

GERMANO MIGUEL FAVARO ESTEVES

**ENTRE SANTOS E DEMÔNIOS: a percepção do Mal na teologia
e hagiografias do Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VII)**

**ASSIS
2015**

GERMANO MIGUEL FAVARO ESTEVES

**ENTRE SANTOS E DEMÔNIOS: a percepção do Mal na teologia
e hagiografias do Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VII)**

Tese apresentada à Faculdade de
Ciências e Letras de Assis – UNESP –
Universidade Estadual Paulista para a
obtenção do título de Doutor em História
(Área de Conhecimento: História e
Sociedade)

Orientador: Dr. Ruy de Oliveira Andrade

Filho

**ASSIS
2015**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

E79e	Esteves, Germano Miguel Favaro Entre santos e demônios: a percepção do mal na teologia e hagiografias do Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VII) / Germano Miguel Favaro Esteves. - Assis, 2015 266 f. Tese de Doutorado - Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Orientador: Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho 1. Bem e Mal. 2. Hagiografia. 3. Teologia. 4. Espanha - História - Período gótico, 414-711. 5. Imaginário - Idade Média. 6. Religiosidade. I.Título. CDD 940.1
------	--

GERMANO MIGUEL FÁVARO ESTEVES

ENTRE SANTOS E DEMÔNIOS: a percepção do Mal na teologia e
hagiografias do Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VII)

Tese apresentada à Faculdade de
Ciências e Letras – UNESP/Assis
para obtenção do título de Doutor em
História. (Área de Conhecimento:
História e Sociedade)

Data da Aprovação: 27/07/2015

COMISSÃO EXAMINADORA



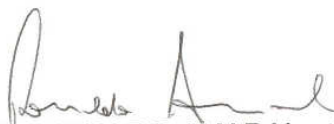
Presidente: PROF. DR. RUY DE OLIVEIRA ANDRADE FILHO - UNESP/Assis



Membros: PROF. DR. SÉRGIO ALBERTO FELDMAN - UFES/Vitória



PROFA. DRA. ANA PAULA TAVARES MAGALHÃES - USP/São Paulo



PROF. DR. RONALDO AMARAL - UFMS/Três Lagoas



PROF. DR. MILTON CARLOS COSTA - UNESP/Assis

À Victória Esteves (Dinda e Mãe).

Um anjo enviado por Deus para guiar meus passos, que ensinou o amor da mais bela e humilde forma, sempre acreditando que com bondade, vontade e determinação tudo é possível.

Agradecimentos

Neste caminho de onze anos dentro da F.C.L. UNESP/Assis, tive o grande prazer de conhecer pessoas que ficarão guardadas em um lugar muito especial dentro do meu coração. Foi durante esse tempo que me descobri como pesquisador, como um amante incondicional da História e de outras histórias que perpassaram a minha vida. Fui e sou feliz por tudo o que aconteceu, pelos amigos que fiz, pelos caminhos que percorri e por todo ensinamento que me foi passado. Seria um tanto extenso citar todos os nomes que me vêm à mente, mas alguns deles têm uma importância ímpar na minha vida.

Agradeço primeiramente ao grande ser humano que me deu a oportunidade de estar neste momento redigindo estes agradecimentos, Ruy de Oliveira Andrade Filho, orientador, amigo, irmão mais velho (por opção – *my brother from another mother*), que me acolheu, me ensinou, me suportou (rs), e que continua sendo uma das pessoas que mais estimo neste mundo. RUYCAREDO, MUITO OBRIGADO!

À Prof^a Ana Paula Tavares Magalhães, que sempre de uma maneira doce e gentil acompanhou e orientou meu trabalho, desde o mestrado até este momento, e ao Prof. Ronaldo Amaral, cuja amizade de longa data muito me alegra, que sempre esteve disposto a ajudar e escutar, compartilhando seu conhecimento e suas obras, que foram de extrema importância para a realização desta tese. Também sou extremamente grato pela leitura dos capítulos para o exame de qualificação, cujas observações foram importantes para a finalização deste trabalho.

Ao Prof. Milton Carlos Costa e ao Prof. Sérgio Alberto Feldman pela leitura atenta deste trabalho e pelas importantes observações e considerações elencadas na defesa, bem como pela amizade que muito me alegra.

Agradeço também os amigos que compartilharam durante esse tempo as minhas angústias e alegrias dentro da academia. Meus sinceros agradecimentos a Guilherme Queiroz de Souza (minêro boa gente demais, sô!), Bruno Muneratto, Patrícia Antunes, Ana Paula Giavara, Thais Svicero, Amanda Giacon Parra, Glauco Costa, Letícia Ferreira, Danilo Alves Bezerra e a todos os amigos do NEAM. Em especial, a Frederico Santiago da Silva, meu grande irmão (*Frater Fredericus*) em terras assisenses e por toda a vida, pela paciência na correção de meus textos e por todo o companheirismo em habitar desde sempre sob o mesmo teto, agradecimento que se estende também a toda sua querida família.

Aos amigos assisenses Rodrigo Augusto da Silva, Eduardo Henrique Silva (Dona Maria), Duda Siqueira, Guilherme Carvalho Sobreira, Luis Felipe Reis Nhochi (Lucia Nhochi e Seu Luis (*in memoriam*)), Elielton Zanetti, Vanderlei Alves de Souza, Juliana Uesono, Edivaldo Ferreira, Claudinei Germano, Vicente de Paulo Tavares, Reinaldo Péricles de Almeida, Gustavo Hauer e Henrique Clauzo Horta, muito obrigado por todo apoio.

Aos queridos amigos pirajuenses, Bruno Arbex Bracero (Rosangela Arbex e Sílvio Bracero), Bruno Bonametti Miranda, Thiago Luíz Marin e Fabio Henrique Iaralha Faria, que sempre acompanharam o meu trabalho e acreditaram nele, dando força e alento nos momentos mais difíceis. Bem como aos amigos, professores e alunos da UNIESP FAFIP-Piraju, em especial a Doroceli Magdalena, Renato Dardes Barberio e José Alfredo Viana.

Não poderia deixar de agradecer também os professores da F.C.L. UNESP/Assis que sempre estiveram abertos ao diálogo e a amizade, Áureo Busseto, Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi e Ivan Esperança Rocha e as Professoras Terezinha Oliveira (UEM) e Leila Rodrigues da Silva (UFRJ) que apesar de estarem a alguns quilômetros distantes de Assis sempre se fizeram presentes com muita atenção e com uma grande amizade.

Agradeço enormemente minha família, Thereza Afonso Esteves (*in memoriam*), as Tias Carmem, Tereza, Irene, Santa e minhas duas mães, Regina Célia Esteves e Victória Esteves, que sempre deram palavras de carinho e amor tão importantes. Vocês forneceram a base familiar sem a qual eu não seria ninguém. Agradecimento este que se estende a todos os queridos primos, em especial a Maria Angélica Esteves Pansanato, Rogério Pozza, Luciano Tadeu Esteves Pansanato e Rodrigo Montoro.

À grande amiga e companheira de viagens Prof^a Maria Lúcia da Cunha de Oliveira Andrade (USP), que me brindou com sua companhia em Barcelona, bem como pelas valiosas observações e a leitura atenta do texto sobre a Análise Crítica do Discurso.

Agradeço a paciência e a amizade dos queridos funcionários da F.C.L. UNESP/Assis Clarice Gonçalves, Regina Truchlaeff, Sueli Aparecida Franco, Lucilene Franco, Zélia Maria de Souza Barros, Marcos Francisco D'Andrea e Auro Mitsuyoshi Sakuraba.

À Prof^a Isabel Velázquez (UCM) e Montserrat Valls Mora (ERAAUB) e aos Professores José Carlos Martín Iglesias (USAL), Pablo C. Díaz Martínez (USAL), Francesc Tusec (UB), Ennio Sanzi (UNIME-DICAM) por terem sido solícitos ao meu trabalho. À Prof^a Eleonora Del'Ellicine (UBA – UGS) por toda amizade e atenção. Em especial à Prof^a Gisela Ripoll (UB), que me recebeu com toda atenção e carinho em Barcelona, supervisionando meu estágio entre setembro e novembro de 2014, abrindo as portas de um novo mundo cheio de novas perspectivas e proporcionando momentos únicos e reflexões que permanecerão para sempre em minha vida.

À Ilze Cristina Spitzer Simões, Waldemar Simões Jr. e Fabio Beneli e a minha amada noiva Carla Beneli, por todo o carinho e amor, por me incentivar nos momentos angustiantes, amiga e companheira que faz o meu percurso existencial ser mais sereno e feliz (*Omnia vincit amor*).

Por fim à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de Doutorado por quatro anos. Igualmente, ao Programa Institucional de Bolsas de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) da CAPES, pelo auxílio para o estágio em Barcelona.

*“Se deus é forte, mas não é bom, isto nega uma de suas características.
Se ele é bom, mas não é forte, isto nega outra.
Se não é nem bom nem forte, isto contradiz a natureza divina.
Se ele é bom e forte, a única condição que se aceita para Deus, qual então (é) a origem do mal sobre a terra?”*

Epicuro (341- 270 a.C.)

*“[...] Mark my words, believe my soul lives on;
Don't worry, now that I have gone;
I've gone beyond to see the truth.
So when you know that your time is close at hand;
Maybe then you'll begin to understand;
Life down there is just a strange illusion”.*

Hallowed Be Thy Name

(Steve Harris – Iron Maiden. *The Number of the Beast*, 1982)

ESTEVEES, Germano Miguel Favaro. **Entre santos e demônios: a percepção do mal na teologia e hagiografias do Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VII)**. 2015. 266 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2015.

RESUMO

A tese que aqui se apresenta a respeito do reino visigodo utiliza-se de um gênero de fontes, a hagiografia, como ponto de partida para abordagem proposta. Vemos nessas fontes um testemunho do imaginário em sua imbricação com o sagrado, ou seja, com o Cristianismo, e os limites da cristianização católica; o sincretismo religioso entre a fé cristã e as crenças ditas “pagãs” pela própria Igreja; e, dentro desse escopo, as representações do Mal, bem como a ética decorrente de tal percepção como elementos da religiosidade medieval – presentes na cultura visigoda –, os quais, não obstante extensos estudos realizados até o presente momento, exigem novas abordagens. Em linhas gerais, propomos analisar a percepção do Mal e suas representações na longa duração, o papel e intenções dos teólogos e hagiógrafos, dando atenção especial à religiosidade e suas implicações no imaginário. Como fontes principais de nossa pesquisa, que fazem parte do *corpus* hagiográfico visigodo, estão: *A Vida de Santo Emiliano (Vita Sancti Aemiliani)*, de Bráulio de Saragoça; *As Vidas dos Santos Padres de Mérida (Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium)* e *A Vida de São Frutuoso (Vita Fructuosi)*, de autores desconhecidos; *A Vida de São Desidério (Vita Desiderii)*, escrita por Sisebuto, e a autobiografia de Valério do Bierzo.

Palavras-chave: Bem e Mal. Hagiografia. Teologia. Espanha – História – Período gótico, 414-711. Imaginário – Idade Média. Religiosidade.

ESTEVEES, Germano Miguel Favaro. **Between saints and demons: the perception of evil in theology and hagiographies of the Visigoth Kingdom of Toledo (VI-VII centuries)**. 2015. 266 f. Thesis (Doctorate in History) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2015.

ABSTRACT

This thesis about the Visigoth kingdom makes use of a genre of sources, the hagiography, as a starting point for the proposed approach. These sources show us an testimony of the imaginary in their imbrications with the sacred, that is, with Christianity, and the limits of the Catholic Christianization; religious syncretism between Christian faith and called beliefs “pagan” by the Church itself; and, within that scope, the representations of evil and ethics related to such perceptions as elements of medieval religiosity – present in the visigothic culture – which, despite extensive studies conducted until the present moment, require new approaches. Generally speaking, we propose to analyze the perception of evil and its representations in the long duration, the role and intentions of theologians and hagiographers, paying special attention to religiosity and its implications in the imaginary. As the main sources of our research, which are part of the Visigoth hagiographic corpus, are: *Saint Emilian Life (Vita Sancti Aemiliani)* of Braulio of Zaragoza; *The Lives of the Saint Fathers of Merida (Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium)* and *The Life of Saint Frutuoso (Vita Fructuosi)* of unknown authors; *The Life of St. Desiderius (Vita Desiderii)*, written by Sisebuto, and the autobiography of Valerius of Bierzo.

Keywords: Good and Evil. Hagiography. Theology. Spain – History – Gothic Period, 414-711. Imaginary – Middle Ages. Religiosity.

SIGLAS E ABREVIATURAS

3Toledo, *Tomus*, 3 (589) – terceiro concílio de Toledo, Tomo Régio e cânone 3, ano de 589.

ACD – Análise Crítica do Discurso.

Brag.Dcr, – MARTINHO DE BRAGA. *De Correctione Rusticorum*.

C.Th. Codex Theodosianus.

Chron Chronicon.

Etym. – ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiarum*.

HG – ISIDORO DE SEVILLA, *Historia Gothorum*.

LV – *Lex Visigothorum*.

FJ – *Fuero Juzgo*

MGH.LL. – *Monumenta Germaniae Historica, Leges*.

Ordo – Ordo querimonie prefati discriminis – Autobiografia de Valério do Bierzo

PL – *Patrologia Latina*.

Prognosticum – Julião de Toledo, *Prognosticum Futuri Saeculi*

Replicatio – *Replicatio sermonum a prima Conversione* – Autobiografia de Valério do Bierzo

Sent. – ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiarum*.

VD – *Vita Sancti Passio Desiderii*.

VF – *Vita Sancti Fructuosi*

VE – BRÁULIO DE SARAGOÇA, *Vita Sancti Aemilianus*. O nome se apresenta de diferentes formas: *Aemilianus*, *Emilianus*, *Emilius*, *Milan* e *Millán*; é geralmente conhecido pelo nome de *aemilianus Cucullatus* ou *Millán da Cogolla*; cf. LYNCH, P.C.H. e P. GALINDO *San Bráulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*. Madrid: Instituto “Enrique Flores” – CSIC, 1950, p.256 e no.5. Em nosso texto, utilizaremos a forma São Emiliano.

VSPE – *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. O texto reproduzido na edição de Joseph N. Garvin utiliza *Vitas* no lugar de *Vitae*.

SUMÁRIO

1. Introdução	13
1.1. Articulações Necessárias: o imaginário na longa duração e Análise Crítica do Discurso	21
 Parte I – Das fontes para as fontes: reflexões sobre o gênero hagiográfico e a evolução do Mal nas fontes cristãs da Igreja Primitiva à Patrística	
1. A natureza das fontes	29
1.1. <i>A Vita Sancti Passio Desiderii</i>	43
1.2. <i>A Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium</i>	46
1.3. <i>A Vita Sancti Aemiliani</i>	49
1.4. <i>A Vita Sancti Frutuosi</i>	52
1.5. A autobiografia de Valério do Bierzo.....	54
2. A concepção do Mal na Igreja Primitiva e na Patrística	59
2.1. A Igreja Primitiva: considerações preliminares	59
2.2. O desenvolvimento da literatura cristã na Antiguidade	67
2.3. A ação diabólica na Igreja Primitiva e na Patrística	72
3. A Igreja de Alexandria	91
4. O poder do pensamento dualista	98
5. O Diabo nos padres do deserto	104
6. O Diabo nas obras de Santo Agostinho	111

**Parte II – O Mal no reino visigodo: reflexões sobre as representações
maléficas na literatura e nas leis do período visigodo**

1. Considerações Preliminares.....	121
2. A percepção do Mal nas Atas Conciliares e na legislação hispano-visigoda	136
3. Os escritos eclesiásticos sobre o Diabo	145
3.1. Martinho de Braga	145
3.2. Isidoro de Sevilha.....	150
3.3. Julião de Toledo.....	167
4. O Mal nos relatos hagiográficos hispano-visigodos	173
4.1. Considerações acerca da Análise Crítica do Discurso (ACD)	173
4.2. A Vida de São Desidério	177
4.3. A Vida dos Santos Padres de Mérida	185
4.3.1. <i>Começa a morte de um tal abade Nantus</i>	186
4.3.2. <i>A Morte do Abade Fidel</i>	189
4.3.3. <i>A Vida de Masona</i>	191
4.4. A Vida de São Emiliano	196
4.5. A Vida de São Frutuoso de Braga	200
4.6. A autobiografia de Valério do Bierzo	204
5. Entre Santos e Demônios: reflexões sobre o discurso e o imaginário sobre o Mal nas <i>Vitae</i> hispano-visigodas	215
Considerações Finais	234
Referencias Bibliográficas	239

1. Introdução

O estudo que aqui se apresenta acerca da percepção do Mal na teologia e nas hagiografias hispano-visigodas dos séculos VI–VII pretende ser uma produção de história (texto histórico; historiográfica) a partir de uma abordagem multidisciplinar, uma vez que busca englobar o pensamento coletivo e as representações discursivas dos teólogos e hagiógrafos do período, realidades interiores, permeadas por uma visão de mundo compartilhada pela sociedade.

Preliminarmente, para tornar mais clara nossa abordagem, é preciso delimitar os conceitos de religião, bem como suas funções sociais, e religiosidade. Assim, vemos que a religião, enquanto prática cultural, sofre ela própria um constante processo de mudança, e, portanto, a concepção do que é religião muda de acordo com o tempo em que a análise é feita. Segundo o antropólogo Raúl Iturra, “Existem mil e uma formas de definir este conceito (religião), e outras tantas formas haverá também de entendê-lo e pronunciar-se acerca dele”¹.

Etimologicamente, um dos significados de religião está associado a *re-ligare*, religar, unir pessoas em torno de uma fé, o que une Deus, deuses ou qualquer outra entidade sobrenatural aos homens. Como afirma Jean Delumeau, religião “É o laço que liga o homem ao sagrado e que o impede de se sentir perdido no meio de um mundo que nunca dominará totalmente”².

Mas, conforme alerta Mircea Eliade³, nem todas as religiões apresentam as seguintes características: a existência de um deus (ou deuses), preceitos morais/comportamentais, mito de origem e relação com o sobrenatural. Na verdade, a definição de religião implica sempre o contexto sociocultural e histórico em que é elaborada, sua função dentro da sociedade e a perspectiva teórica que lhe dá sustentação.

Assim, faz-se mister delimitar as funções sociais da religião. Emile Durkheim, embora se tenha baseado fundamentalmente em estudos antropológicos de sociedades primitivas, considerava o religioso como um fenômeno universal; daí o fato de ter estudado o sistema religioso em diferentes contextos históricos, sociais e culturais, tentando entender qual a essência comum, quais as funções universais

¹ ITURRA, Raúl. *A religião como teoria da reprodução social*. Lisboa: Fim de século, 2001, p. 96.

² DELUMEAU, Jean. *As Grandes Religiões do Mundo*. Lisboa: Editorial Presença, 1997, p. 735.

³ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Edição livros do Brasil, 1999, p.171.

que a religião desempenha dentro das diferentes sociedades e que explicam a sua origem⁴. Dessa forma, segundo o sociólogo francês, a realidade simbólica da religião é o núcleo da consciência coletiva. Como ato social transcendente ao indivíduo, é a condição primordial para a integração e a manutenção da ordem social⁵.

Portanto, como salienta Rodrigues⁶, por trás de toda manifestação religiosa (rito, culto, credo, adoração etc.) está a sociedade, pois é ela que cria a (sua) concepção de religioso. É nesse sentido que o antropólogo Radcliffe-Brown⁷ defende que o direito (sanções legais), a moral (sanções da opinião pública e da consciência) e a religião (sanções religiosas) são três maneiras de controlar o comportamento humano.

Dentro dessa discussão sobre a função social da religião, existe outra questão extremamente pertinente, que deve ser elencada neste momento: a religiosidade. Uma das formas de definir a religiosidade é compará-la com a religião formalizada, com sua doutrina, em nosso caso, a organização eclesial e o clero profissional. A religiosidade, ao contrário de toda formalização e institucionalização presentes na religião, caracteriza-se como uma crença ou doutrina pouco definida em termos teológicos e, principalmente, ausente de organização eclesial, com maior protagonismo e ação do povo. Segundo Durkheim, tratando pontualmente sobre a religião e religiosidade cristã, “O cristianismo viveu sempre, de forma indissociável, ligado a manifestações mágicas e supersticiosas, que jamais conseguiu erradicar da mentalidade e das práticas locais”⁸.

Em muitos contextos sociais, as práticas e as superstições populares estão misturadas com os dogmas oficiais das igrejas/religiões instituídas. De acordo com os meios e as circunstâncias, tanto as crenças como os ritos, preconizados pelas instituições religiosas oficiais, são praticados e sentidos de maneira diferente. Portanto, é pertinente realçar ainda que o patrimônio simbólico-religioso oficial (que o sociólogo italiano Enzo Pace⁹ considera como sistema), com seus dogmas,

⁴ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 212.

⁵ LUCKMANN, Thomas. *La religión invisible: El problema de La religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Ediciones Siguene, 1973, p. 26.

⁶ RODRIGUES, Donizete. *Sociologia da Religião: uma introdução*. Porto: Edições Afrontamento, 2007, p. 76.

⁷ RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função nas sociedades primitivas*. Lisboa: Edições 70, 1989, pp. 254-255.

⁸ DURKHEIM, Émile. *op. cit.*, p. 54.

⁹ PACE, Enzo. New paradigms of popular religion. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 64/1, pp. 7-14.

ortodoxia, organização formal, não é facilmente compreensível pelo povo; dessa forma, a religiosidade, como subsistema, é uma interpretação própria que o grupo social faz dos ensinamentos da religião ou igreja dominante; é a forma como a população vive e expressa sua “religião” no dia-a-dia¹⁰.

Sendo assim, ao olhar para a sociedade atual e todos os problemas ligados à vivência e aos sentimentos humanos que enfrentamos – toda violência, guerras, caos, das menores e infames brincadeiras que tem um fundo de maldade até o genocídio orquestrado por ditadores no século passado e neste início de século –, fazemos uma simples pergunta, que não apresenta uma resposta tão direta: de onde vêm o mal e suas representações? Como afirma Ronaldo Amaral,

Em épocas de instabilidades, de dificuldades materiais e pressões negativas à sua vida interior, ou dependendo das vicissitudes do espírito, a realidade que engendrará ou será aquela que agrave e prolongue essa situação, ou será aquela que inverta para seu benefício e bem estar, seja no âmbito do sagrado seja no profano¹¹.

As ansiedades, as angústias, os medos, as esperanças, os sonhos, as utopias, temas relegados por muito tempo a segundo plano por pesquisadores, pois o que interessavam eram os acontecimentos, as estruturas humanas e sociais mais externas, personagens, fatos, e mesmo pensamentos, que fossem precisamente datáveis e documentados em sua forma mais positiva, passam a ser, em grande medida, uma inquietação para o historiador contemporâneo.

Conforme nos mostra Hilário Franco Júnior, isso deslocou o enfoque da história religiosa tradicional, centrada nas instituições e personalidades eclesiais, passando-se a considerar mais o sentimento religioso que a religião. Os sentimentos religiosos fortemente enraizados não podem ser alcançados a não ser através de suas expressões culturais, não somente aquelas de uma cultura elitizada, mas também, sobretudo, de uma cultura dos campos, das praças, das tavernas, da cultura oral, anônima, na qual todos são os elaboradores, escritores, receptores e transmissores¹².

¹⁰ RODRIGUES, Donizete. *op.cit.*, pp.80-81.

¹¹ AMARAL, Ronaldo. *Da renúncia ao mundo à abolição da história: o paraíso no imaginário dos Pais do Deserto*. Campo Grande: Editora UFMS, 2011, p.15.

¹² FRANCO JR. Hilário. Meu, teu nosso: Reflexões sobre o Conceito de Cultura Intermediária. In: *A Eva Barbada: Ensaio de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 29.

As origens do Mal remontam às antigas religiões e textos babilônicos¹³ que, tratando diretamente do paralelo com a religião foco deste trabalho, diferentemente do *Gênesis*, não colocam o homem como o primeiro transgressor, aquele que condenou a humanidade ao pecado original. Do ponto de vista babilônico, a criação do Mal é atribuída aos deuses, que moldaram o mundo à sua imagem e semelhança, sendo que um dos textos mais conhecidos do período, a *Epopéia de Gilgamesh*, reconhece a existência primordial do Mal¹⁴.

Partindo para uma comparação mais direta, as personificações do Mal nas culturas ocidentais e orientais nos dão uma perspectiva de como este, enquanto conceito e como algo vivido e sentido, chegaram aos ocidentais. Como salienta Burton Russel, “as formulações paralelas do Diabo em culturas diversas e muito distantes no espaço podem nascer de estruturas universais do pensamento humano, ou podem ser produto de um processo, ainda desconhecido, de difusão cultural”¹⁵.

Tratando diretamente do mundo grego e indo-europeu, vemos que se sugere a existência de um pecado original. De acordo com George Minois, Anaximandro, no século VI a.C, alude a um crime primitivo, após o qual a humanidade teria sido castigada pela destruição da unidade, e o crime original é transmitido a todos os seres humanos, de tal forma que existe uma cadeia inquebrável entre os homens, uma responsabilidade coletiva e solidária a respeito do pecado original. Ideia encontrada no mito de Zagreu, cuja culpa, segundo Minois, ascende a um período anterior à humanidade, a qual será retomada por certos pensadores cristãos, como Orígenes. Desse ponto de vista, o deus tem duas faces, uma coincidência de opostos, podendo expressar-se teologicamente, em termos racionais, ou mitologicamente, em termos literários¹⁶.

No monoteísmo veterotestamentário, por exemplo, Deus pode ser visto como a reunião de duas tendências opostas congregadas em uma mesma pessoa. No politeísmo, as divindades individuais podem, igualmente, ser boas e más ao mesmo tempo, ao exemplo de Zeus ou alguns deuses serem considerados inteiramente bons, e outros, maus por sua natureza mitológica. Um exemplo claro de divindade que congrega os dois valores em um mesmo ser vem do hinduísmo. Brama, o deus

¹³ MINOIS, Geroges. *As origens do mal*. Uma história do pecado original. Lisboa: Editorial Teorema, 2004, p. 12.

¹⁴ *Idem, Ibidem*, p. 12.

¹⁵ RUSSEL, Jeffrey Burton. *O diabo*. As percepções do mal na antiguidade e no cristianismo primitivo. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991, p. 45.

¹⁶ MINOIS, *op. cit.*, pp. 14-15.

supremo, é chamado de “a criação e a destruição de todos”. Dessa forma, ele cria “o mau ou o bom, o gentil ou cruel, o cheio de *darma* ou *adarma*, o verdadeiro ou o falso”¹⁷. Como afirma Russel,

A coincidência dos opostos, do bem e do mal, no Deus é frequentemente considerada como necessária. O postulado básico é que todas as coisas, boas ou más, vêm do Deus. Mas na medida em que as pessoas acham que o Deus é bom e não querem atribuir-lhe o mal, postulam uma oposição de forças dentro da divindade. A oposição externaliza-se gradualmente, e ocorre a divisão em dois¹⁸.

Em uma lenta e gradual evolução, tratando da demonização de algumas deidades, tomemos como exemplo algumas representações religiosas ainda na Antiguidade. Os cristãos transformaram em demônios as deidades da Grécia e de Roma, os gregos por sua vez, adorando os deuses olímpianos, transformaram os Titãs em espíritos maus¹⁹. Mais exemplos, expressos pela ideia de guerra entre os deuses, a deposição dos mais velhos pelos mais novos, aparecem em relatos iranianos e indianos, em que os primeiros, aqueles que perdem a batalha pelo poder do céu ou do cosmos, são relegados à condição de espíritos geralmente maus²⁰.

Um olhar mais apurado mostra-nos que, nas religiões ocidentais, Deus e o Diabo figuram em oposição quase absoluta, não obstante os mitos de muitas sociedades os coloquem em íntima conjunção, sendo que, a existência do Bem pressupõe diretamente a existência do Mal. Segundo Russel, “o Deus e o Diabo existem e trabalham juntos desde toda a eternidade; ou são irmãos; ou o Deus cria o Diabo; ou, numa relação ainda mais próxima, o Deus o gera ou o produz de sua própria essência”²¹.

Diante dessas breves reflexões acerca da ambivalência entre o Bem e o Mal e sua criação, surgem representações distintas entre os dois mundos, mas nem sempre estes são totalmente benéficos ou totalmente maléficos.

Nas religiões da Antiguidade e em outras religiões ocidentais, o mundo subterrâneo está frequentemente, mas não totalmente, associado ao princípio do Mal. De um lado, esse mundo simboliza a fertilidade, em parte devido a sua

¹⁷ O’FLAHERTY, Wendy D. *Hindu myths*. Harmondsworth: 1975, pp. 42-46.

¹⁸ RUSSEL, J. B. *op. cit.*, pp. 47-48.

¹⁹ HESÍODO. *Teogonia*. A origem dos Deuses. Estudo e tradução: Jaa Torran. São Paulo: Iluminuras, 2007, pp. 149-153.

²⁰ RUSSEL, J. B. *op.cit.*, p. 48.

²¹ *Idem, Ibidem*, p. 48.

associação com o ventre materno e com as plantas e colheitas que do solo nascem, além de ser também fonte de minerais preciosos como o ouro, a prata e gemas de valor. Mas, de outro lado, está associado à morte, ao túmulo ou sepultura.

Tratando diretamente de Hades ou Plutão, conhecidos como os senhores do inferno na mitologia greco-romana, percebemos que ambos são vistos tanto como deuses da fertilidade quanto da morte, o que ajuda a explicar a tradição ocidental de que Satã não seja somente o senhor do Mal e da morte, mas também associado à fertilidade e à sexualidade, traço evidente, segundo Russel, nas orgias das bruxas e nos chifres que o Diabo usa frequentemente²². Embora exista um veio de interpretação benévola acerca dos senhores do submundo na Antiguidade greco-romana, estes, devido a sua associação com os tormentos e figuras infernais, criadas por meio da literatura ou das representações pictóricas²³, tendem, com frequência, a ser caracterizados como maus, os senhores do castigo eterno, daí sua associação com o Diabo e o inferno cristão²⁴. Dessa forma, haveria para os gregos uma percepção dualista de suas deidades, expressa também na teodiceia grega e em suas consequências, dentre as quais o surgimento do mundo e da humanidade²⁵. Esses mesmos gregos contribuiriam para a visão cristã do mundo formada por matéria e espírito, sendo este último sempre preferível e mais benigno²⁶.

Como dissemos acima, além do princípio do Mal, do Diabo como sua representação mais poderosa (no que tange ao Cristianismo), podemos encontrar na maioria das sociedades uma legião de espíritos menores que personificam males específicos, e não o Mal em si. Estes são espíritos que carregam características de um tipo de mal específico, do calor e do frio extremos, da infertilidade, da doença, das tempestades ou da praga. Poucas vezes são distinguidos uns dos outros e têm a estranha e imprecisa qualidade de provocar o terror.

Como demonstra Russel, eles entram no corpo, causando as doenças; ou na mente, causando a loucura. Assemelham-se a incubos machos ou a súcubos fêmeas, seduzindo os que dormem, são geralmente feios e muitas vezes

²² *Ibidem*, p. 52.

