrativa estando no centro dessa natureza paradisíaca, o ser humano assume as responsabilidades de um jardineiro que são, no emaranhado narrativo do texto, as responsabilidades do próprio Criador: cultivar e guardar (Gn 2,15), que, em paralelo repleto de sentido, são os termos da obrigação sacerdotal no culto do Templo⁸. Posteriormente, a descrição da legislação cúltica trazida no livro do Êxodo, sobretudo o que se refere à construção da Tenda da Morada, fará referências à narrativa da Criação segundo os termos do livro do Gênesis⁹.

A imagem edênica com sua exuberância retornará quando, na situação da saída do Egito, o povo anseia pela “terra onde corre leite e mel” que fora prometida pelo próprio Deus e que será lembrada como promessa e realização pela posteridade¹⁰.

O deserto será, ao lado do tema paradisíaco e das promessas de fartura e fertilidade próprias das narrativas da Aliança, uma paisagem vinculada à memória que o povo bíblico terá da proximidade de Deus para com o ser humano. Este conceito polissêmico será muito importante na construção da identidade do povo de Deus, especialmente em como este povo recordará de sua experiência com o deserto. A interpretação comum do termo “deserto” conduz imediatamente à imagem de espaços estéreis de muita seca, de amplitudes térmicas consideráveis e de pouca ou nenhuma vida. Desertos como o do Saara, no norte africano, ou o do Atacama, no norte do Chile, são representantes desta compreensão. A ocorrência

⁷ ELIADE, M., História da crença e das ideias religiosas, p. 197.

⁸ BLENKINSOPP, J., *Structure of P*, p. 280-283.

⁹ RATZINGER, J., Teologia da Liturgia, p. 41.

¹⁰ Ex 3,8.13,5.33,3; Lv 20,24; Nm 13,27.14,8.16,13; Js 5,6; Jr 11,5 etc.

de “desertos” na tradição bíblica – e, posteriormente, no deslizamento semântico da expressão – oferecerá sentidos mais amplos que os já citados.

Os termos hebraicos que são traduzidos como “deserto”, ou que estão associados a este conceito, demonstram o amplo campo lexical que pode servir a um único vocábulo e suas variantes. A expressão *midbar* (מִדְבָּר; etimologia incerta¹¹) apresenta nuances interpretativas variadas como, por exemplo, significar “um lugar selvagem, indomado pelo homem ou abandonado, ou até mesmo impróprio para ser habitado, mas pode significar também território de pasto ou uma grande extensão de terreno eventualmente ocupada por nômades”¹². A abrangência de significados abarcada por *midbar* é acompanhada do sentido comum e próprio dos termos correlatos usados na tradição do Antigo Testamento, o sentido ecológico-geográfico, referindo-se ao deserto enquanto terra. Assim,

As acumulações de termos mostram que os autores bíblicos queriam representar ao leitor de forma plástica e vívida sobretudo a natureza aterrorizante e horrível da paisagem desolada: *'eres midbàr // tóhù // jesimón* (Dt 32,10); *midbàr // sijnà // 'àràba* (Is 35,1; 41,18-19); *midbàr // 'àraba // sùhà // sijnà // salmàwet* (Jr 2,6-7); *midbàr // 'eres sijnà // sam'* (Ez 19,13; cfr. Os 2,5); *midbàr // semàmà // horbà* (Is 64,9-10); *semàmà // sijnà // midbàr // sammà* (Sf 2,13-15) e em particular Sl 107,33ss. Em muitos casos, essas palavras são encontradas em descrições de viagens através do grande deserto situado no sudeste da Palestina após o êxodo do Egito (Dt 32.10; Sl 78.17-19.40; 106.14) ou em visões que se referem ao retorno do cativo babilônico (Is. 35,2; 41,18-19; 43,19-20).¹³

O aspecto de tensão, a partir do qual é fundada uma percepção negativa do deserto enquanto espaço e enquanto conceito, manifesta-se sobretudo na dicotomia fertilidade e infertilidade da terra (simbolicamente representadas por Canaã e o Egito, respectivamente). A infertilidade da terra conduz, por sua vez, ao despovoamento dos espaços na conseqüente improdutividade agropecuária. O abandono da terra compartilha sua importância simbólica com a habitação de criaturas indesejadas e perigosas como demônios. A tradição etíope do Primeiro Livro de Enoque (60,8) afirma que Beemot (Jó 40,15-24), o “grande monstro”, é um demônio do deserto, que recorda o paralelo com o Leviatã, um “habitante das águas”. No deserto vivem “espíritos castigados”, como um demônio afastado para

¹¹ TALMON, S., מִדְבָּר, *midbar*, p. 926-965.

¹² HUBNER, M. M., O Deserto do Sinai, p. 144.

¹³ TALMON, S., מִדְבָּר, *midbar*, p. 934.

as regiões mais remotas do Egito em Tb 8,3. Em Mt 12,43, Jesus faz uma observação semelhante: “Quando o Espírito impuro sai de alguém, fica vagando por lugares áridos, buscando repouso, sem encontrar”. Também feras, como serpentes venenosas, leões e leoas, dragões voadores, conforme Nm 21,49, Dt 8,15 e Is 30,6. Em um oráculo, Isaías pontifica que após a destruição de Sodoma e de Gomorra, evento narrado em termos de despovoamento, abandono e desolação (também em Is 1,7.54,3; Jr 2,15), animais silvestres, corujas, avestruzes, bodes peludos, hienas e chacais tomarão conta da cidade devastada (Is 13,21-22). Do mesmo modo, o deserto é vinculado à figura dos mortos. Assim,

Por sua qualificação demoníaca, o deserto – exatamente como as muitas águas (Ez 26,19s) – pode ser dado como símbolo do reino dos mortos ("desertos eternos", Ez 26,20). Pode-se pensar nos demônios punitivos de Yahvé que vivem no deserto (Nm 21,4-9), quando Yahvé ameaça seu povo, que está no deserto, com um ajuste de contas escatológico (Ez 20,35). Não se pode negar que Israel encontrará finalmente a sua salvação no deserto (cf. Ez 34,25; Os 2,16; cf. *supra* 2a). Mas isso pode significar unicamente que o deserto será definitivamente vencido e se converterá em terra de cultivo, águas correrão para ele, nele serão traçados caminhos, as cidades despovoadas serão reconstruídas (Is 32,15ss; 35,15s; especi. no DtIs 41,18; 43,19s e *passim*; também em Is 58,12; 61,4; 62,4; Jer 40[33],10-12; Ez 36,10,33ss; 38,8.12; Dn 9,27; cf. Os 14:5-10). Relacionada a todas essas passagens está Is 40,3: ali onde se abrem caminhos no deserto (Is 43,19) é iniciada a soberania de Yahvé.

Embora também agrade a Deus revelar sua glória no deserto, este é, em última análise, um lugar hostil, adverso e demoníaco. Portanto, a vitória de Deus sobre seus inimigos e os de seu povo é também uma vitória sobre o deserto.¹⁴

Se, portanto, o deserto é amplamente encarado a partir de sua fisionomia negativa, é possível recuperar a percepção positiva que o povo bíblico teve desta paisagem. As experiências epifânicas narradas pelo texto bíblico são, em grande medida, rodeadas pela paisagem desértica, como o socorro dado a Elias por um anjo quando da fuga de Jezabel (1Rs 19,4-6), ou a manifestação de Deus no Horeb (Ex 3,1ss; 1Rs 19,11-18) e no Sinai (Ex 19) – que, para além da figura da montanha, realiza-se no deserto –, ou a passagem do povo pelo deserto (de Ex a Dt; especialmente Dt 8,2) etc. O profetismo dará significativa atenção ao deserto, como quando Oséias, ao tratar da recuperação da esposa, símbolo do povo, no caminho de abandono da prostituição, símbolo da idolatria, referir-se-á ao deserto como um

¹⁴ BÖCHER, O., *Desierto*, p. 28.

lugar esponsal: “Por isso, eis que eu a seduzirei, a conduzirei ao deserto e lhe falarei ao coração.” (Os 2,16). Jeremias, por sua vez, retomará este mote nas afirmações acerca da fidelidade de Israel para com o Senhor quando aquele o seguia pelo deserto segundo o “amor do teu noivado” (Jr 2,1). Alguns textos farão referência ao *midbar* como “terra de pastagem” na afirmação de proteção e do cuidado de Deus para com o seu povo como pai e pastor.¹⁵

As inúmeras ocorrências da paisagem desértica no Antigo Testamento remontam, ao menos em maioria expressiva, à experiência do Êxodo, da saída do povo do Egito em direção à terra paradisíaca prometida por Deus. Este evento, como já dito, torna-se fundante para o povo de Israel. É possível percebê-lo, por exemplo, na instituição da Festa dos Tabernáculos, que retoma liturgicamente a experiência da retirada do povo pelo deserto (Lv 23,34-36.42s; Dt 16,13-17)¹⁶. A travessia pelo deserto estabelecerá a consciência de uma “identidade estrangeira” do povo israelita que será reafirmada algumas vezes em textos de importância assegurada e que, em consequência, será fundamental nas relações deste povo para com aqueles em situação de migração. Os textos da Lei o afirmam: “Não oprimirás o estrangeiro: conheceis a vida do estrangeiro, porque fostes estrangeiros no Egito.” (Ex 23,9); “O estrangeiro que habita convosco será para vós como um compatriota, e tu o amarás como a ti mesmo, pois fostes estrangeiros na terra do Egito.” (Lv 19,34).

A experiência da passagem pelo deserto será fundamental para o culto judaico, servindo como um emblema central da Páscoa. O “evento pascal”, a *Pessach*, será o mote constitutivo da ceia judaica, a *Berakah*. A interpretação da evasão do povo de Israel do domínio faraônico parece figurar à primeira vista um chamado ao culto, para o qual está orientada a posse da nova terra. É provocativa a argumentação de Ratzinger, para quem “como única finalidade do Êxodo aparece a adoração”¹⁷. Ali, diante da demora de Moisés em seu encontro epifânico com Deus, o povo insurge na opção de fazer para si um ídolo do ouro da fundição de seus pertences (Ex 32,1-7). O Êxodo, neste sentido, enquadra esta paradoxal experiência: por um lado, o deserto é o lugar no qual Deus vem ao encontro de seu povo formando Aliança eivada de inúmeros símbolos, como codornizes (Ex 16,13;

¹⁵ TALMON, S., מִדְבָּר, *midbar*, p. 961.

¹⁶ BÖCHER, O., *Desierto*, p. 27.

¹⁷ RATZINGER, J., *Teologia da Liturgia*, p. 33.

Nm 11,31), maná trazido do céu (Ex 16,14-16), colunas de nuvem e fogo (Ex 13,21-22) etc. e, ao mesmo tempo, é testemunha da quebra da Aliança, quando este mesmo povo opta pela idolatria. O Êxodo enquanto evento, na multiplicidade de narrativas e símbolos dos quais é constituído, apresenta o deserto como uma paisagem de elevada importância. Esta “contínua tensão”¹⁸ sustentada pelo deserto delinea a não poucas vezes conflitante experiência da existência humana e, sobretudo, a relação desta com Deus.

Os escritos neotestamentários a respeito da paisagem desértica e a relação de Jesus com este conceito recuperam alguns elementos já expressos em alguns textos do Antigo Testamento. O radical ἐρημ-, do qual provêm os substantivos e adjetivos veiculados ao conceito “deserto”, apresenta amplo campo semântico. Na versão grega proposta pela Septuaginta, ἔρημος traduz por 241 vezes o termo hebraico *midbar*, que conta com 345 aparições no texto hebraico¹⁹.

Desde o ponto de vista negativo, o deserto é a paisagem desabitada – ao menos humanamente desabitada. Esta ausência humana associada a outras presenças dá ao deserto um aspecto de “desolação”. Seguindo a perspectiva do Antigo Testamento, o deserto, segundo a tradição neotestamentária, é o lugar dos demônios ou para onde eles vão. Nesse sentido, a já citada expressão de Mt 12,43, com paralelo em Lc 11,24, segundo a qual o espírito impuro vagueia por lugares áridos em busca de repouso encontra realização na narrativa do geraseno possesso que, impelido pelo demônio que o possuía, era levado para lugares desertos (Lc 8,29). O deserto e a relação deste com realidades demoníacas e diabólicas tornam-se ainda mais significativas a partir da cena das tentações sofridas por Jesus na mesma paisagem.

Os evangelhos sinóticos narram univocamente que Jesus esteve no deserto submetido às tentações de uma figura diabólica. Em Mc 1,12-13, lê-se que Jesus foi impelido ao deserto pelo Espírito e foi tentado por Satanás, ao passo que Mt 4,1 e Lc 4,1 usam a expressão diabo, termos análogos. Diabo seria a tradução grega para Satanás. No conjunto narrativo das cenas de possessão e de tentação, o diabo ou Satanás é a figura responsável pela tentação, ao passo que os demônios estão

¹⁸ FRANÇA, C. A., *Espiritualidade no deserto*, p. 52.

¹⁹ BÖCHER, O., *Desierto*, p. 27.

relacionados aos males físicos e psíquicos²⁰. Nas narrativas das tentações de Jesus, o deserto não ocupa um lugar de leitura negativa, mas, por sua vez, potencializa as ações do tentador mediante as condições precárias e de aridez. A conclusão a que chegam os relatos das tentações sofridas por Jesus asseveram que este não sucumbiu às investidas do adversário, o que dá um tom otimista aos textos. Permanece, entretanto, alguma possibilidade de interpretação de cumplicidade do deserto para com o inimigo, o que, de maneira paradoxal, aponta a um outro sentido de interpretação desta paisagem: se, por um lado, o deserto representa o perigo, mesmo à vontade de Deus, por outro, o deserto testemunha a ação de Deus, seja a partir das personagens que vêm do deserto, seja em vista daquelas que vão para lá.

Ao lado das experiências de tentação narradas pelos evangelistas, Jesus também ia livremente ao deserto para colocar-se em atitude de oração. É o que narra Marcos por ocasião da saída de Jesus de Cafarnaum, “Bem cedo, levantando-se antes do amanhecer, Jesus saiu e foi a um lugar deserto e lá ficou em oração.” (Mc 1,35; o termo usado pelo evangelista é o já citado ἔρημον), ou o que esclarece o evangelista Lucas: “Ele, porém, se retirava para lugares desertos, e orava.” (Lc 5,16). De maneira semelhante, Lc 9,18, no contexto da profissão de fé de Pedro, afirma que Jesus estava orando à parte, de maneira privada, μόνας. A utilização desta expressão coloca esta cena da oração de Jesus no mesmo campo semântico do deserto. Em outra passagem, Jesus convida os apóstolos para que o acompanhem em direção a um lugar deserto (Mc 6,31; ἔρημον τόπον) para que descansem. A narrativa, entretanto, inverte o quadro e os apóstolos, chamados ao descanso por Jesus, têm que preocupar-se com a alimentação da multidão que se aproximou sem que fosse convidada. Os apóstolos pedem a Jesus que despeça a multidão daquele lugar (“Este lugar é deserto”; Ἐρημός ἐστιν ὁ τόπος), uma vez que precisariam de comida. É curiosa a afirmação, uma vez que o deserto perigoso à multidão é o mesmo para o qual Jesus chama os seus para que descansem.

As muitas vivências epifânicas que são anunciadas de maneira prototípica pelo êxodo do povo israelita através do deserto são relidas no Novo Testamento à luz de Cristo e de sua mensagem. Este torna-se, portanto, a realização daqueles dons apresentados no deserto: “ele é a água viva, o pão do céu, o caminho e o guia, a luz na obscuridade, a serpente erguida que dá vida a todos os que se dirigem a ele

²⁰ WEGNER, U., Demônios, maus espíritos e a prática exorcista de Jesus segundo os evangelhos, p. 82-103.

para serem salvos”²¹. Exortando aos cristãos para que não incorram no mesmo erro daqueles antepassados que estiveram no deserto, Paulo chama a atenção aos “exemplos” daquele deserto que servem de advertência a este novo tipo de deserto inscrito, nos termos paulinos, neste “fim dos tempos” (1Cor 10,1-13). A tônica da advertência feita pelo apóstolo se dá nesta realidade binômica: por um lado, Deus foi providente para com o seu povo, como quando passaram debaixo da nuvem, quando passaram pelo mar ou quando comeram e beberam do alimento espiritual; o povo, por sua vez, não correspondeu às exigências da Aliança, que seriam deixar a idolatria, deixar a libertinagem, não colocar o Senhor à prova, não murmurar.

A respeito do forte simbolismo em que subjaz o conceito de deserto na cultura semita que abarca os textos bíblicos em sua totalidade desde o Antigo ao Novo Testamento, é interessante a definição proposta por Edmund Leach, segundo o qual o deserto é um “Outro Mundo”²². Conforme o antropólogo britânico, o deserto é o avesso do mundo ordinário, o “Outro Mundo das coisas sagradas”. Para ingressar neste “Outro absoluto” chamado deserto, a intervenção divina é fundamental, seja quando os limites de água se tornam transponíveis, seja quando o alimento comum e indisponível é substituído por alimento divino.

Se, afinal, é possível encarar o deserto enquanto paisagem – e não apenas paisagem, mas uma paisagem fruto de um “movimento metafísico”²³ –, a relação deste para com aqueles que nele vivem ou que passam por ele levanta dois significados elementares e, ao mesmo tempo, de considerável importância: para o deserto vão, ou do deserto vêm, aqueles e aquelas que, de alguma forma, precisam deixar “algo” para trás ou, em sentido oposto, buscam encontra-se com “outro algo”.

2.2 O deserto como desapego e como encontro

Um dos sentidos importantes vinculados ao conceito deserto existe em função de sua utilização enquanto adjetivo. Pressupondo a adjetivação como ponto de partida, a identificação do deserto como uma paisagem vinculada a um ou a alguns tipos de espaço geográfico e de condições climáticas muito específicas alarga seu

²¹ KAWANAUGH, K., Deserto, p. 315.

²² LEACH, E., Pescando homens na borda do deserto, p. 626.

²³ LEACH, E., Pescando homens na borda do deserto, p. 628.

sentido e, nesta ampliação semântica, possibilita a dupla perspectiva que será muito importante à utilização e à interpretação que o cristianismo fará do conceito deserto.

A experiência do Êxodo torna-se, como já dito, modelo da caminhada do povo de Deus neste mundo, desde o povo do Antigo Testamento até os seguidores do Nazareno. Esta perspectiva é consolidada, sobretudo, nas muitas cenas nas quais Jesus vai ao deserto e que configuram, em conformidade com aquilo que se vê no Êxodo, um paradigma a partir do qual o itinerário do cristianismo vincula-se a esta paisagem. A leitura que o cristianismo fará do deserto, ainda que influenciada pela força dos espaços e da terra, dilatará a percepção teológica acerca deste conceito.

A narrativa bíblica é enfática ao afirmar a natureza admirável da Criação. A importante expressão usada repetidas vezes pelo autor sagrado no contexto do relato da Criação em Gn 1,4.10.12.18.21.25.31 não deixa dúvidas a respeito da qualidade de toda a natureza trazida à vida: “Deus viu que era bom”. Em paralelo, lê-se, no conjunto dos salmos que entoam hinos ao Criador, que todas as criaturas como anjos, Sol, lua, céus, monstros marinhos etc., devem louvá-lo (Sl 148), o que se confirma no último versículo do livro dos Salmos: “Todo ser que respira louve a Iahweh” (Sl 150,5c). Todas as criaturas convivem de maneira harmônica. O convívio concordante de toda a realidade é, contudo, perturbado pela opção que o ser humano faz por outra voz que não a de Deus. Esta opção desencadeia inúmeras desordens que rompem as três importantes relações simbolizadas no relato da Criação: a relação do ser humano para com Deus, para com o próximo e para com a terra²⁴. Esta perspectiva de ruptura, que se manifesta exteriormente e interiormente, é o que constitui o conceito “pecado”. Assim,

A harmonia entre o Criador, a humanidade e toda a criação foi destruída por termos pretendido ocupar o lugar de Deus, recusando reconhecer-nos como criaturas limitadas. Este fato distorceu também a natureza do mandato de “dominar” a terra (cf. Gn 1,28) e de a “cultivar e guardar” (cf. Gn 2,15). Como resultado, a relação originariamente harmoniosa entre o ser humano e a natureza transformou-se num conflito (cf. Gn 3, 17-19).²⁵

A imagem do pecado enquanto ruptura das relações e desarmonia da comunhão criada e querida por Deus permanecerá nos textos bíblicos. As muitas intervenções divinas e que foram mediadas por inúmeras personagens existem

²⁴ FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, 66.

²⁵ FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, 66.

sobretudo para recuperar essa harmonia primordial da qual o relato da Criação é símbolo. Se, portanto, as relações foram rompidas e há um predomínio da desordem, surge o imperativo de que o ser humano deixe estas realidades ou que a elas não se deixe apegar, sentido que ganhará força a partir da expressão “desapego”, emergente sobretudo no cristianismo primitivo.

Desde a vigorosa frase que sai da boca de Jesus acerca da “negação de si mesmo”, ou do seu chamado para que não busquem ganhar a vida, mas “perdê-la” (Mt 16,24-26), o cristianismo reflete acerca destas imagens. Associada a elas está a constante pregação paulina de inimizade do “mundo”, um conceito polissêmico. Desde a tradição grega, κόσμος e análogos estão vinculados a uma variedade considerável de sentidos. No Novo Testamento, há mais de 180 ocorrências deste termo, o que enfatiza sua importância. Entre as variadas possibilidades de interpretação estão, por exemplo, a do “mundo” como toda a realidade criada (At 17,24), como os espaços de habitação humana (Mt 4,8, com a utilização de οἰκουμένης no texto paralelo em Lc 4,5, “todos os reinos da terra”) e, sobretudo, a vinculação que Paulo faz entre “mundo” e “pecado” (Rm 5,12ss)²⁶.

As afirmações enfáticas que a tradição bíblica fará a respeito da antagonia existente entre o mundo e os adeptos da fé, à qual faz referência Tg 4,4 nos termos “amizade com o mundo” e “inimizade com Deus”, serão assumidas pela comunidade que, imbuída da consciência de que esta vida e este mundo carecem de eternidade, não deverá almejar senão aquilo que não passa. É o que afirma 1Jo 2,17, “[...] o mundo passa, e também o seu desejo; mas aquele que faz a vontade de Deus, permanece para sempre”, e, do mesmo modo, Paulo quando, em 1Cor 7,31, afirma que “passa a figura deste mundo” (σχῆμα τοῦ κόσμου).

Tornar-se-á, portanto, muito caro ao cristianismo o chamado ao abandono de uma vida em direção a outra. São importantes as muitas referências que o Novo Testamento faz ao abandono daquilo que é velho em detrimento do que é novo – novo homem, nova criação/criatura etc., como em Jo 3,3; 2Cor 5,17; Gl 6,15; Ef 4, 22-24 entre outros. Como consequência deste imaginário, o deserto adquire, para a teologia cristã, um lugar iconográfico, ou “uma ‘dimensão interior do nosso ser pessoa’, uma realidade que cada um de nós experimentamos de modo inconfundível

²⁶ GUHRT, J., Mundo, p. 138-142; ŠPIDLÍK, T., Mundo, p. 970-971.

e pessoal”²⁷, e uma dimensão interior marcada pela imagem do desapego, da desinstalação. Este sentido antropológico será decisivo para o desenvolvimento do conceito “deserto” na tradição cristã. Este sentido não é, entretanto, exclusivo do cristianismo. Desde Cícero, Platão e outros já se fala de um tipo de retirada, de um tipo de refúgio. Aponta-o, por exemplo, Plotino ao evocar a expressão “fuga do só para o só” (μονος προς μονον)²⁸.