²³ Como exemplo, vemos nas pinturas etruscas, o demônio barbado, que aos poucos é helenizado e assimilado a Hades-Plutão e passa a designar o reino dos mortos. SERRANO, Pilar González. Catabasis e Resurrección. In: *Espacio Tiempo y Forma*, serie II, Historia Antigua. n.12, 1999, pp. 129-179.

²⁴ BRANDON, S. G. F. *The judgement of the dead*. Londres: 1967, pp. 175-181.

²⁵ AMARAL, Ronaldo. *op. cit.*, p. 39.

²⁶ HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Antiguidade*. São Paulo: Herder, 1957, p. 26.

deformados, deformação esta que constitui um sinal externo e visível da deformidade de suas ações. Quase sempre atacam a pessoa de forma direta e cruel²⁷. Assim, a crença na existência do demoníaco remonta ao mundo antigo, entre persas, judeus, gregos, romanos e cristãos, da mesma forma que as crenças modernas sobre o Diabo. As ideias cristãs sobre o demônio remontam, em grande medida, às crenças do Cristianismo primitivo, que, por sua vez, são baseadas na demonologia dos apócrifos e dos apocalipses judeus. Segundo José Maria Blazquez, as ideias da literatura apocalíptica e apócrifa judaica sobre os demônios foram aceitas por Jesus e passaram ao Cristianismo primitivo²⁸.

Procurando trabalhar com um curto período, em relação às fontes primárias, e com um longo período, relacionado à formação do pensamento cristão, nossa atenção será dirigida em especial à religiosidade e às implicações no imaginário sobre o Mal, na teologia e nos relatos hagiográficos visigodos. Como fontes principais de nossa pesquisa, que fazem parte do *corpus* hagiográfico visigodo, estão: *A Vida de Santo Emiliano (Vita Sancti Aemiliani)*, de Bráulio de Saragoça²⁹; *A autobiografia de Valério do Bierzo*³⁰, *As Vidas dos Santos Padres de Mérida (Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium)*³¹ e *A Vida de São Frutuoso (Vita Fructuosi)*³², de autores desconhecidos, e *A Vida de São Desidério (Vita Desiderii)*, escrita por Sisebuto³³.

É preciso lembrar, contudo, que o recorte que estamos propondo somente se torna inteligível quando enquadrado em outro muito maior. Falamos, nesse caso, dos elementos históricos que se encontram compreendidos pela Hispânia da chamada Primeira Idade Média (séculos IV a VIII) e os dados narrados nos relatos hagiográficos, pois, sem essa análise, seria impossível tratar do tema, que, como veremos, tem uma estreita ligação com as esferas sociais do período, não somente dentro do contexto da Hispânia Visigoda.

²⁷ RUSSEL. *op.cit.*, p. 60.

²⁸ BLAZQUEZ, Jose Maria. *Intelectuales, ascetas y demônios al final de La Antigüedad*. Madrid: Cátedra, 1998, p. 528.

²⁹ BRÁULIO DE SARAGOÇA. *Vita Sancti Aemiliani*. Ed. bilíngue (latim-espanhol) de J. Oroz. Revista Gerion – Textos y Estudios, Vol. IX, n. 119-120, nov-dec, 1978.

³⁰ DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. *Valerio del Bierzo*. Su persona. Su obra. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006.

³¹ *VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM*. Ed. bilíngue (Latim-Inglês) de J. N. Garvin. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1946.

³² *VITA FRUCTUOSI*. Ed. bilíngue (Latim-Espanhol) de M. C. Díaz y Díaz. Braga, s/e, 1974.

³³ SISEBUTO. *Vita Desiderii*. In: GIL, I. (Ed.). *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla, Anales de la Universidad Hispalense. Serie Filosofía y Letras, n.15. Publicación de la Universidad de Sevilla, 1972, pp.70-112.

Assim, o presente trabalho visa a discutir e se ocupar da problemática acerca da percepção do Mal na teologia e nas hagiografias, suas representações na longa duração, o papel e intenções dos teólogos e hagiógrafos, dando atenção especial à religiosidade e suas implicações no imaginário da Hispânia do período, suas influências literárias, bem como a figura do Diabo³⁴, o inimigo da humanidade, o fomentador dos vícios e serpente do Mal, são percebidos e externados dentro das *Vitae*. Dessa forma, a pesquisa que aqui se apresenta a respeito do reino visigodo, buscará utilizar-se de um gênero de fontes – hagiografia, que, como constatamos, são pouco estudadas em razão da escassez de trabalhos sobre o tema – como ponto de partida para abordagem proposta. Vemos nessas fontes um testemunho do imaginário em sua imbricação com o sagrado, ou seja, com o Cristianismo, os limites da cristianização católica, o sincretismo religioso entre a fé cristã e as crenças ditas “pagãs” pela própria Igreja. A concepção de Mal (personificado no demônio) e Bem (personificado no santo) e a ética decorrente disso são alguns dos elementos dessa religiosidade medieval – presentes na cultura visigoda – os quais, não obstante extensos estudos realizados até aqui, exigem abordagens sobre novas perspectivas. Enfim, em linhas gerais, buscamos destacar quais são as particularidades dessas hagiografias, o papel e intenções dos hagiógrafos e sua relação com os problemas decorrentes da ação do Mal e a religiosidade no reino visigodo.

Tratando diretamente das *Vitae* visigodas, uma das hipóteses que formulamos para esta pesquisa entra em concordância com os escritos de Hilário Franco Júnior, quando trabalha com a *Legenda Aurea*. O autor elenca dois traços básicos da mentalidade medieval inseridos nesse conjunto de textos: o belicismo e o contratualismo. Estes mostram, primeiramente, o mundo como um palco da luta entre as forças do Bem e do Mal, que somente encontrariam seu fim no Juízo Final, e os santos como personagens que se configuram como armas importantes para guiar o homem para a vitória final do Bem. Isso, em segundo lugar, expressa a participação de todos os elementos da natureza, sobretudo a do homem, que necessariamente se posiciona de um lado ou de outro, já que a neutralidade ética era inviável para aquela visão de mundo. Assim, o papel dos santos era, pelo exemplo do martírio e das virtudes, conquistar novos adeptos para a causa de Deus.

³⁴ Utilizaremos o termo “Diabo” com letra maiúscula quando se tratar do equivalente à personificação do Mal supremo, o inimigo do Deus cristão, e “diabos” ou “demônios” como sinônimo de seres malignos com poderes sobre-humanos. ROBBINS, Rossel H. *Enciclopédia de la Brujería y Demonología*. Madrid: Editorial Debate, 1988, p. 251.

Porém, existem alguns traços contraditórios nas intervenções punitivas dos santos, sob a justificativa de punir “alguns para recolocar outros no caminho correto”, da mesma maneira que, pela visão totalizadora que se tinha da divindade, os demônios eram “fatores de Deus”, que praticavam o Bem para punir o Mal.

O Deus punitivo presente nas páginas da literatura apócrifa veterotestamentária e também na canônica estaria também na literatura hagiográfica visigoda, prolongando uma antiquíssima vertente hebraica na qual Yahweh, que, em um primeiro momento, é uma divindade que congrega o Bem e o Mal em uma única figura, transforma-se em um Deus bom, relegando aos seus “anjos caídos” o papel de perpetrar o Mal. Tal fórmula torna-se, de nosso ponto de vista, contraditória diante da análise da literatura hagiográfica visigoda.

1.1. Articulações Necessárias: o imaginário na longa duração e a Análise Crítica do Discurso

Ao longo dos primeiros séculos do Cristianismo, desenvolveu-se um pensamento que, externado por meio da via literária, formou as bases das representações que foram usadas, discutidas e reformuladas dentro do reino visigodo dos séculos VI e VII. Assim, o pensamento a respeito do sagrado e sua percepção, dogmas e o *modus vivendi* dos cristãos dos primeiros séculos foram passados de geração em geração até desembocar na formulação literária visigoda a respeito do Mal e suas representações.

Dessa forma, nossa abordagem encontra-se na “longa duração” proposta por Fernand Braudel³⁵. Substituindo um tempo único, linear, pela “dialética da duração”, o enfoque no tempo longo propiciou, além de uma aproximação da antropologia, a possibilidade de construir uma cronologia científica, datando os fenômenos históricos segundo sua duração, longe de encerrar-se nos acontecimentos.³⁶ Nesse sentido, diz Amaral:

[...] a religiosidade só pode falar do sagrado enquanto cuide do humano e o entenda inserido em uma cultura específica, embora extrapole seus próprios

³⁵ BRAUDEL, Fernand. *Historia y ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial, 1970, pp. 60-97.

³⁶ CRACCO, Rodrigo Bianchini. *A longa duração e as estruturas temporais em Fernand Braudel: de sua tese O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Felipe II até o artigo História e Ciências Sociais: a longa duração (1949-1958)*. Dissertação de Mestrado. FLC UNESP-Assis, 2009, p. 11.

limites em razão desse duplo denominador comum: aquele que abole ou relativiza a dualidade erudito/popular e aquele que une as diversas tradições socioculturais, quando se busca a universalidade e a essencialidade do ser e existir humanos, presente sobretudo nas abordagens de longa duração, das emoções que, não obstante, inferindo mesmo na razão, prezam mais pelas permanências que pelas transformações.³⁷

Como expoentes de autores que tratam do tema, observemos as afirmações de Michel Vovelle,³⁸ que vê na longa duração o veículo pelo qual a história cultural teve mais avanços. Jacques Le Goff chega a tratar a longa duração como “a mais fecunda das perspectivas definidas pelos pioneiros da história nova”³⁹. Inseridas nesse âmbito estão as realidades metafísicas e transcendentais, que, no âmbito das formulações e percepções humanas que escreveram a história e nela se inscreveram por meio de imaginários e suas projeções no social, suscitaram comportamentos, palavras e obras, entre essas últimas, as literárias e artísticas⁴⁰. Le Goff destacava que

[...] o imaginário pertence ao campo da representação, mas ocupa nele a parte da tradução não reprodutora, não simplesmente transposta em imagem do espírito, mas criadora, poética no sentido etimológico da palavra.⁴¹

O imaginário pode, assim, ser considerado um sistema ou universo complexo e interativo que abrange a produção e circulação de imagens visuais, mentais e verbais, congregando sistemas simbólicos das mais variadas formas, operando na construção de representações diversas. De acordo com essa definição, existe uma interface possível do imaginário não apenas com o campo das “representações”, mas também com o âmbito dos “símbolos”⁴². Nesse sentido, deveremos lembrar que é possível falar em “simbólico” apenas quando um objeto, uma imagem ou uma representação são remetidos a uma dada realidade, ideia ou sistema de valores que

³⁷ AMARAL, Ronaldo. Apresentação. In: *Revista Trilhas da História*. Três Lagoas, v.1, nº2 jan-jun, 2012. pp.1-3

³⁸ VOVELLE, Michel. A história e a longa duração. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (Dir.). *A História nova*. Trad. Eduardo Brandão. – 5ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 99.

³⁹ LE GOFF, Jacques. A História Nova. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (Dir.). *A História nova. op. cit.*, p. 62.

⁴⁰ AMARAL, Ronaldo. *op. cit.*, p. 18.

⁴¹ LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1980, p.12.

⁴² BARROS, José D'Assunção. Imaginário, Mentalidades e Psico-História – uma discussão historiográfica. In: *Labirinto: Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário*. Rondônia: Universidade Federal de Rondônia, Disponível em: <http://www.cei.unir.br/artigo71.html#_ftn1>. Acesso em: 12/04/2015.

se quer tornar. Uma imagem, portanto, pode-se ver revestida de significado simbólico, conforme veremos adiante com o exame de algumas imagens apropriadas politicamente⁴³.

Hilário Franco Junior afirma que todo imaginário é um sistema, não uma mera acumulação de imagens, sendo um grupo coerente delas, articuladas segundo a essência de suas mensagens e das formas assumidas para veiculá-las⁴⁴. Assim, para ter uma apreensão verdadeira, a imagem deve estar em conexão com outras imagens, cumprindo seu papel como instituidora de discurso, ganhando sentido e, conscientemente ou não, expressando determinadas cosmovisões⁴⁵. Toda imagem nasce de um imaginário e o realimenta, fazendo com que nesse processo, deveras espontâneo, os sentimentos veiculados escapem ao seu autor, ultrapassando o nível do indivíduo. Se amor, desejo, esperança, angústia, medo, qualquer estado afetivo, configuram-se como transtemporais e transpessoais, suas modalidades de exteriorização são datadas, contextuais e coletivas⁴⁶. Ou seja, nenhuma imagem é, portanto, pensada e formulada ao bel-prazer do homem; ele o faz direcionado e compelido por seu contexto sociocultural e religioso próprio⁴⁷.

Os recursos simbólicos, contudo, só fazem sentido no seio de determinado imaginário social adequadamente estruturado em relação a referenciais inteligíveis para a maioria da sociedade. Como nos mostra Baczko,

[...] exercer um poder simbólico não consiste meramente em acrescentar ao ilusório uma potência real, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela apropriação dos símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio. Os bens simbólicos, que qualquer sociedade fabrica, nada têm de irrisório e não existem, efetivamente, em quantidade ilimitada. Alguns deles são particularmente raros e preciosos. A prova disso é que constituem o objeto de lutas e conflitos encarniçados e que qualquer poder impõe uma hierarquia entre eles, procurando monopolizar certas categorias de símbolos e controlar as outras. Os dispositivos de repressão que os poderes constituídos põem de pé, a fim de preservarem o lugar privilegiado que a si próprios se atribuem no campo simbólico, provam, se necessário fosse, o caráter decerto imaginário, mas de modo algum ilusório, dos bens assim protegidos, tais como os emblemas do poder, os monumentos erigidos em sua glória, o carisma do chefe, etc.⁴⁸

⁴³ *Idem, Ibidem.*

⁴⁴ FRANCO JÚNIOR, Hilário. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. In: *Os três dedos de Adão. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 75.

⁴⁵ *Idem, Ibidem*, p. 75.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁷ AMARAL, Ronaldo. *op. cit.*, p. 19.

⁴⁸ BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: *Enciclopédia Einaudi Volume 5. Antropos-Homem*. Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1985, p. 298- 299.

Desse modo, como muito bem explica Hilário Franco Júnior,⁴⁹ em quase toda sociedade imaginária – e aqui poderíamos nos reportar à realidade hagiográfica, porque é quase sempre também imbuída do maravilhoso – ter-se-á a forte presença de uma sociedade concreta, por meio do exagero ou da inversão de suas características, da negação de seus medos ou da projeção de seus desejos. Sobre o pensamento analógico medieval, completa o autor: “[...] é por isso que o pensamento analógico privilegia a busca de semelhanças sem negar contudo as diferenças entre os elementos comparados, sejam eles sociais, naturais ou supranaturais”.⁵⁰

Sobre as relações entre história e literatura, Franco Júnior destaca que a primeira é uma reconstrução imaginária do passado feita no presente, uma reconstituição realizada a partir de material fragmentário e necessariamente comprometido pelos dados sociais das épocas passadas que o produziram, e pelos dados culturais do historiador, que, na manipulação dessas fontes, não está isento de seu próprio momento histórico, sendo que, portanto, toda nova reformulação resulta da associação original de elementos até então dissociados, com cada nova associação respondendo a demandas, individuais ou sociais, do presente que a realiza⁵¹. Por sua vez, a literatura também é uma elaboração imaginária, que também congrega referências ao seu presente. A literatura é menos ficcional e arbitrária do que pensam alguns, pois, em certo sentido, mesmo os sentimentos veiculados pela literatura escapam ao escritor, ultrapassando o indivíduo, ou melhor, trata-se em grande medida do coletivo falando através do indivíduo⁵². Tanto o historiador quanto o literato filtram e reconstroem o real nas suas obras, criações imaginárias que, devolvidas ao real, modificam-no, pois ambos os discursos são ideológicos e compensatórios na medida em que, tanto o historiador quanto o literato, dentro das especificidades de seus métodos de trabalho e de suas

⁴⁹ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Cocanha*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 15.

⁵⁰ FRANCO JÚNIOR, Hilário. Modelo de imagem: O pensamento analógico medieval. In: *Os três dedos de Adão. Ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 97.

⁵¹ FRANCO JÚNIOR, Hilário. História, literatura e imaginário: um jogo especular. O exemplo medieval da Cocanha. In: IANNONE, Carlos Alberto; GOBI, Márcia V. Z.; JUNQUEIRA, Renata Soares. *Sobre as naus da Iniciação. Estudos portugueses de Literatura e História*. São Paulo: Editora UNESP, 1998, pp. 271-272.

⁵² *Idem*, *Ibidem*, pp. 272-273.

linguagens, concretizam o resultado de suas reflexões em mensagens dirigidas a determinados públicos⁵³.

Surge, assim, como via para analisarmos a religiosidade e suas relações, o conceito de ideologia. Dada a gama de significados que possa apreender o termo, seguiremos a perspectiva de Georges Duby, que a conceitua:

[...] não como um reflexo vivido, e sim como um projeto de agir sobre ele. Para que a ação tenha qualquer possibilidade de eficácia, é preciso que não seja demasiado grande a disparidade entre a representação imaginária e as "realidades" da vida. Mas a partir daí, se o que se diz e o que se escreve é entendido, novas atitudes cristalizam e vêm modificar a forma pela qual os homens compreendem a sociedade de que fazem parte⁵⁴.

O próprio autor define detalhadamente o que entende por ideologia:

[...] utopias justificadoras, tranquilizadoras [...] imagens, ou antes, conjunto de imagens imbricadas, que não são um reflexo do corpo social, mas que, sobre ele projetadas, pretendiam corrigir suas imperfeições, orientar sua caminhada num determinado sentido, e que estão ao mesmo tempo próximas e distantes da realidade sensível⁵⁵.

É dessa maneira que a análise sobre o Mal e suas representações toma corpo dentro de nosso trabalho. Através de discussões acerca da Análise Crítica do Discurso, podemos vislumbrar sua forte relação com as fontes desta pesquisa. Sendo assim, tomaremos primeiramente a proposição de Maria Helena Brandão sobre a produção de um discurso: “O percurso que o indivíduo faz da elaboração mental do conteúdo a ser expresso à objetivação externa – a enunciação – desse conteúdo é orientado socialmente, buscando adaptar-se ao contexto imediato do ato da fala e, sobretudo, a interlocutores concretos”⁵⁶. Para tanto, utilizaremos de forma direta os referenciais de análise discursiva nas *Vitae*⁵⁷ propostos por Viviane Melo

⁵³ *Ibidem*, p. 274.

⁵⁴ DUBY, G. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa. 1982 p. 21. O autor ainda conclui na mesma obra que: “Os sistemas ideológicos não se inventam. Existem, difusos, aflorando apenas a consciência dos homens. Nunca imóveis. Elaborados na memória dos homens, intrinsecamente, através de uma lenta evolução, imperceptível, mas cujos efeitos se descobrem de longe em longe, efeitos que no conjunto se deslocam e que podemos reconstruir”, p. 81.

⁵⁵ DUBY, G. *A história continua*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1993. p.113

⁵⁶ BRANDÃO, Maria Helena Nagamine. *Introdução a análise do discurso*. ed. 2ª. Campinas: Editora da Unicamp, 1993, p. 10.

⁵⁷ Como propusemos em nossa pesquisa, somente utilizaremos os critérios da Análise Crítica do Discurso nas *Vitae* do período.

Rezende e Viviane Ramalho,⁵⁸ encontrados na obra *Análise do Discurso Crítica*, complementados pela proposta de análise de Luisa Martin Rojo, encontrada na obra *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*.⁵⁹ Os objetivos que a ACD estabelece se originam de uma concepção tridimensional do discurso⁶⁰. Trata-se, como afirma Rojo, de saber como é realizada essa construção discursiva dos acontecimentos, das relações sociais e do próprio sujeito, a partir da análise dos aspectos linguísticos e do processo comunicativo em um tempo e lugar determinados⁶¹. A partir desses objetivos esboçam-se duas áreas de investigação:

1ª) Por um lado, o estudo de como os discursos ordenam, organizam e instituem nossa interpretação dos acontecimentos e da sociedade e incorporam, além disso, opiniões, valores e ideologias. Esse estudo se concentra na construção discursiva de representações sociais; 2ª) Por outro, o estudo de como esse poder gerador dos discursos é administrado socialmente, de como os discursos são distribuídos socialmente, de como lhes atribuímos um valor deferente na sociedade dependendo de quem os produza e onde sejam difundidos. Isso é a ordem social do discurso⁶².

Assim, faz-se mister, em um primeiro momento, expor as principais características da literatura hagiográfica, concernentes ao seu gênero específico, apresentando as fontes primárias de nosso estudo e os principais referenciais usados pelos hagiógrafos do período. Em um segundo momento, deve-se abordar a literatura dos primeiros cristãos, da Igreja Primitiva, e como ela tratou o problema do Mal e suas representações, visto que o Cristianismo dos primeiros séculos recebeu influências de diversas vertentes religiosas, não só da religião hebraica, mas de outras religiões orientais. Em um terceiro momento, propomos uma análise da religião e da religiosidade no contexto hispano-visigodo, tendo como arcabouço de análise o *corpus* literário do período e a maneira como os escritores, em sua maioria ligados às mais altas esferas da Igreja, traçaram considerações a respeito do Mal e de suas representações, deixando, assim, para o final a análise inicialmente proposta das hagiografias supracitadas.

⁵⁸ REZENDE, Viviane Melo; RAMALHO, Viviane. *Análise do Discurso Crítica*. São Paulo: Contexto, 2009, p.34.

⁵⁹ MARTIN ROJO, Luisa. A fronteira interior análise crítica do discurso: um exemplo sobre o racismo In: *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Lupicinio Iñiguez (Coord), Vera Lucia Joscelyne (Trad). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

⁶⁰ Esse tema será mais bem abordado em nossa análise dedicada às hagiografias.

⁶¹ *Idem*, *Ibidem*, p. 216.

⁶² *Ibidem*, p. 218.

Desse modo, a produção hagiográfica visigoda referente às passagens que salientam a figura do Mal pode ser entendida dentro de uma ampla rede de processos, que envolvem o credo cristão, a reafirmação e legitimação do poder eclesiástico, o renascimento isidoriano, inseridos dentro de contextos, de dimensões e níveis variáveis, do mais local ao mais global (compreendendo o horizonte entre religião e religiosidade no contexto trabalhado).

Parte I

DAS FONTES PARA AS FONTES: reflexões sobre o gênero hagiográfico e a evolução do Mal nas fontes cristãs da Igreja Primitiva à Patrística

1. Autoria e natureza das fontes

Os documentos que servem de análise para este trabalho, nossas fontes históricas primárias, as *Vitae* do período hispano-visigodo, hagiografias produzidas no século VII, bem como o estudo das hagiografias tardo-antigas e medievais, têm ganhado grande destaque nas últimas décadas. Legada a uma fonte secundária, a literatura hagiográfica como ciência histórica tem seu início com os jesuítas Heribert Rosweyde e Jean Bolland no século XVII, fundando a escola bollandista, que inaugura uma tradição de estudos hagiográficos¹. O termo “hagiografia” não é contemporâneo à produção das obras. Essa terminologia é utilizada desde o século XVII, quando se iniciou o estudo sistemático sobre os santos, sua história e culto, para designar tanto esse novo ramo do conhecimento, como o conjunto de textos que tratam de santos com objetivos religiosos². A literatura hagiográfica cristã teve início ainda na Igreja Primitiva quando, a partir de documentos oficiais romanos ou de relatos de testemunhas oculares, eram registrados os suplícios dos mártires. Sua produção começa a partir do século II, em textos que tratam em certos casos de testemunhos diretos, às vezes autobiográficos, sobre o martírio de santos e sobre a veneração que um santo suscitou em uma ou outra comunidade de língua latina ou grega. Tais obras possuíam caráter privado e foram redigidas principalmente por membros ligados à comunidade cristã.

A partir da compilação hagiográfica *Acta Sanctorum*, de 1646, e da *Bibliotheca Hagiographica Antiquae et Mediae Latinitates*, no século XIX, os estudiosos bollandistas tinham como foco realizar edições críticas sobre essas obras, no intuito de estabelecer os marcos cronológicos de seus autores para buscar nelas dados concretos sobre a existência de seus protagonistas, seu nascimento, morte e atuação, cotejando-as com outros documentos para então afirmar a veracidade desses santos.

No esforço de aprofundar e realizar um trabalho histórico em relação à hagiografia, esses primeiros estudos visavam a sublinhar, dentro do conteúdo do texto, personagens e dados que se acreditassem apócrifos, desde que estes não se configurassem como um obstáculo à fé, rendendo, assim, um grande serviço à

¹ GAJANO, Sofia Boesch. *Agiografia altomedieval*. Bolonha: Il Mulino, 1976.

² DELEHAYE, H. *Lês Légendes Hagiographiques* 4ª ed. Sociedad de Bolandistas, Bruselas, 1973, p. 24.

Igreja³. Assim, permeados por uma visão positivista da história, insistindo em métodos que fizessem emergir das *Vitae* “fatos verdadeiramente históricos” para além de outro aporte do documento, com sua clara parcialidade eclesiástica, buscavam afastar de sua ótica os santos não inclusos na tradição oficial da Igreja⁴.

Esse caminho também seguiu outro importante estudioso das vidas de santo, Hippolyte Delehaye, que inaugurou um segundo momento na tradição bollandista, por seu interesse em impor problemas de caráter histórico às *Vitae*⁵, constituindo-se em um divisor de águas nesse campo, chamando a atenção para o fato de que a tipologia de documentos poderia ser objeto e, ao mesmo tempo, fonte de estudo para a história, extrapolando seu uso habitual como fonte puramente literária e devocional⁶. Dessa forma, o autor buscou em sua análise, do ponto de vista de uma leitura positivista, apreender o “real”, “o verdadeiro”, ou seja, a “verdade objetiva”, separando o concreto do maravilhoso, o provável do improvável, o histórico do imaginário⁷.

Dessa maneira, a visão positivista acerca das hagiografias, representada por Delehaye, reitera que o histórico deve residir nos testemunhos que apontem dados factíveis, estes somente comprovados pela análise de outros documentos ditos oficiais, como datas precisas e lugares, uma premência do documento oficial sobre o literário, do santo como homem histórico, sem distinção entre os dois, desprovendo, assim, o relato hagiográfico, a nosso ver, de sua função histórica maior, como bem sintetiza Ronaldo Amaral:

[...] denotar não o indivíduo, o sujeito particular – o diríamos mesmo impraticável, principalmente neste período histórico –, mas o coletivo que se encarna na pessoa do hagiógrafo, o qual, em razão disso, vê-se impelido a expressar em sua escrita os sentimentos e emoções que são seus, e, por extensão, de todo o seu grupo. Esses sentimentos e emoções, em último caso, poderão se cristalizar nas feitura da vida social mais externa, criando hábitos, costumes e tradições de longa duração, entre as quais a mais importante parece ser a mesma escrita hagiográfica ou sua posterior implicação nas mentes e nos corações do devir [...]⁸.

³ *Idem, Ibidem*, p. 9.

⁴ AMARAL, Ronaldo. *Santos Imaginários, Santos Reais. A literatura hagiográfica como fonte histórica*. São Paulo: Intermeios, 2013, p. 43.

⁵ DELEHAYE, Hippolyte. *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles : Société des Bollandistes, 1927.

⁶ AMARAL, *op.cit.*, pp. 42-43.

⁷ *Idem, Ibidem*, p. 43.

⁸ *Ibidem*, p. 46.

O problema primeiro a ser estabelecido não é a historicidade do santo (proposição que vai na contramão dos estudos de Delehay, pois este acredita na existência real do santo e mesmo a procura), mas sim, independentemente deste ter vivido ou não, a tentativa de apreender o santo, suas vicissitudes, seus combates, e as realidades transcendentais, vivos na pena dos hagiógrafos, cujo produto é perpassado pelo imaginário coletivo, suas representações sacras, suas imagens e seu simbolismo.

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva nos apresenta uma clara explicação que tomaremos por base. Segundo a autora, são as hagiografias

[...] obras voltadas, fundamentalmente, para a propaganda de centros de peregrinação e a edificação de fiéis, por visarem o grande público e serem, na grande maioria dos casos, redigidos por homens cultos e ligados à Igreja, tornam-se textos fronteiriços. Ao mesmo tempo em que transmitem os pontos de vista e ensinamentos elaborados por intelectuais, tais obras incorporam elementos do cotidiano das pessoas para que suas mensagens se tornem mais adequadas e compreensíveis⁹.

A autora ainda completa em outra passagem que era também o objetivo da obra

[...] propagar os feitos de um determinado santo, atraindo, assim ofertas e doações para os Templos e Mosteiros que os tinham como patronos; produzir textos para o uso litúrgico, tanto nas missas como nos ofícios monásticos; para a leitura privada ou nos textos de escola; instruir e edificar os cristãos na fé; divulgar os ensinamentos oficiais da Igreja, etc.¹⁰

Verificamos, assim, que essas obras, atendendo uma intenção e função social, eram voltadas fundamentalmente para propagação de concepções teológicas, modelos de comportamento, padrões morais e valores. Essas características eram postas por meio da narração dos feitos de um homem que é tido como santo e dos elementos que estão vivamente inseridos na sua vida ou à sua margem. Para completar, essas vidas de santos oferecem para o historiador dados de enorme interesse. Refletem quadros do ambiente social a sua volta com grande vivacidade e brilho, permitindo dessa forma uma entrada mais segura e

⁹ FRAZÃO DA SILVA, Andréia C.L. Hagiografia e poder nas sociedades Ibéricas Medievais. In: *Humanas*. Curitiba, Editora UFPR, 2001, n. 10, p.135-172, p.167.

¹⁰ *Idem*, *Ibidem*, p.167.

direta nas condições reais de existência da sociedade que outros tipos de fontes, tais como as legais¹¹.

Santiago Castellanos, trabalhando com o conceito de motivação, com relação à escrita da vida dos santos, mostra que o texto hagiográfico não aparece espontaneamente ou de forma isolada, sendo parte constituinte de estruturas históricas gerais e concretas, próprias do período pós-romano e das circunstâncias específicas do ambiente em que ele aparece, existindo uma variedade de interesses ligados ao conceito em diferentes casuísticas pessoais, sociais ou territoriais, estando, assim, diante de um fenômeno cultural e, no mais amplo sentido da palavra, um fenômeno humano e, portanto, histórico¹². Porém, o autor se prendeu a circunstâncias de caráter puramente sociopolítico, concernentes às relações de poder entre as elites, utilizando a hagiografia para justificar o contexto histórico, sobretudo aquele ligado às relações de poder político e econômico, buscando uma verdade histórica dentro dessas fontes.

Assertivamente, o contexto histórico é produto de sua época, mesmo aqueles que encerram uma história, do nosso ponto de vista, na longa duração, nas mais variadas formas de apropriações. Porém, a análise parte do texto principal, cotejando-a com seu contexto imediato, mas também com aquele da longa duração, e deságua no texto principal novamente, podendo mensurar agora sua conjuntura híbrida, formada pelas estruturas de longa (imaginário, *topoi* literários, arquétipos) e curta duração histórica (o contexto mais imediato), como afirma Amaral¹³. Castellanos, assim, utiliza as hagiografias como documentos marginais, pois sua preocupação encontra-se centrada na realidade econômica e nas tensões sociais que nelas podem ser encontradas, as quais devem ser comprovadas por documentos mais fiéis à historicidade.