Ao retomar a experiência do Êxodo, o cristianismo, entretanto, extrairá outro sentido que, por sua vez, marcará profundamente a relação dos homens e mulheres do deserto para com esta paisagem. A passagem do povo israelita pelo deserto tem um aspecto provisório, isto é, o Êxodo só existe em vista da terra prometida, da passagem do povo da escravidão egípcia e da idolatria à liberdade que a nova terra e o verdadeiro culto ao verdadeiro Deus possibilitam. Com Jesus e a perspectiva cristã, o deserto, ainda como um “lugar iconográfico”, ocupará não mais uma posição temporária, mas será dotado de uma espécie de valor absoluto. É possível recuperar esse desenvolvimento já no ambiente helenista. Há uma “aspiração romântica pela solidão” pela qual “o cidadão, cansado da vida das grandes metrópoles, constrói para si um retiro idílico em que pode levar uma vida de estudo simples e pura, longe das complicações da cidade, capaz de fazê-lo encontrar ou reencontrar a paz”²⁹. Esta abordagem, entretanto, diferirá daquela proposta pelos autores cristãos posteriores.

Lê-se em Basílio de Cesaréia³⁰, por exemplo, uma descrição não pouco paradisíaca do deserto, seja pelas condições naturais, seja pela “tranquilidade” que ele oferece a quem nele mora. Sua narrativa apresenta o Ponto, local onde o bispo esteve retirado, com a presença de floresta densa, de águas límpidas, de pássaros, flores e frutas etc. Este lugar feito “extremamente a seu gosto” é, segundo o autor, atraente sobretudo pelo “sossego” (ἡσυχίαν) que é próprio de sua distância da cidade e da inabitância humana. De forma semelhante, Jerônimo³¹ fundamentará de maneira significativa o imaginário idealístico que será desenvolvido a respeito do deserto, quando escreve Heliodoro na tentativa de convencê-lo da importância da vida ascética. Uma expressão usada no texto tornar-se-á paradigmática na posterior

²⁷ FRANÇA, C. A., *Espiritualidade no Deserto*, p. 52.

²⁸ BIANCO, M. G., *Deserto*, p. 394.

²⁹ BIANCO, V., *Deserto*, p. 394.

³⁰ BASIL, *The Letters*, p. 107-111.

³¹ JERÓNIMO, *Epistolario I*, p. 123.

interpretação da vida monástica: Ó deserto adornado com as flores de Cristo! (“*O desertum Christi floribus uernans!*”).

Assim, o tom de panegírico usado por alguns autores ao tratar desta paisagem deixará ainda mais manifesta sua importância como o “lugar” substancialmente superior ao “mundo”. É importante notar que o uso da expressão “mundo” como contraponto do “deserto”, ou que o deserto seja uma maneira de “saída”, de “fuga do mundo” demonstra um caráter pejorativo do “profano”, como se a cidade, a vida social e afins fossem inevitavelmente empecilhos à vida proposta por Jesus.

Ainda na perspectiva do desapego enquanto “fuga do mundo”, é bastante expressiva a imagem da mulher grávida e o dragão proposta em Ap 12,1-6. Na cena, uma mulher grávida cercada de símbolos epifânicos, ou seja, do Sol, da lua e das estrelas, é acompanhada por um dragão que se coloca à espreita, pronto para devorar seu filho. Tão logo o menino nasce, é arrebatado para junto de Deus e a mulher, que também é evocada como símbolo da Igreja³², foge para o deserto, para um lugar preparado por Deus, a fim de proteger-se da criatura inimiga. O caminho da mulher em direção ao deserto, que o texto enfatiza ser uma “fuga”, é um caminho de sobrevivência. Distante do olhar do dragão, a mulher sobrevive e é alimentada em tempo oportuno. Alargando o contexto vital, é possível delinear uma perspectiva do deserto como sendo um “lugar de salvação”, uma paisagem que garante àquela mulher – e a toda a realidade da qual ela é símbolo – a possibilidade de resistir às investidas da criatura inimiga. É possível perceber o caráter salvífico que esta paisagem adquire no contexto da narrativa apocalíptica especialmente no detalhe enfatizado pelo próprio texto segundo o qual o deserto foi “preparado por Deus” e que ali a mulher encontrou alimento.

E esta saída do mundo de maneira concreta, vivida na perspectiva do deserto, simbolizará, em sentido análogo, a saída do ser humano em direção a Deus. O desapego que é próprio desta postura de abandono do ordinário enquanto paisagem do profano, do “espaço” essencialmente marcado pelo pecado e pelo afastamento de Deus, reafirmará, por sua vez, a outra fisionomia da paisagem que evidencia não mais aquilo de que o deserto é ausente, mas o que ele dispõe, do que é dotado. Se, portanto, pode-se afirmar que este “lugar iconográfico” se constitui a partir do

³² BENTO XVI, PP., Ato de Veneração à Imaculada na Praça de Espanha.

desapego do mundo, do abandono das “terras marcadas pelo pecado” em vista de Deus, é, em algum sentido, Deus quem ocupa o deserto.

O caminho que o ser humano faz em direção ao deserto, que, em sentido contrário, também significa o oposto do mundo, é um trajeto de encontro. Ainda segundo a imagem do Êxodo, a saída do Egito representa parte da ação de Deus para com seu povo. Acompanhada da libertação da escravidão do Egito, a permanência do povo no deserto é um lugar teológico, uma paisagem teofânica na qual Deus vem ao encontro de seu povo por meio do auxílio que dispensa para que sobrevivam os homens e mulheres de Israel e, sobretudo, por meio de sua autorrevelação. É cheia de sentido a imagem da manifestação de Deus no Sinai quando, em Ex 19,16-19, lê-se que a experiência epifânica é testemunhada pela natureza. Quando Deus se põe sobre a montanha, há trovões, relâmpagos, uma nuvem espessa e o som alto de chofar³³. De modo semelhante, os textos de caráter nupcial dão especial atenção ao tema do deserto, como quando o oráculo de Jeremias usa da passagem pelo deserto para afirmar a fidelidade sponsal de Israel, “Eu me lembro, em teu favor, do amor de tua juventude, do carinho do teu tempo de noivado, quando me seguias pelo deserto” (Jr 2,2), ou quando o Cântico dos Cânticos, ao tratar da elogiosa amada, afirma-lhe a origem: aquela que “sobe do deserto” (Ct 3,6.8,5). O profeta Isaías, tratando da consolação de Deus para com o povo, faz referência a um “novo Êxodo”, através do qual será plantada farta vegetação no deserto (Is 40-45, especialmente 40,19). A confluência entre o deserto e o jardim se torna ainda mais interessante quando associada ao contexto dos desertos e jardins bíblicos. O Éden é símbolo da desobediência, assim como a opção pela idolatria no deserto do Êxodo. Neste mesmo deserto, entretanto, será reafirmada a Aliança de Deus para com o povo e, com a vinda de Jesus, outros jardins aparecerão, como o Getsêmani (Jo 18,1.26) e aquele no qual foi depositado o corpo de Jesus após a crucificação (Jo 19,21). Nesse sentido, “a visão profética do deserto transformado em jardim combina-se, então, com a espera do Messias, que aparecerá no deserto e dali iniciará a revolução escatológica”³⁴.

Um tipo de “estilo desértico” de existência, ou mesmo uma “espiritualidade do deserto” se desenvolve em continuidade com a tradição dos textos

³³ Trombeta feita com chifre de carneiro.

³⁴ TURBESSI, Deserto, p. 704.

veterotestamentários. Realidades como a dos recabitas³⁵ ou dos nazireus³⁶, bem como o estilo de vida próprio de Qumran³⁷ são importantes como interpretações existenciais e sociais que tocam, cada qual do seu modo, elementos próprios de uma espiritualidade do deserto inspirada nos acontecimentos do Antigo Testamento.

Vê-se em grande parte das 46 ocorrências do radical ἐρημ- no Novo Testamento uma continuidade da percepção veterotestamentária a respeito do deserto. Desde a recordação da intervenção divina na história do povo de Deus saído do Egito em direção à terra prometida por Deus (Jo 3,14;6,31.49; At 7,30-53;13,18) à consciência messiânica daquele que “vem do Egito” (Mt 2,15, que retoma Os 11,1), o deserto é apresentado como esta paisagem na qual ocorre a ação de Deus. Assim, a Carta aos Hebreus faz referência ao deserto como um lugar da fé onde iam errantes aqueles que “vestidos com pele de carneiro ou pelos de cabras; oprimidos e maltratados, sofreram privações” (Hb 11,37), os profetas. Nesse sentido, a figura de João Batista é paradigmática na relação que fazem os textos do Novo Testamento entre a profecia e o deserto. Desde menino, o Batista “habitava nos desertos” (Lc 1,80) e é no deserto que desponta sua atividade de batista e de profeta (Mc 1,4). O evangelista vincula João Batista à profecia de Is 40,3 a respeito da “voz que grita no deserto”. Do mesmo modo, Jesus tece um elogio a João chamando-o de “mais que profeta” em Mt 11,7-19 e Lc 7,24-35. Analogamente à experiência de João Batista como profeta no deserto, Jesus, associado aos símbolos de profeta e líder que são típicos de Moisés (At 3,22; 7,37), “passa a ser comparado com a figura (...) do caudilho de Israel na época do deserto”, superando-o antitipicamente³⁸. Assim,

Nos sinóticos, o deserto é posto habitualmente em relação com João Batista e com Jesus. João Batista é a encarnação do antigo profetismo bíblico, ainda que pareça ter tido relação com os ambientes monásticos de Qumrân. Ele é o elo que une o Antigo Testamento com o novo pacto. Do deserto anuncia sua mensagem de penitência, em preparação para a vinda do

³⁵ Os descendentes de Recab têm hábitos nômades e não admitem o abandono das tradições. Ao serem convidados por Jeremias a tomar vinho, recusam-se prontamente tendo em vista a ordem do antepassado Jonadab, filho de Recab: “Não bebais vinho, nem vós, nem vossos filhos, jamais!” (Jr 35,6).

³⁶ Nm 6,1-21. O homem ou a mulher que fazem o voto do nazireu tornam-se “separados” (נזיר, nezîr). A relação do indivíduo com o fruto da videira e com os cabelos é símbolo de sua existência diante do “mundo”. Indicação semelhante pode ser encontrada na descrição de João Batista feita em Lc 1,15, segundo a qual ele “não beberá vinho nem bebida fermentada”. O Novo Testamento, entretanto, não faz qualquer afirmação explícita sobre um voto do nazireu relacionado ao Batista.

³⁷ BÖCHER, Desierto, p. 28: “Os essênios entendem escatologicamente – no sentido de uma preparação – seu retiro no deserto de Qumran.”.

³⁸ BÖCHER, Desierto, p. 29.

Messias, mas só mantém no deserto alguns poucos discípulos. A sua espiritualidade não é semelhante à dos qumrânicos, restrita aos próprios seguidores, mas é aberta a todos, como seria a de Jesus, de quem é o precursor (cf. Lc 3,10-14).³⁹

O caminho aberto pela “voz que grita no deserto” aponta a Cristo e sua alta dignidade, tão alta que impossibilita que sequer carregue suas sandálias ou desamarre as correias de seu calçado (Mc 1,7b; Mt 3,11b; Lc 3,16b). As passagens de Jesus pelo deserto têm várias coloraturas. O prólogo joanino (Jo 1,14) usa uma imagem muito peculiar ao tratar do tema da Encarnação ao afirmar que o Verbo fez morada entre nós. A “morada” (ἐσκήνωσεν) evoca a experiência da Tenda no Êxodo (Ex 33,7-11) através da qual Deus caminhava com o seu povo pelo deserto e falava com Moisés “face a face, como quem fala com seu próximo”. Para além da referência implícita do evangelho joanino, as vezes nas quais Jesus esteve no deserto são símbolo da potência epifânica que esta paisagem contém. Em vista de sua missão, Jesus se dirige ao deserto para orar (Mc 1,35; Lc 5,16). No contexto das tentações, é servido por anjos (Mt 4,11; Mc 1,13). O cenário marcado é ainda mais diversificado, afirmando que Jesus, permanecendo no deserto por quarenta dias e sendo tentado por Satanás, “estava com os animais selvagens e os anjos o serviam”. A convivência com feras remonta biblicamente ao ambiente paradisíaco e à ordem estabelecida pela justiça. Nesse sentido, são significativas as profecias messiânicas e escatológicas de Isaías (Is 11,1-9;65,25) e de Ezequiel, segundo o qual o “pastor messiânico” fará desaparecer “os animais ferozes da terra, de modo que possam morar em segurança no deserto e dormir nos bosques” (Ez 34,25). A emblemática cena da multiplicação dos pães, que é amplamente citada pelos evangelistas⁴⁰ e que manifesta a autoridade de Jesus para com a realidade operando um milagre e sua benevolência para com o povo quando “encheu-se de compaixão”, conforme Mc e Mt, ou quando “ele as acolheu”, conforme Lc, acontece em um “lugar deserto”.

A maneira com a qual o texto bíblico aborda o tema do deserto demonstra a relevância desta paisagem para as tradições vetero e neotestamentárias, especialmente quando se tem em vista a quantidade de ocorrências dos termos e de seus análogos, na amplitude semântica que este conceito engloba, bem como sua vinculação a inúmeras cenas e variados contextos de profunda importância para a

³⁹ TURBESSI, G., *Deserto*, p. 705.

⁴⁰ Mc 6,31-44; Mt 14,13-21; Lc 9,10-17 e Jo 6,1-15.

religião bíblica, para o povo israelita e para os discípulos de Jesus de Nazaré. Assim sendo, a história do cristianismo testemunhará a importância do deserto não apenas como um “lugar” ou um “espaço” de relevância cultural, mas sobretudo a partir de um tipo de existência vinculada ao deserto que, por sua vez, marca a habitação das “terras inabitadas”, que vive a presença na paisagem das ausências.

2.3

O monge como sucessor do mártir

O tema do testemunho foi vital para o cristianismo desde as suas origens. O despertar de uma “consciência cristã”, ou os traços rudimentares e primitivos do movimento ao qual dar-se-ia o nome de cristianismo, não pode ser compreendido sem ter em conta este princípio. O desenvolvimento histórico deste conceito, partindo dos muitos imperativos deixados por Jesus a este respeito, demonstrará a importância do testemunho não apenas como uma abstração, mas sobretudo como um símbolo de vivência radical da proposta de Jesus.

O conceito *μαρτυρία* (*martyria*), traduzido usualmente como “testemunho”, antecede o uso cristão, tendo raízes no âmbito jurídico do mundo grego. O termo e o conjunto de variantes a ele associados têm, portanto, um sentido marcadamente processual. Coenen o descreve desta forma:

No mundo grego, esse grupo de palavras tem claramente seu ambiente original na vida jurídica. Os testemunhos são apresentados como prova em processo com vista a fatos já ocorridos, ou são aduzidos na qualidade de testemunhas solenes (para verificação futura) para questões de direito ou para confirmação solene no ajuste de pactos; na maioria das vezes, esses testemunhos solenes vêm explicitamente mencionados em conexão com o texto e o firmam conjuntamente. No processo, a *martyria* deve ser livre, ou seja, não forçada (por ex., mediante tortura), e normalmente distingue-se do juramento por ser a confirmação de uma afirmação sob a invocação dos deuses por falta de provas evidentes (por ex, a descrição feita por Anaxímenes de Lampsaco em Aristóteles). Em outras palavras, a *martyria* é antes de tudo sempre uma ação, mas posteriormente, como conteúdo das afirmações feitas, também pode adquirir o sentido de *martyrion*, *prova*, termo que, por outro lado, nunca tem o sentido de uma ação. A invocação dos deuses como testemunhos tem seu lugar onde é impossível aduzir testemunhos humanos ou circunstâncias determinadas (por ex., Sócrates em Platão aduz sua pobreza como prova de que ele não ensinou para lucrar). Em outras palavras, originalmente os vocábulos deste grupo aparecem sempre, tanto na vida jurídica quanto nas

relações privadas e públicas, para “o testemunho, fundado na experiência imediata, de processos concretos, relações reais ou fatos gerais da experiência”.⁴¹

Para o Novo Testamento, o testemunho e seus termos análogos, como a substantivação “testemunha” e a significativa expressão “prova”, referem-se imediatamente ao tema da fé. Como confirmação, são usados falsos testemunhos na condenação sofrida por Jesus (Mc 14,55-57,60.63; Mt 26,59-60,62.65; Lc 22,71). No paralelo joanino (Jo 18,13-24), a cena da condenação de Jesus diante de Anás e Caifás tem contraponto na frase de Jesus diante de Pilatos a respeito de sua função: “dar testemunho da verdade” (μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ, Jo 18,37). Do mesmo modo, a condenação de Estêvão (At 6,13; fala-se de “falsas testemunhas”, μάρτυρας ψευδεῖς). Também os Doze chamados por Jesus têm o dever de dar testemunho, seja daqueles que não recebem e tampouco dão ouvidos aos apóstolos (Mc 6,11), seja daquele que os chamou quando estiverem diante dos tribunais e de castigos (Mc 13,9; Lc 22,13). Nesse sentido, os Atos dos Apóstolos dão especial atenção ao tema, articulando-o à reflexão a respeito do anúncio que deve ser transmitido por Paulo (At 23,11). Neste anúncio feito por Paulo em Jerusalém associado ao chamado feito por Deus para repeti-lo em Roma são tratados no mesmo campo semântico, ora atestando o “testemunho” em Jerusalém, ora chamando-o a “ser testemunha” em Roma. Em sua despedida de Mileto para a jornada em Jerusalém, já havia afirmado o teor de sua missão: “testemunhar o Evangelho da graça de Deus” (διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, At 20,24). Ainda no conjunto de expressões que envolvem o conceito, é observável um desenvolvimento do entendimento do testemunho alargando seus limites a algo maior que unicamente uma evidência ou uma atestação de fatos. À exigência de que o substituto de Judas seja alguém que acompanhou – que testemunhou – a vida de Jesus, “a começar pelo Batismo de João até o dia em que foi elevado” (At 1,22; a segunda parte do versículo usa textualmente a expressão “testemunha da sua ressurreição”), segue que Estêvão (At 22,20) e Paulo (At 22,15; 26,16.), que não estiveram com Jesus, sejam chamados de testemunhas, o que atesta que “a testemunha do fato e a testemunha da verdade, o significado do acontecimento salvífico, começaram a se fundir”⁴². Traços de um certo tipo de amálgama entre o

⁴¹ COENEN, L., *Testimonio*, p. 255.

⁴² MCKENZIE, J. L. *Testemunha, Testemunho*, p. 847.

“testemunho professado”, isto é, o conjunto de verdades, de fatos e sentidos, afirmado e transmitido e a vida daquele que os professa têm seu clímax no conjunto simbólico do Apocalipse joanino, onde as testemunhas são associadas radicalmente àquilo que testemunham.

Se o evangelho de João dá significativa ênfase ao tema do testemunho, como quando João Batista é aquele que “dá testemunho da luz” (Jo 1,7-8) e da messianidade de Jesus (Jo 1,15), ou quando o Pai e as Escrituras (Jo 5,37.39), as obras (Jo 10,25) e o Espírito (Jo 15,26) também o fazem, sobretudo no relato apocalíptico este tema torna-se basilar. O versículo seguinte ao de Jo 15,26 dá ênfase a um outro testemunho que não o do Espírito, ainda que motivado por ele: “E vós também dareis testemunho, porque estais comigo desde o princípio.” (Jo 15,27). A grande figura apocalíptica da prostituta (Ap 17), descrita como “a mãe das prostitutas e das abominações da terra”, está embriagada “com o sangue das testemunhas de Jesus” (Ap 17,6), imagem que acentua a incompatibilidade entre os santos, termo importante ao contexto apocalíptico, e aqueles “cujos nomes não foram inscritos no livro da vida”, sobre os quais se erguem vitoriosos os santos, aqueles que estão com o Cordeiro, “os chamados, os eleitos e fiéis” (Ap 17,14b). Em sentido análogo, a visão da multidão (Ap 7,13-17) que, diante do trono e do cordeiro, está vestida de branco e que presta culto dia e noite no santuário. O testemunho da multidão, cuja veste alvejada pelo “sangue do Cordeiro” é expressão de sua própria existência a partir “da grande tribulação”, isto é, da experiência de confronto com realidades avessas ao Cordeiro, tornar-se-á símbolo daqueles homens e mulheres que, como pintado pela cena apocalíptica, tiveram seu testemunho de fé escrito com sangue. Esta imagem seguirá os primeiros anos do cristianismo, sobretudo nos momentos de confronto com os vários impérios com os quais teve contato.

Assim como Jesus e a sua predileção pelos simples, o cristianismo nascente crescia formado em grande medida por homens e mulheres comuns. É interessante notar que os registros mais remotos de cristianismo a que se tem acesso estão inscritos em cemitérios e edifícios de pessoas que pouco marcaram a literatura clássica⁴³. Esta fisionomia marginal, com a qual o cristianismo é marcado desde a origem, coloca-o em constante conflito com o governo vigente, especialmente sob

⁴³ FRENCH, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, X.

a égide do Estado Romano. O significativo crescimento dos seguidores da mensagem do Nazareno, que já era constrangedora e desconfortável para os governantes desde a época de Jesus, culminou em inúmeras situações de combate direto, em muitas das quais os cristãos tiveram que escolher abdicar da própria vida em detrimento de não abandonar os valores que lhes eram mais caros: aqueles princípios que constituem a mensagem de Jesus. Neste horizonte de confronto é canonizada a expressão “martírio”, que se desenvolve a partir dos pressupostos bíblicos a respeito do testemunho em relação direta com as situações de perseguição próprias dos primeiros séculos do cristianismo em contato com os impérios e as culturas.

Um dos mais importantes argumentos favoráveis ao martírio no cristianismo primitivo é a expressão da morte, especialmente este tipo de morte martirial, como imitação de Jesus. Este entendimento pode ser encontrado já na tradição bíblica em formas direta ou indireta, conforme juízo sinótico de Mt 5,10; 10,38; 16,24 e paralelos, tradição paulina de Rm 8,17; 1Cor 4,10-13; 2Cor 1,5-6; Fl 1,29; 3,10; Cl 1,24 e em outras fontes, como 1Pd 2,21; 4,16 e Ap 22,14, alguns já citados nesta pesquisa. Como supracitado, é de suma importância a narrativa do protomártir Estêvão (At 6,8-7,60), fundamento da interpretação subsequente de martírio.

Neste sentido, os relatos de martírios se tornam, em proporção devida, testemunhas paralelas à tradição dos textos que formariam o Cânone Bíblico. Recorda-se, por exemplo, a insistência de Inácio de Antioquia em sua Carta aos Romanos usando expressões vívidas como estar “desejoso de morte”, ou mesmo não querer mais viver “do modo humano”⁴⁴, que permanece um mote em outros escritos do primeiro e segundo séculos. Em semelhante sentido, é muito importante para as primeiras comunidades cristãs o testemunho dos mártires registrado em traços hagiográficos como, por exemplo, aquele das Atas dos Mártires. Posteriormente, a História Eclesiástica de Eusébio de Cesaréia trará uma descrição pungente da figura dos mártires feita a partir do relato dos mártires da região de Gália, na qual se vê a importância deste título, do qual muitos dos mártires consideravam-se indignos:

Eles se tornaram de tal forma êmulos e imitadores de Cristo, o qual “tinha a condição divina e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegou ciosamente” (Fl 2,6), que,

⁴⁴ INÁCIO de Antioquia, Inácio aos romanos, p. 104.

embora tivessem obtido tal glória e tivessem dado testemunho não só uma ou duas, mas repetidas vezes, e tivessem sido retirados de junto das feras cobertos de queimaduras, de feridas, de chagas, não somente não se proclamavam mártires, mas nem nos permitiam chamá-los por este nome, e se por vezes um de nós, por carta ou oralmente lhes desse o apelativo de mártires, eles o repreendiam amargamente. De bom grado gostavam de reservar o título de mártir a Cristo, o mártir fiel e verdadeiro (Ap 3,14), o primogênito dentre os mortos, “o Príncipe da vida” divina (Cl 1,18; Ap 1,5; At 3,15). Recordavam-se igualmente dos mártires que já haviam partido desta vida e afirmavam: “Já são mártires os que Cristo se dignou levar durante sua confissão, após ter gravado neles, pela morte, o selo do martírio. Quanto a nós, somos apenas pequenos e humildes confessores”. E com lágrimas, exortavam os irmãos, pedindo-lhes instantes orações a fim de que pudessem chegar à consumação. E demonstravam a fortaleza do martírio em atos, agindo com a mais completa ousadia de linguagem em relação aos pagãos e revelando pela paciência nobreza de espírito, intrepidez, firmeza. De outro lado, recusavam receber dos irmãos o nome de mártires, pois estavam repletos do temor de Deus.⁴⁵

A experiência do martírio e a figura do mártir como um ideal de perfeição cristã, percepção muito cara aos três primeiros séculos do cristianismo, encontrarão entre os séculos III e IV um sucessor à altura. À “dramática confissão de Cristo no contexto público do tribunal e da arena”⁴⁶ própria da hagiografia martirial associa-se um tipo de testemunho com novas nuances especialmente vinculadas ao combate que o homem e a mulher travam consigo mesmos e com inimigos do campo espiritual: o monaquismo/monacato. O mártir, portanto, dá lugar ao monge e possibilita, na expressão de McGinn, uma espécie de “virada monástica” que, por sua vez, influenciou em grande medida na cultura cristã daquele tempo e legou à história do cristianismo fundamentos sobre os quais a teologia cristã deveria ser desenvolvida. É importante salientar que este deslizamento histórico do martírio ao monaquismo não aponta a algum tipo de ruptura da cosmovisão, mas, ao contrário, afirma a reinterpretação do ideal de santidade proposto pela mensagem evangélica em novas situações culturais. Esta virada monástica, por sua vez, está intimamente vinculada ao revés político motivado pela atuação do Imperador Constantino para com a questão religiosa. A proclamação do Edito de Milão em 313 d.C., que segue não sem avanços as premissas do Edito de Tolerância promulgado por Galério em 311 d.C., dá especial atenção ao tema da liberdade religiosa, não presente no Edito

⁴⁵ EUSÉBIO de Cesaréia, *Hist. Ecl.*, p. 235-236.

⁴⁶ MCGINN, B., *As fundações da mística*, p. 202.

de Tolerância, sobretudo no tocante ao cristianismo⁴⁷. O “giro” ou “virada constantiniana”, este movimento de diminuição e de liberação das perseguições que culminará no posterior reconhecimento do cristianismo como religião oficial do Império, influenciará em grande medida nos modelos de vivência do cristianismo e do ideal de santidade até então defendidos pelo martírio e pelo testemunho público. Cabe, portanto, ao cristianismo “promover a compreensão universal que envolve o ideal de perfeição num contexto mais democrático e igualitário”⁴⁸.

A busca pelas fontes do fenômeno monástico aponta infinitas direções⁴⁹. O “estilo de vida monástico”, radicalmente simbolizado pelas perspectivas cristã e budista, não é exclusivo destas tradições. Como atestam os dados históricos, religiões derivadas do Hinduísmo, correntes do ambiente hebraico e adjacências do Judaísmo, agrupamentos helênicos de temperamento ascético e movimentos errantes do Islã⁵⁰ são, para além das discordâncias doutrinárias e de caráter confessional, convergentes no que se refere a um estilo de vida chamado convencionalmente de monástico. Os paralelos não-cristãos de vida monástica assemelham-se a este sobretudo naquilo que têm de marginal⁵¹. São, portanto, indivíduos ou pequenos agrupamentos destacados que marcaram a história por certa aversão a elementos da cultura e sociedade vigentes culminando em significativa evasão social e no abandono radical da vida urbana ou em comunidade. A complexidade que se apresenta no levantamento histórico destes traços característicos de um estilo monástico de vida repercute de maneira peculiar no monaquismo cristão. O entendimento de um monaquismo cristão parte da interpretação de importantes passagens e personagens bíblicas feita pelos primeiros cristãos.

Uma origem imediata do conceito “monge” pode ser encontrada na etimologia da expressão. Em um papiro⁵² do séc. IV se lê que um certo aldeão egípcio de nome Aurélio se queixou formalmente a um funcionário do governo local sobre uma investida que recebera de dois vizinhos motivados pela ira ao

⁴⁷ GÓMEZ, J. Á., *Historia de la Iglesia*, p. 225.

⁴⁸ SILVA, A. L. R., *Virtude, perfeição e santidade à luz do pensamento de Justino mártir*, p. 743.

⁴⁹ TURBESSI, G; PABLO MAROTO, D de, *Monasticismo*, p. 1669-1676 e LECLERCQ, J., *Monachesimo*, p. 1672-1742.

⁵⁰ LECLERCQ, J., *Monachesimo*, p. 1675.

⁵¹ LECLERCQ, J., *Monachesimo*, p. 1675.

⁵² JUDGE, E. A., *The earliest use of monachos for “Monk” (P Coll Youtie 77) and the origins of monasticism*, p. 72–89.

perceberem que a vaca do aldeão estava invadindo colheitas fora de suas terras. No documento, Aurélio confirma que poderia ter sido aniquilado, caso não tivesse recebido ajuda de dois homens, um diácono de nome Antônio e Isaac, um monge (*monachós*). A referência à figura de Isaac é breve, porém bastante significativa. Se por um lado, a referência ao estilo de vida de Isaac demonstra que era conhecido deste aldeão, talvez socialmente conhecido, por outro é colocado em paridade de autoridade de testemunho com um diácono⁵³. O vocábulo *μοναχός* (*monachós*), do qual se traduz a expressão em questão, tem origem no termo *μόνος* (*monós*) que, por sua vez, aponta aos sentidos de “separado” e “só”⁵⁴. Na versão grega do Antigo Testamento, *monós* traduz por 78 vezes os derivados do radical *בד* (*bad*, separado), com o qual, por exemplo, Deus prescreve a Moisés que tome separadamente, ou em partes iguais, diversas substâncias para confeccionar incenso (Ex 30,34) ou quando, no relato da criação do ser humano, diz-se que não é bom que esteja só (Gn 2,18).

Do ponto de vista do desenvolvimento histórico, o movimento que a “virada monástica” motiva tem importantes inspirações bíblicas. A afirmação da unidade da história da salvação, desde o Antigo Testamento ao Novo, assevera a imagem dos seguidores de Cristo como herdeiros da promessa de Israel. Assim,

[...] a história de Israel não era para eles pura e simplesmente a história do povo judeu, senão a história da Igreja de Cristo, da qual Israel foi figura e princípio. E, todavia, esta história da salvação não terminou, mas prossegue na vida de cada um dos cristãos.⁵⁵

Na esteira do entendimento acerca da herança veterotestamentária, Jerônimo, um legítimo herdeiro da tradição monástica, evoca importantes nomes do monaquismo antigo – Paulo, Antão, Juliano, Macário – como precursores de sua vocação e estende a genealogia a Elias e Eliseu e os filhos dos profetas “que viveram no campo e na solidão e armaram suas tendas às margens do Jordão”⁵⁶. Ainda sob o mote bíblico do deserto como símbolo, histórias como a de Abraão, de Jacó e de Moisés, que são provados no e pelo deserto, servem de inspiração à tradição monástica⁵⁷. Ao lado das grandes figuras do Antigo Testamento, sobretudo

⁵³ DUNN, M. *The Emergence of Monasticism*, p. 1.

⁵⁴ BARTELS, K.-H., *Uno, único*, p. 311.

⁵⁵ COLOMBÁS, G. M., *El monacato primitivo*, p. 26.

⁵⁶ JERÔNIMO, *Epistolário I*, p. 571. Atanásio, em sua *Vita Antonii*, evocará a teofania de Elias ao tratá-lo como “modelo dos solitários”; BIANCO, M. G., *Deserto*, p. 394.

⁵⁷ COLOMBÁS, G. M., *El monacato primitivo*, p. 27.

de Elias, está João Batista, o profeta do deserto da tradição cristã, ao qual fazem elogios não poucos textos⁵⁸.

A mais importante referência bíblica ao monaquismo é, contudo, o próprio Jesus, ao redor do qual orbitam os demais como precursores tipológicos. Coincidem inúmeros testemunhos patrísticos quanto à origem do monaquismo em Jesus de Nazaré, em sua doutrina e em seu exemplo. A interpretação da doutrina e do exemplo de Jesus feita pelos primeiros monges seguem duas linhas mestras e fundamentais.

É importante, por um lado, que o discípulo de Jesus não tenha apego a este mundo. Em sua vida, Jesus não “tem onde reclinar a cabeça” (Mt 8,20; Lc 9,59). A relação entre a pobreza como desapego e a vocação dos discípulos é uma constante no ensinamento de Jesus, como quando pede aos seus enviados que não levem bolsa nem sacola (Lc 10,4; 22,35), ou quando, no contexto do impedimento expresso pelos interlocutores a segui-lo imediatamente, pede que não voltem para enterrarem os mortos ou se despedirem dos seus (Mt 8,21-22; Lc 9,59-62). Este desapego é simbolizado pela “*fuga mundi*”, um tema importante no desenvolvimento da espiritualidade cristã ao longo da história, ou ida ao deserto. Um sentido adequado ao conceito “fuga” na cultura antiga baseia-se não apenas no movimento histórico de evasão geográfica, mas sobretudo na “separação”, no “desapego”⁵⁹.

O outro aspecto do exemplo de Jesus diz respeito ao exercício constante do autodomínio, do qual a abstinência é símbolo radical. O autodomínio, na expressão de McGinn, serve ao cristianismo uma espécie de “exploração da geografia interna da alma”⁶⁰, da qual a evasão geográfica aos “desertos” é expressão exterior. O “negue-se a si mesmo” bíblico (Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23) é de suma importância no entendimento deste conceito. Significativa ênfase é dada à abstinência sexual, à virgindade. O monaquismo cristão considera com muita seriedade as práticas ascéticas e de abstinência indo além de prescrições análogas que são anteriores ao monaquismo e, mais ainda, anteriores ao próprio cristianismo⁶¹.

Para além da complexidade da pergunta acerca da origem do monaquismo cristão, das inúmeras tentativas de resgate das motivações iniciais que levaram os

⁵⁸ COLOMBÁS, G. M., *El monacato primitivo*, p. 27.

⁵⁹ SINISCALCO, P., *Fuga*, p. 591.

⁶⁰ MCGINN, B., *As fundações da mística*, p. 202.

⁶¹ MCGINN, B., *As fundações da mística*, p. 202.

primeiros cristãos ao deserto, um elemento parece promissor como original e concordante com muitas das várias teses: na origem, encontra-se o chamado de Jesus aos seus para que sejam perfeitos, isto é, para que vendam seus bens, para que deem aos pobres e para que o sigam (Mt 10,19). Desta forma, pondera Colombás:

Mas o que moveu o primeiro monge? A resposta é obviamente impossível, pois não sabemos quem foi o primeiro monge. O que sabemos é que Santo Atanásio nos apresenta a vocação de Antão como a típica vocação monástica. Ora, a característica mais evidente e marcante desta vocação é a de ser uma resposta livre e generosa ao chamado do Senhor no Evangelho.⁶²

O ensinamento deixado por Jesus, por sua doutrina e por seu exemplo, encontra desenvolvimento nos textos neotestamentários sobretudo em Paulo. Desde as descrições ascéticas que o Apóstolo faz de seu ministério, nos jejuns e nas vigílias (2Cor 6,5), à prudente referência feita ao celibato (1Cor 7,1-9.29.31), as imagens servem inspiração ao monaquismo nascente. De igual modo, é notável a descrição da comunidade feita pelo hagiógrafo expressa no quadriforme fundamento: o ensinamento dos apóstolos, a comunhão fraterna, a fração do pão e a comunhão de bens (At 2,42-47). Este modelo será recuperado posteriormente quando o fenômeno monástico passar a um tipo “comunitário” de monaquismo e produzir certa “institucionalização”.

É perceptível, portanto, que a busca pelas origens do monaquismo leva irremediavelmente ao texto bíblico. As conjunturas histórico-culturais que dão margem a variadas teses acerca do nascimento deste movimento, desde uma origem substancialmente não-cristã ou sincrética do monaquismo à raiz do monaquismo no cristianismo decadente ou mal interpretado⁶³, devem ter em conta este elemento comum, isto é, a primazia da tradição bíblica, sobretudo do ensinamento de Jesus e de seu exemplo. Os fundamentos bíblicos, tão importantes à tradição martirial, são, do mesmo modo, paradigma da vocação monástica. Nesse sentido, é digna de menção a contribuição de Burton-Christie⁶⁴ a respeito da importância dada pelos monges às Escrituras nas tradições oral e escrita, seja de maneira direta nas muitas citações em ditos e escritos, seja de maneira matizada e indireta. Se a “imitação de Jesus” levou tantos ao testemunho martirial, seus sucessores são chamados a um martírio de outra ordem, à liberdade sob o “império” das paixões, ao abandono desta

⁶² COLOMBÁS, G. M., El monacato primitivo, p. 38.

⁶³ TURBESSI, G; PABLO MAROTO, D de., Monasticismo, p. 1673-1675.

⁶⁴ BURTON-CHRISTIE, D., The Word in the Desert, em especial o exposto no cap. II.

vida “mundana” em detrimento da vida definitiva. Em suma, as arenas nas quais brilhou o ideal cristão do martírio estendem seus limites aos desertos, os espetáculos nos quais torna-se pública uma espécie de “santidade política”⁶⁵ dão lugar às cerimônias solitárias de cada um desses homens e mulheres que vão ao deserto e, por fim, as mãos e garras que fizeram verter o sangue dos mártires, anteriormente levantadas pelos gladiadores e pelos animais ferozes, empunham-nas as paixões e os demônios, algozes comuns da tradição monástica. Sob o modelo de Jesus, o monaquismo cresceu fundado na convicção de que carregam consigo a herança de Cristo, os ensinamentos por Ele vividos e deixados à posteridade.

2.4

O deserto como lugar teológico: sistematização

Um sentido possível à expressão usada pelo Papa Francisco ao tratar do deserto como um “lugar do essencial” em sua prédica da Quarta-Feira de Cinzas pode ser encontrado na abordagem desta paisagem, dos símbolos e sentidos a ela associados, como um “lugar teológico” no qual enraízam-se três fontes de sentido: a paisagem desértica, a relação desapego-encontro própria desta paisagem e os habitantes do deserto como sucessores dos primeiros cristãos.

Em um primeiro momento, é importante considerar o conceito limítrofe de “deserto”. Seguindo a reflexão proposta por Ingold, o deserto, como os demais “espaços”, não se constitui unicamente segundo o prisma geográfico-espacial. Assim, esta paisagem à qual dá-se o nome de deserto é constituída acima de tudo enquanto símbolo, enquanto realidade a partir da qual é constituída uma experiência. As narrativas bíblicas dão forma a este argumento, como quando atestam a emancipação do povo de Deus e a constituição de um culto no deserto, conforme as narrativas do Êxodo, ou quando recordam as muitas alusões ao deserto feitas por importantes figuras das Escrituras, como os profetas, entre eles João Batista, um profeta neotestamentário, e o próprio Jesus, especialmente na cena das tentações. Os desertos bíblicos são, portanto, “paisagens” que conduzem as personagens a experiências de profundo significado.

⁶⁵ SOBRINO, J., Perfil de una santidad política, p. 335-344. O uso do termo tem por finalidade tão somente a ênfase no binômio expresso pelas palavras.

Reconhecendo a abrangência do conceito “deserto”, é possível associá-lo a dois outros conceitos que são, cada um a seu modo, aspectos do que as Escrituras, e o cristianismo subsequente, entendem por deserto. Por um lado, o deserto na Antiguidade é o “lugar teológico” do desapego. Nas muitas narrativas bíblicas em que o deserto serve de cenário à cena, há sempre algum elemento deixado para trás. Significativa imagem deste conceito é, por exemplo, a experiência do povo israelita no deserto que, malgrado a libertação do jugo do Faraó, foi chamado a abandonar a idolatria. O mesmo acontece com Jesus quando no deserto é tentado e deve abdicar das soluções oferecidas pelo Diabo em seu favor. Paralelamente à perspectiva do abandono e do desapego, o deserto se torna a “paisagem” do encontro. As mesmas referências feitas ao tema do desapego, com Israel e com Jesus, registram a presença constante de Deus que permanece ao lado de seu povo em êxodo e que vai ao encontro de Jesus quando este vence as tentações que o Diabo propõe no deserto. O desapego e o encontro delineiam, portanto, o deserto como um lugar teológico no qual é evocada a base teológica do cristianismo, a saber: perder a vida por causa do Evangelho significa encontrá-la (Mt 10,39.16,25; Lc 17,33; Jo, 12,25).

A percepção de que o conceito “deserto” supõe limites mais alargados que unicamente aqueles propostos pela geografia e que esses limites vão de encontro a temas muito importantes ao conteúdo daquilo que os discípulos de Jesus herdaram de seu ensinamento aponta à experiência que o cristianismo antigo fez do deserto, sobretudo naqueles homens e mulheres que evadiram às regiões consideradas desérticas e viveram, de modo especial com seu exemplo, o que o deserto supõe enquanto paisagem. A força da *martyria*, do testemunho cristão, que impôs à cultura vigente seu direito de existência, floresce no deserto, no “avesso deste mundo”, no espaço do encontro. Os grandes expoentes dessa corrente teológica de expressiva influência na história do cristianismo são os chamados Padres (Pais) e Madres (Mães) do Deserto, aos quais se deve uma maior atenção.

3

O deserto em seletas vozes: homens e mulheres do deserto

O deserto como uma paisagem de confluência da santidade é uma imagem bastante significativa para a antiguidade cristã. Orígenes, comentando a vocação de João Batista em uma homilia sobre o evangelho lucano, afirma que este, motivado por um chamado especial de Deus, foi ao deserto “onde o ar é mais puro e o céu mais descoberto e Deus mais familiar”⁶⁶. A familiaridade divina e, em antítese, a familiaridade com realidades opostas, como os demônios, os afetos desordenados etc., marcará profundamente a experiência destes homens e mulheres que foram ao deserto e moldaram sua “resposta a Deus” em um estilo próprio de vivência dos valores evangélicos. O monaquismo, do qual florescem o eremitismo e o cenobitismo, lançará bases para o desenvolvimento de um estilo de vida que, por sua vez, servirá de matriz para os desenvolvimentos que a espiritualidade cristã conhecerá no avançar dos séculos.

São muitas as possibilidades de sistematização de um fenômeno tão amplo e complexo como o dos Padres do Deserto. Geográfica ou historicamente, cultural ou teologicamente, exige-se a eleição de um ou mais critérios que, não sem prejuízo, possibilitem uma compreensão geral do avançar histórico destas realidades no cristianismo antigo. Para este fim, portanto, são apontadas três unidades de sentido com seus respectivos representantes que elucidam alguns dos princípios chave do monaquismo antigo.

3.1

Os mestres eremitas e seus discípulos: Hagiografias e Apoftegmas

A tradição hagiográfica comum tende a localizar as origens do movimento monástico no Egito, nas figuras de Antão e Pacômio. Esta definição, aponta Leclercq, “não é falsa, mas bastante simplificada”⁶⁷. As expressões difusas de personagens e de estilos de vida que poderiam ser enquadradas no título

⁶⁶ ORÍGENES, Homilias sobre o Evangelho de Lucas, p. 90.

⁶⁷ LECLERCQ, J., Monachismo, p. 1684.

“monaquismo”, às quais se associam posturas ascéticas em suas mais variadas formas e que antecedem estas referências, demonstram que possivelmente este novo estilo é anterior à manifestação em terreno egípcio. O apontamento das regiões que estão sob a “dádiva do Nilo”⁶⁸ como origem do monaquismo, malgrado muitas influências de teor geográfico e político-cultural, justifica-se em especial pela influência de Atanásio, um bispo bastante proeminente em seu tempo. Foi bispo de Alexandria, um importante centro difusor do cristianismo na Antiguidade, entre os anos 328 e 373 d.C. Participou ativamente da polêmica ariana que movimentou o Concílio de Nicéia sendo um defensor pertinaz das afirmações niceanas acerca da substancialidade e consubstancialidade do Verbo. Servindo como uma espécie de primeiro “teólogo do monaquismo”, Atanásio, não sendo ele mesmo monge, personaliza a experiência monástica por ele conhecida escrevendo a biografia daquele que ficaria conhecido posteriormente como o “pai dos Monges”: Antão. A história deste camponês de posses, nascido no Baixo Egito em meados do séc. III, tornou-se famosa e fundante para a tradição monástica na Antiguidade sobretudo pela influência da obra de Atanásio. Antão teria nascido na vila de Komá, região próxima ao delta do Nilo⁶⁹.

A *Vida de Antão (Vita Antonii)* é reconhecida como “a primeira grande obra-prima hagiográfica na literatura cristã”⁷⁰, sobre a qual restaram “duas traduções latinas do século IV, assim como um texto siríaco e uma tradução copta posterior feita a partir do grego”⁷¹. A importância que Antão adquiriu na história da espiritualidade cristã, sobretudo na perspectiva do desenvolvimento da tradição monástica, demonstra a relevância desta obra que desde a origem conheceu traduções e versões as mais variadas. A vocação de Antão, que serve de protótipo⁷² ao monaquismo e que concede a este campesino o título de “pai dos monges”, associa-se a dois pontos chave já antecipados neste estudo.

Em primeiro lugar, a trajetória percorrida por Antão é marcada por um tipo de desapego que é próprio do deserto. Este tema está na origem de sua vocação. A *Vida de Antão* narra que, ao ser confrontado pelo conselho de Jesus ao jovem rico para se desfazer dos bens oferecendo o dinheiro aos pobres e para segui-lo (Mt

⁶⁸ HARMLESS, W., *Desert Christians*, p. 7-11.

⁶⁹ ATANÁSIO. *Vida e conduta de S. Antão*, p. 296.

⁷⁰ MCGINN, B., *As fundações da mística*, p. 203.

⁷¹ MCGINN, B., *As fundações da mística*, p. 203.

⁷² MCGINN, B., *As fundações da mística*, p. 203.