Tal estudo configura-se como um dos possíveis olhares que podem recair sobre o texto hagiográfico, um testemunho da vida socioeconômica da Hispânia do período, porém não contempla o social e o histórico inerentes e ligados intimamente ao cultural e ao imaginário, realidades históricas privilegiadas da vivência humana, que podemos encontrar nos discursos hagiográficos.

¹¹ GARCIA MORENO, L. A. *Historia de España Visigoda*. Madrid, Cátedra, 1989, p. 12.

¹² CASTELLANOS, Santiago. *La hagiografía visigoda. Dominio Social y proyección cultural*. Logroño: Fundación San Millán de La Cogolla, 2004, p. 16.

¹³ AMARAL, *op. cit.*, p. 63.

Adentrando, superficialmente, os relatos hagiográficos do período, vemos que estes narram a vida do homem santo, que, segundo André Vauchez, configura-se como um modelo ideal que estabelecia o contato entre o céu e a terra e que representava a maior realização do homem na Idade Média, encarnando, na maioria das vezes, em sua pessoa os sofrimentos de Cristo ou milagres análogos aos por ele realizados (*Imago Christi*), com isso obtendo entre a população um grande sucesso graças a sua eficácia. É, não obstante, um morto excêntrico, ao qual se dedicava um culto realizado em torno do seu corpo, do seu túmulo e de suas relíquias. O santo colocava o seu poder sobrenatural mediador a serviço dos homens, em primeiro lugar, dos menos brindados pela sorte, como doentes e presos, apresentando-se como o homem das mediações bem sucedidas¹⁴. É oriundo, na maior parte das vezes, de grupos aristocráticos e proprietários de terras, um tópico muito comum nas hagiografias do período, e goza de um patrimônio de conhecimentos e relações que pode colocar utilmente a serviço dos humildes¹⁵.

Os pedidos que são dirigidos ao homem santo, em geral, pelas comunidades vão desde a libertação dos males pelos quais são afligidos (a doença, a miséria, a guerra), até o apaziguamento das tensões existentes no seio dos grupos e entre os clãs. E é nesse domínio que o santo é induzido a empenhar-se nos mais duros combates, que o colocam em conflito direto com os demônios, ou seja, com aqueles que destruíam a relação harmoniosa existente precedentemente entre o homem e seu ambiente¹⁶. A eficácia da sua ação basta para manifestar a vitória de Deus sobre o Mal porque representa uma possibilidade de salvação. O pecador oprimido pelo remorso está seguro de encontrar no homem de Deus o perdão de seus pecados. Os grandes santos atraem para si um grande número de aleijados, penitentes ávidos de perdão, consolo espiritual. No mais, Vauchez afirma: “[...] os fiéis não esperam do homem santo nem um discurso nem a transmissão de um saber: querem milagres”¹⁷.

Tendo em vista esses aspectos, é dito que a figura do santo contou com uma grande popularidade sócio-religiosa ao longo da Antiguidade Tardia, tanto nos reinos romano-germânicos ocidentais como no Oriente bizantino. Sua busca incessante

¹⁴ LE GOFF, J. *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p.24 .

¹⁵ VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi. Volume 12*. Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, p .291.

¹⁶ *Idem, Ibidem*. p .291.

¹⁷ *Ibidem* p. 292.

pela santidade e pela perfeição evangélica fazia do homem santo um modelo ideal para populações localizadas a sua volta, que o viam como autêntico sucessor dos antigos deuses e heróis locais pagãos¹⁸. Essa imagem do homem santo aparece muito bem representada em boa parte das fontes hagiográficas do Ocidente tardo-antigo¹⁹. Sobre o personagem que atua no polo oposto à luz, o Diabo, percebe-se que as ideias cristãs remontam, em grande medida, às crenças do Cristianismo primitivo, que, por sua vez, são herança da demonologia dos apócrifos e apocalipses judaicos, sendo utilizadas dentro do Novo Testamento²⁰.

O relato hagiográfico ainda pode-nos apresentar uma importante fonte para contemplar diferentes esferas sociais da vida quotidiana em seu contexto, exprimindo de muitas maneiras o vivido, o pensado, o maravilhoso, o sobrenatural, o improvável, no plano factível e puramente real. A obra literária medieval, na qual se enquadra o relato hagiográfico é, conforme pontua Fernando Baños Vallejo, um conjunto de significações que remetem a códigos de uma natureza muito diversa (linguísticos, relacionados com a literatura latina, ideológicos, filosóficos, teológicos e sociais)²¹.

De acordo com Ronaldo Amaral, os padres da Igreja e, principalmente, os padres do deserto, sensíveis a uma espiritualidade mais afluída, às apreensões das coisas do espírito, já há muito haviam recorrido sobre a posse dos demônios sobre o humano e, principalmente nesse caso, seu grau de direito e força de possuí-los e manipulá-los²². Teóricos da espiritualidade monástica – e cristã de uma forma mais ampla – haviam sublinhado que os demônios, em grande medida, regiam o mundo e poderiam se apossar do homem, se não de sua alma mesma, de seu corpo e de sua mente, principalmente quando estivesse preso às emoções e pensamentos mundanos e viciosos²³. O Diabo e seus satélites, embora agissem muitas vezes pelo consentimento de Deus (e assim o Mal deveria ter por última finalidade um bem

¹⁸ BROWN, Peter. *The cult of saints. Its rise and function in Latin Christianity*. The University of Chicago Press. 1981, p. 5.

¹⁹ FRIGUETTO, Renan. *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Editora Juruá, 2000, p. 35.

²⁰ BLÁZQUEZ, José Maria. *Intelectuales, Ascetas y demônios al final de la antigüedad*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, p.528.

²¹ BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas*. Oviedo: Departamento de Filología Española, 1989, p. 15.

²² AMARAL, Ronaldo. Os padres do Deserto na Galiza: Apropriações e usos da literatura monástica Oriental na autobiografia de Valério do Bierzo. Implicações no Imagário sobre o mal. In: *Revista Medievalista on line*, ano 3, número 3. Instituto de Estudos Medievais FCSH-UNL, 2007. Acesso em 10/01/2012.

²³ *Idem, Ibidem*.

maior) exerceriam grande influxo no humano e mesmo na natureza, e seu combate só seria possível e absolutamente eficaz, se o homem se prendesse às coisas de Deus. Se as armas dos demônios seriam os pensamentos, os desejos, as excitações do homem ligado à realidade mundana, o escudo do cristão e sua arma poderosa seriam sua dedicação às coisas do espírito, à ascese, à contemplação das coisas divinas²⁴.

Tendo essa breve explanação em vista, uma análise sobre o corpo das fontes hagiográficas pode-nos revelar, em grande medida aliada a estudos dos autores aqui citados e outros que elencamos em nosso trabalho, uma abordagem direcionada à compreensão de diversos aspectos que circundavam questões de ordem social e mental dentro do contexto hispano-visigodo. Para tanto, começaremos nossa reflexão tomando como ponto norteador o conceito de “lugar social”, elaborado por Michel de Certeau²⁵, pelo qual entendemos que

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. [...]. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão postas, se organizam²⁶.

Dessa forma, o “lugar” determina e legitima os métodos, os documentos, as questões e as propostas válidas a serem discutidas e pesquisadas. A vinculação da história a um “lugar” se torna a condição da análise da sociedade, pois, antes de saber o que a história produz, devemos saber e entender como funcionam as leis que a regem ou, parafraseando Certeau, devemos conhecer os processos da “operação historiográfica”. Com esse conceito, somos “retirados” da posição ingênua de pensarmos que nós, historiadores, somos criadores livres ou que se possa produzir uma história “fora” desse sistema. Tomamos, também, consciência de que quando um indivíduo entra em uma instituição, seja como discente ou docente, ele é treinado para agir e trabalhar com essa maquinaria, que é baseada nas regras da instituição. Pois, como constatou esse autor, uma obra de valor em história

[...] é aquela que é reconhecida como tal pelo seus pares. Aquela que pode ser situada num conjunto operatório. Aquela que representa um progresso

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1982 .p. 66-77

²⁶ *Idem, Ibidem*, p. 66

com relação ao estatuto atual dos “objetos” e dos métodos históricos e, que, ligada ao meio no qual se elabora, torna possíveis, por sua vez, novas pesquisas.²⁷

Outro ponto de nossa reflexão, tratando a hagiografia como uma fonte privilegiada para o estudo do discurso e do imaginário, remete-nos a uma discussão acerca da diferença entre biografia e hagiografia. Para deixar mais clara a proposição de que os textos hagiográficos diferem dos biográficos, faremos algumas considerações sobre o tema.

O primeiro problema apontado é a relação entre biografia histórica e a biografia como problema, em que o foco principal, na discussão feita por Jacques Revel, são as reflexões acerca daqueles que constroem uma biografia histórica²⁸. Vemos, dessa forma, que, segundo o autor, a biografia propõe uma continuidade e uma contiguidade temporais entre o presente e o passado, a superioridade da relação histórica com os fatos históricos²⁹. Dessa forma, a biografia histórica não se torna um exercício livre, estando submissa a um duplo conjunto de pressões, a primeira, com relação às fontes, e a segunda, com relação às formas³⁰.

Remontado à época ciceroniana, e a sua concepção, a biografia poderia cessar de ser um gênero impuro, ilustrando a atemporalidade das virtudes e valores. Essa posição, no século XVIII e início do XIX, muda seu paradigma, fazendo com que a biografia deixe de ser exemplar em todos os tempos e tornando a história não mais um meio de se fazer compreender as virtudes atemporais, mas de servir de um emblema a um movimento histórico que está fora do personagem exemplar. Dessa forma, opera-se uma inversão do espaço social, que outrora se encontrava no centro do debate, para transferi-lo de lugar, fazendo com que, a partir do centro, encontre-se o espaço social³¹.

Segundo Giovanni Levi, vivemos hoje uma fase intermediária com relação à produção biográfica, pois mais do que nunca a biografia está no centro das preocupações dos historiadores, o que denuncia claramente suas ambiguidades³². Salientando a importância da biografia no cenário atual, o autor demonstra que a

²⁷ *Ibidem*, p. 72-73.

²⁸ REVEL, Jacques. *História e historiografia: Exercícios críticos*. Curitiba: Editora UFPR, p. 237.

²⁹ *Idem*, *Ibidem*., p. 239.

³⁰ *Ibidem*, p. 240.

³¹ *Ibidem*, p. 242.

³² LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: *Usos e abusos da história oral*. FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaina. Editora Getulio Vargas. p.167.

maioria das questões metodológicas da historiografia contemporânea diz respeito à biografia, sobretudo as relações com as ciências sociais, os problemas das escalas de análise e das relações entre regras e práticas, bem como aqueles mais complexos, referentes aos limites da liberdade e da racionalidade humanas³³.

Dentro da problemática acerca do relato biográfico, Levi argumenta que, fascinados com a riqueza das trajetórias individuais e ao mesmo tempo incapazes de dominar a singularidade irredutível da vida de um indivíduo, os historiadores passaram recentemente a tratar o problema biográfico de maneiras diversas, para o qual o autor propõe novas abordagens, lançando luz sobre a complexidade irresoluta da perspectiva biográfica. A primeira delas é a prosopografia e biografia modal:

Adotando as abordagens da história social quantitativa, quisemos introduzir, no próprio campo da história das mentalidades, a história das massas, dos anônimos, em suma, dos que jamais puderam dar-se ao luxo de uma confissão, por menos que seja literária: os excluídos, por definição, de toda biografia³⁴.

Assim, como salienta Levi, cada sistema de disposições individuais é uma variante estrutural dos demais, o estilo pessoal não é senão um desvio em relação ao estilo próprio de uma época ou de uma classe. A infinidade de combinações possíveis a partir de experiências estatisticamente comuns às pessoas de um mesmo grupo determina, assim, a “infinidade de diferenças singulares” e também “a conformidade e estilo” de um grupo³⁵.

Tal abordagem comporta certos elementos funcionais na identificação das normas e dos estilos comuns aos membros do grupo e na rejeição dos afastamentos e dos desvios tidos como não significativos. Nesse caminho, Bourdieu levanta tanto a questão do determinismo quanto a da escolha consciente, mas a escolha consciente é antes constatada do que definida, e a ênfase parece recair mais nos aspectos deterministas e inconscientes, nas “estratégias” que não são fruto “de uma verdadeira intenção estratégica”³⁶.

³³ *Idem, Ibidem*, p. 168.

³⁴ VOVELLE, Michel. De la biographie à l'étude de cas. In : *Problèmes et méthodes de la biographie*. Paris, 1985, p.191.

³⁵ BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève-Paris, 1972, p.186-9.

³⁶ LEVI, *op.cit.*, p.175.

A próxima tipologia proposta por Levi é a de biografia e contexto. Nela, o contexto é valorizado no que concerne à explicação da trajetória do indivíduo, servindo para preencher as lacunas documentais que possam vir a figurar, tratando o contexto como um pano de fundo imóvel que tem como objetivo tornar mais inteligível o relato biográfico. Portanto, não se trata de reduzir as condutas a comportamentos-tipo, mas de interpretar as vicissitudes biográficas à luz de um contexto que as torne possíveis e, logo, normais³⁷. No polo contrário, tratando as tipologias, temos a biografia e os casos extremos, em que os relatos biográficos são usados especificamente para esclarecer o contexto. Como nos mostra Levi, nesse caso, o contexto não é percebido em sua integridade e exaustividade estáticas, mas por meio de suas margens.

E, em um último ponto, temos a biografia e hermenêutica. Nessa perspectiva, o material biográfico torna-se intrinsecamente discursivo, mas não consegue traduzir-lhe a natureza real, a totalidade de significados que pode assumir: somente pode ser interpretado, de um modo ou de outro, não conseguindo dessa forma traduzir toda a multiplicidade de significados³⁸.

Tais orientações dizem respeito, em primeiro lugar, ao papel das incoerências entre as próprias normas (e não apenas às contradições entre a norma e seu efetivo funcionamento) no seio de cada sistema social; em segundo lugar, ao tipo de racionalidade atribuído aos atores quando se escreve uma biografia; e, por fim, à relação entre um grupo e os indivíduos que o compõem³⁹.

Do ponto de vista de Bourdieu, há uma grande diferença entre seu conceito de biografia e a maneira como é comumente empregado. Aqui, é fundamental nos lembrarmos das advertências do autor a respeito do conceito de história de vida e desse tipo de teoria construída. A rigor, não existe, ainda que a ideia seja extremamente atrativa e sedutora ao senso comum, uma sequência cronológica e lógica dos acontecimentos e ocorrências da vida de uma pessoa. Nossas vidas não são um projeto sartriano e não possuem um sentido teleológico. Os eventos biográficos não seguem uma linearidade progressiva e de causalidade, linearidade de sobrevoos que ligue e dê sentido a todos os acontecimentos narrados por uma pessoa. Eles não se concatenam em um todo coerente, coeso e atado por uma

³⁷ *Idem, Ibidem*, p. 176.

³⁸ *Ibidem*, p.178.

³⁹ *Ibidem*, p.179

cadeia de inter-relações: essa construção é realizada *a posteriori* pelo indivíduo ou pelo pesquisador no momento em que produz um relato oral, uma narrativa.

Com relação ao texto hagiográfico, vemos que possui características peculiares ao seu gênero. São considerados textos de natureza hagiográfica os que possuem como temática central a biografia, os feitos ou qualquer elemento relacionado ao culto de um personagem considerado santo, seja um mártir, uma virgem, um abade, um monge, um pregador, um rei, um bispo ou até um pecador arrependido⁴⁰.

Tratando diretamente do gênero, muitos autores consideram a hagiografia como um tipo específico de literatura. Como mostra Carbonell, o próprio fato de tal literatura ser designada pelo termo, tornado muitas vezes pejorativo pelos historiadores, de hagiografia, pode fazer crer que já não se trata de história⁴¹. Do ponto de vista de Leclercq, para os homens da Idade Média, quando estes escreviam sobre santos, acreditavam estar fazendo história⁴². Como contraponto, em um trabalho que discute como os estudiosos, de Gibbon a Gadamer, compreenderam a hagiografia, Thomas J. Heffernan defende que os hagiógrafos medievais consideravam seus textos como históricos e, para compô-los, desenvolveram categorias específicas⁴³.

Nesse caminho, temos que ter cautela para não cometer o equívoco de não considerá-la em função de sua autenticidade ou de seu valor histórico. Como alerta Michel de Certeau, “[...] isto seria submeter um gênero literário à lei de um outro, a historiografia, e dismantelar um tipo próprio de discurso para não reter dele senão aquilo que ele não é”⁴⁴.

É certo que uma análise somente historiográfica sobre a fonte, como dito acima, resultaria em um equívoco sobre a intenção do relato e sobre a figura na qual este se centra. Porém, ao analisar o discurso, vemos que em alguns casos ocorre

⁴⁰ O instituto interdisciplinar de Estudos Medievais da Universidade de Louvaine vem organizando uma coleção sob o título de *Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*, publicada pela editora Brepols, na qual cada fascículo trata de um tipo exclusivo de texto produzido entre os anos 500 e 1500. Neste sentido, no campo da hagiografia já foram publicados volumes sobre os legendários latinos e outros manuscritos hagiográficos, os martirólogos, os relatos de translação e outros cultos a relíquias, as gestas sobre bispos e abades, os textos de viagens e peregrinações, os *exempla* e as revelações. Também são previstos volumes sobre as *vitae* e as paixões.

⁴¹ CARBONELL, C. O. *Historiografia*. Lisboa: Teorema, 1987, pp.58-59.

⁴² LECLERCQ, J. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*. Paris : CERF, 1957, p. 154.

⁴³ HAFERNAN, Thomas J. Sacred Biography as a historical narrative: testing the tradition, Gibbon to Gadamer. In: *Sacred Biography: Saints and their biographers in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1992, p.66.

⁴⁴ DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, p. 267.

certo desvio de finalidade ou, por assim dizer, um foco maior em questões que não privilegiam a vida do santo, mas dos outros personagens que se encontram inseridos no relato.

Michel de Certeau propõe o seguinte acerca da análise do conteúdo hagiográfico:

Do ponto de vista histórico e sociológico é preciso retrazar as etapas, analisar o funcionamento e particularizar a situação cultural desta literatura. Mas o documento hagiográfico se caracteriza também por uma organização textual na qual se desdobram as possibilidades implicadas pelo título outrora dado a este tipo de relato. Deste segundo ponto de vista, a combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que não se refere essencialmente 'àquilo que passou', como faz a história, mas 'àquilo que é exemplar'. Cada vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma manifestação graças à combinação topológica de "virtudes" e de milagres.⁴⁵

Ampliando a análise, podemos vislumbrar que existem algumas características um pouco mais intrínsecas que podemos somar ao nosso estudo:

A vida de santo indica a relação que o grupo mantém com outros grupos. Assim o 'martírio' predomina lá onde a comunidade é marginal, confrontada com uma ameaça de morte, enquanto a 'virtude' representa uma Igreja estabelecida, epifania da ordem social na qual se insere. Reveladores são também, deste ponto de vista, o relato dos combates do herói (santo) com as imagens sociais do Diabo; ou o caráter, seja polêmico, seja parenético, do discurso hagiográfico, ou o obscurecimento do cenário sobre o qual o santo se destaca através de milagres mais fortemente marcados; ou a estrutura, seja binária (conflitual, antinômica), seja ternária (mediatizada e "em equilíbrio") do espaço onde estão dispostos os atores⁴⁶.

Com relação aos textos hagiográficos do período visigodo há uma clara distinção, tanto no meio citadino como no rural, com relação à presença ou ausência do santo ou dos elementos. Parece-nos clara a oposição entre o território onde, em um primeiro momento, reinava o caos e que, em um segundo, volta a fazer parte do Cosmos com a atuação do homem santo. Assim, sob o ponto de vista de Mircea Eliade, vemos que o que caracteriza as sociedades tradicionais é a oposição que elas subentendem entre o seu território habitado e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca: o primeiro é o "mundo", mais precisamente, "o nosso mundo", o Cosmos; o restante já não é um Cosmos, mas uma espécie de "outro mundo", um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, demônios,

⁴⁵ *Idem, Ibidem*, p. 267.

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 270.

“estranhos” (equiparados, aliás, aos demônios e às almas dos mortos). É fácil compreender por que o momento religioso implica o “momento cosmogônico”: o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação – portanto, funda o mundo, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a “ordem cósmica”⁴⁷.

Voltando à nossa discussão acerca da biografia, acreditamos que a hagiografia, documento literário, portanto, “[...] em si próprio uma realidade histórica”, segundo a expressão de Jacques Le Goff, pode-nos informar sobre os dados históricos mais factíveis da vida material e mental das sociedades que a produziram. Nesse ponto, percebemos que as obras literárias, em relação a esses documentos tradicionais, devem ser inquiridas e tratadas com métodos e instrumentos específicos para fazer verter delas aqueles dados de uma realidade mais concreta, mas de qualquer forma, pelo exposto, possível e factível. Como queremos aqui demonstrar, e nos parece o essencial, a obra literária e suas circunstâncias se fazem especialmente servíveis e pertinentes ao historiador quando, de algum modo, informam sobre as sociedades para além do texto em si, ainda que dele partindo e por ele perpassando⁴⁸.

Mas, conforme nos diz Amaral, toda informação factível nas hagiografias, pela natureza do gênero em que se enquadra, encontra-se permeada e mergulhada no imaginário, em circunstâncias fundamentadas e objetivadas no fabuloso⁴⁹. Esse fabuloso é expresso por meio de milagres dos mais diferentes gêneros (possessões, aparições de santos e demônios, profecias e curas), congregando gestos, números, pessoas, animais, que, em grande medida, são representados por uma função simbólica, cujo significado remete mais a uma realidade transcendente, edificante, do que factível e laica⁵⁰.

Vemos, então, que o hagiógrafo, através de uma série de apropriações das mais diversas naturezas⁵¹, narra a vida de um santo, o qual ele ou a coletividade escolheu para ser lembrado, para sua edificação, afastado muitas vezes de seu

⁴⁷ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 23.

⁴⁸ LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 13-14.

⁴⁹ AMARAL, R. *Santos Imaginários*, op.cit., p. 73.

⁵⁰ PASTOREAU, Michel. *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires: Katz Ediciones, 2006, p. 18.

⁵¹ Ronaldo Amaral enumera uma série de apropriações que serviriam de fontes para os hagiógrafos do período, a saber: literárias, do seu ideário, do seu imaginário imperativo, acrescido dos usos de fontes literárias, iconográficas e de outras procedências, como da tradição oral. AMARAL, R. *Santos Imaginários*, op.cit., p. 79.

protagonista no tempo e no espaço, ou por ambos, tendo, assim, certa liberdade em seu trabalho. Mas o que dizer quando a vida do santo é narrada por ele mesmo ou quando o homem atribui a si próprio a santidade? Temos esse exemplo em uma das obras de nossa análise: a autobiografia de Valério do Bierzo.

Sobre o tema, Aaron Gourevitch, tratando sobretudo de autobiografias e confissões, conclui que a consciência de si para o autor medieval é aquela que o identifica com os modelos anteriores. Nas palavras do autor:

A pessoa busca meios para se exprimir, mas aqueles que a cultura põe a sua disposição são frequentemente, ou quase sempre, obstáculos para o conhecimento de si mesmo. O texto da “autobiografia”, da “confissão” ou da saga jamais é transparente; a poética, as regras de gênero, são tais que todo elemento pessoal e único é dissimulado pelos topoi, os lugares comuns tradicionais e as citações dos escritos autorizados, de maneira que uma tela opaca e dificilmente identificável separa o pesquisador do objeto de pesquisa [...] ⁵².

Michel Foucault, referindo-se à individualização propriamente dita da memória, remete-nos à Antiguidade para analisar o que seria uma das primeiras formas de escrita de si, a qual buscava principalmente a individualidade, o movimento interior, um exame de si mesmo ⁵³. Uma escrita que possuía como material os pensamentos, as ações diárias para se evitar o mau comportamento. Uma forma de exteriorizar sentimentos, escrever todos os pensamentos e ações, para que estes fossem conhecidos.

Vemos, assim, que as hagiografias, sendo produzidas por terceiros ou em primeira pessoa, carregam em seu íntimo uma intenção, a do hagiógrafo, que se encontra, como dissemos, no coletivo, e é a partir de tais características que teremos a orientação do seu gênero, de sua forma e de seu discurso. Mas, antes de visar um público alvo, por ser um escrito que pretende edificar seus leitores pelo modelo de seus protagonistas, como bem mostra Amaral, visa também, ou antes de tudo, o próprio escritor ⁵⁴.

⁵² GOURIVITCH, Aaron. Individuo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru : Edusc, 2002, p.622.

⁵³ FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: *O que é um autor*. Lisboa: Nova Vega, 2009, p. 132.

⁵⁴ AMARAL, R. Santos Imaginários, *op.cit.*, p. 82.

1.1. A *Vita Sancti Passio Desiderii*

A primeira fonte hagiográfica produzida no período visigodo, a *Vita Sancti Passio Desiderii a Sisebuto Rege Composita*, já nos mostra uma grande particularidade da produção desse estilo literário no período, bem como uma surpresa sobre a figura do hagiógrafo. Mais precisamente, temos pelo menos quatro razões pelas quais essa *Vita* torna-se uma fonte privilegiada para o estudo do reino visigodo e de suas relações com outros reinos da época.

Em um primeiro momento, devemos salientar a figura do hagiógrafo da *Vita*, o rei Sisebuto. Ele foi o primeiro a produzir uma obra hagiográfica no período visigodo, e o único, no que tange ao seu posto como monarca, pois os outros relatos hagiográficos de que trataremos neste trabalho foram produzidos por membros do clero. Sisebuto, que reinou de 612 a 621, foi o único rei visigodo a compreender tanto o conhecimento científico quanto o teológico. Em um segundo ponto, o protagonista da *Vita*, o santo Desidério, que não pertencia ao reino visigodo, participou, na Gália, de uma significativa elevação dos monges agostinianos, tornando-se bispo da cidade de Viena. A terceira justificativa encontra-se na relação entre os monarcas e o bispo. Antes de ser elevado a essa categoria, Desidério era um importante padre no período que compreende o reinado de Teodorico II da Gália, que esteve sob grande influência e poder de sua avó, a rainha Brunhilda, que por sua vez, entrou em choque com Desidério, pois este foi elevado à categoria de bispo contra sua vontade, pois tinha como seu protegido o bispo Syagrius⁵⁵. E o quarto e último ponto é que a *Vita* serviu de inspiração para a produção da *Vita Sanctorum Patrum Emeretensium*, cujo anônimo autor se baseia inteiramente na obra do monarca para compor a vida dos padres emeritenses.

A vida de Desidério contada pela ótica de Sisebuto tem seu foco na luta do bispo de Viena contra Teodorico II da Burgúndia e sua avó a rainha Brunhilda. O homem santo é acusado injustamente de um crime de cunho sexual e condenado ao exílio pelos monarcas burgúndios. Porém, como encontramos em alguns *topos* hagiográficos, o santo rejubila em seu exílio (603), sendo novamente realocado à sua sede como bispo. Diante de seus algozes, ocorre o enfrentamento que acaba

⁵⁵ MARTYN, J. R. C. *King Sisebut and the culture of the Visigothic Spain, with the translations of the Lives of Saint Desiderius of Vienne and Saint Mazona of Merida*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, p. 1.

com a morte por apedrejamento do santo, no ano de 607, e com o trágico final dos monarcas, sobretudo o final vexatório de Brunhilda, que acaba arrastada por um terreno pedregoso depois de ser despida de suas vestes.

Como assinala Isabel Velázquez⁵⁶, um grande número de estudiosos concorda que essa obra tem uma clara finalidade política. Sisebuto, claramente, no decorrer dos 22 capítulos que encerram a obra, faz uso de Desidério e dos reis Teodorico II e Brunhilda como uma forma de alavancar seu posto como monarca do reino e como rei católico, em consonância com o renascimento isidoriano.

O rei Sisebuto, ao redigir a *Vita Desiderii*, buscava alavancar ainda mais sua figura de bom monarca, piedoso, justo e cristão. Em direta relação com a figura e com os ensinamentos de Isidoro, Sisebuto expõe-se diretamente no texto, mostrando seus ideais, sua postura com relação aos crimes perpetrados pelos monarcas burgúndios, indo diretamente contra a tirania e os hábitos pecaminosos que descreve em seu relato. Assim, o santo Desidério, que não pertence ao reino visigodo, detalhe que mostra a clara intenção de Sisebuto em procurar um bode expiatório fora dos limites de seu reino, aparece mais como um coadjuvante dentro do relato que leva o seu nome, frente ao papel de protagonistas vividos por Brunhilda e seu neto Teodorico II. Ao mesmo tempo em que Sisebuto aproximava-se da Igreja e do prelado mais influente do período, Isidoro, ele também reforçava ainda mais seu posto de rei cristão, como cabeça de um corpo unitário, como é pensada a sociedade visigoda, tendo na *Vita Desiderii* um reflexo de sua imagem ou da imagem que queria passar a seus súditos.

Bom monarca/mau monarca, tirania/boa governança: ao atacar diretamente os reis burgúndios, Sisebuto estaria apaziguando os ânimos, no âmbito externo, com o reino franco unificado sob o poder de Clotário II, e, no interno, afastando de certa forma aqueles que ainda mantinham alguma proximidade com os dois monarcas protagonistas do relato. Continuando uma política iniciada por Gundemaro e destruindo a imagem dos monarcas burgúndios, Sisebuto parece romper o vínculo da imagem de Brunhilda associada ao reino visigodo e aproximar-se ainda mais de Clotário, o qual, por sua vez, influenciou e difundiu o culto a Desidério no reino franco, marcando, assim, um novo momento na relação entre os reinos.

⁵⁶ VELÁZQUEZ, Isabel. *Hagiografia y culto a los Santos en la Hispania Visigoda: aproximacion a sus manifestaciones literárias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005, p. 208.

Nesse sentido, Isabel Velázquez afirma que há uma clara intencionalidade política no relato hagiográfico de Sisebuto encontrada na condenação de Brunhilda, na escolha do gênero hagiográfico, pela proximidade dos ideais do renascimento cultural isidoriano, na concepção do papel da realeza descrito nas *Sentenças* e na aproximação dos dois reinos⁵⁷. Sisebuto evita todo tipo de informação concreta, tanto local como temporal para centrar-se nos motivos característicos da santidade de Desidério e de seu martírio e, mais detidamente, na culpa e castigo de seus persecutores. O único lugar geográfico nominado dentro da *Vita* é a cidade de Viena, a qual não poderia ser omitida, mas que se torna palco de passagens que, por sua vez, não ocorreram naquele lugar. Um exemplo claro é a morte de Teodorico, que o corpo hagiográfico leva-nos a entender que ocorreu em Viena, mas que na verdade, segundo outras fontes, ocorreu em Metts⁵⁸. Com relação ao eixo temporal, tomemos as mortes de Teodorico e Brunhilda, que no relato parecem ter ocorrido seguidamente à do santo, mas que na verdade estão separadas por alguns anos. A morte de Desidério ocorreu no ano de 607, décimo segundo ano do reinado de Teodorico, que, por sua vez, morre em 612, e Brunhilda, em 613⁵⁹.