9,21)⁷³, Antão responde em eco aos imperativos usados por Jesus ao instruir o jovem rico: “vende” os bens, “dá” aos pobres e “segue-me”. Abdicando de seus bens e indo ao encontro do deserto, traça sua vocação. Esse itinerário de abandono próprio do ascetismo antigo dá ao monge como um “homem santo”, na expressão de Peter Brown, “o profundo significado social do ascetismo como um ritual solene e prolongado de dissociação de se tornar o estranho total”⁷⁴. O desaparego ou abandono empreendido por Antão estende-se para além do que é material. Conforme explicita Špidlík⁷⁵, quatro são as fugas apontadas pela Vida de Antão, a saber: 1) a fuga das paixões; 2) dos maus pensamentos; 3) do relacionamento inútil com os homens e 4) da vanglória causada pela fama dos milagres. Percebe-se, portanto, que a evasão que o monge realiza, aqui referenciado na vocação de Antão, diz respeito sobretudo a um “mundo” que não pode ser reduzido ao convívio social. Esta “fuga” própria da tradição monástica de Antão e de seus sucessores tem um ponto de partida, mas carece de um ponto de chegada definitivo.

O desaparego e a solidão próprios de quem dissocia-se não são, entretanto, radical e absolutamente solitários. O recolhimento e o abandono do mundo são compartilhados com a figura de um ancião. No deserto, Antão associa-se a um anacoreta. O vocábulo *anachoresis* (ἀναχώρησις) e seu sentido precedem a interpretação monástica que o cristianismo lhes dará, vinculando-se, ainda que indiretamente, a fenômenos de evasão social provocados por encargos fiscais e obrigações civis. A retirada de camponeses de suas comunidades quando submetidos a variadas tensões políticas transformou de maneira endêmica⁷⁶ o cenário egípcio. Movimentos semelhantes podem ser encontrados em contexto árabe⁷⁷. Uma observação mais atenta do uso deste conceito e das normativas a ele associadas apontam, entretanto, a diferentes tratamentos entre os usos civil e teológico-monástico. Estas tensões sociais que precedem o movimento anacorético exercem, em algum aspecto, um tipo de influência sem, contudo, esgotar a significação do movimento⁷⁸.

⁷³ ATANÁSIO. Vida e conduta de S. Antão, p. 296.

⁷⁴ BROWN, P., The rise and function of the Holy Man in Late Antiquity, p. 131.

⁷⁵ ŠPIDLÍK, T., Antão abade (santo), p. 74-75.

⁷⁶ BURTON-CHRISTIE, D. The Word in the Desert, p. 41.

⁷⁷ GUILLAUMONT, A., Anachoresis, p. 119.

⁷⁸ BURTON-CHRISTIE, D. The Word in the Desert, p. 41.

A associação de Antão a um anacoreta registrada na Vida de Antão⁷⁹ reafirma a precedência histórica da experiência ascética e dos preâmbulos de uma experiência anacorética. A existência deste ancião e a narração de sua vida feita sem estranhamento sugerem que os costumes adotados pelo monaquismo cristão em sua origem não seria uma completa novidade⁸⁰. Este ancião que o precede e que a partir do qual Antão entende sua vocação servirá de protótipo à extensa linhagem de *Abbás* e, no entendimento acerca do mestre-ancião, tornar-se-á um lugar de muita importância no exercício da espiritualidade monástica, sobretudo na tradição dos Padres e Madres do Deserto. *Abbá*, termo com raízes hebraica (אבָּא) e grega (ἀββᾶ), é comumente traduzido como “pai”. Ocorre quinze vezes no texto veterotestamentário e aponta, por um lado, “a soberana autoridade de Deus” e, por outro, “sua misericórdia”. No Novo Testamento, é usado por Jesus em expressivas 170 ocasiões ao tratar de Deus. Além dos dados já citados, Paschetto⁸¹ recorda que a progressão no uso do termo demonstra que “o costume de chamar Deus com o nome de ‘Pai’ é muito raro, e que isso se difunde com a expansão progressiva do cristianismo”. É digna de menção a argumentação de Bondi⁸², segundo a qual, em proporção devida, pode-se dizer que os *Abbás* – também as *Ammas*, versão feminina dos *Abbás* – exercem para com os anacoretas um tipo de “aconselhamento pastoral”.

Contemporâneo a Antão, outro camponês egípcio marcará profundamente as primeiras experiências de fundação e descrição monásticas na Antiguidade. Pacômio, nascido em uma província romana no Alto Egito entre 280 e 290 d.C., vem de um lar não-cristão. A região da Tebaida superior, província na qual nasceu Pacômio, localiza-se na região mais desértica do Egito, um dos motivos pelos quais a experiência monástica de Pacômio foi potencializada. O serviço que exerceu junto à milícia romana colocou-o em contato com cristãos que, com seu exemplo de profunda caridade, inspiraram-no a buscar o batismo. Já cristão, Pacômio conhece o modo monástico de viver e toma a resolução de segui-lo sob a tutela de Palamão, um reconhecido asceta. A vocação pacomiana, paralelamente à de Antão, segue outro rumo. Se em Antão encontra-se a máxima manifestação da vida anacoreta,

⁷⁹ ATANÁSIO. Vida e conduta de S. Antão, p. 296-297.

⁸⁰ BURTON-CHRISTIE, D. The Word in the Desert, p. 41.

⁸¹ PASQUETTO, V., *Abbá*, p. 25.

⁸² BONDI, R. C., The Abba and Amma in Early Monasticism: the first pastoral counselors?, p. 311-320.

solitária, do monge errante, em Pacômio desponta um monaquismo forjado pela *koinonia*. A eclesiologia bíblica usa o termo *koinonia* (κοινωνία) para descrever o *modus vivendi* da comunidade cristã nos seus primórdios. É o que descreve At 2,42-44 no uso de expressões como “perseverantes na comunhão”, “possuíam tudo em comum” etc. Sabe-se, entretanto, que a comunhão expressa pelo vocábulo *koinonia*, malgrado uso em termos materiais e de partilha de bens, não se restringe a este campo. Esta comunhão eclesial, da qual a *koinonia* dos Atos dos Apóstolos é símbolo, estende-se a demais campos como a “comunhão espiritual”. Esta comunhão em diversos níveis é muito importante ao modo pacomiano de vivência do cristianismo monástico.

À margem direita do Nilo, Pacômio, sob a inspiração do exemplo moral dos primeiros cristãos que punham tudo em comum, estabelece uma Regra e, com ela, uma conduta irmã daquele anacoreta: fala-se do monaquismo cenobita. O cenobitismo retoma etimologicamente a *koinonia* fundindo os radicais gregos κοινός (comum) e βίος (vida). A vocação anacorética de Pacômio, tal qual fora apresentada no início de sua vida, ganha novos contornos quando chamado por Deus a ministrar aos homens para reconciliá-los⁸³. A convocação feita pelo anjo a Pacômio é de tal importância que o ser espiritual a repete por três vezes. Este chamado conduziu a vocação pacomiana a números expressivos, sobre os quais divergem os biógrafos: sob a tutela de Pacômio estavam, segundo Paládio, de três a sete mil monges; segundo Cassiano e Sozomeno, eram por volta de cinco mil; Jerônimo chega à cifra de cinquenta mil⁸⁴. A *koinonia* pacomiana é, segundo uma sentença antiga, uma das três fontes da graça de Deus no contexto monástico, à qual unem-se a força da pregação de Atanásio, chamado “atleta de Cristo”, e a vida de Antão, modelo perfeito⁸⁵.

Sobre a Regra deixada por Pacômio, tem-se tão somente a versão latina traduzida por Jerônimo de exemplares gregos e que, por sua vez, são traduções dos originais coptas. De um ponto de vista cronológico, Antão e Pacômio são contemporâneos, o que assevera a concomitância desses dois estilos de vida. O modo cenobita de vivência do cristianismo, ao qual Pacômio serve de parâmetro,

⁸³ VEILLEUX, A., Pachomian koinonia, p. 45 e 311-312.

⁸⁴ COLOMBÁS, G. M., El monacato primitivo, p. 97.

⁸⁵ VEILLEUX, A., Pachomian koinonia, p. 395.

complementa o anacoretismo quanto à “institucionalização” daquilo que o exemplo dos anacoretas experimenta enquanto fenômeno carismático.

As duas figuras, Antão e Pacômio, servem de modelo a um movimento de espiritualidade, de interpretação cristã do mundo e de si mesmo, que conheceu inúmeros adeptos. Desde os *Abbás*, os mestres-anciãos, àqueles irmãos que os buscavam para alcançar a santificação de si mesmos por meio da liberdade interior e da sabedoria vindas da ascese própria do monaquismo do deserto, muitos foram os nomes e ensinamentos que delinearão esta modalidade de espiritualidade. O testemunho desses nomes e ensinamentos, garantido primeiramente pela tradição oral, coube, portanto, à literatura hagiográfica. Das muitas narrativas hagiográficas, entre elas as já citadas Vida de Antão e os textos de e sobre Pacômio, uma coletânea de ensinamentos dos homens e mulheres do deserto será a principal fonte⁸⁶ deste modo primitivo de vida mística.

O conjunto de sentenças e de curtos ensinamentos associados a algumas histórias vividas pelos Padres intitulado Apotegmas ou Sentenças dos Padres do Deserto (no latim: *Apophthegmata Patrum*; no grego: ἀποφθέγματα τῶν πατέρων)⁸⁷ legou à história muito do que se conhece desta tradição monástica própria do deserto. A formação do compilado de sentenças é quase tão complexa quanto o nascimento do monaquismo. Em sua maioria, as Sentenças seguem uma estrutura padrão de pergunta e resposta, a partir da qual um *Abbá* responde à indagação de algum irmão a respeito dos temas próprios do monaquismo, sobretudo a salvação e a vida eterna. Os textos, dos quais se presume o copta ou o grego como idiomas originais, remontam ao século IV e têm como fontes duas principais coleções: uma chamada “Coleção Sistemática” que reúne as sentenças por temas ou tópicos-chave espirituais⁸⁸ e a “Coleção Alfabética”, que organiza os textos de acordo com os nomes dos *Abbás* de maior fama. Conforme Ward, o estilo literário das Sentenças apresenta um desafio particular entre os textos patrísticos⁸⁹,

⁸⁶ MCGINN, B., As fundações da mística, p. 205.

⁸⁷ Conforme o estilo próprio de normas técnicas ao qual esta pesquisa está submetida e tendo em vista uma leitura mais acessível, a citação das Sentenças fará menção à tradução portuguesa feita por Bruno Gripp para posteriormente fazer uso do método próprio de citação das Sentenças, com a referência da coleção ou do autor. Os critérios para citação são os mesmos explicitados por Gripp, que são: *ApAlf* refere-se à Coleção Alfabética, seguido da sigla do nome do *Abbá* ou da *Ammá* e do número da sentença; *ApSys* refere-se à Coleção Sistemática, seguido do número do livro e do número da sentença; *N* refere-se à autoria anônima.

⁸⁸ MCGINN, B., As fundações da mística, p. 205.

⁸⁹ THE SAYINGS OF THE DESERT FATHERS, p. xxvii.

especialmente na busca por alguma datação plausível. Em seu desenvolvimento orgânico, a passagem da transmissão oral ao registro escrito e o objetivo de edificar espiritualmente os monges e as comunidades monásticas subsequentes dificultam as tentativas de mapear suas origens. As referências de origem, de autoria e de ambiente vital são, portanto, aproximativas.

A influência que estes textos exerceram na história da espiritualidade cristã é de elevada importância. Mais que “histórias e ditados inerentemente interessantes”, que “personagens coloridos, aventuras selvagens e frases de efeito memoráveis e mordazes”⁹⁰, as Sentenças delineiam em traços hagiográficos e não poucas vezes em cenas quase míticas o itinerário da busca de santificação próprio do monaquismo antigo e que, por sua vez, será conhecido por Bento de Núrsia⁹¹ e pelos períodos que o sucederam⁹². Nesse sentido, a leitura que Bento de Núrsia fará do fenômeno eremita do deserto será para o Ocidente a possibilidade de uma “fórmula intermediária, que concilia solidão e vida ativa”⁹³, cujo escopo extrapola os limites desta pesquisa.

Esse itinerário de busca de santificação proposto pelo monaquismo, tal qual o transmitiram os Padres do Deserto, é registrado pelas Sentenças quase como em um glossário, circunscrevendo os grandes temas da vocação monástica nos ditos e feitos dessas importantes personagens. Os títulos propostos pela Coleção Sistemática trazem alguns dos temas, como o avanço na perfeição, o discernimento, a oração, a obediência, a humildade, a paciência, a caridade etc. O “homem santo” na descrição destes retirados trava uma guerra, ou, nos termos de uma sentença do *Abbá* Antão: “Quem se assenta no deserto e se recolhe afasta-se de três guerras: as do ouvido, da fala e da visão. E tem diante de si apenas uma, a do coração”⁹⁴.

Ainda que muitas das máximas expressas nos ditos e nos exemplos dos Padres e Madres sejam significativamente rigorosas e austeras, a maneira de viver própria do monaquismo é consideravelmente simples. A doutrina que dá fundamento à maneira de agir destes homens e mulheres do deserto não tem um caráter marcadamente especulativo, o que encontra justificção no próprio estilo de vida monástico e na ausência de instrução por parte de muitos de seus adeptos. De algum

⁹⁰ BURTON-CHRISTIE, D., *The Word in the Desert*, p. viii.

⁹¹ HANSEN, B., *Bread in the Desert*, p.

⁹² MCGINN, B., *As fundações da mística*, p. 205.

⁹³ MINOIS, G., *História da solidão e dos solitários*, p. 81.

⁹⁴ SENTENÇAS DOS PADRES DO DESERTO, p. 45. ApAlf: Ant 11; ApSys: II, 2.

modo, os muitas vezes analfabetos homens e mulheres do deserto descobriram “um novo alfabeto”: “as sutis letras interiores do coração humano”⁹⁵. As abstrações metafísicas são para este tipo de “monaquismo rústico”⁹⁶ não apenas dispensáveis, mas evitáveis. É o que afirma o Abbá Serapião em uma sentença:

Um irmão perguntou ao *abbá* Serapião com estas palavras: “Diz-me uma palavra”. Disse o ancião: “O que tenho para dizer-te? Porque tomaste aquilo que pertencia às viúvas e aos órfãos e colocaste nesta parede”. Pois ele viu que estava cheia de livros.⁹⁷

O avanço da tradição monástica e o contato com ambientes de maior instrução e erudição deu forma a um “monaquismo douto”⁹⁸. Este novo ramo intelectual emerge da tradição originalmente popular e evangélica do monaquismo com muitos frutos⁹⁹, oferecendo conceitos, definições e argumentos teológicos às prescrições práticas comuns aos homens e mulheres do deserto. É importante salientar que o avanço nos estudos a respeito dos monges do deserto leva a crer que mesmo o chamado “monaquismo rústico” não era completamente iletrado, o que pode ser verificado pelo constante uso das Escrituras nos argumentos das Sentenças. Da perspectiva do monaquismo que sistematiza sua experiência, o “monaquismo douto ou erudito”, é importante salientar a figura de Evágrio Pôntico e sua relação com a teologia de Orígenes.

3.2 O origenismo do deserto: Evágrio Pôntico

Entre as muitas figuras que exerceram enorme influência no pensamento cristão ao longo da história, Orígenes é um dos mais importantes autores, seja pela vastidão de seu pensamento, seja pela amplitude da reverberação deste na teologia cristã ao longo dos séculos. Reconhecido como um dos mais influentes teólogos que o Oriente já produziu¹⁰⁰ e destacado como o maior ou um dos maiores exegetas que o cristianismo já conheceu¹⁰¹, Orígenes Adamâncio (*adamantius*, “homem de aço”; etimologicamente “indomável”) – título pelo qual era conhecido e que,

⁹⁵ HARMLESS, W., *Desert Christians*, p. 311.

⁹⁶ COLOMBÁS, G. M., *El monacato primitivo*, p. 389-390.

⁹⁷ SENTENÇAS DOS PADRES DO DESERTO, p. 110. ApAlf: Ser 2; ApSys: IV, 16.

⁹⁸ COLOMBÁS, G. M., *El monacato primitivo*, p. 390.

⁹⁹ COLOMBÁS, G. M., *El monacato primitivo*, p. 390.

¹⁰⁰ CROUZEL, H., *Origène*, p. 7 e 17.

¹⁰¹ MCGINN, B., *As fundações da mística*, p. 169.

segundo Eusébio¹⁰², teria sido usado pelo próprio Orígenes ainda em vida – é de fundamental importância para a teologia dos primeiros séculos do cristianismo.

Nascido em 185 d.C. no seio de uma família cristã alexandrina, Orígenes contou com a importante influência de seu pai Leônidas, que o educou segundo os moldes helênicos da *Paideia* clássica e também no estudo e na recitação das Escrituras¹⁰³. Leônidas, entretanto, deixou mais que apenas um legado intelectual a seu filho. Quando feito mártir sob a perseguição de Sétimo Severo em 202 d.C.¹⁰⁴, inspirou o jovem Orígenes a fazer o mesmo, cena impedida por sua mãe ao esconder suas roupas para mantê-lo em casa. O martírio de Leônidas serviu a Orígenes como “um laço de sangue que o atou à Igreja”¹⁰⁵. Dados biográficos são amplamente registrados por Eusébio de Cesaréia com certa coloratura panegírica¹⁰⁶. Também Von Balthasar não poupa elogios: “A voz do Alexandrino é mais como aquele vento brilhante e sem chuva do deserto que às vezes varre o delta do Nilo, com uma paixão nada romântica: rajadas puras e ardentes.”¹⁰⁷

Do ponto de vista de sua obra, Orígenes foi um autor bastante profícuo. Especula-se que tenha sobrevivido a terça parte de toda a sua obra teológica que, por sua vez, teria chegado a seis mil volumes¹⁰⁸. A grande quantidade de textos perdidos se deve também à suspeita de heterodoxia que pairou sobre Orígenes e sua obra. Esta suspeita de heterodoxia foi confirmada a condenação conciliar e com o apagamento de sua expressão textual. De um lado, a acusação de sua “platonização” ou “helenização” da fé, objeto de críticas como as de Harnack e Chadwick e que são respectivamente citadas e colocadas sob suspeita por Von Balthasar¹⁰⁹ e McGinn¹¹⁰, a partir da qual seriam desenvolvidas concepções como a que se refere a um tipo de “múltipla existência” ou da “transmigração” – também conhecida como “preexistência”, termo demasiado simplista – da alma, de cuja veracidade Von Balthasar¹¹¹ duvida, e à “restauração definitiva”, à apocatástase, que retoma e

¹⁰² EUSÉBIO de Cesaréia, Hist. Ecl., p. 300..

¹⁰³ CROUZEL, H., Origène, p. 21-22.

¹⁰⁴ MCGINN, B., As fundações da mística, p. 168.

¹⁰⁵ NAUTIN, P., Origène, p. 414.

¹⁰⁶ EUSÉBIO de Cesaréia, Hist. Ecl., p. 279-324.

¹⁰⁷ VON BALTHASAR, H. U., Origin, Spirit and Fire, p. 3.

¹⁰⁸ MCGINN, B., As fundações da mística, p. 169; VON BALTHASAR, H. U., Origin, Spirit and Fire, p. 2.

¹⁰⁹ VON BALTHASAR, H. U., Origin, Spirit and Fire, p. 5-6.

¹¹⁰ MCGINN, B., As fundações da mística, p. 197.

¹¹¹ VON BALTHASAR, H. U., Origin, Spirit and Fire, p. 15.

desenvolve a expressão de At 3,20b-21: “Então enviará ele o Cristo que vos foi destinado, Jesus, a quem o céu deve acolher até os tempos da restauração (ἀποκαταστάσεως) de todas as coisas, das quais Deus falou pela boca de seus santos profetas.”. Termos análogos foram anatematizados em concílios regionais e ecumênicos¹¹², entre os quais se faz notar a expressiva condenação em forma de Edito feita pelo imperador Justiniano, cujos anatematismos foram lidos no Sínodo de Constantinopla (543 d.C.) e aparentemente referendados pelo Papa Virgílio em meados de 547 e 555 d.C. por ocasião de sua passagem por Constantinopla. De outro, a notícia de sua autocastração, cuja veracidade histórica é colocada sob suspeita¹¹³. Eusébio¹¹⁴ narra uma mudança de opinião acerca da atitude de Orígenes por parte de Demétrio, Patriarca de Alexandria, que, ao condenar sua automutilação, teria sido motivado por “sentimentos demasiado humanos”. A prescrição de Dt 23,2 para que os castrados “não entrem na assembleia do Senhor” é reafirmada no Primeiro Concílio de Nicéia (325 d.C.)¹¹⁵ com um atenuante àqueles que foram castrados por motivos médicos ou pelos chamados “bárbaros”. A influência de Orígenes, ao lado de todos os tipos de resistência que encontrou nos diversos meios, permaneceu vigorosa naqueles que tiveram contato com os seus escritos e que, ainda que de forma matizada, reverberaram aspectos de seu pensamento. Desse modo:

Alguns dos primeiros documentos monásticos, tais como as cartas de Antão, mostram a presença do pensamento de Orígenes, embora não seja fácil dizer como tal especulação chegou a um simples camponês egípcio. Mas o de Orígenes permaneceu uma força em Alexandria através dos séculos III e IV e, portanto, nós não deveríamos nos surpreender que certo número de importantes abbas do século IV tivessem mostrado evidência da influência do grande pensador. O próprio Atanásio convocou o monge Dídimo, o Cego (313-398), para se tornar o catequista de Alexandria. (Dídimo foi um convicto seguidor de Orígenes, que treinou Rufino e Jerônimo, entre outros.) No fim do século IV, nós temos evidência de um movimento origenista no deserto ao sul de Alexandria, liderado pelo Abba Isidoro, Evágrio e os quatro “Irmãos de elevada estatura”. Havia uma tensão entre os origenistas letrados e os monásticos simples, que eram frequentemente acusados de “antropomorfitas”, por causa dos seus pontos de vista de Deus concretos e materialistas. Mas os origenistas em si também

¹¹² DH, 298, 403-411, 433, 519.

¹¹³ Os estudos acerca da vida e da obra de Orígenes têm avançado no sentido de rever o status de heterodoxia que lhe foi imputado e devolver-lhe o lugar junto aos grandes autores patrísticos. Menção honrosa ao trabalho desenvolvido pelo Instituto Patristico Augustinianum nesta empreitada.

¹¹⁴ EUSÉBIO de Cesaréia, Hist. Ecl., p. 290-291.

¹¹⁵ DH, 128a.

ficaram sob fogo cerrado. O patriarca Teófilo, após originalmente apoiar os origenistas em sua luta contra os antropomorfistas, virou-se contra eles em 400 e de modo selvagem perseguiu os "Irmãos de elevada estatura" e outros.¹¹⁶

Entre os célebres leitores da obra de Orígenes, Evágrio Pôntico ocupa um lugar de destaque servindo à história uma espécie de “linhagem direta entre a experiência do deserto e a sistemática origenista”¹¹⁷. Nesse sentido, é paradigmática a pergunta feita ao *Abbá* Arsênio, interrogação que a Coleção Sistemática registra como sendo de Evágrio¹¹⁸, a respeito da notável virtude dos "egípcios rústicos" em contraposição à ausência de virtude por parte dos que têm “tamanho educação e sabedoria”¹¹⁹. As principais informações biográficas a respeito de Evágrio vêm da História Lausíaca de Paládio. Após alguns encontros com os homens do deserto, entre os quais Evágrio, Paládio deixou por escrito uma importante fonte da complexa história do monaquismo antigo, ainda que sujeita a críticas de caráter histórico¹²⁰. Ao lado de Paládio, historiadores antigos como Sócrates Escolástico, Sozomeno e Genádio¹²¹, fazem menção a Evágrio.

Nascido em 345 d.C. na província romana do Ponto, Evágrio é filho de um bispo do interior (χωρεπίσκοπος). As indicações acerca da educação inicial que Evágrio teria recebido não são mais que aproximativas, mas levam a crer que, tendo em vista os abrandados indícios de seus escritos monásticos, teria sido iniciado nas artes filosóficas e retóricas, bem como em matemática e astronomia¹²². A primeira influência teológica recebida por Evágrio, pela qual viria um primeiro contato com a reflexão de Orígenes, deve-se à proximidade de sua casa com a residência de outros dois importantes nomes da história do cristianismo antigo: Basílio e Gregório. Recebe destes, os chamados Padres Capadóciolos, a educação e os ministérios próprios de leitorato e diaconato. Seguindo Gregório, mudou-se para Constantinopla, auxiliando-o como arqui-diácono e tendo um papel importante nas disputas trinitárias que precederam e deram o tom do Primeiro Concílio de Constantinopla (381 d.C.)¹²³. O futuro promissor de Evágrio em Constantinopla

¹¹⁶ MCGINN, B., As fundações da mística, p. 217-218.

¹¹⁷ MCGINN, B., As fundações da mística, p. 216.

¹¹⁸ HARMLESS, W., Desert Christians, p. 311.

¹¹⁹ SENTENÇAS DOS PADRES DO DESERTO, p. 152. ApAlf: Ars 5; ApSys: X, 7.

¹²⁰ BUTLER, C., The Lausiac History of Palladius, p. 3-6.

¹²¹ HARMLESS, W., Desert Christians, p. 312.

¹²² CASIDAY, A., Evagrius Ponticus, p. 6.

¹²³ HARMLESS, W., Desert Christians, p. 313.

mesmo após a chegada de Nectário como sucessor de Gregório como patriarca é, entretanto, interrompido por uma relação extraconjugal com a esposa de um funcionário importante. Após o incidente, deslocou-se para Jerusalém e, posteriormente, para o Egito, onde faria morada definitiva como monge. Em Jerusalém encontra-se com Melânia, a Velha, uma proeminente Madre do Deserto, e, em um contexto de enfermidade, recebe desta alguma roupa¹²⁴ e o conselho de retirar-se em vida eremítica, motivo pelo qual parte para Nitria e, posteriormente, para o deserto de *Kellia* (Ke/lia; “as Células” ou “Celas”; dezoito quilômetros ao sul de Nítria), onde termina os seus dias no exercício ascético e no estudo.

A recepção da obra de Orígenes na biografia de Evágrio acontece de várias formas. A inicial influência dos Capadócius é certa, ainda que a leitura que tenham feito dos temas origeneanos possa ser considerada reservada e prudente¹²⁵. Gregório resiste à tese da “preexistência” da alma, ao passo que Evágrio tem-na em consideração. O encontro com Melânia e com Rufino no mosteiro por eles fundado no Monte das Oliveiras em Jerusalém é decisivo não apenas para levá-lo à vida monástica, uma vez que Evágrio nutre por Melânia uma espécie de “simpatia intelectual”¹²⁶ demonstrada sobretudo nas várias cartas endereçadas à nobre senhora e que foram preservadas. Em Melânia e Rufino, Evágrio encontrou dois leitores ávidos de Orígenes, a ponto de Paládio dizer que, por sua devoção e empenho, a leitura que Melânia fazia das obras de Orígenes convertia a noite em dia¹²⁷. A mudança para o Egito (383 d.C.) não serviu apenas para a adoção de um estilo de vida propriamente eremítico, mas continuou a expor Evágrio a importantes nomes do específico cenário origenista do deserto. Sabe-se que o origenismo no deserto egípcio é anterior à chegada de Evágrio, conforme apontam o crítico Epifânio e alguns relatos da Vida de Pacômio¹²⁸. A caminho do Egito, Evágrio se encontra com Amônio e seus três irmãos¹²⁹, um distinto grupo de monges que ficou conhecido como os “homens altos” (μεγάλοι ἄνδρες), que viviam alheios ao estilo “rude” dos campesinos do deserto e tinham acesso à obra de Orígenes. Sobre Amônio, Evágrio teria dito não ter encontrado “homem tão impassível quanto

¹²⁴ HARMLESS, W., *Desert Christians*, p. 314.

¹²⁵ GUILLAUMONT, A., *Les 'képhalaia gnostica' d'Evagre le Pontique*, p. 50.

¹²⁶ GUILLAUMONT, A., *Les 'képhalaia gnostica' d'Evagre le Pontique*, p. 51.

¹²⁷ PALLADIUS, *The Lausiac history of Palladius*, p. 161.

¹²⁸ GUILLAUMONT, A., *Les 'képhalaia gnostica' d'Evagre le Pontique*, p. 55-56.

¹²⁹ PALLADIUS, *The Lausiac history of Palladius*, p. 64.

ele”¹³⁰. Os nomes com os quais Paládio se refere ao agrupamento, como “círculo de Santo Amônio e de Evágrio”, “círculo do bem-aventurado Evágrio” e “irmandade de Evágrio”, revelam a proeminência de que gozava Evágrio já neste tempo¹³¹. Em seu avanço pelo deserto da região de *Kellia*, Evágrio, contrariando o ofício de tecer que era comum a seus conterrâneos eremitas, permanece unido ao estudo na função de copista – sua caligrafia graciosa não é esquecida¹³². A vivência de uma “escola dos Padres do Deserto”¹³³, especialmente no contato com Macário, o Grande, e a experiência monástica com a austeridade e o regramento que lhe são próprios¹³⁴, deram robustez ao ensinamento de Evágrio acerca da ascese do deserto e garantiram que se tornasse um dos nomes mais importantes quando se trata da sistematização da experiência do monaquismo antigo.

A contribuição de reflexão de Evágrio ao cristianismo antigo é expressiva. Da obra evagriana nasce “o primeiro sistema completo de espiritualidade cristã”¹³⁵. A afirmação pode ser considerada desproporcional, uma vez que Orígenes, de quem Evágrio é devedor, traz consigo muito de um tipo de espiritualidade, ainda pouco sistematizada. Segundo Evágrio, um coração dilatado compreenderá a doutrina de Cristo em sua tríplice constituição¹³⁶ – a prática, a física e a teologia –, que serve de inspiração a sua mais importante obra, uma trilogia: uma obra de caráter mais prático, *Praktikós* (Πρακτικός), que trata das ações ascéticas por meio das quais o monge atinge o ideal de perfeição, junto a duas outras obras de caráter mais espiritual, *Gnostikós* (Γνωστικός) e *Kephálaia Gnostika* (Γνωστικὰ Κεφάλαια), que trazem, respectivamente, perfis do “homem espiritual” e da doutrina espiritual deste homem espiritual – considera-se a obra *Kephalaia Gnostika* como sendo a grande obra doutrinária de Evágrio, na qual estão registradas as teses que serviram de motivação à polêmica origenista.¹³⁷ Somam-se a este texto monumental outros

¹³⁰ PALLADIUS, The Lausiac history of Palladius, p. 65.

¹³¹ PALLADIUS, The Lausiac history of Palladius, p. 122; COLOMBÁS, G. M., El monacato primitivo, p. 420.

¹³² HARMLESS, W., Desert Christians, p. 315.

¹³³ REGNAULT, L., La vita quotidiana dei Padri del deserto, p. 34.

¹³⁴ CASIDAY, A., Evagrius Ponticus, p. 6.

¹³⁵ MCGINN, B., As fundações da mística, p. 217.

¹³⁶ GUILLAUMONT, A., Les 'képhalaia gnostica' d'Evagre le Pontique, p. 16; EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine I, p. 31.

¹³⁷ EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine I, p. 32.

tantos, como as várias cartas, entre as quais a já citada Carta a Melânia, e um tratado sobre a oração, *De Oratione*, cuja autoria foi objeto de polêmica¹³⁸.

Do ponto de vista da história do pensamento monástico, da sistematização de uma teologia que tem como objeto a vivência dos homens e mulheres do deserto, a contribuição evagriana pode ser expressa em sua imagem com tons helênicos daquilo que os monges viviam no deserto. Como é típico da compreensão teológica dos Padres do Deserto, Evágrio afirma a luta empreendida pelo monge em vista da perfeição. Constam nesta arena as paixões e os demônios, que Evágrio, com afinada percepção psicológica, distingue, nomeia e explica. É de responsabilidade de Evágrio, portanto, os primeiros traços da imagem septiforme que posteriormente daria origem à tradição dos sete pecados capitais. Os números usados na descrição destes demônios ou pecados são arbitrários, uma vez que, como será demonstrado oportunamente, a quantidade diverge conforme a fonte textual. Este conjunto de conceitos, que muito dependem da teologia dos Padres do Deserto, é atravessado pela antropologia evagriana que, por sua vez, recorda os ares de Alexandria.

Também Evágrio, como Orígenes, repercute na história da espiritualidade cristã de seu tempo a partir de seus leitores. Entre os que tiveram contato com a obra evagriana, dos quais podem ser citados os orientais João Clímaco e Máximo, o Confessor, e os ocidentais Rufino de Aquileia e Genádio de Marselha. A leitura ocidental de Evágrio deve-se, sobretudo, a outro nome: João Cassiano.

3.3

O deserto para além do meridiano: Cassiano e o deserto em um mundo latino

Ao contrário da ampla influência de Orígenes e Evágrio, notada nas muitas referências históricas a eles e nas citações e obras hagiográficas feitas por seus contemporâneos, Cassiano é envolvido por um silêncio biográfico desafiador ao estudo mais aprofundado de sua obra. Na expressão de Columba Stewart, “sua humildade, por mais virtuosa que seja, é o primeiro desafio de seu biógrafo”¹³⁹.

O nome¹⁴⁰ e a naturalidade¹⁴¹ de João Cassiano são objetos de disputa. Há, contudo, certo reconhecimento quanto a sua origem em família cristã, tendo nascido

¹³⁸ MESSIAS, T., Evágrio Pôntico, p. 299-300.

¹³⁹ STEWART, C., Cassian the monk, p. 4.

¹⁴⁰ STEWART, C., Cassian the monk, p. 4.

¹⁴¹ MÉNAGER, D. A., La patrie de Cassien, p. 330-358; STEWART, C., Cassian the monk, p. 4-5.

na Cítia Menor, atual Romênia, por volta de 360-365 d.C., conforme afirmação de Genádio na obra *De Viri Illustribus*¹⁴², continuadora da obra homônima de Jerônimo. Enquanto liame entre Oriente e Ocidente, a versatilidade linguística de Cassiano serve de indício biográfico, uma vez que, enraizado no oeste latino, “ele se sentia muito em casa no leste grego”¹⁴³. O registro da vocação de Cassiano à vida monástica é simples, ao contrário dos relatos exuberantes de seus sucessores e a respeito deles. Seu itinerário vocacional, especialmente aquilo que pode ser encontrado em seus escritos, denota uma preocupação com a jornada interior, o que o desobriga de narrar a jornada exterior¹⁴⁴.

Cassiano tem a companhia afetuosa de Germano. Este importante amigo, de quem Cassiano falará não sem exaltação referindo-se a ambos como “um coração e uma alma em dois corpos”, acompanhá-lo-á em sua jornada monástica, seja no caminho empreendido por Cassiano, seja nos escritos dos quais será muitas vezes um interlocutor. Em meados de 380 d.C., Cassiano e Germano vão à Palestina, especificamente a Belém, e fixam morada em um cenóbio nas proximidades da gruta da Natividade¹⁴⁵. Este ambiente cruza de forma anacrônica as biografias de figuras importantes do monaquismo antigo, como Paládio e Jerônimo¹⁴⁶. A estadia em Belém foi, contudo, bastante breve e os aspectos daquele ideal de perfeição próprio da vida monástica vividos por seus confrades pareceram-lhe insuficientes. A experiência cenobítica vivida em Belém serviu para confirmar ambos, em suas próprias palavras, na “infância na religião”¹⁴⁷. O anseio pela estrita observância dos ideais monásticos os levou às terras egípcias inspirados pela narrativa¹⁴⁸ de um certo *Abbá* Pinúfio, monge egípcio tido em grande estima pelos seus. O admirável ancião, movido por ímpetos de humildade, fugiu de seu mosteiro e do convívio de seus confrades em busca de escondimento, refugiando-se primeiramente na região da Tebaida e, posteriormente, em Belém. O encontro com Pinúfio serve de inspiração a Cassiano e a Germano que, não sem resistência de sua comunidade,

¹⁴² CASSIEN, J., Conférences, p. 8.

¹⁴³ STEWART, C., Cassian the monk, p. 6.

¹⁴⁴ DRIVER, S. D., John Cassian and the reading of Egyptian monastic culture, p. 12.

¹⁴⁵ CASSIANO, J., Instituições Cenobíticas, p. 75

¹⁴⁶ STEWART, C., Cassian the monk, p. 6.

¹⁴⁷ CASSIANO, J., Instituições Cenobíticas, p. 75

¹⁴⁸ CASSIANO, J., Instituições Cenobíticas, p. 110-113; CASSIANO, J., Conferências 16 a 24, p. 137-140.

partem em direção ao Egito dos ascetas, ao deserto que deu à luz o estilo mais radical de vivência do monaquismo.

Em sua própria descrição, a observância encontrada no Egito exigiu de ambos que abdicassem, conforme lhes exorta o *Abbá Piamun*, “de todas as ideias pré-concebidas por vós em vossos próprios primórdios, para aceitar sem restrições e com suma humildade as práticas e ensinamentos de nossos anciãos”¹⁴⁹. O vigoroso monaquismo egípcio de meados de 380 d.C., período no qual Cassiano e Germano desembarcaram na foz do Nilo, demonstrava todo seu esplendor. Uma civilização urbana decadente associada às inflamadas apologias à solidão e ao sacrifício alimentavam o ideal proposto por Antão¹⁵⁰. Sabe-se que a estadia de Cassiano no Egito não foi breve, ainda que as narrativas a respeito do tempo em que esteve em terras egípcias não possam garanti-lo de maneira cabal, e que teve algum contato com os três mais importantes centros da tradição do monaquismo do deserto: Scetes, Nitria e Kellia.

Em Scetes, Cassiano encontrou “a habitação dos mais ilustres pais do monaquismo, e também a admirável morada de toda a perfeição”¹⁵¹. O deserto de Scetes é, de fato, referência para o monaquismo antigo, no qual estão os elementos centrais das Sentenças¹⁵². Encontra-se com o *Abbá Pafnúncio*, com quem se reúne em um tipo de “comunidade” bem próximo daquilo que existia em Belém – o termo “nosso mosteiro”¹⁵³ usado por Cassiano enfatiza o caráter quase cenobítico desta relação. *Abbá Pafnúncio*, o nome com a maior quantidade de ocorrências nas obras de Cassiano, foi um ancião severo e devotado à solidão, motivo pelo qual teria recebido o apelido de “Búfalo, boi selvagem”¹⁵⁴, e serviu de personificação da “interação de rigor ascético e visão contemplativa que Cassiano considerava ideal”¹⁵⁵. Pafnúncio é o único líder das quatro grandes “Igrejas do deserto” que não censura a atitude do Patriarca de Alexandria, Teófilo, ao condenar o que se denomina “antropomorfismo”, a polêmica a respeito da Imagem de Deus (*Imago Dei*) e a sua relação com o ser humano. A atitude de Teófilo está no centro da

¹⁴⁹ CASSIANO, J. Conferências 16 a 24, p. 87.

¹⁵⁰ CHADWICK, O., John Cassian, p. 13.

¹⁵¹ CASSIANO, J., Conferências 1 a 7, p. 19.

¹⁵² STEWART, C., Cassian the monk, p. 6.

¹⁵³ CASSIANO, J. Conferências 16 a 24, p. 82; STEWART, C., Cassian the monk, p. 10.

¹⁵⁴ CASSIANO, J. Conferências 16 a 24, p. 104.

¹⁵⁵ STEWART, C., Cassian the monk, p. 11.

primeira controvérsia origenista, cuja repercussão desemboca na leitura das obras de Orígenes e de seus leitores e intérpretes, entre eles Evágrio e Cassiano. A carta condenatória enviada por Teófilo possibilita uma datação: 399 d.C. Os eventos que sucederam a ação de Teófilo, como a iminente censura ao origenismo e a seus representantes, extrapolam os limites desta pesquisa. Outros nomes importantes são mencionados por Cassiano, como Moisés, que antecipa Pafnúncio na citação¹⁵⁶ dos monges notáveis em virtude e que tem o primeiro lugar na ordem das Conferências, e dois Macários.

Saído de Scetes, João Cassiano atravessa Nitria e Kellis, dois lugares que aparecem na biografia de Evágrio. Este é um ponto de extrema importância na história de Cassiano e em sua repercussão na história do monaquismo. De Kellis, Cassiano cita *Abbá* Teodoro, “homem de singular merecimento na vida monástica”¹⁵⁷, mas não faz menção a Evágrio. A completa negação deste nome na obra de Cassiano aponta às “cicatrices permanentes deixadas pela controvérsia origenista”¹⁵⁸. Os silêncios da obra de Cassiano são importantes:

Seu silêncio sobre Evágrio e o origenismo é o mais significativo, pois oculta as razões pelas quais Cassiano e Germano deixaram o Egito monástico que tanto amavam. Da mesma forma, Cassiano não nos conta nada sobre experiências dolorosas posteriores, como o exílio e o sofrimento de seu mentor, João Crisóstomo, ou a morte de seu amigo íntimo Germano. Às vezes tático, sua reticência costuma ser igualmente explicável como a privacidade do luto.¹⁵⁹

A saída de Cassiano e Germano dos desertos egípcios levanta algumas hipóteses¹⁶⁰. A suposição comum é a de que Cassiano, no crescente ambiente antiorigenista cada vez mais hostil, teria se unido a monges em fuga em direção a Constantinopla. A estas teses associam-se a possibilidade de Constantinopla ter sido uma parada no retorno à Cítia Menor ou que a reputação de santidade de João Crisóstomo tenha atraído os monges amigos à Constantinopla. Qualquer que tenha sido a motivação, a chegada de Cassiano a Constantinopla e o encontro com João Crisóstomo, bispo de Constantinopla, foram essenciais. Em Constantinopla e das mãos de Crisóstomo receberam a ordenação, Germano ao presbiterato e Cassiano

¹⁵⁶ CASSIANO, J. Conferências 16 a 24, p. 126.

¹⁵⁷ CASSIANO, J., Conferências 1 a 7, p. 183.

¹⁵⁸ HARMLESS, W., *Desert Christians*, p. 376.

¹⁵⁹ STEWART, C., *Cassian the monk*, p. 12.

¹⁶⁰ DRIVER, S. D., *John Cassian and the reading of Egyptian monastic culture*, p. 16.

ao diaconato. A austeridade e o recolhimento desejados por Cassiano fazem-no avaliar negativamente a ordenação recebida:

Existe certa máxima antiquíssima atribuída aos Pais do deserto, e que se conserva até hoje – é cheio de confusão que a deixo consignada aqui, eu, que não soube evitar a companhia de minha irmã, nem escapar às mãos episcopais: o monge deve fugir absolutamente das mulheres e dos bispos.¹⁶¹

No círculo de João Crisóstomo, Cassiano presenciou a polêmica extradição do bispo de Constantinopla e não lhe foi indiferente. Fez parte da comitiva enviada a Roma pelo próprio Crisóstomo a fim de testemunhar os maus tratos sofridos pelo bispo e de sua inocência quanto às acusações¹⁶². Os dados a respeito das ações de Cassiano neste íterim permanecem desconhecidos, mesmo a morte de seu companheiro Germano, da qual não se tem notícias.

Em 415 d.C., Cassiano ressurgiu, mas não mais no oriente monástico. Instaurado no sul da Gália, atual Marselha, Cassiano era agora presbítero e tinha sob sua responsabilidade dois mosteiros por ele fundados, um feminino e outro masculino. A situação de sua mudança de Roma também permanece incerta, podendo ter sido por ocasião do saque de Alarico em 410 d.C. ou, na hipótese ainda mais incerta de Marrou, teria voltado à Palestina antes de viajar à Marselha¹⁶³. Os meios e os motivos pelos quais Cassiano deixou o Oriente em direção ao Ocidente são incertos, mas a significativa influência da presença de Cassiano e de seus escritos é categórica. A inspiração oriental que deu forma à execução ocidental do monaquismo evidencia a importância de Cassiano, ainda que seja considerado por alguns estudiosos como “um autor de segunda categoria”¹⁶⁴. A habilidade com que Cassiano transpõe os ensinamentos monásticos que obteve no Egito com as necessidades ocidentais é muitas vezes ofuscada pela figura de Evágrio, de quem teria obtido muito do que transmitiu. As inúmeras relações políticas que travou em terras francesas, das quais dão testemunho os vários prefácios endereçados de suas Conferências, servem de sustento à afirmação da importância de Cassiano para a espiritualidade monástica ocidental. Para além do aspecto próprio do ambiente dos

¹⁶¹ CASSIANO, J., *Instituições Cenobíticas*, p. 282.

¹⁶² HARMLESS, W., *Desert Christians*, p. 377.

¹⁶³ STEWART, C., *Cassian the monk*, p. 12.

¹⁶⁴ MCGINN, B., *As fundações da mística*, p. 316.

monges, Cassiano esteve envolvido com as polêmicas pelagiana e nestoriana¹⁶⁵, nas quais não teve tanta proeminência quanto Agostinho e Cirilo de Alexandria respectivamente. Os dados de seu falecimento têm a mesma insegurança daqueles relativos a seu nascimento, sabendo-se, entretanto, que a sua morte coincide com os reinados de Teodósio e Valentiniano, o que, pelo *terminus ad quem*, tem como limite o ano de 450 d.C.¹⁶⁶.

As obras deixadas por Cassiano têm valor inestimável, sobretudo pelo que representaram à tradição das constituições e regras monásticas que as sucederam. Movido pela solicitação do bispo de Apt, Castor, Cassiano produz as chamadas Instituições Cenobíticas (*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*), obra constituída de duas partes tratando, em primeiro lugar, daquilo que compete à vida monástica com suas regras e ilustrada com os exemplos gravados em suas lembranças e, posteriormente, os vícios capitais e seus respectivos remédios. Na esteira da edificação do cenóbio, Cassiano propõe a edificação do homem interior em outra obra dividida em três partes e conhecida como Conferências (*Collationes Patrum*), na qual retoma as experiências vividas entre os grandes *Abbás* egípcios, seus ensinamentos e feitos, como método pedagógico para o desenvolvimento de uma doutrina monástica sistematizada, ainda que não pretenda esquematizar aquilo que é próprio da doutrina espiritual e que deve ser testado em vias de experiência¹⁶⁷. O esforço de Cassiano em propor ao Ocidente os termos de sua influência alexandrina nas pessoas de Orígenes e Evágrio é, em algum sentido, um empreendimento arquitetônico. Owen Chadwick o descreve nos seguintes termos:

Muitas das palavras gregas carregam associações filosóficas com uma longa história. A remoção dessas associações pelo mero ato de tradução inaugurou a nova espiritualidade, a espiritualidade ocidental, da qual Cassiano pode ser adequadamente descrito como o fundador. Palavras como *apatia*, *gnose* e *theoria* carregam consigo uma história não-cristã: seus equivalentes latinos são livres – se não para o próprio Cassiano, pelo menos para seus leitores – do pano de fundo estóico, gnóstico e platônico. Em sua interpretação desses termos, ele não perderá totalmente a perspectiva meio estóica de algumas de suas fontes. No entanto, pela primeira vez, é oferecida uma oportunidade para o desenvolvimento da espiritualidade cristã fora do ambiente particular do ascetismo filosófico grego. A percepção de que a palavra

¹⁶⁵ HARMLESS, W., *Desert Christians*, p. 378.