A explicação mais simples é pensar que o monarca subordina todos os elementos da sua história ao propósito da edificação, pensando diretamente no gênero da escrita hagiográfica. Podemos também asseverar que Sisebuto, agindo dessa maneira, estaria mais interessado na caracterização negativa e na condenação de Teodorico e Brunhilda, legitimando seu discurso e sua posição de monarca cristão, ao mesmo tempo em que elimina todos os elementos supérfluos que distraiam a atenção do leitor, distorcendo os fatos deliberadamente. Diferente da maioria dos autores ligados à Igreja, que usam a Sagrada Escritura habitualmente na redação hagiográfica, Sisebuto evita usar tal fonte, citando-a somente em algumas passagens⁶⁰. Seu furor ao atacar os monarcas burgúndios, pode ser comparado, de acordo com Martyn, ao de Cícero, atacando seu poderoso oponente Marco Antonio⁶¹.

⁵⁷ *Idem, Ibidem* . 150-168.

⁵⁸ FREDEGÁRIO. *Chronique des Temps Mérovingiens*. Texto Latino de J. M. Wallace-Hadrill. Ed. bilíngue (Latim-Francês) Texto, Tradução e Notas de O. Devillers & J. Meyers. Turnhout, Brepols, 2001, *Chron*, 4, 39.

⁵⁹ MARTÍN-IGLESIAS, J. C. *Verdad Histórica y Verdad Hagiográfica en la Vita Desiderii de Sisebuto*. In: *Habis* 29. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1998, p 299.

⁶⁰ MARTYN, *op. cit.*, p. 9

⁶¹ *Idem, Ibidem*, p.12.

1.2. A *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*

A *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Vida dos Santos Padres de Mérida, segundo Isabel Velázquez, pode ser considerada uma das obras mais interessantes da literatura da Hispânia do século VII⁶². Tal proposição deve-se ao fato de a fonte conter grande quantidade de dados importantes para o conhecimento da época, tanto do ponto de vista literário do gênero hagiográfico quanto do histórico. É uma obra de caráter plenamente hagiográfico, ajustada às características e tópicos literários habituais ao gênero, em duas manifestações mais significativas da Antiguidade Tardia ocidental⁶³.

Os feitos narrados nessa hagiografia ambientam-se na cidade de Mérida do século VI, um importante centro de peregrinação graças à mártir Eulália, cujo manto a tradição afirma encontrar-se na basílica da cidade. Esse é um dos aspectos mais destacados da obra, pois revela um panorama da cidade e de seu entorno, com suas principais igrejas, edifícios religiosos e monastérios, e, sobretudo, reflete o crescimento urbanístico e econômico da região e o enriquecimento patrimonial da sede emeritense. Tal fato é corroborado pelo grande número de peregrinos que se dirigiam à Basílica de Santa Eulália, que também favoreceu o desenvolvimento das atividades urbanas, principalmente o comércio e serviços de Mérida e seus arredores. Com um grande número de igrejas, uma importante sé episcopal e a Basílica de Santa Eulália, Mérida possuía, cristalizado em sua arquitetura, um vigor urbano que rivalizava só com Sevilha, Saragoça e, tempos depois, Toledo⁶⁴.

A *VSPE*⁶⁵ se organiza em cinco pequenos relatos quase totalmente independentes, os quais, assim divididos pelo autor, têm seu núcleo nos capítulos IV e V, em que se narram as “vidas” e “feitos” dos principais bispos da cidade: Paulo, Fidel e Masona, sendo dedicado ao último o capítulo mais importante. A obra é, em suma, um conjunto de biografias parciais, já que não se relata a vida completa dos personagens.

⁶² VELÁZQUEZ, Isabel. *op.cit.*, p.225.

⁶³ VELÁZQUEZ, Isabel. *Vida de los santos padres de Mérida*. Introducción, traducción y notas de Isabel Velázquez. Madrid: Editorial Trotta S.A, 2008. p. 9.

⁶⁴ ZETOLA, Bruno Miranda. *Discurso caritativo e legitimação do poder episcopal na Antiguidade Tardia: O caso Emérita (550-633)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná, Curitiba: 2005, p.59.

⁶⁵ Utilizaremos a edição seguinte: *VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM*. Ed. bilíngüe (Latim-Inglês) de J.N.Garvin. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1946. E a partir de agora citaremos como *VSPE*.

De acordo com os estudos filológicos feitos por meio da transmissão manuscrita na obra realizada por A. Maya (1992), a obra compreende possui um autor anônimo, que aparece nos códices visigóticos, um de São Milão de Cogolla, outro de São Domingo de Silos, o mais importante, e outro de Segorbe, que, segundo Isabel Velázquez,⁶⁶ foi escrito em papel do século XVI. A redação da obra, porém, estaria próxima do ano de 633, seguramente durante o bispado de Esteban de Mérida (633-638), conforme dados provenientes do próprio texto.⁶⁷

As narrativas situam-se entre os reinados de Leovigildo (569-586) e seu filho Recaredo (586-601). Mesmo de caráter localista, já que se restringem à cidade de Mérida, adquirem maior dimensão, especialmente pelo relato da vida de Masona, pois nele se entreveem certos acontecimentos políticos e militares que têm grande implicação em um contexto maior, de instabilidade religiosa e política do reino, como assinala García Moreno:

A atenção é dada em especial para o período antecedente à conversão definitiva dos bárbaros visigodos, da versão ariana do cristianismo para a católica, quando as relações do bispado, então dirigido por Masona, com a realza estiveram estremecidas. Apesar de narrar as tentativas de Leovigildo em converter este bispo ao Arianismo⁶⁸.

Faz-se mister, neste ponto, também considerar o fato de que o texto foi redigido, como dito acima, no terceiro decênio do século VII, por volta da época da realização do IV Concílio de Toledo (633), o primeiro concílio geral após a conversão dos visigodos ao Cristianismo nicênio, um período de instabilidade política⁶⁹ dentro do reino de Toledo que ocasionou um espaço privilegiado para a afirmação política

⁶⁶ VELÁZQUEZ, Isabel. *Vida de los santos padres de Mérida*, op. cit., p. 11-12.

⁶⁷ *Idem*, *Ibidem*, p. 12.

⁶⁸ GARCÍA MORENO, Luiz A. *Historia de España visigoda*. Madrid: 1989, p. 12.

⁶⁹ Um outro problema político referente ao contexto em pauta é o da monarquia eletiva ou hereditária: “À forma que verificaram-se as trocas de reinado no reino visigodo hispano revela que não existiu um sistema sucessório de aplicação generalizada e evidencia a relação entre as trocas que vão-se produzindo na organização sócio-econômica e nas diferentes formas em que materializou-se a ascensão ao trono. Assim, no princípio, com uma organização de caráter tribal-gentílico acontece a eleição. Posteriormente, quando o processo desintegrador da sociedade igualitária se encontra em uma fase avançada e já se produziu a conseguinte acumulação de riqueza e poder nas mãos de um clã determinado, dá-se a transmissão hereditária no reino de Tolouse. E mais tarde, ao formar-se uma classe [sic] nobiliária de grandes proprietários que possuem exércitos privados e, portanto, poder e riqueza suficientes para poder optar por quem subiria ao trono, dão-se lutas, eleição, usurpação, que se alternam, dependendo da maior ou menor força que em cada momento tenha a Monarquia e as facções da nobreza”. VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la Monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pp.278-279.

do episcopado visigodo. Portanto, não podemos desconsiderar os dois contextos que compreendem a *Vita*, o dos fatos narrados e o de sua produção, os quais são pontos de reflexão igualmente importantes dentro de nosso trabalho.

Tais aspectos merecem destaque, uma vez que a *VSPE*, como dissemos brevemente, descreve o panorama social, urbanístico e econômico de Mérida na segunda metade do século VI, dados que encontram seu paralelo em outras fontes históricas como a *Crônica*, de Juan de Biclano, a *Historia Gothorum*, de Isidoro de Sevilha, os *Diálogos*, de Gregório Magno, e a *Historia Francorum*, de Gregório de Tours. O autor, como vemos, usa uma série de fontes como inspiração para sua composição. Na primeira passagem da hagiografia⁷⁰, e no decorrer do texto, baseia-se em Gregório Magno, mais precisamente em seus *Diálogos*. A *Vita Sancti Martini*, de Sulpício Severo, é outra fonte, um pouco menos utilizada, mas também com uma considerável amplitude, sobretudo na caracterização e definição do *uir sanctus*. O *Liber Vitae Patrum*, de Gregório de Tours, apesar de ser citado somente uma vez no decorrer do texto, guarda uma grande importância para a compreensão do mesmo, uma vez que, segundo C. Chaparro⁷¹, existe uma tensão entre o reino franco e visigodo subjacente à obra, mas que, diferentemente de Sisebuto, que usa sua obra para justificar em grande medida a animosidade entre os dois reinos, é usada como forma de aproximação entre eles.

Como já havíamos citado, a *VD* também encontra seu eco dentro da *VSPE*. Como indica Chaparro, tal fato deve-se à importância da *VD* dentro do contexto hispano-visigodo do século VII. A obra de Sisebuto tornou-se um modelo literário para o período, pois faz a comparação entre a figura que representa o modelo da defesa da fé, Desidério, contra a impiedade, Teodorico e Brunhilda⁷². Para além do uso de passagens bíblicas, característica usual dentro da literatura hagiográfica, o hagiógrafo também faz uso de muitas passagens literais ou indiretas do *Passionário Hispânico*: Julião, Eugenia, Adriano, Ágata, entre outros.⁷³

⁷⁰ *VSPE*, 1.

⁷¹ CHAPARRO, C. Significado de las Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium. In: *Humanitas*. Madrid, 1992, pp. 347-348.

⁷² *Idem*, *Ibidem*, p.348.

⁷³ VELÁZQUEZ, Isabel. *Vida de los santos padres de Mérida*, op. cit., p. 36.

1.3. A *Vita Sancti Aemiliani*

De caráter campesino e eremítico, a próxima fonte tratada, em ordem cronológica, é a Vida de Santo Emiliano, ou San Millan. Essa obra foi redigida entre os anos de 631 e 645, pelo bispo Bráulio de Saragoça. Nela, o autor nos remete a um modelo primitivo de *uir sanctus*, o asceta e eremita, dedicado a uma forma de vida que surgiu no Oriente, onde os “padres do deserto”, um grupo de santos que congregavam um grande número de pessoas, na maioria necessitados, adquiriram fama e popularidade⁷⁴.

A santidade de Emiliano encontrou ampla ressonância dentro de seu período, pois viveu mais de cem anos, entre 473 e 574. As razões de Bráulio ter elegido Emiliano como santo a ser hagiografado ainda são desconhecidas. Possivelmente, tal inspiração advém de um pedido feito pelos irmãos de Bráulio, João e Fronimiano, que lhe contaram sobre a fama e os milagres do santo⁷⁵. Outra justificativa pode ser encontrada na proximidade entre a região onde viveu sua família, Osma, e a ermida do santo⁷⁶. Como propõe A. Lambert, podemos supor que a simpatia da família de Bráulio pela propagação da *Regra de João de Bicláro* e a designação de Fronimiano como abade do monastério de São Millão de la Cogolla, construído sobre o lugar da morte do santo, teria explicado o interesse pela vida de Emiliano e por seu culto. O bispo João, o mais velho dos três irmãos, teria solicitado a Bráulio que escrevesse a vida de Emiliano, e, depois de sua morte em 631, Fronimiano insistiu para que Bráulio terminasse a obra.

Esse dado pode ser encontrado no prólogo da *Vita*, que se constitui de uma carta enviada a seu irmão, o presbítero Fronimiano, na qual o autor explica as circunstâncias em que escreveu a obra⁷⁷. A data de composição da obra encontra-se em poucos manuscritos, mais precisamente em um códice da *Vita*, conservado no monastério de São Milão, que em seu conteúdo mostrava a VSE com uma nota final datada de 636⁷⁸. Certamente, esta foi composta após a elevação de Bráulio ao episcopado, em 631.

⁷⁴ VELÁZQUEZ, Isabel. *La hagiografía, op. cit.*, p. 257.

⁷⁵ BRAULIO DE SARAGOÇA. *Vita Sancti Aemiliani*. Ed. crítica de José Oroz. Madrid : Perficit – publicación mensual de estudios clásicos, v. IX, n. 119-120, 1978, p.168.

⁷⁶ LINCH, C. H; GALINDO, P. *San Bráulio Obispo de Zaragoza. Su Vida y sus obras*. Madrid: Intituto Henrique Florez, 1950, p. 256.

⁷⁷ VE, 1.

⁷⁸ Biblioteca Hispana vetus, I, 376 (PL., 80, 644 A).

Ainda, Sandalio A. Tello mostra-nos que são poucas as fontes que informam sobre a vida do bispo de Saragoça⁷⁹. Vemos uma pequena menção à sua vida na obra de Ildefonso de Toledo *De Viris Illustribus*, em que se destaca sua sucessão na sede de Saragoça, bem como sua grande habilidade intelectual, pois foi autor de uma série de hinos e da vida de Emiliano⁸⁰. Há também uma segunda fonte de informações sobre o autor, provenientes dos poemas de Eugenio de Toledo, companheiro de estudos de Bráulio em Saragoça, mas a mais importante fonte sobre sua vida advém de seus próprios escritos⁸¹.

Preocupado tanto com o meio eclesiástico quanto com o político dentro do contexto hispano-visigodo, participa dos concílios IV, V e VI, presididos na cidade de Toledo entre os anos de 633 e 638. É considerado também um dos revisores da *Lex Visigothorum*⁸² e das *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha⁸³.

Ademais, Bráulio pertenceu a uma nobre família hispano-romana que tinha uma grande tradição dentro da Igreja⁸⁴. Bráulio teria nascido por volta do ano 585, e a primeira etapa de sua formação adulta transcorreu sob a orientação de seus irmãos mais velhos, João e Fronimiano, provavelmente na escola do monastério de Santa Engracia, em Saragoça. A segunda etapa de sua formação está, segundo Lynch, vinculada a sua passagem por Sevilha junto a Santo Isidoro⁸⁵, por volta do ano de 610, com a idade de vinte e cinco anos. Bráulio, como mostra Ildefonso de Toledo, sucedeu seu irmão João no bispado de Saragoça, após sua morte no ano de 631. Nada sabemos sobre o lugar e o motivo de sua morte, somente possuímos a data em que ocorreu, 651, pelas mãos de Ildefonso⁸⁶.

Voltando à referencia hagiográfica, esta compõe-se de duas partes distintas: a primeira parte, como mencionado acima, refere-se a uma carta do autor a seu irmão e presbítero Fronimiano, na qual o santo explica-lhe as circunstâncias pelas

⁷⁹ AZNAR TELLO, Sandalio. *San Braulio y su tiempo. El fulgor de una epoca*. Zaragoza: Editorial Heraldo de Aragón, 1986, p.63.

⁸⁰ ILDEFONSO, *De Viris Illustribus*, 11.

⁸¹ AZNAR TELLO, *op. cit.*, p. 63.

⁸² OSABA GARCÍA, Esperanza. Reflexiones en torno a las leyes visigodas. Monteagudo In: *Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*, 8, 2003, p. 57 - 72.

⁸³ LYNCH, C. H.; GALINDO, *op. cit.*, p. 64.

⁸⁴ A família de Bráulio, com um padre bispo, dois filhos igualmente bispos, um abade, uma abadessa e outra filha casada com um nobre, formava uma dessas casas ilustres de grandes dignitários eclesiásticos que viviam na hispania desde o século IV. *Idem*, p. 65.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 29

⁸⁶ ILDEFONSO, *De Viris Illustribus*, 11. "Ele manteve seu bispado por vinte anos".

quais redigiu a *Vita*; e a segunda é a narrativa propriamente dita, seguindo o esquema biográfico do monge, os relatos de seus milagres e sua morte.

Bráulio, de uma forma pastoral, mostra que Emiliano obteve ajuda de um mentor para o seu desenvolvimento espiritual, reforçando enfaticamente a ideia de que, para que o cristão cultive a correta espiritualidade, necessita ter ao seu lado uma pessoa melhor instruída⁸⁷. Tal forma de controle presente na advertência posta por Bráulio na vida de Emiliano reflete o contexto anterior e presente do norte da Hispânia, relativo à grande espiritualidade ascética, um aviso necessário para todos os cristãos católicos do período, visto que naquela região o movimento priscilianista obteve muito sucesso. O ascetismo deveria, segundo algumas regras monásticas, passar por etapas e reconhecer o poder das mais altas esferas eclesiásticas⁸⁸.

As fontes mais usadas pelo hagiógrafo para redigir sua obra também se encontram nas Sagradas Escrituras. Ademais, vemos na *VE* um grande paralelo com a *Vita Martinii*, de Sulpício Severo, dado que pode ser interpretado de diferentes formas. Sob um ponto de vista menos crítico, podemos asseverar que tal coincidência pode configurar-se como um mero *topos* hagiográfico. No entanto, ao analisar o contexto mais exterior da obra, visto o prestígio que gozou Martinho de Tours na Gália e a intensa e presente rivalidade entre francos e godos, podemos conjecturar que, criando um paralelo com Martinho, Bráulio, com a importante tarefa de redigir a vida de Emiliano, assim o fez com a necessidade de demonstrar uma superioridade espiritual dentro da Igreja visigoda. Constatação que se torna mais clara quando observamos a conversão dos suevos à ortodoxia na Galiza no início da segunda metade do século VI, atribuída, segundo Severo, aos milagres realizados por Martinho de Tours⁸⁹.

Tal assertiva poderia legitimar de forma categórica a presença da Igreja visigoda na Galiza, da mesma forma que, pensando por um prisma político, poderia dar mais força aos reis visigodos que representavam o poder de Deus na terra, fazendo com que a paz voltasse a habitar tal região.

⁸⁷ *VE*, 9. O mentor de Emiliano, como vemos citado na fonte, foi Felix, um monge que habitava o castelo de Bilibio.

⁸⁸ Nas palavras de Isidoro de Sevilha, Emiliano estava perto de tornar-se um Sarabaite, um eremita autônomo, de inspiração própria, que não reconhece a superioridade dos mais altos cargos eclesiásticos na terra. ISIDORO DE SEVILHA. *De ecclesiasticis officiis* (PL 83 537-826) 2.16.24.

⁸⁹ Sulpicius Severus, *De Virtibus S. Martini* 1.11.

1.4. A *Vita Sancti Frutuosi*

Também de caráter campesino e eremítico, a próxima obra hagiográfica hispano-visigoda que se apresenta é a *Vita Sancti Frutuosi*, Vida de São Frutuoso de Braga. A VF é uma obra produzida entre os anos 670 e 680, na região da Galiza, talvez Braga, em memória de Frutuoso, santo, monge anacoreta e, posteriormente, abade-bispo do mosteiro de Dumio e metropolitano de Braga⁹⁰.

Manuel C. Díaz y Díaz reforça que uma das primeiras características que se deve ter em mente ao trabalhar com a VF é que seu autor teria um único intento ao redigir a obra: salientar Frutuoso unicamente como um monge asceta, descuidando-se de realizar uma análise mais profunda sobre a vida do santo⁹¹. Tal observação é esmiuçada por Ronaldo Amaral⁹², que nos mostra como Frutuoso encarna o ideal eremítico e ascético proveniente do Oriente, mais precisamente da tradição monástica oriental.

É no noroeste da Hispânia que as idéias do monacato oriental encontram seu lugar. Primeiramente, por meio da influência de peregrinos e viajantes que transitavam por essa região e, em um segundo momento, pela influência de fontes escritas que se encontravam, produzidas por religiosos locais como Egéria e Martinho de Braga.

Tendo em vista esses breves apontamentos, outro importante ponto que nos chama a atenção ao abordar a VF é a questão da autoria. O especialista e filólogo Díaz y Díaz demonstra que tal discussão gira em torno de negar ou atribuir a autoria a Valério do Bierzo, preferindo, do seu ponto de vista, baseado em argumentos de diversos autores, negar tal atribuição autoral diante de diferenças de expressões da língua escrita, do uso distinto de vocábulos e construções de frases⁹³. Ademais, como explicita o autor, diante da ausência de maiores considerações acerca de precisões geográficas e de pessoas, principalmente de seus nomes, bem como em relação ao distinto uso e registro de fenômenos sobrenaturais e citações bíblicas, que se encontram na obra de Valério e são quase ausentes na VF, atribuir a autoria ao monge do Bierzo não seria correto, sendo, assim, preferível impor o anonimato à

⁹⁰ *La Vita de San Fructuoso de Braga*. Estúdio, edición crítica y traducción bilíngüe (latim-espanhol) de Manuel C. Díaz y Díaz. Braga: s/e, 1974.

⁹¹ *Idem, Ibidem.*, p. 13.

⁹² AMARAL, Ronaldo. *A Santidade habita o deserto. A hagiografia à luz do imaginário social*. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 48.

⁹³ DÍAZ y DÍAZ, *op. cit.*, pp. 13-20.

fonte. Ronaldo Amaral torna a discussão mais clara a respeito da autoria, indo além da figura do hagiógrafo. Afirma, então, que, neste caso, seria mais correto falar de autores:

[...] na medida em que temos na hagiografia mais do que as idiossincrasias de um único autor a respeito do seu personagem e do ambiente em que este se moveria, e por vezes construiria as impressões e as expressões, ainda que legadas por aquele próprio, de toda uma coletividade, principalmente os de seu mesmo meio e daqueles que de algum modo colaborariam na recolha/escolha de dados para a constituição do texto⁹⁴.

Dessa forma, os anônimos produtores da *VF* tinham o intuito de revelar para o Ocidente hispano-visigodo a experiência monástica oriental em sua completude e beleza. A impressão que o hagiógrafo deseja passar é a de um Frutuoso anacoreta, que transcende o mundo material, preocupado substancialmente com a vida ascética e com a fundação de mosteiros.

Analisando o período em que Frutuoso viveu e aquele em que a *Vita* é produzida, podemos traçar importantes considerações. Frente a uma época em que a Igreja reprimia as manifestações religiosas surgidas e praticadas a sua margem, a *VF* poderia, juntamente com a *VE*, tornar-se uma justificativa para aqueles que se voltavam à vida ascética, na medida em que apresentaria uma experiência cristã católica, por meio do personagem Frutuoso, da vida no ermo, e não mais, como anteriormente dissemos, no movimento ascético priscilianista. O hagiógrafo de Frutuoso, diante do trabalho de constituir um anacoreta perfeito, faz em seu primeiro capítulo um importante contraponto com o santo bispo Isidoro de Sevilha, o grande representante do saber ligado às letras no período visigodo, louvando a condição monástica e a experiência espiritual do santo de Braga⁹⁵.

⁹⁴ AMARAL, R. *A santidade habita o deserto, op, cit.*, p. 34.

⁹⁵ [...] Aquele (Isidoro) relumbrante com sua nítida expressão, alcançada uma singular capacidade no campo da retórica, renovou brilhantemente os ensinamentos dos romanos, este (Frutuoso) por sua vez, incendiado pela chama do Espírito Santo na santa vocação do monacato, tanto refulgiu em perfeição em todos os exercícios da vida espiritual e em todas as obras de santidade que facilmente se pode igualar-lhe seus méritos aos antigos padres da Tebaida. Aquele (Isidoro) com a diligência de sua vida instruiu no exterior a toda Hispânia, este (Frutuoso) por sua vez, destacando com contagiosos fulgores por sua experiência de vida contemplativa, iluminou os íntimos rincões do coração. Aquele (Isidoro) rutilante por uma expressão fora do comum, destacou por seus livros de edificação; este, (Frutuoso) brilhando na cúspide das virtudes, nos deixou um modelo de santo monaquismo e seguiu com passos inocentes as pegadas de seu modelo, nosso Senhor e salvador [...]. *VF* 1, 8-17

1.5. A autobiografia de Valério do Bierzo

A última hagiografia a ser abordada dentro do período visigodo apresenta certa particularidade diante das outras obras mencionadas anteriormente: a autobiografia de Valério do Bierzo.

Como afirma Leila Rodrigues da Silva, a narrativa autobiográfica de autoria de Valério não é um típico texto hagiográfico⁹⁶, pois sua forma de composição, tratando-se de um relato de si, tem suas particularidades. A ela se atribui a característica de hagiografia, como destaca Isabel Velázquez⁹⁷, por se tratar de uma obra que contém elementos que podem ser encontrados nas principais *Vitae* produzidas no período, como práticas ditas ascéticas, luta contra o inimigo da humanidade, o Diabo, e uma série de feitos sobrenaturais, os milagres. Buscando esclarecer o assunto, Roger Collins afirma que o conceito de autobiografia não existia na época e, portanto, atribuí-lo aos escritos de Valério seria cometer um anacronismo⁹⁸.

Sobre o autor e o protagonista sabe-se pouco – muito pouco, afirma Díaz y Díaz –, e as parcas informações que se têm devem-se, quase em sua totalidade, aos próprios escritos do monge do Bierzo⁹⁹. Nenhuma fonte da época menciona ou recorda Valério, fato que não diminui a importância do autor, tendo em vista que essa carência possa se dar, em boa parte, em decorrência do lugar onde o monge viveu. Ocorre também uma imprecisão com relação às datas de nascimento e morte do autor/protagonista, tendo seu nascimento ocorrido entre os anos de 622 e 629, e sua morte, entre os anos de 695 e 700.

Apesar dessas imprecisões, temos alguns dados precisos. Valério é originário da região de Astorga, ao que tudo indica, proveniente de uma família de ascendência hispano-romana economicamente forte. Por volta do ano 650, o anacoreta teria ingressado no cenóbio complutense, permanecendo nele por dois anos, e, após esse período, teria se retirado para a vida eremítica, à qual teria se

⁹⁶ RODRIGUES DA SILVA, Leila. O diabo na vida de um santo: uma análise complementar da autobiografia de Valério do Bierzo In: *Acta Scientiarum*. UEM: Educação, vol. 34, núm. 1, Janeiro-Junho, 2012, p. 62.

⁹⁷ VELÁZQUEZ, Isabel, *La hagiografia*, op.cit., p.290.

⁹⁸ COLLINS, Roger. The 'Autobiographical' works of Valerius of Bierzo: their structure and purpose. In: *Antigüedad y Cristianismo. Los Visigodos. Historia y Civilización*, Murcia, n. 3, 1986, pp. 425-42, p. 431.

⁹⁹ DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006, p.26.

dedicado fervorosamente por vinte anos, tendo, por fim, no ano de 672, se estabelecido no Mosteiro Rufianense até a sua morte¹⁰⁰.

A vida de Valério se desenvolve em um meio onde se combinam a pobreza e o baixo desenvolvimento social com a existência de grandes propriedades rurais pertencentes a pessoas poderosas, tanto do ponto de vista econômico quanto do ponto de vista social¹⁰¹. Trata-se do noroeste peninsular, região que esteve marcada por uma antiga religiosidade, caracterizada pela prática e pela vivência de crenças pagãs e por uma tradição ascética que nos remete, novamente, ao Priscilianismo. Ademais, já no período visigodo, encontramos nesse mesmo ambiente a presença do monasticismo desenvolvido primeiramente por Martinho de Braga e posteriormente por Frutuoso de Braga.

Sua formação escolar, desde sua infância até a sua adolescência, como era usual entre famílias de sua condição, seria profunda, compreendendo as sete artes liberais¹⁰², fato que, se confrontado com suas obras e com as informações presentes em seus escritos, resulta provável. Escritor de mais de uma dezena de textos, entre os quais, como afirma Díaz y Díaz, o *Tratado de Vana Seculi Sapientia*, o *Escrito Saltérico*, as *Três Narrativas do Além*, a compilação hagiográfica, a epístola *Bietissime Egerie Laude*, as narrativas autobiográficas, o livro sobre os monges e o conjunto didático de poemas alfabéticos e aliterantes, Valério demonstra, entre outras preocupações, uma forte proximidade do ascetismo e do monacato, com uma evidente predileção pelo modelo eremítico.

Ainda, nesse meio, Valério destacou-se como um importante escritor; suas obras dividem-se em quatro categorias: poemas, escritos ascéticos e dogmáticos, a compilação hagiográfica (sobretudo hagiografias de monges eremitas tanto orientais como ocidentais) e sua autobiografia¹⁰³. O texto valeriano de cunho autobiográfico, foi produzido próximo ao ano de 690 e está, segundo Díaz y Díaz, composto por quatro partes: *Valerio narrationes superius memorato padre nostro Donateo*; *Ordo querimonie prefati discriminis*; *Replicatio sermonum a prima Conversione* e *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*¹⁰⁴.

¹⁰⁰ RODRIGUES DA SILVA, *op. cit.*, p.62.

¹⁰¹ *Idem, Ibidem*, p. 47.

¹⁰² DIAZ Y DIAZ, M. *Valerio del Bierzo*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁰³ AMARAL, Ronaldo. A ilusão autobiográfica em Valério do Bierzo: Uma reflexão sobre a natureza do autor e do indivíduo na literatura hagiográfica medieval. In: *Revista História e Cultura*. Franca: São Paulo, v. 2, n.3 (Especial), p. 352.

¹⁰⁴ DIAZ Y DIAZ, M. *Valerio del Bierzo*, *op. cit.*, pp. 104-110.

Diante de sua boa formação, como dissemos acima, os fatos provam que quase todas as suas produções foram escritas no último decênio de sua vida, em seu retiro em Montes¹⁰⁵. Vemos Valério como um grande estudioso, por sua habilidade na seleção de textos para a sua grande compilação hagiográfica¹⁰⁶, e, como afirma Díaz y Díaz, é por essa razão que somos levados a supor que, em meio às desventuras de sua vida e de suas penitências, encontrava tempo para dedicar-se à leitura de grandes obras que, por sua vez, mantiveram seu saber elevado e provocaram um progresso, tanto em suas obras quanto em seu papel como monge.¹⁰⁷

Analisando a obra autobiográfica, foco de nosso trabalho referente a Valério, vemos na primeira parte um poema, que antecede a primeira narração de sua vida, dedicado a Donadeo, abade do monastério em que estava instalado. A primeira narração, *História de minhas lamentações pelas mencionadas disputas*, destaca as angústias de sua infância, contadas de maneira muito breve e sintética, repetitiva e pouco clara, seguindo certa cronologia. Escrevendo para a edificação, percebemos nessa passagem uma elaboração com vistas a dar a impressão de que sua vida é uma permanente e difícil luta contra o demônio.

A segunda narrativa, *Nova explicação do contado desde minhas primeiras penitências*, resulta uma reiteração de seus sucessos, narrados de um modo mais expressivo, explicando como, através de penalidades diversas, que servem de prova e garantia do bom caminho, resultam na paz e tranquilidade do espírito, dadas pelo Senhor, diante da firmeza ante os ataques diabólicos.