¹⁶⁶ STEWART, C., *Cassian the monk*, p. 24.

¹⁶⁷ MCGINN, B., *As fundações da mística*, p. 316.

apatia nunca foi canonizada pela teologia ocidental demonstrará a importância dessas mudanças linguísticas necessárias.¹⁶⁸

Também Chadwick¹⁶⁹ aponta três fatores que teriam limitado o prestígio de Cassiano em seu tempo. Em primeiro lugar, não ter milagres atribuídos a seu nome, motivo mais que suficiente para a propagação da fama de um monge, e a insistência em narrar feitos de outros monges teriam ofuscado sua figura. Em segundo, o método de escrita pouco contido e nada sistemático teria dificultado a capilaridade de suas obras. Por fim, a polêmica semipelagiana e a indisposição com os agostinianos colocaram-no sob suspeita. Estas motivações não foram suficientes para apagar a contribuição de Cassiano à espiritualidade monástica ocidental e notícias de sua popularidade são vastas, desde a Espanha até a África¹⁷⁰. Bento de Núrsia, conhecido como o autor que deu forma ao monaquismo ocidental, estava impregnado da obra de Cassiano e a Regra ecoa direta e indiretamente sua voz.

3.4 Os teólogos do deserto: sistematização

Qualquer tentativa de sistematizar completamente um fenômeno tão vasto e complexo quanto o monaquismo antigo estaria fadada ao fracasso. Nos termos usados por Leclercq¹⁷¹, a aspiração ao monaquismo está revestida de uma espécie de marginalidade própria, o que confere a estes autores e às gramáticas por eles propostas a possibilidade de serem concomitantemente tão concordantes e discordantes. Neste sentido, o uso do conceito “Padres do Deserto” enquanto categoria de definição de uma escola teológica lança luz a um movimento heterogêneo e que, por sua vez, influi significativamente na história da espiritualidade cristã, ainda que os escritos e as definições destes autores estejam longe de serem unânimes. A investigação acerca das motivações do fenômeno monástico aponta, portanto, a alguns aspectos comuns que estão no substrato do monaquismo antigo, que servem de inspiração aos homens e mulheres do deserto e que viabilizam um contato menos anacrônico com este período, com as linguagens que lhe são próprias e com seus métodos de interpretação.

¹⁶⁸ CHADWICK, O., John Cassian, p. 87-88.

¹⁶⁹ CHADWICK, O., John Cassian, p. 170.

¹⁷⁰ CHADWICK, O., John Cassian, p. 168-169.

¹⁷¹ LECLERCQ, J., Monachismo, p. 1675.

À primeira vista, o monaquismo vivido no deserto acentua um caráter de abandono da vida urbana. Neste sentido, os exemplos de Antão e Pacômio, ícones dos estilos eremita e cenobita de vida, são claros. Mesmo a configuração cenobítica proposta por Pacômio, que confere aos monges alguma convivência entre si, não os isenta deste caminho em direção à solidão do deserto. Também entre os mais cultos monges do deserto, entre os quais estão Evágrio e Cassiano, o desejo pela solidão não faltou.

O anseio pela solidão do deserto e o encontro com essa solidão não protegeram os homens e mulheres do deserto dos perigos do abandono do ideal de perfeição. Sobre isso, é vasta a referência feita pelos *Abbás* nas *Sentenças*, ou colhidas por Cassiano, bem como as cuidadosas distinções feitas por Evágrio daqueles inimigos da santidade, sejam demônios, sejam pecados, sejam pensamentos, sejam paixões ou análogos. A observação meticulosa que os Padres do Deserto fizeram de seus movimentos interiores, das vitórias e dos fracassos de sua vocação, demonstram que a ascese e a austeridade próprias deste estilo de vida estão orientadas àquela convicção segundo a qual a vida verdadeira está escondida na vivência das virtudes e no desprezo dos vícios.

Esta “vida escondida”, que a Epístola aos Colossenses localiza como “escondida com Cristo em Deus” (Col 3,3), apresenta-se ao homem e à mulher do deserto sob três fisionomias. Em primeiro lugar, a meditação constante dos mistérios da vida de Cristo, notado sobretudo na significativa atenção que, por exemplo, os origenistas dão aos sentidos da Escritura. Esta meditação desenvolve, por sua vez, a oração como sendo o lugar por excelência da virtude do monge. As prescrições “rudes” feitas pelos *Abbás* nas *Sentenças* e as discussões eruditas dos origenistas a respeito da prece dão ênfase a este ponto. Por fim, nada tão importante quanto o exercício da virtude por meio das práticas ascéticas. Os jejuns e as penitências vividos pelos notáveis anciãos são amplamente conhecidos na literatura monástica, desde os mais simples aos mais eruditos. Em síntese, este conjunto tríplice de lugares de vivência da vocação monástica são bem expressos por um ancião nas *Sentenças*: “Disse um ancião: ‘Deus busca isto do homem: a mente, a palavra e a ação.’”¹⁷². É confiada à mente a responsabilidade de meditar os mistérios de Cristo, a partir dos quais o coração eleva a Deus seu louvor e sua

¹⁷² SENTENÇAS DOS PADRES DO DESERTO, p. 337. ApSys: N 122.

súplica para, enfim, ter condições de dar testemunho de sua vocação nas virtudes que são próprias da prática ascética.

As breves biografias dos autores mais conhecidos da tradição monástica aqui citadas servem de introdução à discussão acerca dos específicos temas da teologia dos Padres do Deserto. É oportuno, portanto, ir em encontro a estes temas e conceitos.

4

A perfeição no deserto: pensamentos e paixões entre as chamas da ascese

As perguntas pelo sentido e pelo objetivo do monaquismo antigo tendem a obter respostas variadas e estas, por sua vez, associam-se àquelas obtidas na tentativa de traçar os fundamentos sobre os quais estão as origens do movimento monástico, tão significativo para a Antiguidade e que tanto deixou de herança à história que o sucedeu. Há uma expressão anônima nas Sentenças que define curiosamente a função de um monge: “Nossa obra é queimar lenha”¹⁷³. Esta imagem misteriosa adquire um sentido todo especial quando lida à luz de outra imagem deslumbrante narrada pelas Sentenças. Ao ser confrontado pelo *Abbá* Lot sobre o que fazer depois de já estar jejuando, em oração, em meditação, em recolhimento e buscando a purificação dos pensamentos, *Abbá* José ergue as mãos ao céu e, com os dedos tomados por fogo, diz-lhe: “Se queres, torna-te todo como fogo”.¹⁷⁴ Tornar-se como fogo é a derradeira instrução dada pelo *Abbá* José mediante o desejo do *Abbá* Jot de avançar no itinerário do monaquismo. Este fogo é, do mesmo modo, consumidor e dá fim à lenha de que fala a sentença anônima. Em sentido semelhante, o encontro com a teologia proposta pelos Padres do Deserto leva em conta aquilo a que a vocação monástica deve conduzir, o “fogo da santidade” ardendo na vida e no ensinamento dos monges, e, por outro lado, aquilo de que devem abdicar, que deve ser eliminado no “fogo da purificação”. Com o objetivo de delinear uma teologia do deserto, urge ir ao encontro de temas que fazem parte deste fenômeno cristão tão peculiar, especialmente naquilo que propõem e registram os autores já citados nesta pesquisa, e, ao mesmo tempo, reconhecer alguma atualidade nestes tópicos afirmados e vividos em outros tempos para que o interesse teológico pela vida, pela teologia e pela espiritualidade dos Padres e Madres do Deserto tenha algo a oferecer à contemporaneidade.

¹⁷³ SENTENÇAS DOS PADRES DO DESERTO, p. 337. ApSys: N 113.

¹⁷⁴ SENTENÇAS DOS PADRES DO DESERTO, p. 210. ApAlf: JoP 7; ApSys: XII, 9.

4.1

O deserto e o desapego: perfeição, solidão e pobreza

Conforme as tradições textuais dos autores em questão ou sobre eles, o início da vocação monástica e o incentivo à busca pelo deserto estão enraizados na iniciativa divina em atrair o ser humano a sua forma ideal. Como já dito, outras motivações de cunho histórico e político não são apenas possíveis, mas prováveis. Para o entendimento da teologia que floresce da experiência dos monges do deserto no recorte desta pesquisa basta, entretanto, o argumento teológico da vocação monástica enfatizado pelos próprios monges.

Este chamado que fundamenta a vocação monástica é, contudo, maior e mais abrangente que a tradição do deserto. Conforme já dito, o ideal ao qual serve a história dos mártires, a tradição dos monges e, posteriormente, a história das ordens e comunidades religiosas, das espiritualidades monásticas medieval e moderna e demais “escolas de espiritualidade” está fixado em um conceito teológico muito importante: a perfeição.

Esta perfeição, à qual associa-se o termo “santidade”, tem origem na tradição bíblica. Ao mandato de Jesus para que os cristãos sejam perfeitos “como o vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5,48) corresponde seu ensinamento acerca do método para alcançá-lo: “Se queres ser perfeito, vai, vende o que possuis e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me.” (Mt 19,21). Este caminho proposto por Jesus a todos os cristãos, uma vez que não pressupõe uma casta dos “perfeitos” em detrimento dos demais, foi assumido com radicalidade pelos Padres do Deserto. Neste sentido, a recordação de que este texto está na origem da vocação de Antão não deixa dúvidas quanto à aplicação de seus termos. A saída de Antão ao deserto serve de símbolo a um caminho em direção à perfeição que, por sua vez, denota uma “espiritualidade do êxodo”¹⁷⁵. Neste caminho, como no êxodo bíblico do povo israelita, há uma “terra prometida” esperada no fim do longo trajeto sob as intempéries do deserto. Este “paraíso perdido”¹⁷⁶ para o qual convergem as inúmeras iniciativas de ascese próprias do monaquismo antigo é aquilo que se entende por “perfeição”, e, em sentido mais específico, a “bem-aventurança” que serve de fundamento à vocação original do ser humano. É interessante notar que

¹⁷⁵ COLOMBÁS, G. M., *El monacato primitivo*, p. 511.

¹⁷⁶ COLOMBÁS, G. M., *El monacato primitivo*, p. 507-510.

este “paraíso perdido” para o qual se dirige o ser humano em busca da perfeição evoca outra imagem de extrema importância para a antropologia teológica e, sobretudo no caso dos Padres do Deserto, para o conceito de perfeição. O paraíso bíblico, o Éden da Criação, retoma a figura do primeiro ser humano, o velho Adão. Este Adão, cuja santidade fora perdida pelo Pecado, é reconduzido à graça e à harmonia originais pelo Segundo Adão, Jesus Cristo. Adão, reverenciado pelos monges como “patriarca original” também serve como exemplo por ter sido o primeiro a ser enganado¹⁷⁷. É como diz João Crisóstomo:

O trabalho dos monges é o mesmo que o de Adão no princípio, antes de seu pecado, quando estava revestido de glória e conversava com Deus de modo familiar e habitava no lugar onde toda bem-aventurança tem sua sede.¹⁷⁸

A sistematização proposta pelos “teólogos do monaquismo”, os expoentes do monaquismo duto, não esvazia a fisionomia específica da espiritualidade própria dos Padres e Madres do Deserto, a saber: é na prática e na vivência de cada monge que se faz presente o horizonte da perfeição. Há uma espécie de “arte monástica” em cujo método estão os diversos instrumentos de perfeição¹⁷⁹ vividos pelos monges como estilo de vida. É o que afirma Cassiano a respeito da “pureza do coração”, que aqui pode ser entendida na mesma linha do ideal de perfeição:

Quando um artesão se empenha em obter os instrumentos necessários à sua profissão seria, porventura, tão somente pelo desejo de mantê-los ociosos e sem uso? Ora, a simples posse desse instrumental não lhe traria nenhum proveito, pois é o domínio de seu manuseio que o fará atingir a perfeição em sua arte. Por isso, jejuns, vigílias, meditações sobre a Escritura, nudez, privação completa de recursos não constituem a perfeição, mas são apenas os instrumentos para que possamos adquiri-la. Uma vez que, embora não sejam o fim daquela disciplina, são os meios através dos quais aquele poderá ser alcançado.¹⁸⁰

Estes instrumentos a que se refere Cassiano estão diretamente relacionados ao estilo de vida monástico, às experiências do deserto como artesãs. De igual importância, a tradição patrística afirmou com profundo significado a perfeição original como integridade e saúde originais¹⁸¹, das quais, por ocasião do pecado,

¹⁷⁷ BURTON-CHRISTIE, D., *The Word in the Desert*, p. 194.

¹⁷⁸ COLOMBÁS, G. M., *El monacato primitivo*, p. 644.

¹⁷⁹ HARMLESS, W., *Desert Christians*, p. 390.

¹⁸⁰ CASSIANO, J., *Conferências 1 a 7*, p. 27.

¹⁸¹ LARCHET, J.-C., *Terapia delle malattie spirituali*, p. 15-16.

depreendem as inúmeras “doenças espirituais”. Diante da enfermidade espiritual do ser humano partícipe do pecado em Adão, a ação de Cristo Médico torna-se uma ação “terapêutica”. Antônio faz inúmeros acenos a este sentido em suas cartas, como quando diz da visita do Criador “nas nossas enfermidades e no nosso extravio”, ou quando afirma que, revestidos do Espírito, os cristãos descobriram que esta “chaga era incurável e que nenhuma criatura poderia curá-la”¹⁸².

A busca pela perfeição segundo os monges do deserto está diretamente relacionada ao que o deserto representa enquanto paisagem. A busca pelo deserto segundo a perspectiva desta paisagem como “desapego” aponta a duas características fundamentais que dão luz à espiritualidade dos Padres e Madres do Deserto e que servem de medida para a vocação de cada monge. São, portanto, a solidão e a pobreza as duas faces do desapego próprias da vocação do deserto.

No desenvolvimento das culturas, a solidão é um evento tardio na história da civilização humana, sobretudo nos ambientes que circundam o judeu-cristianismo. Há uma “primazia do coletivo” nos mitos cosmogônicos e no panteão gregos¹⁸³ e o gênio helênico não poupou o caráter trágico da solidão em mitos como os de Narciso, de Belerofonte, Dânae ou Hermafrodita¹⁸⁴. Também o mundo de tradição latina tem alguma aversão à ideia da solidão. Cícero o afirma negando qualquer possibilidade de abster-se de outros homens, uma vez que as necessidades ligam uns aos outros¹⁸⁵ e a leitura que fazem os cidadãos do Baixo Império Romano do movimento monástico é enfaticamente negativa. Assim o afirma Minois:

A fuga dos anacoretas do século IV para o deserto é considerada pelos pagãos uma aberração, uma conduta demente, contra a natureza. Como um homem, animal social, pode procurar a solidão? Para o imperador Juliano, esse enigma só pode ser explicado pelo caráter misantropo e desnaturado do cristianismo, pois “há pessoas que deixam as cidades para se refugiar nos desertos, embora por sua natureza o homem seja um animal social e civilizado. Mas os espíritos perversos aos quais elas se abandonaram os empurram para essa misantropia”. Em 416, o galo-romano Rutilio Claudio Namatiano, que exerceu funções importantes em Roma, volta para a Gália de barco. Passando ao largo da Ilha Caprera, entre a Córsega e Elba, fica sabendo que ela é habitada por um bando de misantropos que são chamados de monachos (do grego monos, só), “porque vivem sós, sem testemunhas”. Ele manifesta sua

¹⁸² LARCHET, J.-C., *Terapia delle malattie spirituali*, p. 270.

¹⁸³ MINOIS, G., *História da solidão e dos solitários*, p. 5-6.

¹⁸⁴ MINOIS, G., *História da solidão e dos solitários*, p. 5-6.

¹⁸⁵ MINOIS, G., *História da solidão e dos solitários*, p. 19.

incompreensão: essa gente é louca, sofre de um excesso de bilis negra, como Belerofonte, pois “quem se tornaria miserável para evitar a miséria?”.¹⁸⁶

O desenvolvimento de um tipo de filosofia que leva em conta a solidão como um estilo de vida desejável ocorrerá de maneira pontual, sob os auspícios da reflexão multiforme de Sêneca a respeito dos ideais estoicos e epicuristas como “vínculo entre os solitários e toda a humanidade”¹⁸⁷. Também a cultura judaica conheceu expressões de solidão, conforme os já citados recabitas, nazireus e os habitantes de Qumran. Este conjunto de influências aproximam as diversas narrativas acerca da solidão sem, contudo, confundí-las entre si. A respeito deste tema, o monaquismo antigo tem uma percepção particular.

A ilustre *Ammá* Sinclética descreve em uma das Sentenças a verdadeira face da solidão segundo a perspectiva da busca da perfeição:

Muitos dos que estão no monte fazem as obras dos leigos e se perdem, muitos dos que estão na cidade fazem as obras do deserto e se salvam. Pois é possível estar sozinho no pensamento entre muitos e estar isolado e conviver com uma multidão no pensamento.¹⁸⁸

A solidão a que são chamados os monges do deserto é, deste modo, de caráter interior, o que justifica a possibilidade de vivê-la também nos cenóbios e mosteiros em configuração comunitária. No recolhimento a que são chamados os Padres do Deserto, a solidão serve-lhes de silenciamento daquilo que é distração e, ao mesmo tempo, a escuta do que ocorre no interior. Segundo uma Sentença:

Um irmão perguntou ao *abbá* Isaías com estas palavras: “Como se deve ficar quieto na cela?”. E o ancião respondeu-lhe: “Ficar quieto na cela é lançar-se diante de Deus e com toda força resistir a todo pensamento semeado pelo Inimigo, isto é, fugir do mundo”. E disse o irmão: “O que é o mundo?”. Respondeu o ancião: “O mundo é a distração das atividades, o mundo é realizar o que é anti-natural e encher suas vontades segundo a carne, mundo é considerar que há de permanecer neste século, o mundo é preocupar-se com o corpo mais do que a alma e vangloriar-se do que abandonas. Não falo isso por mim mesmo, mas o Apóstolo João é quem diz estas palavras: Não amais o mundo e nem as coisas do mundo (1Jo 2, 15)”.¹⁸⁹

Em sentido semelhante, *Abbá* Moisés orienta um irmão que vá para a cela, para o espaço privado de vivência do monaquismo antigo, e que espere que ela o

¹⁸⁶ MINOIS, G., História da solidão e dos solitários, p. 22-23.

¹⁸⁷ MINOIS, G., História da solidão e dos solitários, p. 28.

¹⁸⁸ SENTENÇAS DOS PADRES DO DESERTO, p. 50. ApAlf: V Syn 97; ApSys: II, 27.

¹⁸⁹ SENTENÇAS DOS PADRES DO DESERTO, p. 48. ApAlf: Isa 21; ApSys: II, 15.

ensine tudo¹⁹⁰. A percepção de que a solidão, e com ela o silêncio, tem condições de instruir o monge no caminho da perfeição é de suma importância para a tradição monástica. No contexto do tratamento do vício da fornicação, Cassiano afirma a importância da solidão como remédio para a “maligna febre das paixões”¹⁹¹ e, para Evágrio, a solidão serve de proteção aos monges para que não sejam tentados por vias materiais – ainda que, neste caso, sejam os pensamentos o campo de atuação das tentações¹⁹². É na solidão, portanto, que o monge do deserto se encontra consigo mesmo, sobretudo com os movimentos interiores, seus afetos e paixões.

Se o afastamento da convivência é tão importante ao avanço no caminho da perfeição, tanto mais o desapego daquilo que é material. Também este aspecto ecoa a expressão da vocação à perfeição, segundo a qual é preciso “vender os bens” e “dá-los aos pobres”. A pobreza material, que posteriormente será transformada em um voto fundamental à vida monástica e religiosa, serve de remédio à avareza, cujo sentido será tratado oportunamente. É cara à espiritualidade do desapego a expressão bíblica “não vos preocupeis” (Mt 6,25-34; Lc 12,22-30), segundo a qual é Deus quem os nutre com o que é necessário para a subsistência. Para descrever a virtude da pobreza, do desapego de bens que extrapolam a necessidade, as Sentenças usam exemplos que não vêm da experiência monástica:

Certa vez alguns pagãos chegaram a Ostracina para fazer uma caridade. Receberam-nos os administradores para que mostrassem quem eram aqueles que tinham necessidade. Levaram-nos para um leproso e deram-lhe. Ele não quis receber, dizendo: “Eis que entremeio essas pequenas folhas com esforço, e como o meu pão”. E novamente levaram-nos à cela de uma viúva com filhos. Ao baterem na porta, a filha dela respondeu, estando nua dentro. A mãe havia saído para trabalhar, pois era lavadeira. E deram-lhe uma túnica e uma moeda, mas ela não quis receber, dizendo: “Veio minha mãe e disse-me: ‘Coragem, Deus quis assim e hoje eu trabalho; então teremos nossa comida’”. E quando chegou a mãe dela, pediram-lhe para que recebesse, mas ela não aceitou, dizendo: “Eu tenho Deus que se preocupa comigo e vós quereis tirá-Lo de mim hoje?”. Os que ouviram a fé dela deram glórias a Deus.¹⁹³

Para Cassiano, a situação para a qual a pobreza serve de remédio é o sentido de posse para com algum bem. É conhecida a censura aos chamados “sarabaítas”,

¹⁹⁰ SENTENÇAS DOS PADRES DO DESERTO, p. 48. ApAlf: Mo 6; ApSys: II, 19.

¹⁹¹ CASSIANO, J., Instituições Cenobíticas, p. 171.

¹⁹² EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine II, p. 609.

¹⁹³ SENTENÇAS DOS PADRES DO DESERTO, p. 111. N 263; ApSys: VI, 22.

monges que viveram de forma aparente as virtudes da vida monástica e que preferiram as “riquezas do mundo” à “nudez de Cristo”¹⁹⁴. Em vista disso, exorta:

Creio ser supérfluo sequer mencionar, entre as suas outras instituições, a seguinte virtude: a ninguém é lícito possuir um cesto, um samburá ou qualquer outra coisa semelhante que retida como propriedade particular possa marcá-la com seu sinete. Vimo-los viver de tal maneira despojados que além da túnica de linho (*colobium*), do pequeno manto (*mafort*), das sandálias, da melota e de uma esteira (*psiathion*) nada mais possuem. Mesmo em outros mosteiros onde há mais largueza nesse ponto, vimos ser esta regra ainda observada com tal rigidez que nem sequer por palavras ninguém ousa dizer que algo é seu (cf. At 4,32). Considera-se grande falta ouvir da boca de um monge expressões como: “meu códice”, “minhas tabuinhas”, “meu estilete”, “minha túnica”, “minhas sandálias”. Se alguma vez, por descuido ou ignorância sair da boca de alguém uma palavra desse gênero, deve satisfazer por uma digna penitência.

O ideal de perfeição que delineia a vocação monástica está intimamente ligado à dupla expressão do desapego próprio do deserto, a solidão e a pobreza. Estas duas virtudes, amplamente louvadas pelos monges e pelos teólogos do monaquismo, não são, contudo, a totalidade do que significa a busca da perfeição segundo a tradição monástica. O itinerário proposto e vivido pelos homens e mulheres do deserto demonstra que a vida no deserto não está relacionada apenas às intempéries do corpo, mas especialmente às limitações e às potencialidades que se relacionam na vida interior do monge, cujos nomes e conceitos merecem maior atenção por parte desta pesquisa.

4.2

O deserto e os inimigos: pensamentos e demônios

Na Segunda Carta a Timóteo, o hagiógrafo usa uma importante definição no contexto dos sofrimentos dos cristãos estruturada alegoricamente em três conceitos chave, dos quais dois interessam a este tema: “Assume a tua parte de sofrimento como bom soldado de Cristo” (2Tm 2,3) e “Do mesmo modo, o atleta não recebe a coroa se não lutou segundo as regras” (2Tm 2,5). Estes termos, soldado e atleta, foram fundamentais na descrição do cristianismo sob perseguição nos três primeiros séculos. Com o advento da paz fruto da “virada constantiniana”, cujos efeitos já foram mencionados, este tipo de testemunho cristão diante de um inimigo

¹⁹⁴ CASSIANO, J., Conferências 16 a 24, p. 93-94.

perseguidor de caráter social dará lugar ao testemunho em um outro tipo de combate, no qual os monges são os soldados ou atletas. Este “soldado de Cristo” (στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ; “*miles Christi*”), título anteriormente reservado aos cristãos e em especial aos mártires e confessores¹⁹⁵, viverá sua batalha no deserto contra os inimigos que vivem pelo ar, os demônios, ou que nascem do interior humano, os pensamentos. A capacidade de percepção e análise da psiquê humana unida à ancoragem espiritual da antropologia cristã feita pelos Padres do Deserto é surpreendente. Ao narrarem os caminhos pelos quais o desejo do ser humano pela perfeição deve passar, os autores desta tradição revelam uma observação acurada dos movimentos interiores ocultos nas paixões humanas. O conceito “paixão” (vindo do grego πάθος) é central no desenvolvimento da doutrina acerca da perfeição monástica, uma vez que é pelas “paixões” que o monge se afasta de seu objetivo inicial. A reflexão proposta por Evágrio a este respeito é significativa.

A antropologia evagriana, cuja divisão tripartite é devedora da tradição platônica e que neste ponto distancia-se daquela proposta por Orígenes segundo as aproximações bíblicas que lhe são peculiares¹⁹⁶, está no substrato de sua tese a respeito da perfeição. Segundo Evágrio, a *psyché* ou alma é composta de três elementos: *nous decaído* (νοῦς; o que há de racional e inteligível), *epithymia* (ἐπιθυμία; o que há de desejo e de appetite) e *thymos* (Θύμος; o que há de rejeição ou irascibilidade)¹⁹⁷. A afirmação evagriana acerca da “evolução espiritual” nos três estágios de sua obra – a prática, a física e a teologia – delinea o movimento de restauração do *nous* decaído a seu lugar anterior¹⁹⁸. A partir desta tripartição, Evágrio afirma oito Pensamentos (λογισμοί) ou tendências más associados aos três elementos da alma e que servem de empecilho à restauração da perfeição não-decaída. Segundo a definição do Tratado Prático, são eles:

- 1) Gula ou *gastrimargía* (γαστριμαργία);
- 2) Luxúria ou *pornéia* (πορνεία);
- 3) Avareza ou *philargyria* (φιλαργυρία);
- 4) Tristeza ou *lypé* (λύπη);
- 5) Ira ou *orgé* (ὀργή);

¹⁹⁵ COLOMBÁS, G. M., El monacato primitivo, p. 372.

¹⁹⁶ STEWART, C., Evagrius Ponticus and the eight generic logismoi, p. 19-20.

¹⁹⁷ MCGINN, B., As fundações da mística, p. 222-223.

¹⁹⁸ MCGINN, B., As fundações da mística, p. 223.

- 6) Acídia ou *akédia* (ἀκηδία);
- 7) Vaidade ou *kenodoxia* (κενοδοξία);
- 8) Orgulho ou *hyperephania* (ὑπερηφάνια);

Em outro texto endereçado a Eulogio¹⁹⁹, Evágrio acrescenta a Inveja (Φθόνος; *phthónos*) à listagem dos oito. O acréscimo da Inveja confere à estrutura evagriana uma ordem bastante significativa onde os nove Pensamentos estão divididos igualmente na tripartição da alma humana. A nova hierarquia segue, portanto, a seguinte estrutura²⁰⁰:

- 1) À parte da *epithymia* correspondem a Gula, a Luxúria e a Avaréza;
- 2) À parte do *thymos* correspondem a Tristeza, a Ira e a Acídia.
- 3) Ao “*nous* decaído” correspondem a Vaidade, a Inveja e a Soberba;

As descrições feitas por Evágrio no Tratado Prático e no Discurso a Eulogio são desiguais, mas têm o mérito de se completarem mutuamente na descrição que se propõem a fazer acerca dos Pensamentos. Os termos usados por Evágrio não são originais de seu pensamento, sendo possível encontrá-los em textos bíblicos e espalhados pela obra origeneana²⁰¹, mas a estrutura fixa e sua relação com uma antropologia específica são originais em Evágrio. Conforme a ordem proposta no Tratado Prático, os três primeiros Pensamentos são aqueles relativos ao apetite e ao desejo.

A Gula informa ao monge o fracasso de suas práticas ascéticas. Personificada como um demônio, incita²⁰² no monge um “dever” de aliviar o jejum que lhe é proposto por seu estado de vida e o desejo de convencer outros monges a fazerem o mesmo. É símbolo da frouxidão e do freio da ascese²⁰³ e mãe da Luxúria. A Gula volta o monge para as necessidades ilusórias de seu próprio corpo, ao passo que a Luxúria o impulsiona a outros corpos. É próprio da Luxúria afastar outrem de sua prática ascética, submetendo-o a práticas vergonhosas²⁰⁴, e servir de guia no

¹⁹⁹ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 3.

²⁰⁰ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 6.

²⁰¹ STEWART, C., Evagrius Ponticus and the eight generic logismoi, p. 26-27.

²⁰² EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine II, p. 511.

²⁰³ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 9.

²⁰⁴ EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine II, p. 513.

naufrágio²⁰⁵, não para salvar, mas para sucumbir às chamas (πυρώσεως) da excitação. Pousado o olhar sobre si mesmo e sobre o outro, o apetite inspirado pelos Pensamentos volta-se aos bens, uma vez que “o termo em grego remete ao amor ao dinheiro, *philia + argýros*”²⁰⁶. A Avareza ocupa-se com a ilusão de um longo futuro de carestia²⁰⁷ levando o monge à mesquinharia e à injustiça²⁰⁸. Aos três insidiosos ataques nos âmbitos do apetite e do desejo, seguem os Pensamentos relativos ao horizonte irascível da alma.

A Tristeza tem origem na frustração do desejo²⁰⁹. As lembranças do que fora vivido antes do ingresso na vida monástica vivificam sentimentos de gozo que, por sua vez, precipitam o monge na Tristeza – precursora do exílio, escurecimento da alma, embriaguez da prudência²¹⁰ – ao ter ciência de que estes objetos de sua lembrança, a vida pregressa, já não existem mais²¹¹. Outra fonte da Tristeza é a Ira, cuja fonte está no mal real ou aparente causado por outrem. Rápida e borbulhante, a Ira não dá trégua ao monge, trazendo à memória o rosto de quem lhe fez mal, especialmente nos momentos de oração, e, transformada em ressentimento, assalta o monge à noite, roubando-lhe a paz²¹² e confundindo-o em sua natureza²¹³. À Ira segue o mais conhecido demônio da tradição monástica, a Acídia, ou Acédia, cujo levante se dá ao meio-dia²¹⁴. Sob a influência deste pensamento demoníaco amigo da Tristeza²¹⁵, o monge fixa o olhar no Sol, nas horas, nos irmãos e em suas celas, nas fadigas de seu ascetismo, nas lembranças para além do deserto, mas é tomado pela inquietude. Tão avassalador é o ataque deste demônio e de sua inquietação – é

²⁰⁵ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 10.

²⁰⁶ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 11.

²⁰⁷ EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine II, p. 513.

²⁰⁸ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 11.

²⁰⁹ EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine II, p. 515.

²¹⁰ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 12.

²¹¹ EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine II, p. 515.

²¹² EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine II, p. 517-518.

²¹³ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 13.

²¹⁴ EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine II, p. 521.

²¹⁵ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 14.

um condutor de passos cíclicos²¹⁶ – que nenhum outro o segue, senão uma “estado de paz e uma alegria inefável o sucedem na alma após a luta”²¹⁷.

Os três Pensamentos que restam estão vinculados ao que há de racional e inteligível na alma. O primeiro é a sutil Vaidade, que se oculta sob véus de virtude e fantasia de modo multiforme²¹⁸ com o monge que venceu trilhou o caminho da ascese. O demônio da Vaidade – uma besta de mil dentes²¹⁹ – é hipócrita e persegue a glória da perfeição para substituí-la pela glória humana²²⁰, da qual torna-se o monge escravo. À Vaidade segue a Inveja, que imputa confusão à vida do monge, desnudando a humildade e protegendo o Orgulho, do qual é um tipo de sobretudo²²¹. Por fim, o Orgulho e sua loucura, que levam a alma à queda mais grave de abster-se da necessidade de Deus²²². É a “beirada da perdição”, o “modo de vida dos demônios”, “uma praga do Egito”, “um forno da Babilônia”²²³. A confusão do espírito como último dano gerado pelo Orgulho aponta aos demais demônios, aos Pensamentos em livre voo pelo ar²²⁴.

A descrição dos nove Pensamentos feita por Evágrio em seu discurso a Eulogio expõe paralelamente nove Virtudes antitéticas que servem de remédio e cura aos vícios opostos²²⁵:

- 1) À Gula opõe-se a Continência (Ἐγκράτεια): freio do estômago, chicote de insaciabilidade, estabilidade da boa medida, torre dos esforços ascéticos, governo da santificação etc.;
- 2) À Luxúria opõe-se a Temperança (Σωφροσύνη): armadura da verdade, machado da insolência, cocheiro dos olhos, circuncisão do pensamento, lanterna do coração etc.;

²¹⁶ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 14.

²¹⁷ EVAGRE Le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine II*, p. 527.

²¹⁸ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 15.

²¹⁹ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 15

²²⁰ EVAGRE Le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine II*, p. 527.

²²¹ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 16.

²²² EVAGRE Le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine II*, p. 533.

²²³ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 17.

²²⁴ EVAGRE Le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine II*, p. 535.

²²⁵ PINHEIRO, M. R., Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico, p. 9.

- 3) À Avareza opõe-se a Pobreza (Ἀκτημοσύνη): desenraizamento da Avareza, fruto da caridade, céu livre de cuidados, riqueza inapreensível, mundo imperdível etc.;
- 4) À Tristeza opõe-se a Alegria (Χαρά): praga de destruição da Tristeza, agradecimento dos infortúnios, bom humor dos esforços, alegria das beneficências, encorajamento para os que se arrependem etc.;
- 5) À Ira opõe-se a Paciência (Μακροθυμία): escudo de sensatez, remédio do coração, alerta aos confiantes, calma aos turbulentos, gentileza para todos, espelho das coisas esperadas etc.;
- 6) À Acídia opõe-se a Perseverança (Υπομονή): destruição da Acídia, dilaceração dos Pensamentos, legislação das aflições, escudo dos esforços ascéticos, exemplo das virtudes etc.;
- 7) À Vaidade opõe-se a Ausência de Vaidade (Ἀκενοδοξία): manufatura da humilhação, corrente da Vaidade, resistência da alma, boa ordem dos pensamentos, tesouro de Deus, jactância dos anjos, vergonha do diabo, oponente do mundo etc.;
- 8) À Inveja opõe-se a Ausência de Inveja (Ἀφθονία): imitação de Deus, plenitude do amor, destruição dos vícios, primeiro dos elogios, feixe de virtudes, mar tranquilo da escuta, anfitriã da saúde, sinal de salvação etc.;
- 9) Ao Orgulho opõe-se a Humildade (Ταπείνωσις): dom da Trindade, modelo dos anjos e flagelo dos demônios, cidade refúgio da imoderação, modo de vida da caridade, plenitude da filosofia, trono que não se enfraquece, porta do céu etc.

A contribuição de Evágrio a respeito dos Pensamentos será importante para o desenvolvimento da ulterior tradição septiforme dos Pecados Capitais somada aos desenvolvimentos trazidos por Cassiano²²⁶. As descrições acerca dos demônios que assediam os monges em sua vocação servem não apenas de alerta aos perigos da vida no deserto, mas apontam aos meios pelos quais a perfeição desejada, da qual os Pensamentos e demônios são inimigos, pode ser alcançada. Neste sentido, é de fundamental importância reconhecer os instrumentos com os quais é possível vencer o combate entre os monges do deserto e os inimigos de sua busca pela perfeição, as paixões desordenadas e os demônios.

²²⁶ CUNHA, L. M.; MOREIRA, J. O., Acídia e crise de sentido, p. 7.

4.3

O deserto e os aliados: ascese e oração

O principal mecanismo que distingue os homens e mulheres do deserto é a prática da ascese. A ascese com tal, segundo a informação de Evágrio, é uma “ciência prática”, a primeira parte da doutrina espiritual de Cristo. Para isto, Pôntico reserva a primeira parte de seu tratado sob o nome de “Tratado Prático”²²⁷. Cassiano, seguindo a percepção de Evágrio, é enfático: “Ao que deseja alcançar a teoria, urge que adquira, em primeiro lugar, por seu zelo e suas virtudes, a ciência prática”²²⁸. Esta “ciência prática”, que tem como objetivo a busca pela perfeição na vocação monástica, conjuga elementos exteriores e interiores.

A exterioridade da ascese monástica é, na expressão de Bouyer, “uma parte integrante do caráter ‘razoável’ em que insistem continuamente os antigos mestres”²²⁹. Das variadas formas de ascese exterior, dois tipos fundamentais servem de exemplo a relação que os homens e mulheres do deserto travam consigo mesmos e com seus corpos no exercício da vocação monástica. Em primeiro lugar, a importância que o monaquismo antigo dá ao tema da castidade, da moderação para com as necessidades corporais. É interessante notar que este conceito não está associado unicamente aos assuntos de caráter sexual, à abstinência de relações, mas apresenta-se de forma mais ampla, como quando, por exemplo, é enfatizada a moderação na alimentação e a prática do jejum. É o que afirma Abbá Macário em uma das Sentenças:

Abbá Macário, o Grande, dizia aos irmãos em Escetes, quando encerrava a assembleia: “Fugi, irmãos”. E disse-lhe um dos padres: “Para onde fugiremos além do que este deserto?”. E colocava o seu dedo sobre a boca dizendo: “Fugi disto”. E assim entrava em sua cela, trancava a porta e ficava assentado.²³⁰

Em segundo lugar e de igual importância, o trabalho é para o monge uma obrigação de sua vocação. Uma história do *Abbá* Silvano trata com ironia este assunto:

Um irmão encontrou-se com o abbá Silvano no monte Sinai, viu os irmãos trabalhando e disse ao ancião: “Não trabalheis o alimento que se perde (Jo 6, 27), Maria escolheu a boa

²²⁷ EVAGRE Le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine I*, p. 38-39.

²²⁸ CASSIANO, J., *Conferências 8 a 15*, p. 184.

²²⁹ COLOMBÁS, G. M., *El monacato primitivo*, p. 543.

²³⁰ SENTENÇAS DOS PADRES DO DESERTO, p. 70. ApAlf: Mac 16; ApSys IV, 30.

parte (Lc 10, 42)". O ancião disse a seu discípulo Zacarias: "Coloca este irmão em uma cela que não tenha nada". Quando, então, veio a nona hora, atentou-se à porta para ver se mandariam alguém para chamá-lo a comer. Como ninguém falou com ele, levantou-se, foi ao ancião e disse-lhe: "Os irmãos hoje não comeram, abbá?". Disse o ancião: "És homem espiritual e não tens necessidade desta alimentação. Já nós somos carnis e queremos comer, por isso também trabalhamos. Mas tu escolheste a boa parte, lês o dia inteiro e não queres comer o alimento carnal". Quando ouviu isso, fez uma contrição, dizendo: "Perdoa-me, abbá". Disse-lhe o ancião: "Maria sempre tem necessidade de Marta, pois por causa de Marta que Maria foi louvada".²³¹

Também Cassiano, no uso das palavras do *Abbá* Abraão, retoma este tema no contexto da pergunta acerca da licitude de receber dos pais o alimento para que não seja preciso buscá-los pela força do trabalho. Assim *Abbá* Abraão o responde:

A ajuda dos pais, tal como a vós, não nos teria faltado. A todas as riquezas preferimos, no entanto, esse despojamento no qual nos encontrais. Ao invés de depender do apoio deles, optamos por ganhar com o suor do nosso rosto o alimento cotidiano do corpo. Se se trata de uma laboriosa penúria, ela porém nos pareceu superior à ociosa meditação das Escrituras e às infrutíferas leituras que tanto preconizais. De muito bom grado teríamos seguido a vossa prática, sem dúvida alguma, se os exemplos dos apóstolos e os ensinamentos de nossos predecessores nos houvessem ensinado que ela era mais útil. Sabei contudo que nela reside a causa de um inconveniente ainda mais grave do que aquele de que ainda há pouco falávamos. Sois sadios e robustos de corpo, mas o dinheiro dos outros é que tem de garantir vossa subsistência, e isso, de uma justa perspectiva, só se pode admitir quanto a pessoas fracas. Na verdade, excetuada aquela espécie de monges que, segundo o preceito do Apóstolo, vive do trabalho das próprias mãos, todo o gênero humano está sempre contando com a caridade alheia. Não apenas os que se gloriam de sobreviver dos bens de seus pais, do trabalho de seus empregados ou das rendas de seus domínios, mas também até mesmo os reis devem à esmola seu sustento. Este é o sentido das decisões dos anciãos que vieram antes de nós: tudo aquilo que não provém do nosso trabalho manual para nosso consumo no dia-a-dia deve ser creditado, segundo eles, à caridade. Nisso aliás seguiam o ensinamento do Apóstolo, que interdita aos ociosos todo e qualquer auxílio que proceda da generosidade alheia: Quem não quiser trabalhar, diz ele, não terá direito de comer (2Ts 3,10).²³²

A “ciência prática” da ascese no mundo interior tem, nos Padres do Deserto, um conceito fundamental: a *apatheia*. *Apatheia* (ἀπάθεια) une o radical de negação ao conceito “pathos”, do qual deriva a expressão “paixão”, tão cara aos autores da tradição monástica. Seria, portanto, a ausência daquilo que se entende por

²³¹ SENTENÇAS DOS PADRES DO DESERTO, p. 170. ApAlf: Sil 5; ApSys: X, 99.

²³² CASSIANO, J., Conferências 16 a 24, p. 273-274.

passionalidade, *impassibilidade*. É interessante notar que não se trata apenas de autocontrole ou de moderação das paixões, para os quais existem termos análogos²³³. O uso da expressão por Evágrio e Cassiano não deixa dúvidas quanto a sua importância.

Para Evágrio, a *apatheia* é a “saúde da alma”²³⁴ e, como no uso estoico, o equilíbrio entre a tríade da alma²³⁵. Evágrio distingue duas *apatheias*, uma perfeita e outra imperfeita:

A *apatheia* perfeita surge na alma após sua vitória sobre todos os demônios que se opõem à prática; a *apatheia* imperfeita é dita em relação ao poder do demônio que ainda luta contra ela.²³⁶

Apenas após a aquisição da *apatheia* o monge segue ao segundo estágio da ascensão espiritual proposta por Evágrio, do Prático ao Gnóstico²³⁷. Chamada de “flor da prática”, a *apatheia* é mãe da caridade²³⁸ que, por sua vez, é o termo da “ciência prática”²³⁹. É importante notar que a *apatheia* não figura como objetivo último da vida humana e da prática ascética, mas um meio pelo qual o monge, vencidas as insídias dos Pensamentos inimigos e dos adversários demoníacos, tem condições de alçar voo à contemplação. Sob a influência da *apatheia*, as partes irascível e concupiscível da alma, que são os “espaços interiores” onde residem as paixões e as doenças da alma, devolverão luz ao *nous* obscurecido²⁴⁰. O itinerário proposto por Evágrio está expresso no Prólogo de seu Tratado Prático²⁴¹:

[...] a fé, filhos, é fortalecida pelo temor de Deus, e este por sua vez pela abstinência; esta torna-se inflexível pela perseverança e pela esperança, da qual brota a impassibilidade, que tem por filha a caridade; e a caridade é a porta da ciência natural, à qual sucede a teologia e, por fim, a bem-aventurança.²⁴²

²³³ SPANNEUT, M., L’impact de l’apatheia stoicienne sur la pensée chrétienne jusqu’à Saint Augustin, p. 40.

²³⁴ EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine II, p. 631.

²³⁵ SPANNEUT, M., L’impact de l’apatheia stoicienne sur la pensée chrétienne jusqu’à Saint Augustin, p. 50.

²³⁶ EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine II, p. 641.

²³⁷ MCGINN, B., As fundações da mística, p. 227.

²³⁸ EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine II, p. 671.

²³⁹ EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine II, p. 676.

²⁴⁰ COLOMBÁS, G. M., El monacato primitivo, p. 650.

²⁴¹ MCGINN, B., As fundações da mística, p. 226.

²⁴² EVAGRE Le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine II, p. 493.

Cassiano, consciente da polêmica que rodeou Orígenes e, por consequência, Evágrio, absteve-se de usar o termo, ainda que seus textos estejam eivados de seu sentido. O uso de expressões como “coração intacto”, estar “imóvel”, “pureza do coração”²⁴³ levam a crer que a doutrina evagriana acerca da *apatheia* fora traduzida por seu sucessor Cassiano sem, contudo, fazer-lhe a devida referência. Pela influência de Cassiano, a *apatheia* evagriana chegou ao Ocidente, ainda que sob outros termos e definições.

A vivência da ascese e a busca pela perfeição com o auxílio da *apatheia* não estão isoladas do chamado à oração. Em grande medida, o exercício da oração é, na percepção dos Padres do Deserto, uma vitória no combate das paixões e dos Pensamentos. Segundo um trecho anônimo das Sentenças:

Disse um ancião: “Conhece a ti mesmo e jamais cairás. Dá o trabalho da tua alma, isto é, a oração estendida e o amor a Deus, antes que outro dê a ela pensamentos perversos”.²⁴⁴

Também Abbá Isaac, segundo Cassiano, afirma a importância da oração na vida monástica associada à *apatheia* da seguinte forma:

Toda a finalidade do monge, bem como a perfeição de seu coração tendem a uma contínua e ininterrupta perseverança na oração. E, tanto quanto lhe permite a fragilidade humana, o monge procura alcançar uma inalterável tranquilidade e uma permanente pureza de alma.²⁴⁵

A doutrina expressa por Evágrio e por Cassiano, da qual estão repletos os ditos e feitos dos Padres nas Sentenças, demonstram que a finalidade da vocação monástica, a perfeição para a qual convergem o estado de vida monástico e as práticas ascéticas próprias deste estado, está enraizada na prática da oração. É o homem dado à oração que Evágrio concede o título de teólogo, não como aquele que especula sobre Deus, mas como o místico que, pela ascese e pela oração, chega à perfeição, à contemplação de Deus²⁴⁶.

²⁴³ SPANNEUT, M., L’impact de l’apatheia stoicienne sur la pensée chrétienne jusqu’à Saint Augustin, p. 51.