Terminadas as duas narrações que definem a sua vida, temos a última parte da obra, intitulada *Um detalhe que resta por contar das minhas anteriores queixas*. Nessa última passagem, vemos que o autor esforça-se para justificar a reclusão absoluta que vinha praticando, como forma de garantir, de uma maneira mais fácil, sua entrega ao serviço de Deus. Essa justificativa consiste em responder às duras críticas que teve de suportar Valério diante da nova espiritualidade baseada na

¹⁰⁵ *Idem, Ibidem*, p.43.

¹⁰⁶ A compilação hagiográfica de Valério reúne mais de cinquenta obras entre as quais encontramos : *Vita Germani, Vita Martini, Dialogi Sulpicii Seueri, Epistola Gregori Turonensis de Vita Martini, Vita S. Brici episcopi, Vita Ambrosii, Vita Augustini, Vita S. Pacomii, Vita S. Fructuosi, Vita S. Malchi, Vitae Sanctorum Patrum Emeretensium, Epistola Egerie laude*. DIAZ y DIAZ, pp. 86-103.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 43.

convivência, que implica tolerância, amor, respeito, sacrifício próprio e, sobretudo, obediência a uma pessoa superior¹⁰⁸.

Após essa breve exposição sobre o gênero hagiográfico e sobre as fontes primárias do nosso estudo, podemos constatar que estas são herdeiras de uma tradição que, em cinco séculos, formularam as bases e os dogmas do pensamento cristão. Essa lenta evolução que remonta aos primeiros padres apostólicos, passando pela Igreja Primitiva e pela Patrística, é responsável pela escrita de obras que tratam do Mal sob diferentes pontos de vista.

Vemos que os hagiógrafos visigodos, dentro do âmbito citadino ou do âmbito rural, receberam fortes influências de outras obras do período e principalmente de obras anteriores a ele, fazendo com que as formulações e representações do Mal tomassem corpo dentro de um pensamento específico, na longa duração. Assim, conforme aponta Ivan Esperança Rocha,

[...] as relações do judaísmo e do cristianismo com outras culturas ampliaram seus recursos literários e imagéticos, exigindo uma extensão da análise de suas respectivas documentações para fora de suas áreas limítrofes tradicionais¹⁰⁹.

Concordamos com Rocha porque, nesses documentos, elementos das tradições primitivas são incorporados a tradições mais recentes, modelos narrativos externos são tomados de empréstimo, assim como imagens e símbolos, míticos e místicos¹¹⁰. Tal estudo se torna de extrema importância para a compreensão posterior da percepção e representação do Mal nos escritos dos primeiros padres da cristandade e de sua evolução para uma escrita mais refinada expressa pela Patrística e nas representações do Mal nos escritos hagiográficos hispano-visigodos.

Dessa forma, seguiremos o caminho proposto por Jose Carlos Martín Iglesias a respeito das influências da Igreja Primitiva e da Patrística sobre os autores hispano-visigodos. O autor argumenta que, em primeiro lugar, a língua grega era pouco conhecida na Hispânia, o idioma não era dominado nem sequer por autores

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 112.

¹⁰⁹ ROCHA, Ivan Esperança. *Práticas e interpretações judaico-cristãs: Exercícios de interpretação*. Assis: FCL-Assis Publicações, 2004, p.11.

¹¹⁰ *Idem, Ibidem*, p.11.

como Isidoro de Sevilha ou Julião de Toledo, provavelmente as figuras de maior nível intelectual da Península Ibérica¹¹¹. Em segundo lugar, os autores mais lidos foram Agostinho, Jerônimo e Sulpício Severo, seguidos de Atanásio de Alexandria, Tertuliano, Orígenes entre outros¹¹². Assim, seguindo as indicações propostas por Martín Iglesias e por Burton Russel, com foco nas representações do Diabo, analisaremos os principais autores do período acima mencionado.

¹¹¹ MARTÍN IGLESIAS, J. C. La Biblioteca Cristiana de los padres Hispanovisigodos (Siglos VI-VII). In: *VELEIA*, 30, 2013, p. 280

¹¹² *Idem, Ibidem*, p. 280.

2. A concepção do Mal na Igreja Primitiva e na Patrística

2.1. A Igreja Primitiva: considerações preliminares

Situadas em um âmbito preciso, as hagiografias elencadas e a percepção do Mal contidas no discurso dos hagiógrafos são devedoras de um pensamento que se desenvolve lentamente. Sendo assim, para compreender como foram produzidas as representações do Mal em tais obras, primeiramente devemos retroceder alguns séculos, desde o surgimento de uma nova seita dentro do seio da religião judaica.

Para tratar das origens do Cristianismo e do Mal no âmbito literário cristão, temos que ter em mente que os primeiros cristãos eram judeus e que, como afirma Doods, o Diabo penetrou no Ocidente através do judaísmo tardio, que transformou Satanás, de emissário de Deus, em seu adversário¹¹³. Esses primeiros cristãos, que comungavam de um mesmo pensamento judaico, distinguiram-se pela crença de que, com Jesus de Nazaré, já havia chegado o Messias designado como o Cristo (o ungido). Isso não significava uma quebra do velho pacto com Abraão, simbolizado pela circuncisão, ou da Lei revelada a Moisés no monte Sinai¹¹⁴. A nova palavra pregada pelo Galileu ao seu povo devia identificar-se com os mesmos ditos anteriormente enunciados pelos profetas, com um sentido de continuidade, fazendo com que diversos ideais e práticas concernentes ao judaísmo permanecessem vivos e vinculados – em alguns casos, de uma forma indissociável – à estrutura do pensamento e da vivência dos primitivos cristãos.

A realidade judaica no Império Romano nos primeiros anos da era comum, mais precisamente nos cem primeiros anos, era intensamente presente. Segundo Chadwick, em Roma, os judeus haviam fundado onze ou doze sinagogas; em Alexandria, constituíam uma considerável parcela da população, com aproximadamente um milhão de pessoas; no Egito, tornaram-se influentes dentro da administração e política municipal, mas, em razão da discriminação social, sem alcançar cargos importantes¹¹⁵. Os judeus possuíam um estatuto oficial (que, em essência, remontava à época de César) que lhes garantia, tanto na diáspora quanto na Palestina, liberdade e proteção do Estado Romano para exercer seu próprio

¹¹³ DOODS, E. R. *Paganos y cristianos en una epoca de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurélio a Constantino*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1968, p. 38

¹¹⁴ CHADWICK, Henry. *A Igreja Primitiva*. Lisboa: Editora Ulisseia Ltda, 1969, p.9.

¹¹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 10.

culto, além de dispensá-los de tudo o que, em matéria de deveres cívicos, fosse incompatível com as exigências de sua fé: estavam, como exemplo, dispensados do culto imperial¹¹⁶. Recusavam-se a se misturar com outros povos, mas, por outro lado, aderiam às crenças locais, reservando os sábados para a leitura dos salmos e das Escrituras. Embora dispersos pelo mundo, mantinham-se em grande medida ligados à terra de seus antepassados, visitando como peregrinos a cidade santa de Sião e enviando contribuições anuais para a manutenção do templo, prática que causava, muitas vezes, problemas com as autoridades fiscais romanas; porém, em se tratando de assuntos que envolviam religião, os supracitados romanos pouco interferiam, deixando-os à vontade na realização de seus ritos e tradições¹¹⁷.

Dentro desse contexto, mesmo que brevemente explicitado, os primeiros missionários cristãos realizavam suas primeiras conversões, o que sugere, de início, uma profunda e consciente solidariedade da Igreja nascente com Israel e a continuidade dos atos de Deus no passado e sua presente atuação através de Jesus e seus discípulos. A princípio, vemos que o Cristianismo surgiu como mais uma das seitas ou grupos do Judaísmo, habituado já a encarar uma diversidade de expressões religiosas presentes na época¹¹⁸.

Por outro lado, destaquemos que os essênios são os que mais se aproximam da Igreja Primitiva. Essa comunidade, como demonstra Chadwick, rejeitava os sacrifícios e o sacerdócio do culto oficialmente reconhecido em Jerusalém; formavam um todo fechado que reconhecia a propriedade coletiva e distribuíam o dinheiro segundo as necessidades de cada um¹¹⁹. Por outro, distanciavam-se dos preceitos preconizados pela Igreja Primitiva, sendo especialmente escrupulosos na observância do descanso do sábado, e tinham imenso cuidado em evitar qualquer degradação cerimonial¹²⁰. De acordo com as fontes de Qumran e referências

¹¹⁶SIMON, M; BENOIT; A. *Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Edusp, 1987, p. 71.

¹¹⁷CHADWICK, *op.cit.*, pp. 10-11.

¹¹⁸ O próprio Judaísmo não era monolítico. Existiam pelo menos três grandes grupos ou facções que devemos fazer menção. As seitas e os partidos surgiram nos últimos séculos antes de nossa era. A origem dos primeiros grupos, Saduceus e Fariseus, surgiram em meio à epopéia dos Macabeus. Os fariseus não compartilhavam da mesma expectativa apocalíptica eminente dos essênios, que fazia desses dois grupos tão diferentes, por isso foram considerados céticos em relação a este pensamento da linha dos Assideus mais radical, os Essênios. Para mais informações ver: BRIGTH, Jonh. *História de Israel*. 7 ed. São Paulo: Paulus, 2003. p 538; SAULNIER, Christiane & ROLLAND, Bernard. *A Palestina nos tempos de Jesus*. 7 ed. São Paulo: Paulinas, 1983; SCHUBERT, Kurt. *Os Partidos Religiosos Hebraicos da época Neotestamentária*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1979, pp. 23-25.

¹¹⁹CHADWICK, *op.cit.*, p.14.

¹²⁰ *Idem, Ibidem*, p. 15.

gregas, esses são pontos obscuros sobre a história dos essênios. Os manuscritos de Qumran evidenciam um distanciamento em relação à Igreja Primitiva, ou melhor, não nos mostram antecedentes imediatos da incipiente Igreja, salvo o fato de terem revelado um grupo fervorosamente aplicado aos estudos das profecias veterotestamentárias, em especial ao estudo das profecias messiânicas, na esperança de uma grande intervenção divina na história. Mais precisamente, o relato da chamada *Guerra do Pergaminho*, que descreve a batalha final entre os filhos da luz e os da escuridão, remete-nos ao Apocalipse e também à Epístola aos Efésios:

No demais, irmãos meus, fortalecei-vos no Senhor e na força do seu poder. Revesti-vos de toda a armadura de Deus, para que possais estar firmes contra as astutas ciladas do diabo. Porque não temos que lutar contra a carne e o sangue, mas, sim, contra os principados, contra as potestades, contra os príncipes das trevas deste século, contra as hostes espirituais da maldade, nos lugares celestiais. Portanto, tomai toda a armadura de Deus, para que possais resistir no dia mau e, havendo feito tudo, ficar firmes. Estai, pois, firmes, tendo cingidos os vossos lombos com a verdade, e vestida a couraça da justiça; E calçados os pés na preparação do evangelho da paz; Tomando sobretudo o escudo da fé, com o qual podereis apagar todos os dardos inflamados do maligno. Tomai também o capacete da salvação, e a espada do Espírito, que é a palavra de Deus [...]¹²¹.

Os textos de Qumran e do Novo Testamento, nas palavras de Chadwick, esclarecem-se mutuamente, mas nenhum conjunto de documentos pode considerar-se como explicando o outro, sendo bastante provável que alguns essênios se tornassem cristãos, mas é improvável que essas conversões obedecessem a uma continuidade institucional¹²², o que nos leva a vislumbrar a mudança que a Igreja Primitiva opera no âmbito institucional, mas que se conserva no âmbito ideológico presente nos manuscritos e no texto veterotestamentário, continuando e adaptando-se, criando um novo *modus vivendi* que estará presente em seus textos e práticas rituais, sem deixar de lado suas origens.

Ao refletir sobre o impacto inicial do Cristianismo sobre o povo judaico, vemos que este pode ter sido considerável, uma vez que a Igreja tinha atraído seus adeptos entre os diversos elementos que compunham a heterogênea sociedade judaica do primeiro século, excetuando-se algumas facções. Porém, ao propagar-se, o Cristianismo sofreu profundas alterações, conforme indica Louis Rougier:

¹²¹ Ef 6,10-17

¹²² CHADWICK, *op.cit.*, p. 15.

A primeira comunidade de Jerusalém não passa de uma pequena seita judaica que aguarda em penitência a chegada da *Parusia*: as Igrejas paulistas dos Gentios substituem o Messias nacional que deve obter a “libertação de Israel” por um Deus Salvador da humanidade para quem todos os homens são iguais¹²³.

Sobre esse período, os quatro evangelhos ditos canônicos, pois foram incorporados pela Igreja ao cânon das escrituras reveladas, e os evangelhos ditos apócrifos (os não incorporados) constituem, do ponto de vista teológico, as principais fontes. Seguindo esse ponto de vista, Paulo não foi provavelmente o primeiro apóstolo a conceber a missão cristã em relação ao mundo não judeu, mas sem dúvida foi um dos que mais se destacou, que acreditou ser chamado, de forma especial e única, como apóstolo dos gentios, exercendo autoridade nas igrejas nativas por meio de visitas e, especialmente, de epístolas¹²⁴. De certa forma, o sucesso de Paulo deu-se por sua versatilidade e pela capacidade de adaptar-se ao seu público: conseguiu traduzir o evangelho palestino em uma linguagem acessível ao mundo grego, tornando-se, dessa forma, o primeiro cristão apologista.

Nesse ponto, ao tratar de Paulo, vemos a relação antagônica, em grande medida, existente entre a civilização antiga, sobretudo Grécia e Roma, e o Cristianismo primitivo. De um ponto de vista psicológico, o contraste torna-se mais evidente. O grego coloca a realização da vida humana no conhecimento e, ao fundar a lógica, confere um conteúdo à palavra razão (o saber), enquanto o cristão considera a sede de saber, a *libido sciendi*, uma curiosidade vã, um divertimento culpado que os desvia da única coisa que importa: “Conhecer Deus e a Alma”¹²⁵. O grego, enquanto se esforça por desmitificar a natureza, tende a secularizar a vida pública, tornando-se um cidadão, patriota, que obedece às leis que ele próprio votou, bem diferente da atitude do cristão, que se comporta como crente e não como cidadão, sendo para ele qualquer país uma pátria, e qualquer pátria, estrangeira, pois a cidade terrena não é mais do que um local de passagem onde ele é um mero viajante, um *homo viator*¹²⁶.

Dessa forma, os helênicos procuram engrandecer a existência pelos requintes do pensamento e pelo culto das belas artes, enquanto o cristão, convencido de que

¹²³ ROUGIER, L. *O conflito entre o cristianismo primitivo e a civilização antiga*. Lisboa: Vega, 1995, p.47.

¹²⁴ CHADWICK, *op.cit.*, p 17.

¹²⁵ AGOSTINHO. *Soliloquios*. São Paulo: Paulus, 1998 (Patrística: 11). *Soliloquios I, 2*.

¹²⁶ ROUGIER, L. *op.cit.*, p. 45-46.

o mundo está a ponto de acabar e de que a vida não é mais do que a provação de um dia, considera inútil embelezá-la¹²⁷.

Isso nos mostra uma alteração no que concerne aos antigos valores pregados principalmente pelos gregos, pois, para o cristão, vale mais a simplicidade de espírito que a inquietude do pensamento, mais a pobreza que a riqueza, a resignação que a vontade de empreender. Enquanto o objetivo do Cristianismo encontra-se em alcançar a felicidade eterna e a salvação pessoal, os gregos dedicam-se ao aperfeiçoamento da sociedade e do indivíduo. A Grécia deu ao mundo a Epifania da Beleza, procurando heroicizar sua existência; o Cristianismo não pretende senão santificá-la¹²⁸.

A relação entre o nascente Cristianismo e a religião romana também entrava em conflito. Foi um procurador romano quem condenou o líder dos cristãos à crucificação como um criminoso comum, culpado de crime contra o Estado romano, mesmo que tal ato tivesse uma justificativa plausível aos olhos da administração romana, que era aplacar a ira dos altos sacerdotes judeus, que viam na figura do Galileu um revolucionário e agitador religioso. Porém, segundo Chadwick, o Cristianismo primitivo recusava-se a identificar-se com os fanáticos nacionalistas judeus¹²⁹.

Paulo, que possuía duas cidadanias, a de Tarso e a de Roma, considerava os magistrados romanos os ministros da justiça divina na punição de crimes e, por expressa vontade do próprio Senhor, os cristãos pagavam fielmente suas taxas. Tal atitude vem descrita no Novo Testamento em algumas passagens. Vejamos:

E enviaram-lhe os seus discípulos, com os herodianos, dizendo: Mestre, bem sabemos que és verdadeiro, e ensinas o caminho de Deus segundo a verdade, e de ninguém se te dá, porque não olhas a aparência dos homens. Dize-nos, pois, que te parece? É lícito pagar o tributo a César, ou não? Jesus, porém, conhecendo a sua malícia, disse: Por que me experimentais, hipócritas? Mostrai-me a moeda do tributo. E eles lhe apresentaram um dinheiro. E ele lhes disse: De quem é esta efígie e esta inscrição? Dizem-lhe eles: De César. Então ele lhes disse: Daí, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus. E eles, ouvindo isto, maravilharam-se, e, deixando-o, se retiraram¹³⁰.

¹²⁷ *Idem, Ibidem*, p. 47

¹²⁸ *Ibidem*, p. 47.

¹²⁹ CHADWICK, *op.cit.*, p. 24.

¹³⁰ Mat 22, 16-22.

A missão de Paulo na conversão dos gentios, desse ponto de vista, tinha o interesse em manter a ordem pública, respeitando-a, e não adotando uma atitude desleal em relação ao Estado. Tal passagem também pode ser corroborada por outro fragmento neotestamentário: “Portanto, dai a cada um o que deveis: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto; a quem temor, temor; a quem honra, honra”¹³¹. Nos Atos dos Apóstolos encontramos implicitamente que o Império, sob a providência de Deus, poderia ser o instrumento da divulgação do evangelho¹³². Assim, segundo o ponto de vista cristão, o que estava errado com o Estado romano eram suas velhas práticas religiosas, que deveriam dar lugar à Boa Nova.

Porém, essa questão não encontra uma resolução pacífica e imediata. O Império e suas práticas e cultos religiosos não seriam facilmente passíveis de mudança sob a ótica de uma nova doutrina que, em muitas situações, chocava-se com sua história e seu *modus vivendi*. Os romanos não abririam mão de seus deuses ancestrais por cujo favor as legiões romanas haviam conquistado boa parte do mundo. A recusa em participar do culto do imperador era vista pelos romanos tanto como uma atitude política quanto religiosa e facilmente encarada como deslealdade.

Diante desse quadro, lado a lado com as idolatrias oficiais do imperador deificado e das velhas divindades locais, floresciam novas religiões orientais, encaradas pelos romanos com tolerância, desde que não encorajassem a sedição ou a fraqueza moral, sob a justificativa de que seus sucessos militares residiam no fato de que, enquanto os outros povos cultuavam somente suas divindades locais, os romanos veneravam todas as divindades sem exclusivismo, sendo, assim, recompensados pela sua piedade. Ademais, tendo como parâmetro a tolerância religiosa romana supracitada, a perseguição aos judeus e cristãos perpetrada nos primeiros séculos em Roma pode ser expressa em algumas pontuais justificativas.

No que concerne aos judeus, estes eram monoteístas e entendiam que a sua fé invalidava toda forma de expressão religiosa que não fosse a deles. Gozaram de privilégios sob o domínio de Augusto e, até a revolta de 66-70, foram tratados com marcada tolerância, excetuando a desastrosa crise no Império de Calígula, o qual pretendia introduzir sua estátua no templo de Jerusalém¹³³. Porém, o ódio aos

¹³¹ Rm 13, 7.

¹³² CHADWICK, *op.cit.*, p. 25.

¹³³ Sobre a repercussão deste episódio no Novo Testamento ver : Mc 13, 14; 2 Tes 2, 3-4.

cristãos e sua cruel perseguição tiveram motivações díspares com relação aos judeus, pois a princípio não havia razão que justificasse intolerância contra esse grupo. Tal fato ocorreu com Nero, que em 64 incendiou a cidade de Roma e serviu-se dos cristãos como bodes expiatórios de sua ação¹³⁴. A perseguição de Nero limitou-se a Roma e aconteceu pelo simples fato, de acordo com Chadwick, de que o imperador teria que culpar alguém pelo incêndio que destruiu boa parte da cidade. Todavia, tal fato fez abrir um precedente para que os magistrados romanos condenassem os cristãos simplesmente por serem cristãos.¹³⁵ Assim nos explica o autor:

Provavelmente a pressão contra a Igreja manteve-se, com certa intermitência e sem dúvida bastante efervescente. Muitos dos judeus e dos gentios que tinham trocado a sinagoga pela Igreja sentiam-se tentados a voltar atrás. A epístola aos Hebreus, anônima, é dirigida aos que enfrentavam tal situação; o autor, evidentemente um membro do círculo paulino, exorta a indecisa comunidade romana a permanecer certa da inferioridade do judaísmo e da finalidade do cristianismo na Terra e de que Cristo é o único filho de Deus a seguir o exemplo dos seus chefes no passado e a manter-se leal aos do presente, e assistir os seus irmãos prisioneiros e a ter calma perante as execuções do momento¹³⁶.

Dessa forma, as autoridades romanas vieram a concluir que os cristãos eram um povo virtuoso, mas inexplicavelmente hostis à velha tradição religiosa e tão obstinados em não aceitar as antigas crenças romanas que não mereciam simpatia, nem tolerância. Assim, as multidões estavam sempre dispostas a acreditar que catástrofes, como dilúvios, más colheitas ou outro tipo de calamidade, equivaliam a um sinal de descontentamento divino, provocado pela negligência com que era encarado, sob o ponto de vista do outro, o “ateísmo” cristão¹³⁷.

Depreciados e inúmeras vezes caluniados pela opinião de muitos, os cristãos dos primeiros séculos encontravam-se em uma situação difícil. Como as primeiras perseguições foram limitadas, não atrasaram seriamente a expansão da cristandade, pelo contrário, contribuíram para conquistar, a favor da nascente Igreja,

¹³⁴ Nero culpou e castigou com supremos refinamentos da crueldade, uma casta de homens detestados por suas abominações vulgarmente chamados de cristãos. Dentre as abominações estavam o infanticídio, canibalismo, incesto, etc. BETTERSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 1967, p. 27. Athenágoras de Atenas, apologista cristão que viveu no século II d.C (final do século) apresentou uma petição em favor dos cristãos ao Imperador Marco Aurélio onde diz: “somos acusados de três coisas: ateísmo, comermos nossos próprios filhos e haver entre nós relações sexuais entre filhos e mães”. ATHENAGORAS. *Legatio pro Christianis*, III.

¹³⁵ CHADWICK, *op.cit.*, p.27.

¹³⁶ *Idem*, *Ibidem*, p. 27.

¹³⁷ DOODS, *op.cit.*, pp.151-152.

um grande número de adeptos. De início, a composição social das primeiras comunidades cristãs era bastante homogênea, sendo seus adeptos recrutados quase totalmente entre os escravos, os libertos, os artesãos e os elementos das camadas mais pobres residentes nas cidades e seus arredores¹³⁸. Mas, dentro desse contexto, havia um fato de particular importância. Boa parte dos costumes romanos, em certas solenidades, tinha como intuito oferecer ao público espetáculos que exigiam um grande número de vítimas destinadas aos combates realizados nos circos. Conforme Jean Daniélou, se estudarmos as circunstâncias dos martírios de cristãos durante o período de Adriano (117-138) e Marco Aurélio (161-180), vemos que os principais mártires do período estão relacionados à realização de festas “pagãs” [sic]¹³⁹.

Mas, como assinala Tertuliano a respeito das perseguições e dos martírios, “[...] o sangue dos mártires era a semente da Igreja”¹⁴⁰, salientando um papel importante desses primeiros cristãos que davam sua vida à causa. Tal ato encontra sua justificativa na ideia de que muitos dos primeiros mártires deram testemunho de heroicidade que revelavam, ao mesmo tempo, as tentações peculiares a que tinham sido expostos. O assassinio judicial não era tarefa fácil de cumprir, e os mártires mostravam-se, na maioria das vezes, dispostos a comprazerem-se nisso, imaginando que seriam vingados no outro mundo e teriam a felicidade celestial de assistirem ao justo castigo aplicado aos responsáveis por tais atos de revoltante injustiça.

Somam-se a esses ideais a convicção de que o martírio garantia a entrada imediata no Paraíso e conferia a coroa da vitória. Assim, como demonstra Chadwick, a natureza esporádica das perseguições, que, na maioria das vezes, dependiam das reações locais, e o fato de, antes do século III, os cristãos não serem levados a sério pelo governo romano proporcionaram à nascente comunidade cristã uma trégua para que se expandisse e se ocupasse mais de problemas internos que externos,

¹³⁸ LENTSMAN, Iakov. *A origem do cristianismo*. Lisboa: Caminho, 1986, p.151.

¹³⁹ DANIÉLOU, JEAN. La Iglesia y el Imperio. In: *Nueva historia de la Iglesia. Desde los orígenes a San Gregorio Magno*. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1964, p.129. Como exemplos de martírios realizados no contexto supracitado temos: O martírio de Policarpo de Esmirna e os mártires de Lyon em 177 d.C, o primeiro realizado em razão de uma festa de Filipe (o asiarca) e o segundo em razão de uma festa que reunia anualmente em Lyon os delegados das três Galias.

¹⁴⁰ JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. São Paulo: Imago, 2001, p. 63.

desenvolvendo, assim, um *corpus* literário estreitamente ligado à vida dos primeiros cristãos¹⁴¹.

2.2. O desenvolvimento da literatura cristã na Antiguidade

Os escritos cristãos dos primeiros séculos desenvolveram-se acompanhando o ritmo dos acontecimentos que delimitaram a história da Igreja. Esta cresceu, desenvolveu-se internamente, fazendo frente ao perigo das chamadas heresias¹⁴² e às ameaças do mundo dos gentios, elaborando um sistema doutrinal sobre a verdade por Cristo revelada.

Segundo Jose Orlandis, é por essa razão que os primitivos textos cristãos, as fontes da jovem Igreja, eram como escritos de “família”, dirigidos aos irmãos da fé cristã, desenvolvidos com relação ao sentir e viver presentes em cada comunidade¹⁴³. Dessa forma, diante da necessidade de defesa do Cristianismo e da Igreja frente aos ataques, diretos ou indiretos, nascem novos gêneros literários: a apologética, defesa e reivindicação do Cristianismo em relação à hostil incompreensão da sociedade e das autoridades romanas; a literatura anti-herética, que respondeu à necessidade de proteger a fé e as verdades cristãs contra a ação direta daqueles que praticavam o “erro”.

Dentro ainda da literatura dos cristãos da Igreja Primitiva, surgem os escritos que se destinavam a leitores cristãos, podendo igualmente servir como fonte informativa acerca do imaginário do período e da vida interna das Igrejas: os evangelhos apócrifos do Novo Testamento e a chamada Ata dos Mártires. A literatura apócrifa nasceu, como afirma Orlandis, da tentativa de preencher o vazio que o Novo Testamento deixa em aberto com relação a fatos importantes, como a infância de Jesus, a vida da Virgem Maria e as atividades missionárias dos

¹⁴¹ CHADWICK, *op.cit.*, p. 33.

¹⁴² A palavra heresia, no grego helenista, indicava o objeto da escolha intelectual, isto é, uma doutrina ou escola, tal como se dava com as escolas filosóficas que, em Fílon, em Flávio José e nos LXX, indicam as várias seitas ou correntes existentes no judaísmo; nisto recebeu um sentido pejorativo, talvez para designar aquele que se afastava da doutrina da tradição rabínica e, neste sentido, foi empregado pelos judeus em âmbito cristão. Assim os cristãos a princípio foram considerados “heréticos” pelos judeus no sentido de “aqueles que se haviam desviado”; em seguida, estes últimos, com suas várias seitas (fariseus, saduceus, etc), foram considerados “heréticos” pelos cristãos (Mt 16, 6-12), no sentido de “aqueles que se desviaram da verdadeira religião”. BERARDINO, A. Di (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis, Vozes, 2002, p.665.

¹⁴³ ORLANDIS, Jose. *Historia de La Iglesia. I. La Iglesia Antigua e Medieval*. Pelicano: Madrid, 1998, pp.91-92.

apóstolos. Assim, surgiu uma série de relatos lendários, ou mais ou menos fantásticos, abundantes em prodígios de toda sorte, e que tomaram a forma de evangelhos, feitos, epístolas e apocalipses apócrifos¹⁴⁴.

Nesse caminho, muitos dos primeiros mártires tiveram suas histórias contadas, algumas delas decorrido longo tempo após sua morte, em numerosos textos proto-hagiográficos, de natureza verídica (ou que se faziam verdadeiros), constituindo um leque de fontes de grande importância para a história cristã na época das perseguições. É nesse momento que os primeiros textos proto-hagiográficos surgem do culto voltado aos mártires, sendo não mais que uma sublimação da veneração dos mortos, já manifestada na religião judaica e greco-romana. Nesses primeiros séculos, os textos hagiográficos limitam-se quase exclusivamente às Atas dos Mártires¹⁴⁵, a primeira forma de literatura hagiográfica¹⁴⁶.

Nesse contexto, também nasce a apologética cristã em fins do século II, que alguns autores denominam como “literatura cristã de combate”¹⁴⁷. Essa literatura enfrentava inimigos dentro e fora da Igreja, como o hostil mundo “pagão” [sic]¹⁴⁸ e as heresias, uma expressão doutrinal do combate pela fé e pela verdade da Igreja. Frente às calúnias anticristãs difundidas, os apologistas forneceram um testemunho palpável da vida real dos cristãos, mas a literatura apologética não se limitou a defender o Cristianismo em oposição à religião oficial romana. O Império era também, em linhas gerais, adversário dos cristãos, pois qualquer que fosse a política

¹⁴⁴ *Idem, Ibidem.*, p. 94.

¹⁴⁵ Estes documentos eram conhecidos pois seguiam a um julgamento realizado em tribunais, segundo as normas processuais do direito romano, em que os taquígrafos tomavam por escrito as perguntas feitas pelos juízes e as respostas dadas pelos mártires, assim como a sentença que os condenava a morrer pela fé. Em outros casos conhecemos o julgamento e a morte dos mártires graças a relatos escritos por cristãos contemporâneos que foram testemunhas oculares destes acontecimentos. Nestes relatos encontram-se quiza os relatos mais comoventes da antiga literatura cristã e assim torna-se compreensível a veneração com que eram lidos periodicamente nas Igrejas, quando acontecia o aniversário do martírio. *Ibidem*, pp. 94-95.

¹⁴⁶ BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas*. Oviedo. Departamento de Filología Española. 1989, p.29.

¹⁴⁷ ORLANDIS, *op.cit.*, p. 95.