²⁴⁴ SENTENÇAS DOS PADRES DO DESERTO, p. 214. ApSys: XII, 26.

²⁴⁵ CASSIANO, J. Conferências 8 a 15, p. 43-44.

²⁴⁶ COLOMBÁS, G. M., El monacato primitivo, p. 682.

4.4

A vida no deserto: sistematização

A teologia dos Padres e Madres do Deserto está fundada no ideal de perfeição e de santidade, cuja tradição bíblica dá testemunho e conclama os cristãos a buscá-lo. À perfeição de Deus deve corresponder a perfeição humana, não como dado, mas como vocação. Este itinerário vivido pelos mártires é conservado pelos monges do deserto que dão, por sua vez, um tom original a este chamado.

Na busca pela perfeição, os homens e mulheres que escolhem viver no deserto são levados a experimentar a profundidade do desapego. Essa jornada é caracterizada pela vivência da solidão e da pobreza, que são aspectos centrais do monaquismo. O monge do deserto é chamado a se afastar da sociedade, mas isso não significa que ele deva estar completamente isolado do mundo. Na verdade, a experiência da solidão vivida pelos monges do deserto é uma exposição às vicissitudes do deserto, incluindo as investidas demoníacas e as inquietudes que nascem no profundo do coração humano. A solidão causou estranhamento na Antiguidade, uma vez que o ser humano fora considerado essencialmente social. Alguns filósofos consideraram desejável algum tipo de distanciamento social, mas o monaquismo leva esse conceito a um nível mais profundo, exigindo um completo desapego das coisas mundanas. O desapego dos bens é, do mesmo modo, de suma importância para o monaquismo antigo. Desse modo, a solidão e a pobreza são aspectos cruciais da vida monástica, que permite ao homem e à mulher do deserto aproximarem-se da perfeição querida por Deus para esta vocação.

No deserto, muitos são os obstáculos à vocação monástica. Os demônios ou Pensamentos são realidades interiores que representam perigo ao ideal de perfeição vivido pelo monge do deserto. A tradição proposta por Evágrio aponta oito ou nove demônios que são adversários da experiência monástica. Seguindo a tripartição platônica, Evágrio localiza três Pensamentos no horizonte dos apetites (a Gula, a Luxúria e a Avareza) da alma, outros três no âmbito irascível (a Tristeza, a Ira e a Acídia) e também três no que há de racional (a Vaidade, a Inveja e a Soberba). A cada um destes pensamentos opõe-se uma virtude: a Continência à Gula, a Temperança à Luxúria, a Pobreza à Avareza, a Alegria à Tristeza, a Paciência à Ira, a Perseverança à Acídia, a Ausência de Vaidade à Vaidade, a Ausência de Inveja à Inveja e a Humildade ao Orgulho.

Para vencer estes Pensamentos e corresponder à vocação original à perfeição, o monge do deserto conta com dois instrumentos de elevada importância. A ascese enquanto “ciência prática” confere ao ser humano, desde o ponto de vista exterior – jejuns e mortificações – ao interior – busca pela impassibilidade e pela pureza de coração – ambas traduções para o conceito *apatheia*, meios pelos quais este homem e esta mulher do deserto avançam no exercício da perfeição.

Por fim, esta perfeição é realizada na união com Deus segundo a perspectiva da contemplação. Esta contemplação é, por sua vez, a fisionomia final da oração constante com a qual o monge do deserto associa-se ao seu ideal de perfeição na pessoa que o configura, isto é, Jesus Cristo. O ápice da vocação é, portanto, o encontro unitivo do qual a oração é vislumbre.

5 Conclusão

O retorno aos Padres da Igreja, em especial aos Padres do Deserto, abre inúmeras janelas de compreensão que têm muito a oferecer ao cristianismo dos dias atuais, ainda que estes autores estejam vinculados a diversos fatores de caráter histórico, cultural e linguístico que por vezes servem de obstáculos à leitura de suas obras. Uma das justificativas que demonstram a importância e a necessidade de um interesse neste autores, do estudo de suas biografias e de seu ensinamento, é a superação destes obstáculos em vista da divulgação deste tipo de conhecimento e de linguagem tão cheios de significado.

A experiência dos Padres do Deserto em sua partida em direção a um “novo mundo”, à fundação de uma “cidade no deserto”²⁴⁷, deixa rastros de profundo significado não apenas à tradição cristã, uma vez que o ideal de perfeição segundo a perspectiva de Cristo permeia grande parte das ações destes homens mulheres, mas também ao conhecimento das realidades interiores do ser humano, à antropologia e ao âmbito da mente e do coração humanos. O deserto serve de laboratório a homens e mulheres submetidos aos limites da existência, a estes cujos valores estão enraizados no exercício das virtudes e no abandono dos vícios, no apaziguamento das paixões e na relação de conflito e de aproximação para com os semelhantes. Alguns pontos de reflexão podem ser extraídos deste estilo de vida tão peculiar, cujas formas e métodos soam estranhos à primeira vista ao leitor atual.

O deserto como uma ideia e enquanto realização desta ideia funciona como uma paisagem de solidão e de encontro. No horizonte da solidão, coloca o ser humano em contato com o silêncio exterior, o que evidencia os sons que vêm do interior. É fundamental aos Padres do Deserto que este abandono e desapego dos quais o deserto é símbolo sirvam de arena da subjetividade, do espaço de “experiência”²⁴⁸ para além dos limites do conhecido, onde o monge ocupa o papel de atleta, de agente no combate às feras. Paradoxalmente, o paralelo entre o deserto e a arena aponta à perspectiva do silêncio tendo em vista que o mártir e o monge,

²⁴⁷ CHITTY, D. J., *The desert a city*, p. XVI.

²⁴⁸ FRANÇA, C. A., *Espiritualidade no Deserto*, p. 53.

diante das feras exteriores ou interiores, estão sós no combate. À diferença dos espetáculos dos gladiadores, ao mártir a perda é vitória, uma vez que a morte é instrumento de testemunho e, como afirma o adágio, o sangue dos mártires é semente dos novos cristãos. Também o monge, para o qual as paixões, os Pensamentos e os demônios servem de feras, está num combate do qual ele já obteve a vitória, uma vez que sua solidão é acompanhada de auxílio divino. Em certo sentido, a solidão do deserto possibilita ao monge que conviva, quando não é possível vencer, com as feras que povoam seu interior. A mensagem de um silêncio desértico soa estranha à cultura de afirmação própria do “sujeito de desempenho”²⁴⁹, para o qual a produção e a hiperatividade são fundamentais à realização e à melhor versão de si – à perfeição, diriam aproximativamente os montes do deserto. Aos Padres do Deserto, como ao cristianismo em sua espiritualidade mais original, o mundo interior hospeda esta constante tensão entre o bem e o mal que desejável ou não desejável, segundo a expressão paulina (Rm 7,19-20). Um retorno a este espaço, a esta paisagem interior que a imagem do deserto evoca, ofereceria inúmeras oportunidades de libertação da “torrente de palavras” que não poucas vezes ensurdecem o sentido interior.

Também é próprio do deserto que seja um espaço de encontro. No deserto dos monges, o anfitrião é sempre Deus. A mensagem do monaquismo antigo ensina à comunidade de fé que este espaço de silêncio e de autodomínio é também um lugar teológico no qual, sob a ação de Deus, nascem as virtudes e são escancarados e colocados sob a luz os vícios. A doutrina sobre os vícios e virtudes, sobre as características desejáveis a um monge e sobre aqueles pontos que são inconciliáveis a algum seguidor do ensinamento de Cristo está, em primeiro lugar, à serviço da dignidade do ser humano feito à *Imago Dei* e em cuja vida se manifesta a semelhança para a qual ele é chamado. A espiritualidade que advém da experiência do deserto é um convite teológico a um espaço teologal, ao abandono e à contemplação, ao aprimoramento e à libertação, ao êxodo da fé. É como poeticamente ilustrou Bento XVI:

Tudo renasce e tudo revive, porque águas benéficas irrigam o deserto. Na sua linguagem simbólica, o "deserto" pode evocar os acontecimentos dramáticos, as situações difíceis e a

²⁴⁹ HAN, B-C., Sociedade do cansaço, p. 83.

solidão que muitas vezes marcam a vida; o deserto mais profundo é o coração humano, quando perde a capacidade de ouvir, de falar, de comunicar com Deus e com o próximo.²⁵⁰

A releitura dos Padres do Deserto retoma, sob outro aspecto, uma teologia das virtudes e dos vícios para além de uma simples atividade de piedade. Como é possível perceber partindo da observação das tipologias e descrições sobre as quais os Padres do Deserto edificaram uma “escola teológica” da busca pela perfeição e, conseqüentemente, uma “anatomia das paixões”, a doutrina dos vícios e das virtudes constituiu não apenas um apêndice à vida destes homens e mulheres, mas, ao contrário, a estrutura fundamental de sua vocação, a diretriz sobre a qual faziam suas escolhas e o valor fundante de suas existências. Se o horizonte dos estudos patrísticos é amplo, os temas relativos à “espiritualidade”, que não são apenas importantes como fundamentais para estes autores, não gozam da credibilidade que deveriam ter.

A mensagem do Papa Francisco em sua *Gaudete et Exultate* não deixa dúvidas: “Cada cristão, quanto mais se santifica, tanto mais fecundo se torna para o mundo.”²⁵¹. Completando esta reflexão, diz em outra ocasião:

Nunca devemos “esquecer a singularidade de cada doente, com a sua dignidade e as suas fragilidades”. É a pessoa na sua totalidade que precisa de cuidados: o corpo, a mente, os afetos, a liberdade, a vontade, a vida espiritual... Os cuidados não podem ser divididos, porque o ser humano não pode ser dividido. Poderíamos — paradoxalmente — salvar o corpo e perder a humanidade. Os santos que cuidavam dos doentes seguiram sempre o ensinamento do Mestre: curar as feridas do corpo e da alma; rezar e agir para a cura física e ao mesmo tempo espiritual.²⁵²

A discussão a respeito da santidade existe, portanto, em função da configuração de cada cristão a Cristo, cujos frutos são de libertação e de vida em abundância. Neste sentido, a reflexão desenvolvida pelos Padres do Deserto aponta à liberdade do ser humano criado conforme o desejo salvífico de Deus, livre dos jugos que diminuem sua dignidade filial e floresce, como outrora no deserto, por meio de homens e mulheres em busca da virtude e da perfeição para os quais foram chamados. Em certo sentido, o deserto ainda está próximo e as vozes que já o atravessaram podem ter algo a dizer ao homem e à mulher de hoje.

²⁵⁰ BENTO XVI, PP., Visita pastoral a Viterbo e Bagnoregio.

²⁵¹ FRANCISCO, PP. Exortação apostólica *Gaudete et Exultate*, 33.

²⁵² FRANCISCO, PP. Mensagem em vídeo do Papa Francisco para o XXX Dia Mundial do Doente.

6

Referências bibliográficas

ATANÁSIO. Vida e conduta de S. Antão. In: ATANÁSIO. **Contra os pagãos; A encarnação do verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão**. São Paulo: Paulus, 2002. p. 296-367.

BARTELS, K.-H., Uno, único. In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. **Diccionario teologico del Nuevo Testamento**. 3ª ed. v. IV. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1990. p. 307-313.

BASIL. **The Letters**. The Loeb Classical Library: London; New York, 1926.

BENTO XVI, PP. **Ato de Veneração à Imaculada na Praça de Espanha**. 8 Dez. 2011. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20111208_immacolata.html> Acesso em: 14 jul. 2022.

BENTO XVI, PP. **Visita pastoral a Viterbo e Bagnoregio**. 6 set. 2009. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090906_viterbo.html> Acesso em: 23 out. 2022.

BIANCO, M. G. Deserto. In: DI BERARDINO, A. (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 393-395.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução oficial da CNBB. 2ª ed. Brasília: Edições CNBB, 2019.

BLENKINSOPP, J. Structure of P. In: **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 38, n. 3, p. 275-292, 1976. Disponível em: <<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsjsr&AN=edsjsr.43715146&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>> Acesso em: 12 jul. 2022.

BÖCHER, O. Desierto. In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. **Diccionario teologico del Nuevo Testamento**. 3ª ed. v. II. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1990. p. 27-30.

BONDI, R. C. The Abba and Amma in Early Monasticism: the first pastoral counselors?. In: **The Journal of Pastoral Care**, December, 1986, Vol. XL, nº 4. p. 311-320.

BROWN, P. The rise and function of the Holy Man in Late Antiquity. In: BROWN, P. **Society and the Holy in Late Antiquity**. California: University of California Press, 1982. p. 103-152.

BURTON-CHRISTIE, D. **The Word in the Desert**: Scripture and the quest for holiness in Early Christian Monasticism. New York: Oxford University Press, 1993.

BUTLER, C. **The Lausiatic History of Palladius**: A critical discussion together with notes on early Egyptian monachism. Cambridge: Cambridge University Press, 1904.

BUTLER, C. **The Lausiatic History of Palladius II**: The Greek text edited with introduction and notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1898.

CASIDAY, A. **Evagrius Ponticus**. [s.l.]: Routledge, 2006.

CASSIANO, J. **Conferências 1 a 7**. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2011.

CASSIANO, J. **Conferências 8 a 15**. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2006.

CASSIANO, J. **Conferências 16 a 24**. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2008.

CASSIANO, J. **Instituições Cenobíticas**. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2015.

CASSIEN, J. **Conférences**: I-VII. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery. Dom E. Pichery. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955.

CHADWICK, O. **John Cassian**: A study in primitive monasticism. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

CHITTY, D. J. **The desert a city**: an introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1999.

COENEN, L. Testimonio. In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. **Diccionario teológico del Nuevo Testamento**. 3ª ed. v. II. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1990. p. 254-261.

COLOMBÁS, G. M. **El monacato primitivo**. Madrid: BAC, 2004.

CROUZEL, H. **Origène**. Paris: Éditions Lethielleux, 1985.

CUNHA, L. M.; MOREIRA, J. O. Acídia e crise de sentido: uma tentativa de aproximação conceitual. In: **Memorandum**: Memória e História em Psicologia, [S. l.], v. 37, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/15192>.

Acesso em: 23 out. 2022.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Atualizada por Johan Konings, com base na 43ª edição alemã (2010), preparada por Peter Hünermann e Helmut Hoping. São Paulo: Paulinas / Edições Loyola, 2013.

DRIVER, S. D. **John Cassian and the reading of Egyptian monastic culture**. New York & London: Routledge, 2002.

DUNN, M. **The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages**. Blackwell: Oxford, 2000.

ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas**. t. I, v. I. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

EUSÉBIO de Cesaréia. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

EVAGRE Le Pontique. **Traité Pratique ou Le Moine I**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.

EVAGRE Le Pontique. **Traité Pratique ou Le Moine II**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.

FRANÇA, C. A. Espiritualidade no Deserto: Uma proposta moderna para uma espiritualidade de exílio e encontro. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, v. 13, p. 50-57, 2019.

FRANCISCO, PP. **Audiência Geral**. 26 Fev. 2020. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200226_udienza-generale.html> Acesso em: 12 jul. 2022.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Laudato Si'**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html> Acesso em: 14 jul. 2022.

FRANCISCO, PP. **Exortação apostólica Gaudete et Exultate**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html> Acesso em: 22 out. 2022.

FRANCISCO, PP. **Mensagem em vídeo do Papa Francisco para o XXX Dia Mundial do Doente**. 11 fev. 2022. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2022/documents/20220210-videomessaggio-30giornatamalato.html>> Acesso em: 22 out. 2022.

FREND, W. H. C. **Martyrdom and Persecution in the Early Church: A study of conflict from the Maccabees to Donatus**. Oxford: Blackwell, 1965.

GÓMEZ, J. Á. **Historia de la Iglesia: Edad Antigua**. v. I. BAC: Madrid, 2001.

GUILLAUMONT, A. Anachoresis. In: ATIYA, A. S. (Ed.). **The Coptic Encyclopedia**. v.I. New York: Macmillan publishing company, 1991. p. 119-120.

GUILLAUMONT, A. **Les 'képhalaia gnostica' d'Evagre le Pontique: et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens**. Editions du Seuil: Paris, 1962.

HAN, B-C. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HANSEN, B. Bread in the Desert: The politics and practicalities of food in Early Egyptian monasticism. In: **Church History**, 90(2), 2021. p. 286-303.

HARMLESS, W. **Desert Christians**: An introduction to the literature of Early Monasticism. New York: Oxford University Press, 2004.

HUBNER, M. M. O Deserto do Sinai. **Revista de Estudos Orientais**, [S. l.], n. 9, p. 111-130, 2021. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/reo/article/view/193068>>. Acesso em: 12 jul. 2022.

INÁCIO de Antioquia. Inácio aos romanos. In: **Padres Apostólicos**. São Paulo: Paulus, 1995.

INGOLD, T. A temporalidade da paisagem. In: **A unidade múltipla**: ensaios sobre a paisagem. BESSA, A. S. M. (Org). Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da UFMG. Disponível em: <<https://sites.arq.ufmg.br/posgraduacao/arquiteturaeurbanismo/wp-content/uploads/2021/03/A-Unidade-mu%CC%81ltipla.-Ensaios-sobre-a-paisagem-.pdf>> Acesso em: 26 jul. 2022.

JERÓNIMO. **Epistolario I**. Madrid: BAC, 1995.

JUDGE, E. A. The earliest use of monachos for “Monk” (P Coll Youtie 77) and the origins of monasticism. In: **Jahrbuch für Antike und Christentum**, [s. l.], v. 20, p. 72–89, 1977.

KAWANAUGH, K. Deserto. In: BORRIELLO, L. et al. **Dicionário de Mística**. São Paulo: Loyola: Paulus, 2003. p. 314-316.

KITTEL, G. ἔρημος. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Orgs.). **Grande lessico del Nuovo Testamento**. v. III. Paideia Editrice: Brescia, 1966. p. 889-898.

LARCHET, J.-C. **Terapia delle malattie spirituali**: Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa. Milão: Edizioni San Paolo, 2003.

LEACH, E. Pescando homens na borda do deserto. In: ALTER, R.; KERMODE, F. (Orgs.). **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.

LECLERCQ, J. Monachesimo. In: PELLICCIA, G.; ROCCA, G. (Orgs.). **Dizionario degli Istituti di Perfezione**. v. V. Roma: Edizione Paoline, 1973. p. 1672-1742.

MCGINN, B. **As fundações da mística**: das origens ao século V. São Paulo: Paulus, 2012.

MCKENZIE, J. L. Deserto. In: MCKENZIE, John L.. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983.

MCKENZIE, J. L. Éden. In: MCKENZIE, John L.. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983.

MCKENZIE, J. L. Testemunha, Testemunho. In: MCKENZIE, John L.. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983. p. 846-848.

MÉNAGER, D. A. La patrie de Cassien. In: **Échos d'Orient**, t. 20, n. 123. 1921. pp. 330-358

MESSIAS, T. Evágrio Pôntico: introdução à vida, obra e teologia espiritual. In: **Atualidade Teológica**, Ano XVII, n. 44. Maio a agosto/2013. Rio de Janeiro: PUC Rio. pp. 292-318.

MINOIS, G. **História da solidão e dos solitários**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

NAUTIN, P. **Origène: sa vie et son oeuvre**. Paris: Éditions Beauchesne, 1977.

NETO, W. R. As interpretações de azazel em Levítico 16. **Revista Ensaios Teológicos**, v. 2, n. 1, p. 11-29, jun. 2016. Disponível em: <<http://revista.batistapioneira.edu.br/index.php/ensaios/article/view/131/166>> Acesso em: 14 jul. 2022.

ORÍGENES. **Homilias sobre o Evangelho de Lucas**. São Paulo: Paulus, 2016.

PADOVESE, L. **Introdução à teologia patrística**. Edições Loyola: São Paulo, 1999.

PALLADIUS. **The Lausiac history of Palladius**. London: Society for Promoting Christian Knowledge / New York: The Macmillan Company, 1918.

PASQUETTO, V. Abbá. In: Ancilli, E. (Org.). **Dicionário de Espiritualidade**. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 2012. p. 24-27.

PENCO, G. S. Giovanni Battista nel ricordo del monachesimo medievale. **Studia monastica**, n. 3, p. 7-32, 1961.

PINHEIRO, M. R. Tradução de Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico. In: **Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, [S. l.], v. 35, n. 1, p. 1–20, 2022. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/972>. Acesso em: 23 out. 2022.

RATZINGER, J. **Teologia da Liturgia: O fundamento sacramental da existência cristã**. Brasília: Edições CNBB, 2019.

REGNAULT, L. **La vita quotidiana dei Padri del deserto**. Casale Monferrato: Piemme, 1994.

SENTENÇAS DOS PADRES DO DESERTO. Tradução de Bruno Gripp. Campinas: Ecclesiae, 2021.

SILVA, A. L. R. Virtude, perfeição e santidade à luz do pensamento de Justino mártir. In: **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 70, p. 737-756, jul./dez.2022. p. 737-756.

SINISCALCO, P. Fuga. In: DI BERARDINO, A. (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 589-591.

SOBRINO, J. Perfil de una santidad política. In: **Concilium: Revista Internacional de Teología**, n.183, mar. 1983. p. 335-344.

SPANNEUT, M. L'impact de l'apatheia stoicienne sur la pensée chrétienne jusqu'à Saint Augustin. In: **Antig. crist.** (Murcia), VII, mayo de 1990, pp. 39-52. Disponível em: <<https://revistas.um.es/ayc/article/view/61231>>. Acesso em: 23 out. 2022.

ŠPIDLÍK, T. Antão abade (santo). In: BORRIELLO, L. et al. **Dicionário de Mística**. São Paulo: Loyola: Paulus, 2003. p. 74-75.

ŠPIDLÍK, T., Mundo. In: DI BERARDINO, A. (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 970-971.

STEWART, C. **Cassian the monk**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

STEWART, C. **Evagrius Ponticus and the eight generic logismoi**. In: NEWHAUSER, Richard (ed.). *In the Garden of evil: the vices and culture in the Middle Ages*. Toronto: Pims, 2005. p. 3-34.

SWAN, L. **The forgotten desert mothers: sayings, lives and stories of early Christian woman**. New Jersey: Paulist Press, 1954.

TALMON, S. מִדְבָּר, midbar. In: Botterweck, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H-J. **Grande lessico dell'Antico Testamento**. v. IV. Paideia Editrice: Brescia, 2004.

THE SAYINGS OF THE DESERT FATHERS: the alphabetical collection. Tradução de Benedicta Ward. [s.l.]: Cistercian Publications; Mowbray: London & Oxford, 1984

TURBESSI, G. Deserto. In: Ancilli, E. (Org.). **Dicionário de Espiritualidade**. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 2012. p. 703-709.

TURBESSI, G; PABLO MAROTO, D de. Monasticismo. In: Ancilli, E. (Org.). **Dicionário de Espiritualidade**. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 2012. p. 1669-1676.

VEILLEUX, A (Org.). **Pachomian koinonia: The life of Saint Pachomius and his disciples**. Michigan: Cistercian Publications Inc., 1980. v.I.

VON BALTHASAR, H. U. **Origen, Spirit and Fire: a thematic anthology of his writings**. Washington: The Catholic University of America Press, 1984.

WEGNER, U. Demônios, maus espíritos e a prática exorcista de Jesus segundo os evangelhos. In: **Estudos Teológicos**, v. 43, n. 2, p. 82-103, 2003. Disponível

em:<http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4302_2003/et2003-2uweg.pdf> Acesso em 14 jul. 2022.