¹⁴⁸ O termo latino *paganus* (de *pagus*, i: povoado), designa aquilo *que é rústico, do campo, de aldeia*, [...] Discutiu-se acerca do processo que deu origem ao significado religioso da palavra pagão, equivalente a *quem* (ou a *aquilo que*) pertence ao antigo *politeísmo, gentio*. [...] De qualquer modo, deve-se observar que *paganus*, no sentido de idólatra, se firma somente no século IV e que, se quiser remontar à história da ideia de paganismo como religião que não tem qualquer laço com o judaísmo e com o cristianismo, será preciso recorrer a outras noções. No final no século II e início do III Tertuliano escreve uma obra contra os pagãos, dando o título de *Ad nationes*. [...] É evidente o sentido pejorativo que as noções de pagão e de paganismo recebem entre os cristãos: representam as crenças nos falsos deuses, com seu séquito de ritos, práticas, costumes e usos negativos e condenáveis. BERNADINO, A. Di (Org.). *op. cit*, p. 1059.

praticada, tolerante ou persecutória, a lei romana era interpretada como uma ameaça permanente contra os cristãos e não reconhecia a legítima existência da Igreja.

Os textos cristãos canônicos, que viriam posteriormente a formar o Novo Testamento, somavam, em sua gênese, o número de vinte e sete fontes que incluem os evangelhos segundo São Mateus, Marcos, Lucas e João, os Atos dos Apóstolos, atribuídos a Lucas, uma série de epístolas de diversos apóstolos, nomeadamente de Paulo, e o Apocalipse, de João. Os teólogos, que surgiriam logo após os apologistas, sublinham a diferença entre os textos canônicos e os apócrifos, diferenciando-os: os primeiros, relacionados diretamente à revelação divina, enquanto os segundos, a simples mortais¹⁴⁹. Esse fato gerou inúmeras controvérsias entre os autores cristãos que se resumiam na questão referente a quais escritos deveriam entrar nos cânones¹⁵⁰.

Segundo os teólogos, o essencial no Novo Testamento são os quatro evangelhos, nos quais é descrita a vida de Jesus e seus milagres, e que, segundo esses mesmos teólogos, teriam sido elaborados ou ditados pelos discípulos diretos de Cristo¹⁵¹. A própria palavra evangelho (Boa Nova) tem para os representantes da Igreja o exclusivo sentido de uma reprodução das obras do filho de Deus, que aceitou, por sua vez, entregar a vida pela via do martírio, para redimir os pecados do gênero humano na terra. Como afirma Lentsman, além dos quatro evangelhos conhecidos, existiam dezenas de outros textos do mesmo gênero que não foram incluídos no Novo Testamento por diversas razões¹⁵².

Segundo Irineu (130-202), escritor cristão do último quartel do século II, em sua obra *Tratado contra as Heresias*, “Os Evangelhos são quatro, nem mais um nem menos um, e só pessoas de espírito leviano, ignorantes ou insolentes podem aumentar ou reduzir seu número”¹⁵³. Tais palavras podem ser interpretadas como uma forma de legitimação dos citados textos, pois no século I a Bíblia cristã fora simplesmente o Velho Testamento (interpretado na *Versão dos Setenta*). Para os

¹⁴⁹ LENTSMAN, *op.cit.*, p. 34.

¹⁵⁰ A fixação definitiva dos textos canônicos do Novo Testamento só se verificou na segunda metade do século IV a leste do Mediterrâneo e no início do século IV a oeste. Na verdade, as comunidades cristãs consideraram durante muito tempo diferentes textos como sagrados, e a fixação do cânone foi antecedida de uma luta encarniçada entre grupos clericais opostos. *Idem, Ibidem*, p. 35.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 35.

¹⁵² *Ibidem*, p. 35.

¹⁵³ IRINEU DE LYON. *Contras as heresias: Denúncia e refutação da falsa gnose*. São Paulo: Paulus, 2009, III, 11.

cristãos dessa época, a autoridade residia nessa escritura e nas palavras do Senhor, por muito tempo difundidas através da tradição oral.

A literatura apologética e anti-herética havia servido, assim, para expor a ortodoxia¹⁵⁴ sobre os pontos essenciais da fé cristã. No início do século III, iniciou-se, por outro lado, uma nova produção literária na história cristã. Até então, não se havia tentado levar a cabo, com critério persuasivo, uma exposição do conjunto da doutrina teológica. Mas, nesse momento, dada a maturidade da Igreja e a necessidade de fornecer uma formação orgânica e completa aos numerosos conversos que chegavam procedentes dos grupos mais elevados e cultos da sociedade, tal expediente se fez peremptório. Portanto, para dar cabo da nova tarefa, prepararam-se mestres à altura de tal desafio, criando-se as grandes escolas do Oriente, onde se deu um importante impulso à ciência “sagrada”¹⁵⁵.

As principais escolas cristãs orientais foram a de Alexandria, Cesarea (ligada diretamente à de Alexandria) e Antioquia. A escola cristã de Alexandria mostrou desde sua fundação a influência do ambiente intelectual dominante na cidade, o que deixou marcas características: platonismo filosófico, a propensão à especulação teológica e o emprego do método alegórico na interpretação das Sagradas Escrituras. Essas características próprias surgem nas obras de todos os seus grandes teóricos, desde Clemente (150-215) e Orígenes (185- 254), os mestres do século III, até os padres da época romano-cristã, Atanásio (296-373) e Cirilo (375 ou 378- 444)¹⁵⁶.

À época da fundação das escolas de Alexandria e Cesarea, Luciano de Samosata (240-312) fundou a escola de Antioquia, na segunda metade do século III. Desde seu início, manteve uma clara oposição à teologia alexandrina e ao método alegórico, já que seus mestres reprovavam o método de interpretação das Escrituras, que, segundo a ideologia da escola, desvirtuavam seu sentido genuíno e

¹⁵⁴ A palavra ortodoxia, que significa “opinião justa, correta” (*doxa orthe*) designou, inicialmente no cristianismo antigo, a doutrina e o viver do cristão conforme a verdade original de Jesus de Nazaré e seus ensinamentos. Por isso, opunha-se à heterodoxia, cujo erro era manifesto, no significado sinônimo de *pseudodoxia* (falsa opinião). Há, neste desenvolvimento, um afastar-se do significado filosófico clássico de heterodoxo (quem tem opinião diferente), significado que se opõe àqueles que tem a mesma opinião (*homodoxoi*). Com efeito, nas cartas pastorais fala-se de ensino heterodoxo (1Tm 1,3; 6,3) e, nos testemunhos do século II, de doutrinas heterodoxas e de mestres heterodoxos. O termo Igreja Ortodoxa é empregado para indicar as igrejas, tanto ocidentais quanto orientais em comunhão com o credo de Nicéia de 325. BERNADINO, A. Di (Org.). *op.cit.*, p.1054.

¹⁵⁵ ORLANDIS, *op.cit.*, p. 102.

¹⁵⁶ *Idem, Ibidem*, p. 103.

as convertiam em pura mitologia¹⁵⁷. Analisavam e se esforçavam em um mero trabalho de exegese filológica e histórica dos livros sagrados, com a finalidade de realizar uma interpretação literal, que expusesse diretamente o sentido óbvio dos textos. Em contraste com o neoplatonismo alexandrino, pode considerar-se o realismo aristotélico como a filosofia inspiradora da escola de Antioquia. De uma forma muito menos transcendental, desenvolveu-se durante o século III a contribuição ocidental a respeito da gênese de uma doutrina teológica. A principal contribuição do Ocidente cristão e latino à história da teologia foi a dos africanos Tertuliano (160-220) e São Cipriano (?-258).

Assim, conforme destaca Rougier,

A igreja dos apóstolos, dos apologistas e dos mártires reivindica em seu proveito a liberdade de consciência contra a razão do Estado; a Igreja constantina coloca ao seu serviço o poder civil e recusa-o a todos quantos não admitem a sua jurisdição e os seus dogmas, argumentando que só a verdade, que é a sua, tem direitos. A Igreja Primitiva dos pobres, que vive da caridade, transforma-se na Igreja triunfalista que pactua com quem quer que esteja no poder quando não consegue impor-se¹⁵⁸.

É nesse contexto final citado por Rougier, mais precisamente no século IV, que se encontra uma etapa decisiva na história da Igreja: por um lado, com a perseguição de Diocleciano (303-304), o império “pagão” [sic] tenta pela última vez, e com uma violência desmedida, aniquilar a religião cristã; por outro, a progressiva ascensão de Constantino (306-337) dá liberdade de culto aos cristãos, mudando seu estatuto jurídico perante o Império, que, no final, com Teodósio em 380, terá o controle dessa mesma situação jurídica, agora em suas mãos¹⁵⁹.

Os séculos IV e V são aqueles em que, em grande medida, a ciência teológica realizou importantes progressos, constituindo a idade de ouro do que os especialistas chamam de literatura patrística. Coincidindo com a conquista da liberdade pela Igreja, um grande número de personalidades eclesiásticas, conhecidas como os padres (pais) da Igreja, ampliou o horizonte espiritual, operando uma sensível mudança no pensamento cristão. Essa denominação, amplamente consagrada pelo seu uso, serve para designar concretamente aqueles ilustres

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 105.

¹⁵⁸ ROUGIER, *op.cit.*, p. 47.

¹⁵⁹ MARROU, Henri-Irénée. Desde el concílio de Nicea hasta La muerte de San Gregorio Magno (325-604) In: *Nueva historia de la Iglesia. Desde los orígenes a San Gregorio Magno*. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1964, p. 261.

personagens em que se reuniu a ciência sagrada mais eminente, com sua santidade pessoal oficial e publicamente proclamada pela Igreja. Assim, a chamada Idade Patrística, por excelência, foi, sem dúvida, aquela que registrou o florescimento de uma plêiade de pais da Igreja, tanto gregos como latinos, bem como no âmbito helenístico e ocidental¹⁶⁰.

Sem deixar de lado a herança do século III, em que tiveram origem algumas das famosas escolas que marcaram de forma profunda os padres posteriores, é importante não perder de vista a ideia de continuidade, que ilumina a evolução doutrinal e ajuda a compreender as posturas teológicas adotadas diante dos problemas que se apresentavam à formulação das grandes verdades dos dogmas cristãos. Tal processo histórico de formulação foi também levado a cabo pelos grandes concílios ecumênicos, em que se proclamou solenemente a doutrina ortodoxa, mais precisamente pelo de Niceia, em 325, acerca das questões fundamentais da fé cristã frente aos desvios e erros que, em muitos dos casos, recebiam o nome de heresias.

Diante dessa pequena introdução a respeito do nascimento da Igreja, da Igreja Primitiva e da literatura desenvolvida desde os primeiros séculos do Cristianismo até o surgimento e elaboração dos escritos da literatura Patrística, voltamos o foco para nosso objeto de análise: a representação do Mal, especificamente de Satanás e seus demônios, nos escritos da cristandade, desde a elaboração do Novo Testamento até a literatura patrística.

2.3. A ação diabólica na Igreja Primitiva e na Patrística

Como ilustra Hernán Garófalo, a ideia do Mal e, mais concretamente, a presença do demônio, constituem uma das elaborações mais complexas que podemos analisar dentro do contexto medieval, pois aquele que se interessa por seguir o caminho percorrido por essa construção não deixará de sentir-se impressionado por uma multiplicidade de postulados, conceitos e significações postas em jogo e confrontadas no momento de definir o que se entendia ao falar do antigo inimigo e das potências infernais¹⁶¹. Essa amplitude nos permite o acesso a

¹⁶⁰ ORLANDIS, *op.cit.*, p.162

¹⁶¹ GARÓFALO, HERNÁN. Aves, niños e ilusiones. Las representaciones del demonio en los diálogos de Gregório Magno (siglos VI-VII). In: GUIANCE, Ariel (org). *Entre el cielo y la terra. Escatología y*

um grande leque de opções no que tange à abordagem do estudo sobre o demônio, foco deste trabalho, sendo necessário estabelecer um recorte relacionado ao nosso objeto: a hagiografia. Sendo assim, tal recorte nos leva a centrar a atenção em um aspecto fundamental de nosso trabalho: a construção da representação demoníaca, mais especificamente, o demônio e suas manifestações no mundo. Interessa-nos, dessa forma, indagar como se deu a relação do demônio com os homens, explicitada em representações concretas daqueles que foram testemunhas diretas ou indiretas de suas ações.

Assim, é preciso dizer que houve um esforço cristão em constituir uma representação do Inferno (em geral) e do demônio (em particular) através de distintas etapas, todas elas partem de um longo processo de fixação dos princípios que logo constituiriam a ortodoxia¹⁶². Dessa monta, abordaremos a partir de agora, com foco na literatura cristã do período, os principais autores e obras que compreendem a criação e a percepção da representação do Diabo/demônio nos escritos desde a Igreja Primitiva até a Patrística.

Em se tratando diretamente do texto neotestamentário, uma primeira pergunta faz-se pertinente: qual a independência do Diabo em relação a Deus? A resposta mais apropriada para o momento está, a princípio, na visão dos padres apostólicos, os quais acreditavam que o Diabo era um anjo caído. Mas, nesse sentido, sendo um anjo caído, ele estava ou não a serviço de Deus? E em qual medida as ações por ele praticadas na terra têm o aval ou a permissão de Deus? Muitas dessas questões suscitaram uma pluralidade maior de perguntas que os cristãos, de sua gênese até os escritores da Patrística, tentaram responder. O Cristianismo, como uma religião monoteísta de percepção dualista, procurou, em sua formação, substituir a luta entre Deus e Satanás, presente no Velho Testamento, por uma luta entre Jesus Cristo e Satanás, no Novo Testamento. O Diabo, desse ponto de vista, é dotado de grande poder e age em oposição às obras de Cristo.

Conforme destaca Jeffrey Burton Russel, no início do século II, momento no qual os primeiros escritos foram desenvolvidos pelos apóstolos de Cristo e de seus seguidores, existe uma linha tênue entre o novo pensamento cristão e as heranças

sociedad en el mundo medieval. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas- Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2009, p. 129.

¹⁶² *Idem, Ibidem*, p. 129.

judaicas ainda presentes¹⁶³. Porém, vemos uma separação clara entre a ideia do Deus vingativo veterotestamentário e o Deus misericordioso neotestamentário.

Nas epístolas¹⁶⁴ de Santo Inácio (35-107), bispo de Antioquia martirizado em 107, influenciado por Paulo e tendo certas similaridades com os escritos de João, observamos que o Diabo era “o príncipe deste mundo”¹⁶⁵. O autor completa, dizendo que as Eras presente e futura serão dominadas pelo demônio, e que essa ameaça se faz presente desde a expulsão de Adão e Eva do Paraíso¹⁶⁶. Hostes de anjos existem, advertiu Inácio, porém alguns deles são maus e seguem o Diabo¹⁶⁷. Esse ponto de vista proposto por Santo Inácio compreende o mundo como uma arena de batalha onde Cristo, o líder dos bons anjos e dos bons homens, trava uma guerra contra as hostes diabólicas comandadas por Satanás. Pelo seu posto como bispo e consequentemente sucessor direto dos apóstolos, advertiu ainda que aqueles que não agissem segundo os conselhos dados pelo bispo eram adoradores do Diabo¹⁶⁸.

Esse discurso pode ser entendido, como demonstra Ronaldo Amaral ao tratar sobre a questão do imaginário, devido à época e às vicissitudes – nesse caso, vividas por Santo Inácio –, de instabilidades, de dificuldades materiais e pressões negativas, dessa forma, a realidade que engendrará ou será aquela que agrave e prolongue essa situação, ou será aquela que a inverta para seu benefício e bem estar, seja no âmbito do sagrado ou do profano¹⁶⁹. Ainda sobre o imaginário, completa o autor:

Assim, se carece de pertinência histórica a afirmação de uma realidade metafísica (Deus, Diabo, paraíso, inferno), não se passa a mesma coisa com a afirmação de seus conceitos e de sua realidade no âmbito das formulações e percepções humanas que escreveram a história e nesta se inscreveram, por meio de imaginários e suas projeções no social,

¹⁶³ RUSSEL, Jeffrey Burton. *Satan: The early Christian tradition*. London: Cornell University Press, 1987, p. 33.

¹⁶⁴ INÁCIO DE ANTIOQUIA. Cartas aos: efésios, magnésios, tralianos, romanos, filadélfios, esmirnenses. In: ARNS, Paulo Evaristo. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia : Comunidades eclesiais em formação*. 2.ed. Petrópolis : Vozes, 1978. (Fontes da catequese, 2). Citaremos assim a carta com o capítulo e a passagem referente.

¹⁶⁵ *Carta aos Efésios 17: 1*.

¹⁶⁶ *Carta aos Magnésios 1: 2; Carta aos Romanos 7: 1*.

¹⁶⁷ *Carta aos Esmirnenses 6:1, Carta aos Efésios 13: 1*.

¹⁶⁸ *Carta aos Esmimenses 9 :1*.

¹⁶⁹ AMARAL, Ronaldo. *Da renúncia ao mundo à abolição da história. O paraíso no imaginário dos pais do Deserto*. Campo Grande: Editora UFMS, 2011, p.16. O autor ainda completa citando a obra de Hilário Franco Junior, Cocanha, onde o país de Cocanha que, em decorrência da escassez material e das repressões morais e religiosas próprias da Baixa Idade Média, projetou um lugar de extravasamento e inversão de seus valores buscando atender seus desejos e necessidades.

suscitando comportamentos, palavras, obras, entre estas últimas, as literárias e artísticas¹⁷⁰.

Em se tratando do período das primeiras perseguições e na eminência de seu martírio, os escritos de Inácio encontram uma justificativa um tanto plausível. A ideia de que o demônio, o líder das forças da escuridão, era o responsável por empurrar os heréticos contra os cristãos também encontrou respaldo através do tempo. Assim, se o mundo constitui-se como uma arena de batalha cósmica entre a luz e a escuridão, sendo a Igreja a defensora da luz e de seus seguidores, seria lógico que esta não desse nenhuma trégua ou chance para que o Mal predominasse no mundo. Porém, pelo contrário, os padres apostólicos não compactuavam com tal violência, respondendo a ela de forma pacífica, afastando-se das armas materiais e entregando-se de corpo e alma ao martírio¹⁷¹.

Do ponto de vista adotado pelos primeiros cristãos, o martírio é entendido como uma luta dos homens de Deus contra os servidores do Diabo. Tortura e morte são o seu trabalho, e mesmo a bondade praticada pelos “pagãos” [sic] era encarada como uma cilada, pois poderia enfraquecer a escolha do martírio¹⁷². Os padres apostólicos geralmente viam nele uma parte integrante da vivência da comunidade cristã, que lutava pela defesa e avanço de Cristo e suas obras, bem como pelo triunfo dos santos. A título de exemplo, tratando mais uma vez de Inácio de Antioquia, percebe-se que este acreditava que Deus sempre limitou o papel, o poder e a sabedoria de Satanás¹⁷³. O senhor escondeu de Satanás o nascimento e Paixão de Cristo. A força do Diabo não deve permanecer para sempre.

A *Epístola de Barnabé*¹⁷⁴, cujo autor é desconhecido, e que foi escrita entre

¹⁷⁰ *Idem, Ibidem*, p. 18.

¹⁷¹ RUSSEL, *op.cit.*, p. 37. Aqui fazemos algumas ressalvas. Este foi o pensamento predominante nos primeiros séculos do cristianismo. Analisando o decorrer do processo histórico vemos que a doutrina que trata da ininterrupta luta entre as forças da luz e da escuridão foi tomada como justificativa para levar os membros da Igreja e seus seguidores cristãos a tomar atitudes por vezes extremas contra hereges, judeus, pagãos, muçulmanos e bruxas, desenvolvendo outras doutrinas e escrituras que justificassem suas ações perante aos grupos acima elencados.

¹⁷² *Idem, Ibidem*, p. 37.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 37.

¹⁷⁴ Encontrada nos manuscritos no século XIX, no Sinaítico, por Tischendorf, em 1859, e no Gerusolemitano, por Bryennios, em 1875, esta carta não nos fornece o nome de seu autor, nem a data e o local de composição. Foi Clemente de Alexandria quem deu origem à tradição que atribui a autoria desta carta a Barnabé, companheiro e colaborador de São Paulo. Em *Stromates* 5,63,1-6 e no fragmento Hypotyposes mencionado por Eusébio em *História Eclesiástica* II,1,4, Clemente diz: “A Tiago, o Justo, a João e a Pedro, o Senhor, após sua ressurreição, transmitiu a gnose, estes a transmitiram aos outros apóstolos e os outros apóstolos aos 70, dos quais um era Barnabé”. A identificação desta carta com o colaborador de São Paulo foi adotada, em seguida, por Orígenes e o argumento aduzido se deve a que a carta fora encontrada entre os escritos do Novo Testamento, nos

117 e 119 na comunidade cristã do Egito, provavelmente Alexandria, mostra-nos, segundo seu ponto de vista, como ocorre essa batalha. Como Inácio, Barnabé tem como ponto principal de sua obra a luta entre os dois caminhos ou dois reinos. Em suas próprias palavras, muito próximas das de Inácio, “[...] a presente era é má e encontra-se sob o domínio do Diabo”¹⁷⁵. Satã mantém seu controle no mundo até a segunda volta de Cristo, a Parusia, prestes a chegar¹⁷⁶. Mais diretamente, assim diz Barnabé:

O caminho da treva é tortuoso e cheio de maldições. De fato, em sua totalidade, ele é o caminho da morte eterna nos tormentos. Nele se encontram as coisas que arruinam a alma dos homens: idolatria, insolência, altivez do poder, hipocrisia, duplicidade de coração, adultério, homicídio, rapina, orgulho, transgressão, fraude, maldade, arrogância, feitiçaria, magia, avareza e ausência do temor de Deus. (São) os que perseguem os bons, odeiam a verdade, amam a mentira, ignoram a recompensa da justiça, não se ligam ao bem nem ao julgamento justo, não cuidam da viúva e do órfão, não vigiam para o temor de Deus, mas para o mal, afastam-se da mansidão e da paciência, amam as vaidades, correm atrás da recompensa, não têm misericórdia para com o pobre, recusam ajudar o oprimido, difamam facilmente, ignoram o seu Criador, matam crianças, corrompem a imagem de Deus, não se compadecem do necessitado, não se importam com os atribulados, defendem os ricos, são juízes injustos com os pobres, e, por fim, são pecadores consumados¹⁷⁷.

Segundo Russel, no campo de batalha chamado terra, os filhos da luz lutam contra os filhos da escuridão, um imaginário comum em Qumran e também presente no Evangelho de João¹⁷⁸. Para Barnabé, os caminhos estão em sua totalidade claros: o caminho para a luz leva ao Paraíso, enquanto o caminho para as trevas,

manuscritos Sinaíticos. Este argumento é responsável, também, pela inclusão da carta entre os livros canônicos, inspirados, por parte de Clemente e Orígenes... Contudo, Eusébio e Jerônimo não aceitam este argumento e excluem a carta dentre os livros inspirados. O ponto de partida para fixação da data da composição desta obra são os capítulos IV e XVI. (...) A carta teria sido escrita durante o período de reconstrução do templo, se pudermos dizer que se refere, conforme querem Harnack e Lietzmann, a este fato. Tudo leva a crer que esta é a hipótese mais provável. De fato, evocando Isaías, o autor diz: "Eis que aqueles que destruíram esse templo, eles mesmos o edificarão". E prossegue: "E o que está se realizando, pois, por causa da guerra deles, o templo foi destruído pelos inimigos. E agora os mesmos servos dos inimigos o reconstruirão". Este "é o que está se realizando" e o "agora" dão a impressão de que o autor está bem informado e é contemporâneo aos acontecimentos. Este escrito estaria datado, portanto, em torno dos anos 134-135. A obra está dividida em duas partes bem distintas e muito desiguais. A primeira parte, correspondem os capítulos 2 a 16. O cap. 1 é uma introdução e o cap. 17 se constitui na conclusão desta primeira parte. A segunda parte, correspondem os caps. 18-21. A 1ª parte é doutrinária, dogmática. A 2ª, utilizando a imagem dos "Dois caminhos", transmite ensinamento moral. BARNABÉ. Carta de Barnabé. In: STORNIOLO, Ivo, BALANCIN, Euclides M. (trad.). In: *Padres apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995. V. 1. pp. 285-317. (Série Patrística)

¹⁷⁵ Barnabé 2: 1.

¹⁷⁶ Barnabé 18.2

¹⁷⁷ Barnabé 20 : 1-2.

¹⁷⁸ RUSSEL, *op.cit.*, p. 39.

sob o poder de Satanás, leva à ruína¹⁷⁹. Porém, algumas pequenas observações ainda devem ser feitas a respeito de Barnabé. Ele diz que o coração, símbolo do espírito, torna-se a morada de demônios quando a pessoa pratica a idolatria¹⁸⁰. Acrescenta, embora indiretamente, que a luta no macrocosmo entre Cristo e Satanás pode ser transferida para o nível do microcosmo, do humano, quando a astúcia do demônio pode fazê-lo entrar na mente ou na alma do indivíduo propondo e sugerindo a prática de pecados, tornando, assim, o próprio homem o campo de batalha entre Cristo e Satanás¹⁸¹.

Outro padre da Igreja, São Policarpo (69-155), bispo de Esmirna que foi martirizado por volta do ano 155 d.C., assim como Inácio, enfatiza a importância do martírio e da luta contra as heresias, tratando das diversas formas de tramas urdidas pelo demônio contra os mártires de suas práticas de tortura para induzi-los a negar sua fé¹⁸². No entanto, diferentemente de Inácio, Policarpo acredita que o Diabo não tem poder sobre a alma humana. Ele pode oferecer uma tentação intelectual e moral para a heresia, ou assustadoras agonias como tentação para a covardia, mas não tem o poder de compelir o indivíduo a se afastar dos desígnios de Deus. E se o Diabo habita em seus corações, também o faz o Espírito Santo, tornando-se, assim, direta a luta entre o Espírito Santo e Satanás no nível do microcosmo¹⁸³.

Sua carta aos filipenses, mais precisamente seu sétimo capítulo, constitui um ataque direto à heresia:

Pois quem não confessar que Jesus Cristo veio na carne [encarnou], este é anticristo; e quem não confessar o testemunho da cruz, este é do demônio; e quem perverter as profecias do Senhor para sua própria satisfação, e diz que não há nem ressurreição nem julgamento, este é o primeiro nascido de Satanás. Por isso abandonemos os discursos vãos das multidões, e suas falsas doutrinas, e voltemos aos ensinamentos que nos foram dados desde

¹⁷⁹ *Barnabé 18: 1; 4: 10.*

¹⁸⁰ *Barnabé 16: 7.* Passagem que encontra relação como os evangelhos de Mt (12, 45) e Lc (11, 24-26), citando Lucas: “Quando o espírito imundo tem saído do homem, anda por lugares secos, buscando repouso; e, não o achando, diz: Tornarei para minha casa, de onde saí. E, chegando, acha-a varrida e adornada. Então vai, e leva consigo outros sete espíritos piores do que ele e, entrando, habitam ali; e o último estado desse homem é pior do que o primeiro”. Conforme o Dicionário Patristico e de Antiguidades Cristãs, etimologicamente, idolatria significa culto aos ídolos e, em sentido mais largo, crença nos ídolos e, por isto, religião politeísta. Na Escritura, a palavra “ídolo” designa um ser real ou imaginário, uma falsa divindade, venerados com atos de culto a Deus; com frequência, o simulacro é símbolo do demônio (Dt 32,17; Sl 106, 36-37; 1 Cor 10, 20). BERARDINO, A. Di (Org.). *op.cit.*, p.702.

¹⁸¹ *Barnabé 19.*

¹⁸² DEHANSCHUTTER, B. *Martyrium Polycarpi*. Een literar-kritische studie: BETHL 52, 1979. *Martírio de Policarpo 2: 4; 3:1.*

¹⁸³ *Martírio de Policarpo 17: 1 .*

o princípio; "permaneçamos sóbrios na oração", e perseveremos no jejum; suplicando em nossas orações ao Deus que vê tudo "para que não nos deixe cair em tentação", pois o Senhor disse: "O espírito está pronto, mas a carne é fraca"¹⁸⁴.

Nessa passagem, fica evidente o contraste entre os cristãos, que são de Deus, e a comunidade dos primeiros nascidos de Deus¹⁸⁵. Assim, vemos que aquele que não acreditar nos preceitos da cristandade ou afastar-se deles, bem como perverter as profecias, sem a observância dos costumes, está fadado a ir contra os ensinamentos e, de uma forma mais precisa, tornar-se o anticristo.

Outro autor, Hermas, mais conhecido pela obra *O pastor de Hermas*, também enfatiza a luta entre os espíritos bons e os espíritos maus pelo controle do coração humano¹⁸⁶. Do seu ponto de vista, existem dois caminhos, um tortuoso e outro reto, e duas cidades, uma do Senhor e outra oposta à dele, a primeira citação conhecida que será encontrada nos escritos de Santo Agostinho de Hipona alguns séculos depois¹⁸⁷. Como existem dois caminhos que levam às duas cidades, também existem dois anjos que batalham entre si pelo espírito humano. O espírito maléfico que habita entre os humanos configura-se como o Diabo ou uma de suas manifestações, como vemos em Hermas¹⁸⁸.

¹⁸⁴ POLICARPO DE ESMIRNA. Primeira Carta aos filipenses. STORNIOLO, Ivo, BALANCIN, Euclides M. (trad.). In: *Padres Apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995. V.1. pp. 137-146. (Série Patrística). *Policarpo- Carta aos Filipenses*, 7.

¹⁸⁵ Uma observação neste ponto torna-se pertinente: os filhos do Demônio de Policarpo é contrastante com a "comunidade dos primogênitos de Deus" descrito em Hebreus 12: 23. À universal assembléia e igreja dos primogênitos, que estão inscritos nos céus, e a Deus, o juiz de todos, e aos espíritos dos justos aperfeiçoados;

¹⁸⁶ RUSSEL, *op.cit.*, p. 43.

¹⁸⁷ PASTOR DE HERMAS. In: *Padres Apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995. *Herms- Mandamentos 6 : 1. 2-3; Similitudes 1: 1-5*.

¹⁸⁸ *Herms- Mandamentos 6. 2 : 1-10*. Ele me disse: "Ouve agora o que vou te falar sobre a fé. Há dois anjos com o homem: um é da justiça, e outro é do mal." Eu perguntei: "Senhor, como distinguirei as ações deles, se os dois anjos habitam comigo?" Ele me respondeu: "Ouve e compreende. O anjo da justiça é delicado, modesto, doce e suave. Quando entra em teu coração, imediatamente fala contigo sobre a justiça, a castidade, a santidade, a temperança, sobe todo ato e toda virtude nobre. Quando tudo isso entra em teu coração, saibas que o anjo da justiça está contigo, pois essas obras são próprias do anjo da justiça. Tem confiança nele e em suas obras. Vê agora as obras do anjo do mal. Em primeiro lugar, ele é colérico, amargo e insensato, e suas obras malignas os servos de Deus. Quando entra em teu coração, tu o conheces por suas obras." Eu disse: "Senhor, não sei como poderei reconhecê-lo". Ele continuou: "Escuta. Quando a cólera se apodera de ti, ou a amargura, saibas que ele está em ti. Da mesma forma, os desejos da atividade, dispersa os gastos loucos em numerosos festins, em bebidas inebriantes, em orgias sem fim, em requintes variados e supérfluos, paixões pelas mulheres, grande riqueza, orgulho exagerado, altivez e tudo o que se assemelha a isso, se essas coisas entram no teu coração, saibas que o anjo do mal está em ti. Reconhecendo suas obras, afasta-te dele e não creias nele, pois essas obras são más e inconvenientes para os servos de Deus. Aí tens as ações dos dois anjos. Compreende essas ações e depõe tua confiança no anjo da justiça. Afasta-te do anjo do mal, porque seu ensinamento é mau para qualquer obra. Se alguém é fiel e o pensamento desse anjo entra em seu coração, é inevitável que essa pessoa,

Hermas faz uma descrição dos anjos e de suas ações em relação ao homem, distinguindo os anjos da justiça e os da iniquidade, descrevendo principalmente as ações do homem quando está sob a influência do Mal, ligado ao pecado, cujo anjo deve ser afastado e evitado para que não corrompa o coração e o pensamento dos homens. É perceptível que esses escritos usam a alegoria em sua caracterização, e o conteúdo literal e o figurativo estão frequentemente misturados. Em alguns casos, esses espíritos podem ser interpretados de forma literal, tendo uma personalidade, e, em outros, de forma simbólica, representando uma inclinação espiritual. Como Barnabé, Hermas também usa a cor negra como símbolo do Mal¹⁸⁹.

São Papias (70-155), bispo de Hierápolis, na Ásia Menor, em 130, confundia a antiga história dos Anjos Vigilantes com outra tradição apocalíptica judaica, a de que Deus nomeou anjos para governar a terra e suas nações. Segundo Russel, na antiga tradição judaica e na nova tradição cristã, a ideia de que cada pessoa e cada nação tivessem o seu próprio anjo era comum¹⁹⁰. Partindo desse ponto de vista, Papias acreditava que esses anjos, que foram enviados à terra por Deus, abusaram de sua autoridade, resultando em um fim trágico, já que esse abuso de poder os relegou à categoria de anjos caídos. Como aponta Jean Daniélou, esse pensamento é similar nos textos, posteriores, de Justino Mártir (110-165), Irineu e Athenagoras (133-190)¹⁹¹.

Tal visão do Diabo vai sofrer uma grande e significativa mudança em meados do segundo século do Cristianismo com os padres apologistas e gnósticos. O pensamento mítico e intuitivo que acompanhava os padres apostólicos começa a ser preenchido com estudos teológicos. Encontramos uma resposta para essa mudança literária no fato de que, no período, os cânone do Novo Testamento ainda estavam em construção, e, sob essa circunstância, diferentes opiniões, por vezes radicais, surgiram nas comunidades cristãs durante o segundo século.

homem ou mulher, cometa pecado. Por outro lado, se homem ou mulher são depravados e as obras do anjo da justiça entram em seu coração, é inevitável que essa pessoa faça o bem. Vê, portanto, que é bom seguir o anjo da justiça e renunciar ao anjo mau. Esse mandamento explica o que se refere à fé, para que acredites nas obras do anjo da justiça e, cumprindo-as, vivas em Deus. Acredita também que as obras do anjo do mal são funestas. Evitando-as, viverás em Deus.

¹⁸⁹ RUSSEL, *op. cit.*, p. 45.

¹⁹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 45.

¹⁹¹ DANIÉLOU, Jean. *The theology of Jewish Christianity*. Chicago: 1964, pp. 188-191.

Os que mais mostraram oposição ao consenso que nascia dentro do emergente credo cristão eram os gnósticos¹⁹², um dos mais importantes movimentos, segundo Russel, na história da religião Ocidental¹⁹³. Esse fato é explicado porque o gnosticismo era considerado uma heresia cristã que nasceu da radical helenização do próprio Cristianismo. Por esse motivo, e por grandes divergências teológicas com os apologetos que começavam a determinar a ortodoxia a ser seguida, os gnósticos falharam em conseguir domínio ou mesmo respeito dentro da comunidade cristã. O apelo do Gnosticismo reside no seu radical dualismo em relação à teodiceia: Deus não é responsável pelo Mal, porque este nasce independente, nasce de um princípio malévolos¹⁹⁴.

Dessa forma, a importância do Gnosticismo na história do conceito do Mal está, primeiramente, nas reações que seus preceitos provocaram. Assim, trazendo a questão da teodiceia para o centro da discussão, os gnósticos forçaram os padres a criar uma demonologia coerente, que estava em falta nos textos do Novo Testamento e no pensamento apologeto. O Cristianismo e o Gnosticismo são em parte dualistas, porém o primeiro encontra um enorme contrapeso na onipotência de Deus e na bondade de suas criações; em contrapartida, o Gnosticismo leva o dualismo ao extremo, acreditando que todo o mundo criado é mau.

O pensamento de um dos mais influentes gnósticos do segundo século pode explicitar certos pontos a respeito dessa doutrina. Marcião, o Sírio (?-160), chegou a Roma aproximadamente nos anos de 139-140 e de lá foi expulso pela comunidade cristã, como herético, no ano de 144. Marcião parece ter-se chocado ao tentar encontrar uma resposta para o contraste que percebeu entre o Deus severo do Antigo Testamento e o Deus de amor do Novo Testamento. Para ele o Deus do Antigo Testamento, o *Demiurgo*, criador do mundo material, é também o criador de todos os males, portanto, do seu ponto de vista, o próprio Deus e o mundo que criou são maus. O bom Deus, da piedade e do amor, o verdadeiro Deus, é o pai de Jesus

¹⁹² As origens históricas deste movimento complexo constituem até hoje um problema não resolvido. As raízes psicológicas e as motivações religiosas devem ser, ao invés, com toda a probabilidade, numa situação de angústia existencial- típica de muitos autores e correntes tanto pagãs como cristãs, dos primeiros dois séculos d.C, mas que no gnosticismo parece encontrar particular intensidade, a ponto de suscitar uma resposta religiosa original, que brota de um sentimento de estranheza, de alienação em confronto com o Cosmos. Para o gnóstico, os infernos não se encontram mais sob ou à margem do mundo, mas invadiram o mundo, são o mundo. BERARDINO, A. Di (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. op.cit., pp.624-625.

¹⁹³ RUSSEL, op.cit., p. 52.

¹⁹⁴ *Idem*, *Ibidem*, p. 53.

Cristo, que o enviou para revelar a verdade sobre o Cosmos em oposição às mentiras espalhadas pelo Deus mau. Em sua concepção, é no Novo Testamento que encontramos o vislumbre do verdadeiro Deus¹⁹⁵.

Contra o extremo dualismo pregado pelos gnósticos, os apologistas insistiam que o espírito do Mal não era de nenhuma forma equivalente em poder ou outro qualquer quesito ao verdadeiro Deus. Ele era, desse ponto de vista, uma criação de Deus, em sua natureza, bom, porém inclinado às praticas maléficas por sua própria vontade.

Juntamente com o dualismo gnóstico, temos o dualismo apologético descrito nas homilias de São Clemente de Roma (35-?)¹⁹⁶. Nessas homilias, os dois reinos estão em constante guerra. Os demônios, seguidores do rei das trevas atacam diretamente o corpo e a mente do cristão, fazendo com que este perca sua capacidade racional e caia sob seu poder. Contra tais tentações, para não cair nas mãos do Diabo, deve-se praticar o jejum e usar o nome de Cristo no Batismo e no exorcismo¹⁹⁷. A fórmula do Batismo no segundo século, conforme destaca Russel, reflete a importância dos demônios no imaginário cristão da época, pois se acreditava que, antes do sacramento, o corpo é a casa de espíritos maléficos, e, por meio dele, Cristo expulsa os demônios, liberta os cristãos do pecado e os leva à sua morada¹⁹⁸.

O próprio Clemente coloca-se como pecador, exortando os cristãos à busca pela salvação:

Assim, sejamos contados entre os que rendem graças, entre os que serviram a Deus e não entre os ímpios que serão julgados. Porque eu também, sendo um grande pecador e ainda não livre da tentação, em meio às ciladas do diabo, procuro com diligência seguir a justiça, para poder, pelo menos, chegar próximo, já que temo o juízo vindouro¹⁹⁹.

Em suas palavras, ninguém se encontra livre das tentações e ciladas do Diabo, o que, além de situar o Mal em sua própria instância, contribui para o

¹⁹⁵ Tais considerações acerca de Marcião são encontradas em sua Obra Antíteses. F.L. CROSS, & LIVINGSTONE, eds. "Marcion," The Oxford Dictionary Of The Christian Church. Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 870; CHRISTIE-MURRAY, David. A History of Heresy. Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 27.

¹⁹⁶ As obras de Clemente de Roma podem ser encontradas em: <<http://www.newadvent.org/cathen/04012c.htm>>. Acesso em 12/05/2014. Citaremos o número da epístola e o capítulo.

¹⁹⁷ 2 Clemente 6; 2 Clemente 16.

¹⁹⁸ RUSSEL, op.cit., p. 61.

¹⁹⁹ 2 Clemente 18.

aumento da crença nos espíritos maléficos, nos malefícios que estes poderiam causar ao cristão que não seguisse a doutrina cristã e em um juízo próximo.

Os evangelhos apócrifos do segundo e terceiro séculos foram usados, em grande medida, para estabelecer as fronteiras entre o pensamento ortodoxo e o pensamento herético. A luta interna do Cristianismo para estabelecer uma teologia comum foi também acompanhada de grande esforço para estabelecer os cânones aceitos do Novo Testamento. Durante os primeiros séculos, uma questão ainda remanesce: quais cânones consideram-se divinamente inspirados, para que possam fazer parte das sagradas escrituras? No início do terceiro século, crescia o consenso a respeito de quais textos deveriam compor o Novo Testamento, e sua aceitação como livro deu-se em meados do século quarto.

Nesse período, todos os livros que foram rejeitados dos cânones oficiais, sendo gnósticos ou não, eram classificados como apócrifos. Os padres ortodoxos frequentemente se baseavam em algumas ideias contidas nesses textos, da mesma forma que os repudiavam. Dentro desse contexto, alguns dos teólogos cristãos do segundo século, como Justino, Tatiano, Athenagoras, Irineu e Tertuliano, ganharam destaque, e o efeito desse destaque no meio cristão fez com que traçassem as linhas fronteiriças entre as ideias verdadeiramente cristãs e aquelas que não poderiam mais ser assim consideradas²⁰⁰.

Justino nasceu por volta do ano 100, na Samaria, e morreu entre os anos de 163 e 167, martirizado pelos romanos. Foi um dos primeiros teólogos do Cristianismo, e sua conversão deu-se antes de 132. Para o jovem Justino, a filosofia conduzia aos pensamentos sobre Deus, por isso procurou entre as escolas filosóficas uma que condissesse com esse ponto. Encontrou um ancião que lhe fizera mudar o caminho, mostrando não ser o platonismo aquilo que ele buscava, pois continha incoerências a respeito do que se espera de uma religião. Então, sendo apresentado ao Cristianismo, Justino encontrou o que procurava na Filosofia. O mártir foi a Roma por volta do ano 150 e, a partir desse momento, começou a escrever suas obras²⁰¹.

²⁰⁰ RUSSEL, *op.cit.*, p. 63.

²⁰¹ Para aprofundar os estudos sobre a vida de Justino Mártir ver: BANARD, L. *Justin Martyr: His life and thought*. Cambridge: CUP, 1967.

Justino²⁰² não tinha dúvida da existência de anjos e, do seu ponto de vista, era indubitável a presença do demônio no universo. Para ele, Cristo e os cristãos estavam no meio de uma incessante luta com o demônio e seus seguidores. Em sua primeira Apologia, escrita por volta de 154, endereçada ao imperador Tito Élio Adriano Antonino Pio César Augusto, Justino exalta a defesa do Cristianismo contra as acusações perpetradas contra os cristãos principalmente por gregos e judeus, exortando o Cristianismo como uma verdadeira filosofia. Nessa obra, vemos citadas dezesseis vezes a palavra demônio, em diversas situações, mas principalmente como um anjo tentador, que desvirtua e leva os humanos para o pecado²⁰³.

Seu ponto de vista a respeito dos demônios aproxima-se muito da doutrina judaica e da doutrina dos Vigilantes²⁰⁴. Tendo em mente que os anjos são criados por Deus e devem fazer sua vontade, aqueles que se desviam do caminho caem no pecado. Para Justino, os Vigilantes são anjos que abandonaram seu dever para com Deus por culpa da luxúria²⁰⁵. O autor também reitera a ideia de que os Vigilantes, tomando as mulheres como suas e com elas tendo filhos, geram uma nova categoria de espíritos maléficos²⁰⁶. Assim, temos três categorias distintas que podem perpetrar o Mal: o Diabo, os anjos caídos e os demônios. Porém, essa concepção não

²⁰² JUSTINO. Apologia 1. In: NOVAK, Maria da Glória. *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma : Liturgia e catequese em Roma no século III*. (Alberto Beckhäuser traduziu o texto de Justino). Petrópolis : Vozes, 1971. p.79-83. ; JUSTINO. Apologias 1 e 2; Diálogo com Trifão. In: STORNIOLO, Ivo, BALANCIN, Euclides M. (trad.). *Justino de Roma*. São Paulo: Paulus, 1995. V.3. p. 109-324.

²⁰³ 1 Apologia.

²⁰⁴ Um dos primeiros e mais influentes relatos apocalípticos da ruína dos *bene há-elohim* (os filhos de Deus) é o primeiro livro de Enoque. O Livro dos Vigilantes (1-36), texto pseudônimo com características de uma teodicéia, serve como etiologia do pecado e do mal, e atribui ambos à uma rebelião nos céus protagonizada pelos *anjos vigilantes* contra Deus . Os capítulos de 1-5, onde consta o anúncio do juízo futuro contra os vigilantes e contra a humanidade, inicialmente foram criados para servir como introdução ao Livro dos Vigilantes (1-36), mas em seu estado atual servem como uma introdução a todo o livro de 1 Enoque . Esses capítulos se constituem em oráculos proféticos, nos quais Enoque anuncia o julgamento divino contra os anjos rebeldes que abandonaram seus postos nos céus, introduziram o mal no mundo e também contra uma parcela da humanidade que o perpetrou. NICKELSBURG, George W. E.; VANDERKAM, James C. *1 Enoch: A new translation*. Minneapolis: Fortress, 2004, p. 1. O livro de 1 Enoque é um texto compósito formado por cinco grandes seções e dois apêndices: O Livro dos Vigilantes (Cap. 1-36); O Livro das Parábolas (Cap. 37-71); O Livro das Luminárias (Cap. 72-82); O Livro dos Sonhos (Cap. 83-90); A Epístola de Enoque (Cap. 91-105); O Nascimento de Noé (Cap. 106-107); Outro Livro de Enoque (Cap. 108). Para mais detalhes ver capítulo introdutório de: CORRIENTE, Federico; PIÑERO, Antonio. *Libro 1 de Henoc*. p. 13-37; CORRIENTE, Federico; PIÑERO, Antonio. *Libro 1 de Henoc*. In: DÍEZ MACHO, Alejandro (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*, Madrid: Cristiandad, 1984. p 14-15.

²⁰⁵ 2 Apologia 5.

²⁰⁶ Vemos que os anjos Vigilantes/ Guardiães desempenham um papel um tanto parecido com os dos Titãs na mitologia grega: ampliam o conhecimento dos homens, mas o fazem contra a vontade de Deus, que considera sua instrução como pecaminosa. Na história hebraica, o desejo dos Guardiães, é uma prova adicional de sua maldade, como também é a natureza e seus filhos com mulheres humanas que, em Enoque, são gigantes que se voltam contra a humanidade, destruindo bens e devorando carne humana

encontrou respaldo e desapareceu da tradição, como a história dos Vigilantes, provavelmente em meados do século V²⁰⁷.

Apesar de aceitar a descrição bíblica de Satanás como um mentiroso, enganador e pecador, Justino, como o Novo Testamento, não é claro quanto à criação desse espírito maléfico. Justino não explica coerentemente a origem de Satanás, apenas mostra que ele foi responsável pela tentação de Adão e Eva, no Paraíso, e de Jesus, no deserto, além de também chamá-lo príncipe dos demônios²⁰⁸. Assim, para Justino, a primeira função de Cristo na terra é destruir o poder de Satanás²⁰⁹. Mas, como isso não acontece com a Paixão e com a ressurreição, sendo a batalha final deixada para a segunda vinda de Cristo, o plano de Satanás muda, transforma-se em uma incessante luta para desviar os cristãos do caminho da salvação, levando-os ao pecado, por meio da fraqueza, da vida desregrada e pelo amor aos bens materiais²¹⁰.

O carro chefe dos demônios é convencer os cristãos de que são deuses. Justino insiste nessa ideia, refletindo sua opinião sobre o paganismo, argumentando que os demônios habitam os ídolos e se alimentam das oferendas que os “pagãos” [sic] oferecem a eles e que seu mais temível mecanismo contra os cristãos é o encorajamento de “pagãos” [sic] a praticarem a perseguição²¹¹. Assim, todos aqueles que perseguem cristãos estão sob o domínio de demônios. Depois de Justino, os cristãos passaram a encarar comumente as perseguições como ações incitadas por eles.

Tatiano²¹², discípulo de Justino, apesar de discordar de certas opiniões de seu mestre a respeito dos Vigilantes, segue seu caminho contra o paganismo, atacando as religiões grega e romana. Em sua obra *Discurso contra os Gregos*, escrita por volta de 177, identifica os demônios como deuses “pagãos” [sic], alegando que Zeus é o seu líder, igualando, assim, o rei dos deuses do panteão grego com o Diabo²¹³. Por essa razão, os cristãos devem desprezar os gregos e

²⁰⁷ RUSSEL, *op. cit.*, p. 66.

²⁰⁸ *Idem, Ibidem*, p. 67.

²⁰⁹ *Diálogos* 78.

²¹⁰ *1 Apologia* 5.

²¹¹ *1 Apologia* 5, 11, 57; *2 Apologia* 1; *Diálogos* 39.

²¹² As obras de Tatiano encontram-se em <<http://www.newadvent.org/cathen/14464b.htm> Acesso em 12/05/2014>. Citaremos, com referência a este autor, o nome da obra e o capítulo correspondente.

²¹³ *Discurso contra os Gregos* 18.

romanos, pois estes são adoradores dos demônios. Ademais, eles iludem os cristãos e os convencem a acreditar na astrologia, na adivinhação e na magia²¹⁴.

Athenagoras²¹⁵, que escreveu a obra *Apelo aos Cristãos* em 177, assim como fizeram Justino e Tatiano, firmou um combate contra a religião pagã, porém com mais tolerância. Acreditava, da mesma forma que Justino, na divisão dos espíritos maléficos em três ordens²¹⁶. O Diabo, em sua concepção, é um anjo criado por Deus, que, agindo por sua própria vontade, abandonou sua obrigação, violando, assim, seu ofício e sua natureza²¹⁷. Uma faceta interessante de seus escritos mostra-nos que, dentre os primeiros teólogos cristãos, ele foi o primeiro a introduzir o termo “anti-Deus”, mas não o atribui especificamente a Satanás, linha de pensamento diferente da que foi adotada posteriormente pelos teólogos cristãos²¹⁸.

Partindo para o final do segundo século e início do terceiro, dois teólogos interessados em determinados aspectos da vida cristã, como moralidade, pecado e redenção, trouxeram importantes contribuições para a discussão a respeito dos anjos maléficos e do Mal. O primeiro deles, Irineu²¹⁹, nasceu por volta de 140 na Ásia Menor, tornou-se bispo de Lyon e morreu por volta de 202, possivelmente como mártir. Seus escritos dirigem-se à defesa da unidade da Igreja contra seus dissidentes, ideia externada em sua obra *Contra as Heresias*, na qual ataca principalmente os gnósticos, fato que incitou os cristãos a relegá-los, bem como seus escritos, à categoria de hereges.

Irineu rejeita totalmente a tese gnóstica de que o mundo é a criação de um deus maléfico. Segundo seus escritos, o mundo é uma criação de um Deus bom, e, conseqüentemente, os anjos são parte do Cosmos que Deus criou. O Diabo, sendo um anjo como os outros no início da criação, foi, a princípio, uma criatura boa, sem vícios ou pecados²²⁰. Então, desse ponto de vista, o Diabo é apenas uma criatura, para sempre inferior e subordinado a Deus, ideia que se estabeleceu no

²¹⁴ *Discurso contra os Gregos* 22.

²¹⁵ ATHENAGORAS the Athenian. A plea for the Christians. Traduzido por Rev. B. P. Pratten. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Anti-nicene fathers*, v. 2. *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria* (Entire). Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2001.

²¹⁶ *Apelo aos Cristãos* 25.

²¹⁷ *Apelo aos Cristãos* 24. O pecado específico praticado por esses anjos foi a luxúria, que Athenagoras adaptou da história dos Vigilantes, rejeitada por Tatiano.

²¹⁸ RUSSEL, *op. cit.*, p. 78.

²¹⁹ IRINEU. *Adversus haereses*. São Paulo: Paulus, 1995; IRENEE DE LYON. *Contre les heresies. Livre I*. Edition critique par Andre Rousseau et Louis Doutreleau. Paris: du Cerf, 1979

²²⁰ *Contra as Heresias* livro 1. 5; Livro 3.8; Livro 4.41; Livro 5.24.

Cristianismo e o moveu radicalmente para fora do dualismo cosmológico. Os termos usados para caracterizar o Diabo são similares a outros escritos do período, que tratam o príncipe das trevas como “mentiroso”²²¹, “o adversário”²²², “a serpente”²²³, “o assassino”²²⁴, “o apóstata”²²⁵ e “o ladrão”²²⁶.

Para Irineu, o Diabo perdeu a graça divina pela sua inveja de Deus, pois queria ser adorado como seu criador, e mais ainda pela sua inveja da humanidade, pois não podia conceber que Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, colocando o universo sob a autoridade de Adão. Na concepção de Irineu, o Diabo era um anjo que foi expulso do Paraíso com outros anjos maus em razão de seus pecados²²⁷. Porém, o autor com frequência distingue a serpente do Paraíso dos anjos apóstatas, aceitando o cânone de Enoque²²⁸ e deixando implícita a história dos Vigilantes, aquela em que Deus manda uma enchente para destruir e purificar a raça humana, corrompida pelos anjos pecadores que poluíram a si mesmos. Essa informação encontra-se explicitamente em outra obra de Irineu, *A Demonstração da Pregação Apostólica*:

A maldade, estendendo-se continuamente, alcançou e inundou a raça humana; somente um pouco da semente de justiça restava nela. Porque, ademais, sobre a terra ocorriam uniões ilegítimas: os anjos fornicaram com as filhas dos homens, que deram à luz filhos que, por sua enorme estatura, foram chamados gigantes. Os anjos, então, deram às suas esposas, como presente, ensinamentos malignos. Ensinaram-nas a produzir extratos de flores e plantas, tintas e pinturas, jóias e cosméticos, os zelos e as paixões, a sedução e o atrevimento, os sortilégios da magia e toda classe de adivinhação e idolatria, odiados por Deus. E uma vez desencadeadas todas essas coisas, o mal se expandiu até transbordar e a justiça diminuiu quase a ponto de desaparecer²²⁹.

A ideia de Irineu sobre a Paixão de Cristo nos dá claramente uma noção da distinção que o autor faz do texto veterotestamentário em relação à nascente doutrina cristã. Tomando como ponto de partida a concepção de que o Diabo,

²²¹ *Contra as Heresias* 5. 22-24.

²²² *Contra as Heresias* 3.18.

²²³ *Contra as Heresias* 4. 40.

²²⁴ *Contra as Heresias* 3. 8, 18; 5. 22.

²²⁵ *Contra as Heresias* 5. 25.

²²⁶ *Contra as Heresias* 5. 25.

²²⁷ *Contra as Heresias* 4. 40.

²²⁸ *Contra as Heresias* 4. 16; 4. 27.

²²⁹ SAN IRINEU LYON. *Demonstración de La Predicación Apostólica* (Edición preparada por Eugenio Romero Pose). Madrid: Editorial Ciudad de Nova, 2000. *Demonstração da Pregação apostólica* 18.

príncipe deste mundo, aprisionou no pecado original os humanos e os relegou à tentação com a anuência de Deus, esse mesmo Deus deveria salvá-los.

Assim, o preço pela ação deve ser pago pelo próprio Deus, que entrega Jesus em sacrifício para que os humanos sejam libertos do poder do Diabo. A ênfase na Paixão em relação à Encarnação é o mais importante ato de salvação praticado por Cristo, baseado nos ensinamentos do Novo Testamento²³⁰. Derrotado por Cristo, o Diabo não mostra fraqueza em continuar sua obra maléfica de persuadir os humanos ao erro, afastando-os da salvação, encorajando-os ao paganismo, à idolatria, à feitiçaria, à blasfêmia e, especialmente, à heresia e à apostasia, segundo o pensamento de Irineu²³¹.

Os estudos e textos com relação ao Diabo ganham maior dimensão e influência com Tertuliano²³². Nascido por volta de 170 em Cartago, norte da África, viveu praticamente toda sua vida no ambiente citadino, convertendo-se ao Cristianismo entre 196 e 197, juntou-se à seita montanista²³³ e morreu por volta do ano 220. Rejeitou firmemente o dualismo cosmológico dos gnósticos, enquanto adotava a antiga via do dualismo ético judeu, presente fortemente em seus escritos.

Como escritor, pregava a aplicação da teologia na prática cotidiana, insistindo que uma estrita disciplina para a vida moral era parte de uma campanha contra o Mal, já que a imoralidade levava o ser humano à vida mundana e, conseqüentemente, às garras do Diabo. Em sua obra *Dos Espetáculos*, na qual condena os espetáculos e o teatro, Tertuliano deixa bem claro, em uma das passagens, o perigo que os espetáculos representam, dando exemplos de mulheres

²³⁰ Hb 2, 14. E, visto como os filhos participam da carne e do sangue, também ele participou das mesmas coisas, para que pela morte aniquilasse o que tinha o império da morte, isto é, o diabo;

²³¹ *Contra as Heresias* 1. 15- 16. Oh Marcos, fabricante de ídolos e vidente das maravilhas, conhecedor da astrologia e magia, com a qual você corroboras suas doutrinas erradas! Como um sinal mostra para seduzir as obras do Poder apóstata. Que Satanás, seu verdadeiro pai, permite ainda realizar, por meio de Azazel, que caiu e ainda é um poderoso anjo. Assim, fazendo de você o precursor de suas próprias ações ímpias.

²³² As obras de Tertuliano trabalhadas são: TERTULIANO. *Adversus Marcionem*, introducción, edición, traducción y notas de E. Evans, Clarendon Press, Oxford 1972; *El Apologético*. Introducción, traducción y notas de J. Andiñ, Biblioteca de Patrística 38, Ciudad Nueva, Madrid 1997.; *De spectaculis*. Introducción, edición, traducción y comentario de E. Castorina, Nuova Italia, Firenze 1961; *Prescripciones contra todas las herejías*. Introducción, edición, traducción y notas de S. Vicastillo, Fuentes Patrísticas 14, Ciudad Nueva, Madrid 2001; *A los paganos, El testimonio del alma*. Inoducción, traducción y notas de J. Leal, Biblioteca de Patrística 63, Ciudad Nueva, Madrid 2004; *Da paciência*; Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/0325.htm>>. Acesso em 12/05/2014.

²³³ O Montanismo foi um movimento iniciado por Montano, o Frígio, por volta do ano 156 d.C. Sua doutrina tem como característica principal a importância concedida às visões e revelações. Revelações estas que tem um conteúdo essencialmente escatológico. O montanismo foi majoritariamente considerado uma heresia no século IV. DANIELLOU, J.; MARROU, H. *op.cit.*, pp. 140-143.

que foram possuídas ou tentadas pelo demônio após participarem de apresentações teatrais, e adverte que “nenhum homem pode servir a dois mestres”²³⁴. Essa passagem encontra sua inspiração no evangelho de Mateus²³⁵ e na segunda carta aos Coríntios²³⁶. Sua inclinação moral levou-o a elaborar uma demonologia que é menos uma descrição sobre o paganismo [*sic*] do que um ataque frontal ao mesmo. Os pagãos [*sic*], em sua concepção, eram cidadãos do velho tempo, da era do Mal, soldados que compunham a armada de Satanás²³⁷.

Afirmando que o Deus da criação é bom, Tertuliano aumenta ainda mais seu distanciamento em relação aos gnósticos. Diante desse pensamento, o que justificaria toda a dor e todo o Mal que existe no mundo? A resposta é enfática: o pecado! Tal ênfase é a chave para a diabolologia de Tertuliano, que, juntamente com Irineu, forma as bases da futura teologia moral cristã²³⁸. “O mundo veio de Deus, mas a vida mundana veio do Diabo”²³⁹ – assim, o *saeculum*, o Cosmos, é bom, e os assuntos mundanos, *saecularia*, são maus. O Diabo era bom em sua natureza; Deus criou um anjo, e esse anjo tornou-se, por sua própria vontade e por seus próprios atos corruptos, o Diabo²⁴⁰.

Assim, desde que Satanás tornou-se a primeira de todas as criaturas de Deus a pecar, foi por meio dele que o pecado e o Mal entraram no Cosmos²⁴¹. Satanás caiu por conta da inveja e do ciúme que tinha da criação de Deus. Em sua fúria, afastou-se da vontade de Deus e entrou no Paraíso para tentar e enganar Adão e Eva, posteriormente incitando Caim a matar seu irmão Abel²⁴². Tais passagens encontradas na obra de Tertuliano colocam a queda de Satanás não antes, mas depois da criação do primeiro homem e da primeira mulher. Sua função no Cosmos é bem definida: distorcer e perverter as boas criações de Deus. Dessa maneira, a visão que Tertuliano tem da função do Diabo na terra é semelhante àquela vista nos textos hebraicos e no Antigo Testamento, o *mal’ak Yahweh*, com a distinção fundamental de que o Diabo é uma criatura, não apenas uma manifestação da

²³⁴ *Dos Espetáculos* 26.

²³⁵ Mt 6, 24. Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de odiar um e amar o outro, ou se dedicará a um e desprezará o outro.

²³⁶ 2 Cor 6: 14. Não vos prendais a um jugo desigual com os infiéis; porque, que sociedade tem a justiça com a injustiça? E que comunhão tem a luz com as trevas?

²³⁷ RUSSEL, *op.cit.*, p. 89.

²³⁸ *Idem, Ibidem*, p. 90.

²³⁹ *Dos Espetáculos* 15.

²⁴⁰ *Contra Marcião* 2. 10.

²⁴¹ *Contra Marcião* 2.10. O autor chama Satanás de “*auctor delicti*” (o autor do pecado).

²⁴² *Contra Marcião* 2. 10, *Da Paciência* 5; *O testemunho da Alma* 39;

divindade que tirou de Deus suas belas criações, preenchendo-as com seu mal e com suas mentiras²⁴³.

Tertuliano, como Irineu, usa diversos nomes e adjetivos para qualificar e descrever o Diabo. Assim, em seus escritos encontramos as seguintes designações: ele é “o adversário”²⁴⁴, “o anjo da perdição”²⁴⁵, “o inimigo”²⁴⁶, “o criador do erro”²⁴⁷, “o acusador”²⁴⁸, “o delator”²⁴⁹. Curiosamente, a caracterização mais comum nos escritos de Tertuliano, um tanto depreciativa para a figura do Diabo, é “o macaco invejoso”²⁵⁰.

Vemos, dessa forma, uma grande preocupação do autor com relação aos demônios e suas tentações, tanto no plano cósmico da criação quanto na vida cotidiana dos seres humanos. Prova disso são seus escritos *Sobre os Espetáculos*, em que mostra o lado diabólico do entretenimento, incluindo corridas de cavalo, banhos, tavernas, teatros e até mesmo o entretenimento privado, e *As Vestes das Mulheres*, em que condena a maquiagem e os adereços usados, que enganam, consequentemente distorcendo a verdade: uma mentira engendrada pela mulher para fazê-la diferente do que realmente é. Com relação aos espetáculos, nem mesmo os espectadores se salvam, pois se tornam servos do Diabo, sendo o teatro uma congregação de Satanás²⁵¹.

Uma obra atribuída em alguns casos a Tertuliano, do ponto de vista desta pesquisa, merece destaque: o *Martírio de Santa Perpétua e Santa Felicidade*²⁵². Existem, nessa obra, três passagens em que o Diabo age contra as santas e contra a população que vivia em Cartago. O testemunho mais notável, segundo Jean Daniélou, é o martírio de Perpétua, que em uma de suas visões é conduzida a um

²⁴³ *Contra Marcião* 5. 17.

²⁴⁴ *Da Paciência* 5 (*adversarius*).

²⁴⁵ *Da Paciência* 5 (*angelus perditionis*).

²⁴⁶ *Prescrição contra os Hereges* 31 (*inimicus*).

²⁴⁷ *O testemunho da Alma* 1(*artifex erroris*).

²⁴⁸ *O testemunho da Alma* 35 (*criminator*).

²⁴⁹ *Contra Marcião* 2. 10 (*delator*)

²⁵⁰ Esta caracterização aparece nas obras: *O testemunho da alma* 2. 8; 20. 43; *O baptismo* 5; *As vestes das mulheres* 1:8 ; *Contra Marcião* 1.26; 5.27; 5.19; *Dos Espetáculos* 2; *Apologias* 2. 21; 23; 27;48.

²⁵¹ *Dos Espetáculos* 38. 25;

²⁵² Muitos historiadores estão inclinados a acreditar que Tertuliano foi o editor das atas . Uma das razões em que esta teoria se apóia encontra-se no fato de que nas atas aparecem resquícios das doutrinas e da fraseologia montanista, mas como demonstrado Delehay, esses traços são muito leves e não são suficientes para identificar o registro com qualquer tipo de doutrinas heréticas. Veja DELEHAYE, H. *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires* (1921), p. 63-72, Cf MONCEAUX, *Histoire de l'Afrique Littéraire chrétienne I*, pp 70-96, e MASON, A. J. *Historie Martyrs* (1905), p. 77-106.

anfiteatro e enfrenta um egípcio de terrível aparência e seus ajudantes²⁵³. Perpétua, após vencer a luta e acordar de sua visão, descobre que estava lutando contra o Diabo²⁵⁴.

²⁵³ DANIÉLOU, J.; MARROU, H. *op.cit.*, p. 163.

²⁵⁴ *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Edición y notas de C. Van Beek, Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens 43, Sumptibus Petri Hanstein, Bonnae 1938. *Martírio de Perpétua e Felícia* 3: 2.

3. A Igreja de Alexandria

Alexandria, importante cidade do Egito, foi um polo cultural da cristandade, palco de discussões acerca da filosofia e da teologia cristã, configurando-se também como centro do helenismo cristão. Se na África romana contavam-se muitas sedes episcopais no fim do século I, no Egito há referências importantes sobre a Igreja de Alexandria, que teria sido fundada por São Marcos. O fato inegável é que Alexandria foi um polo refletor importante de cultura cristã, tanto que tais referências se encontram em mais de 100 dioceses episcopais da região, no decorrer do século III, segundo o sínodo de Alexandria de 318²⁵⁵.

Conforme demonstra Angela Cristina Sarvat de Figueiredo, enquanto na África latina a fé se orientava para a ação, no Egito, especialmente em Alexandria, florescia uma cultura refinada carregada de tradições mitológicas e religiosas, uma literatura especulativa que buscava unir pontos distantes; inclusive, tinha-se a preocupação de sintetizar a filosofia grega com o espírito evangélico²⁵⁶. Assim, o Egito era permeado de deuses, sincretismos, antagonismos e até mesmo de aparentes contradições filosófico-religiosas, tornando Alexandria uma cidade merecedora de um olhar mais apurado com relação aos estudos sobre o Diabo.

As origens da Igreja egípcia estão ligadas à Igreja de Jerusalém, e seria totalmente improvável, como alerta Jean Daniélou, que no Egito não houvesse missionários cristãos²⁵⁷. Os primeiros missionários provavelmente foram helenistas, porém os evangelhos das comunidades egípcias mostram-nos que estas foram compostas em seu início de egípcios e judeus convertidos à doutrina cristã²⁵⁸.

Assim, como referência para o nosso estudo, trataremos inicialmente dos escritos de Clemente de Alexandria²⁵⁹. Segundo Ivan Antônio de Almeida, a riqueza

²⁵⁵ BIHLMEYER, Karl ;TUECHLE, Herman. *História da Igreja. Vol. I Antiguidade Cristã*. São Paulo: Edições Paulinas, p.74.

²⁵⁶ FIGUEIREDO, Ângela Cristina S. O Cristianismo copta. Uma face particular do multiculturalismo cristão. In: *Atas do I Congresso Internacional de Religião, mito e magia no mundo Antigo & IX Fórum de debates em História Antiga*. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Núcleo de Estudos da Antiguidade, 2010, pp. 15-16.

²⁵⁷ DANIÉLOU, J ; MARROU, H. *op.cit.*, p.89

²⁵⁸ *Idem, Ibidem*, p. 89.

²⁵⁹ Tito Flávio Clemente, de família gentia, nasceu em Atenas por volta do ano 150. Após a sua conversão ao cristianismo, viajou para muitos lugares da própria Grécia, Ásia Menor e Palestina. No entanto foi em Alexandria que se fixou fato resultante da perseguição de Septímio aos cristãos. Assim sua fuga para o Egito deu-se em companhia de um "ex-discípulo" seu, Alexandre, Bispo de Cesareia. Faleceu entre os anos de 212 a 217.

da obra de Clemente de Alexandria²⁶⁰ explica-se por circunstâncias muito especiais. Passado o tempo no qual parecia iminente a Parusia, discutem-se questões para as quais os livros sagrados apenas servem de fonte. Entre os temas estão: a relação entre a filosofia e a fé, o papel da revelação judaica para o Cristianismo, a existência ou não de uma gnose cristã, a simbologia como linguagem para a compreensão das questões divinas. Também havia uma rica tradição cultural que antecedia o Cristianismo, de cujas verdades, no entendimento dos filósofos que aderem à nova religião, o Cristo representa o ápice²⁶¹.

Após sua conversão ao Cristianismo, Clemente tornou-se um convicto oponente da religião pagã, mas, como Justino, continuou a ver na filosofia a verdade, uma filosofia que, quando propriamente verdadeira, leva à revelação divina e ao encontro com Cristo. Clemente sente sutilmente a contradição do Mal na criação de Deus, e tenta explicá-lo com um sistema filosófico coerente²⁶². Assim, torna-se o primeiro cristão que tenta explicar o Mal pelos termos da ontologia e da teologia da privação²⁶³.

Em sua concepção, Deus criou o mundo do nada, do vazio, e o motivo de tal feito foi o intento compartilhar sua generosidade: para se sentir completo, Deus desejou compartilhar sua bondade, estendendo-a a outros seres²⁶⁴. Mas, como somente Deus é perfeito, o mundo criado por ele é necessariamente, desse ponto de vista, imperfeito, o que transforma o Cosmos em uma fraca e deficiente cópia da verdadeira realidade²⁶⁵. Essa deficiência não denota que todas as criaturas são imperfeitas, mas que existe uma hierarquia entre os seres, sendo que Deus encontra-se no topo, seguido por anjos, humanos, animais, plantas, pedras até o princípio, a matéria não formada, carente de realidade, bondade e espiritualidade, a mais privada dos seres, no sentido de vazia, e, potencialmente, mais má.

²⁶⁰ As obras de Clemente de Alexandria usadas neste trabalho são: CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, El Pedagogo, introducción, edición, traducción y notas de M. Merino y E. Redondo, Fuentes Patristicas 5, Ciudad Nueva, Madrid 1994; *Stromata I*, introducción, edición, traducción y notas de M. Merino, Fuentes Patristicas 7, Ciudad Nueva, Madrid 1996 ; *Stromata II-III*, introducción, edición, traducción y notas de M. Merino, Fuentes Patristicas 10, Ciudad Nueva, Madrid 1998 ; *Stromata IV-V*, introducción, edición, traducción y notas de M. Merino, Fuentes Patristicas 15, Ciudad Nueva, Madrid 2003; Fragmentos. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/0211.htm>>. Acesso em 20/05/2014.

²⁶¹ ALMEIDA, Ivan Antônio. O cristianismo vivo em Clemente de Alexandria. In: ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, Fortaleza, 2009, p. 2.

²⁶² FLOYD, W. E. G. *Clement of Alexandria's Treatment of the problem of evil*. New York, 1971, p. 99.

²⁶³ RUSSEL, *op.cit.*, p. 109.

²⁶⁴ 1 *De Pedagogus* 9.

²⁶⁵ Idéia diretamente influenciada pelo mito da caverna de Platão.

Em uma passagem da obra *Fragmentos*, vemos a posição de Clemente acerca do Diabo. Em seu comentário à primeira epístola de Pedro, vemos que foi criado bom, pois é impossível que Deus, sendo o princípio de tudo, tenha criado o Mal. É o “Deus de toda a graça”²⁶⁶, “de toda a graça ele disse (Pedro), porque ele é bom e também aquele que fez todas as coisas boas”²⁶⁷. Assim, o Diabo foi um príncipe entre os anjos e tornou-se mau pela sua própria vontade, o primeiro a cair, tornando-se o líder dos demônios²⁶⁸.

Outra questão de grande importância no pensamento de Clemente é o livre-arbítrio. Adão e Eva foram banidos do Paraíso não por serem bons ou maus, mas por terem feito mal uso de seu livre-arbítrio, cometendo, portanto, o chamado pecado original²⁶⁹. Ao cometer o pecado, o “homem se aproximou das bestas”²⁷⁰, um ser considerado irracional, como os animais:

“Ele relincha, não importa quem pode estar sentado em cima dele”. O homem, que se destina, não fala mais, pois quem transgride contra a razão não é mais racional, mas um animal irracional, entregue a paixões pelo qual ele é montado (como um cavalo por seu cavaleiro)²⁷¹.

Clemente distingue a idolatria pagã da filosofia pagã, argumentando contra a ideia de que foi o Diabo que deu a sabedoria aos filósofos, rejeitando também a ideia de que a filosofia foi uma das artes maléficas que os Vigilantes legaram ao homem como ensinamento. A filosofia grega, do ponto de vista de Clemente, é uma luz dada por Deus, mas a única filosofia que se pode ter como completa é a cristã, pois esta é livre de impurezas que distorcem a verdade de Deus²⁷².

Como resultado do pecado original, o homem ficou por anos sob o domínio da morte. Foi o ato de salvação praticado por Cristo em sua Paixão que deu novamente ao homem o poder do livre-arbítrio. Clemente nos mostra que a Paixão e a descida de Cristo ao Inferno (Hades [sic]) foram cruciais para a salvação daqueles que viveram antes da chegada do filho de Deus, pois, durante sua descida, pregou para aqueles que lá estavam, fazendo com que tivessem a chance de salvação por meio

²⁶⁶ 1 *Pd* 5, 10.

²⁶⁷ *Fragmentos* 1

²⁶⁸ 5 *Stromata* 14

²⁶⁹ 3 *Stromata* 12; 16-17.

²⁷⁰ 1 *De Pedagogus* 13.

²⁷¹ 1 *De Pedagogus* 13.

²⁷² 1 *Stromata* 16-17.

da redenção de seus pecados²⁷³. Clemente ainda acrescenta que, com a segunda vinda de Cristo, a bondade será legada a todos, sem restrição²⁷⁴, ideia que fica confusa, posteriormente resolvida por Orígenes, para quem a Apocatástase, o último retorno, se torna concreto.

Orígenes²⁷⁵, segundo Burton Russel, é o mais inventivo demonólogo de toda a tradição cristã²⁷⁶. Tal posição pode ser corroborada ao se analisar o debate sobre o Mal em sua obra *Contra Celso*²⁷⁷ e em outra, também de sua autoria, chamada *De Principiis* (Dos Princípios). De acordo com Ronaldo Amaral, essas obras constituem seus escritos mais importantes, uma vez que dizem respeito ao mundo divino, sua natureza e circunstâncias, oferecendo especial atenção a sua cosmogonia e sua discutida teoria da Apocatástase²⁷⁸.

Como Clemente, Orígenes foca a sua compreensão do mundo na bondade divina e na liberdade. Assim, Deus criou o Cosmos cheio de bondade, dando o livre-arbítrio aos seres humanos e espirituais, sendo essa a causa do surgimento do Mal. Satanás foi criado como um anjo bom, mas esse anjo, por sua própria vontade, pelo livre-arbítrio, tornou-se o Diabo. Observemos:

No início todas as naturezas intelectuais foram criadas iguais e da mesma forma, como Deus não tinha nenhum motivo para criá-las de outra maneira [...] Suas diferenças surgiram exclusivamente do seu uso, diferente, do dom do livre arbítrio. Os espíritos criados bons e felizes se cansaram de sua felicidade, e, com o descuido, caíram, alguns mais outros menos [...]. Por isso, existe a hierarquia dos anjos, e, portanto, também as quatro categorias de inteligências criadas: anjos, estrelas (supondo, como é provável, que estão animados), homens e demônios²⁷⁹.

Ainda que Orígenes acredite na natureza boa do Diabo em sua obra *Contra Celso*, e seus outros escritos teológicos tenham dado um enfoque maior a Satanás,

²⁷³ Hb 9: 15;

²⁷⁴ 4 *Stromata* 8; 14.

²⁷⁵ As obras de Orígenes encontram-se em <<http://www.newadvent.org/cathen/11306b.htm>>. Acesso em 20/05/2014. Citaremos, com referencia a este autor, o nome da obra, o número do livro, o capítulo e a passagem correspondente.

²⁷⁶ RUSSEL, *op.cit.*, p.123.

²⁷⁷ ORÍGENES. *Contra Celsum*. Introdução, tradução e notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 2001.

²⁷⁸ AMARAL, Ronaldo. Orígenes: um asceta condescendente com a matéria. A ambigüidade espiritual-material na existência bem aventurada. In: *Fênix Revista de História e Estudos Culturais*. Vol 6, Ano VI, nº 3, 2009, pp. 2-5.

²⁷⁹ ORIGENES. *Traité des principes: livres I et II*. Traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. Paris: Cerf, 1978. (Sources chrétiennes, 252). II *De Principiis* 9-6; III .8; I.7.

para pensar sua teodiceia, não precisamos da figura do Mal, mas sua teoria sobre a salvação demanda uma.

O pecado praticado pelo Diabo e pelos anjos que o seguiram ocorreu, para Orígenes, antes da criação do mundo material. Nessa linha de pensamento, Deus criou o mundo para compensar a perda de bondade desses anjos, resultado de seus pecados. Assim, o argumento de Orígenes é claro ao mostrar que, se a queda aconteceu antes da criação de Adão e Eva, dificilmente esses anjos caíram pela sua luxúria ou inveja da humanidade, como vimos em outras fontes e teorias.

Essa ordem dos eventos presentes em Orígenes nos traz uma nova conexão entre Satanás e Lúcifer, em que ambos são um só, de acordo com diversas passagens presentes na tradição do Velho Testamento, como em Isaías, Jó e Ezequiel:

Como caíste desde o céu, ó Lúcifer, filho da alva! Como foste cortado por terra, tu que debilitavas as nações! E tu dizias no teu coração: Eu subirei ao céu, acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono, e no monte da congregação me assentarei, aos lados do norte. Subirei sobre as alturas das nuvens, e serei semelhante ao Altíssimo. E contudo levado serás ao inferno, ao mais profundo do abismo²⁸⁰.

Vemos, em Jó, que o Dragão Leviatã é Satanás, pois “Poderás tirar com anzol o Leviatã, ou ligarás a sua língua com uma corda? Podes pôr um anzol no seu nariz, ou com um gancho furar a sua queixada?”²⁸¹, fazendo um paralelo com o Apocalipse de João, essa citação torna-se mais clara: “E foi precipitado o grande dragão, a antiga serpente, chamada o Diabo, e Satanás, que engana todo o mundo; ele foi precipitado na terra, e os seus anjos foram lançados com ele”.²⁸²

Essas passagens estabeleceram fortemente a tradição em que o Diabo estava entre os mais altos anjos, belos e perfeitos, e foi o seu orgulho no início da criação que o levou a se rebelar contra Deus, sendo, assim, expulso do céu. Grande quantidade da elaboração de lendas e da literatura sobre a natureza do Diabo surge da iniciativa de Orígenes de usar esses textos. Eliminando a teoria dos Vigilantes e sua luxúria, Orígenes não faz a distinção entre demônios e anjos caídos. As diferenças entre os demônios são ontológicas, distinções que podem ter sido produzidas pelas diferentes escalas de pecados morais. O mesmo acontece com os

²⁸⁰ Is 14, 12-15.

²⁸¹ Jó 41, 1-2.

²⁸² Ap 12, 9.

humanos. Alguns que lutam contra Satanás elevam-se ontologicamente e tornam-se mais espirituais, enquanto aqueles que se rendem ao seu poder se tornam mais carnaís²⁸³.

Na obra *Contra Celso*, os demônios influenciam tanto o mundo natural quanto os humanos²⁸⁴. A ideia de Orígenes de que Deus compartilhou o governo do Cosmos com os anjos, que foram postos como responsáveis pelos elementos – terra, ar, fogo e água – e que regulam os movimentos dos corpos naturais – como estrelas, animais e plantas – põe os demônios, em parte, como responsáveis pelas catástrofes naturais. Primeiramente, alguns desastres naturais e doenças eram partes necessárias à criação de Deus, que deu licença aos anjos maus para causar tais males por fazerem parte de seus planos providenciais. Toda a ordem natural, alienada de Deus, é penetrada pelas ações dos demônios, e o Diabo controla o último mal da natureza: a morte²⁸⁵.

Tomando o mundo com um campo de batalha entre anjos e demônios, Orígenes também elabora uma teoria da divisão das nações diretamente relacionada com a incumbência de cada tipo de anjo. Depois que a raça humana foi dividida com a construção da Torre de Babel, Deus deu a cada anjo o controle sobre um povo. Qualquer povo, província ou região são controlados por dois anjos poderosos, um bom e outro mau. Assim, os anjos maus das nações são responsáveis por suas maiores calamidades, e os pagãos [*sic*], prestando homenagens aos anjos das nações, cometem um enorme erro ao cultuar os anjos maléficos, fazendo dos demônios seus deuses²⁸⁶.

A presença de Cristo nesse contexto é de enorme importância, pois foi em sua primeira vinda ao mundo que Ele reuniu a comunidade cristã, tornando o poder dos demônios nulos e vazios, mas somente para aqueles que compartilhavam da verdadeira fé. Os que se distanciavam de Cristo estavam vulneráveis ao ataque de qualquer demônio das nações²⁸⁷. Além disso, o fim dos demônios somente se tornaria efetivo com a segunda volta de Cristo, pensamento segundo o qual se permite sua ação no mundo, o que indica que o livre-arbítrio de Orígenes não

²⁸³ I *De Principiis* 5. 4-5; 8-3; *Traité des principes: livres III et IV*. Introduction, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. Paris: Cerf, 1980. (Sources chrétiennes, 268). 3. 4: 2

²⁸⁴ *Contra Celso*, livro 8. Orígenes trata sobre o poder que os demônios exercem no mundo.

²⁸⁵ *Comentário ao evangelho de Mateus* 13. 9; III *De Principiis* 3-4; *Contra Celso* 4. 42-93.

²⁸⁶ *Comentário ao evangelho de Lucas* 12. 4; I *De Principiis* 5. 2; 8. Certamente inspirado no livro do Deuteronômio 32, 8. Quando o Altíssimo distribuía as heranças às nações, quando dividia os filhos de Adão uns dos outros, estabeleceu os termos dos povos, conforme o número dos filhos de Israel.

²⁸⁷ *Contra Celso* 4. 32; 8. 33-42.

significa uma escolha humana mais ou menos reta em si, mas aproximação ou distanciamento de um ou outro protagonista, do Bem ou do Mal, como entidade metafísica separada do homem, ou seja, os demônios.

Dessa feita, os demônios guerreiam pelas almas sob a liderança de Satanás, constantemente tentando o homem ao caminho do pecado, mas têm apenas o poder de compeli-los, o que significa que todo ato praticado pelo ser humano é de sua própria escolha e responsabilidade. A segunda vinda de Cristo será precedida por um ataque final à comunidade cristã, liderado pelo Anticristo, “que é o filho do demônio, que é Satanás e o Diabo”²⁸⁸. Cristo, então, virá para liderar a Igreja em um triunfo final contra o Mal.

O mais impressionante aspecto da demonologia de Orígenes é a potencial salvação de Satanás. Influenciado por Clemente e pelo neoplatonismo, Orígenes acredita que Deus, em sua piedade, deseja a felicidade para toda a sua criação. Assim, nasce a Apocatástase, ideia de que todos os seres eventualmente retornarão ao Deus que os criou. Na plenitude do tempo, Deus será tudo em todos. Orígenes talvez quisesse dizer que, no plano divino, metafísico, o Diabo inevitavelmente será salvo ou que o Diabo possivelmente será salvo. Isso, do nosso ponto de vista, pode derivar da posição de Orígenes a respeito do livre-arbítrio.

²⁸⁸ *Contra Celso* 6. 45-46; *Comentário ao evangelho de Lucas* 30. 1.

4. O poder do pensamento dualista

O dualismo que permeou as ideias dos primeiros padres da Igreja tornou-se o centro do debate teológico nos séculos III e IV dentro do Império Romano, especialmente no norte da África e no Egito. A insegurança que aumentava no Império, somada ao medo, fez com que o dualismo ressurgisse no debate com uma nova heresia, o Maniqueísmo, penetrando também no monasticismo e encontrando grande expressão nos escritos do padre da Igreja Lactâncio²⁸⁹ (240-320). Este, convertido ao Cristianismo no ano de 300, passou a defender a cristandade contra os pagãos, e seus trabalhos também versam sobre a influência do Mal e do Diabo no mundo. Lactâncio foi dualista em vários sentidos: um dualista ético, dando ênfase aos dois caminhos, o da justiça e o da injustiça; um dualista antropológico, observando a tensão nos seres humanos entre alma e corpo, espírito e matéria; um dualista cosmológico, salvando a bondade de Deus por designar o Mal como seu adversário.

Nas palavras do próprio Lactâncio, vemos o seguinte:

Mas alguns dizem: Por que, então, o verdadeiro Deus permite que essas coisas sejam feitas? Por que Ele então não remove ou destrói os ímpios? Por que, na verdade, Ele, desde o início deu poder para o demônio, de modo que deve haver alguém que pode corromper e destruir todas as coisas? Vou brevemente dizer por que Ele quis que assim fosse. Pergunto se a virtude é um bem ou um mal. Não se pode negar que é uma coisa boa. Se a virtude é uma bem, o vício, ao contrário, é um mal. Se o vício é um mal por causa disso, porque se opõe à virtude, e virtude é por causa disso um bem, porque derruba o vício, segue-se que a virtude não pode existir sem o vício, e se você tirar o vício, o mérito da virtude será tirado. Pois não pode haver vitória sem um inimigo. Assim, se transmite que o bem não pode existir sem o mal²⁹⁰.

A definição do Bem, distinguindo-o do Mal e vice-versa, possui uma lógica inevitável. Se Deus criasse o mundo sem o Mal, não daria a alternativa para se fazer conhecer o Bem, pois, para Lactâncio, aquele é uma força necessária para a compreensão deste. Deus quis essa distinção entre o Bem e o Mal para assim fazer com que todos compreendam a natureza de um em contraste com a natureza do

²⁸⁹ As obras de Lactâncio encontram-se em <http://www.newadvent.org/cathen/08736a.htm>. Acesso em 24/05/2014. Citaremos, com referencia a este autor, o nome da obra, o número do livro, o capítulo e a passagem correspondente

²⁹⁰ *Epítome* 29.

outro²⁹¹. Assim, excluir o Mal, do ponto de vista de Lactâncio, seria inevitavelmente eliminar a virtude e não a fazer presente e conhecida pelos seres da criação.

Também podemos observar que o Mal criado por Deus é real, uma personalidade malevolente, o Diabo:

Então ele criou um outro espírito que não manteve a índole de sua ascendência divina. Pois bem, este último foi atacado por sua própria inveja, como se fosse um veneno, passou do bem para mal e por seu próprio arbítrio, arbítrio que Deus lhe tinha dado livre, se pôs o nome contrário. Por isso fica claro que a fonte de todos os males é a inveja. Na verdade, ele invejava seu antecessor, que, mantendo-se fiel, não era só aceito, mas também amado por Deus Pai. E este espírito, convertido por si mesmo de bom em mau, os gregos chamavam de “*diabolus*” e nós de “acusador”, pois atribui a Deus os crimes que ele mesmo comete²⁹².

As idéias de Lactâncio atribuem a existência do Diabo a Deus, sem tentar tirar Dele a responsabilidade da existência do Mal, mas insiste que Deus encontra-se atrás dos dois princípios, do Bem e do Mal. Todo o livro *Das Instituições Divinas* é devotado a defender a unidade de Deus contra o popular politeísmo e contra as ideias filosóficas sobre a eternidade da matéria. Deus criou o Cosmos de forma que os dois princípios estariam em constante luta.

Baseando-se na história dos Vigilantes, Lactâncio também acredita em duas classes de demônios, demônios do céu (*daemones caelestes*), em que inclui Satanás e os anjos caídos, e demônios terrenos (*daemones terreni*), que nascem da união de um Vigilante com uma mulher. Satanás não foi criado mau, mas caiu, no início, por sua inveja do filho de Deus, seu antecessor, diferentemente dos Vigilantes, que caíram por sua luxúria com as mulheres. Assim, Lactâncio configura-se como um dos últimos padres da Igreja a usar a história dos Vigilantes. Ademais, compartilha a mesma ênfase dada por Orígenes ao livre-arbítrio, pois acredita que mesmo os anjos bons não se encontram fixos na bondade, possuindo ainda sua liberdade de pecar (livre-arbítrio) até o dia do Juízo Final²⁹³.

Como outros padres cristãos, Lactâncio acredita que a primeira vinda de Cristo não foi suficiente para destruir Satanás, e que a segunda vinda foi adiada por um simples motivo: Deus queria que os demônios tentassem os cristãos para que

²⁹¹ 2 *Instituições Divinas* 8.

²⁹² 2 *Instituições Divinas* 8.

²⁹³ 2 *Instituições Divinas* 14-15.

estes provassem sua verdadeira fé. As tentações e possessões são descritas por ele:

A eles adoram os homens em seus lugares secretos, em honra deles derramam todos os dias vinho, conscientemente veneram os demônios como deuses terrestres e como afastadores de males que eles mesmos fazem e produzem. E os demônios, como são espíritos tênues e sem limites, se introduzem nos corpos dos homens e, atuando ocultamente em suas entranhas, fazem perder a saúde, atraem enfermidades, aterrorizam os ânimos com sonhos, sacodem as mentes com golpes de loucura, para que os homens se vejam obrigados por essas desgraças a pedir sua ajuda²⁹⁴.

O sucesso do Diabo em conseguir tentar os homens e possuí-los vem do dualismo existente, segundo a antropologia dualística de Lactâncio, entre o corpo e a alma. A questão torna-se mais clara atentando-se para a ideia de que, do ponto de vista de Lactâncio, Deus deseja que todos os seres humanos sigam os impulsos da alma – cheia de generosidade e amor –, e Satanás, ao contrário, deseja que todos sigam os desejos do corpo – sexo, bebidas, poder, prestígio –, fazendo com que cada ser humano fique em uma encruzilhada onde um caminho leva ao céu, e outro, ao Inferno. Uma vez que comece sua descida, as sombras do prazer material envolvem cada vez mais o ser, tirando e obscurecendo a harmonia, a tranquilidade, a felicidade e fazendo crescer o barulho, a indecisão e o descontentamento. A fé em Cristo é o guia para quem está nessa encruzilhada, levando o ser para o caminho da retitude e da salvação.

A visão dualista começa, assim, a impregnar o pensamento dos padres da Igreja, fazendo com que surjam novas heresias. Das heresias dualistas que emergem no final do terceiro século, a que nos chama a atenção por seu conteúdo, em relação ao Mal, é o Donatismo. Os cristãos donatistas do norte da África foram tratados diferentemente ao longo da história de acordo com o intérprete: cismáticos, egoístas, hereges, vis, ou mesmo como vítimas das políticas romanas beligerantes. W. H. C. Frend não caracteriza o Donatismo apenas como um grupo sectário; para o autor, era realmente “parte de uma revolução”²⁹⁵.

Contudo, o que faz a heresia donatista única entre as chamadas revoluções é a maneira como seus elementos constitutivos fundiram-se em uma teologia política

²⁹⁴ 2 Instituições Divinas 14.

²⁹⁵ W.H.C. FREND, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa* (Oxford, 1952), p. 336.

que permitiu a essa forma de Cristianismo africano canalizar os anseios sócio-políticos e influências culturais de sua população nativa em um paradigma teológico comportamental dinâmico e potente. Segundo Russel, o cisma donatista cresceu de uma disputa sobre qual seria o verdadeiro cristão frente às perseguições perpetradas pelo Império Romano²⁹⁶. Os donatistas argumentavam que o cristão que se rendeu ao medo das perseguições e ofereceu sacrifício aos deuses pagãos, traindo a Igreja, não poderia ser perdoado e novamente inserido na comunidade cristã, e qualquer sacramento ou ordenação praticada por um padre ou bispo pecador, especialmente aqueles que se renderam no tempo da perseguição, seriam inválidos.

Como os ortodoxos, que acusavam o Diabo de ser o mestre das heresias, os donatistas afirmavam que Satanás era responsável pelas perseguições e por oferecer conforto àqueles que se voltassem a ele. Assim, tornando-se cada vez mais isolados, os donatistas acreditavam que todo o mundo, com exceção dos membros de sua seita, estava nas mãos do Diabo. Os donatistas tomaram a posição de que Deus ofereceu sua graça aos humanos, e estes responderam com sua crença no Criador. O sinal externo da graça e da fé é o Batismo, sacramento no qual o cristão é recebido dentro da comunidade. Dessa forma, o cristão que peca mortalmente contra sua religião por medo da perseguição não é um verdadeiro membro da comunidade cristã. A posição católica é indubitavelmente mais piedosa nesse sentido, respondendo aos cristãos que viviam em um período de perseguições, que se encontravam no pecado, mas se arrependiam depois de tê-lo cometido, alcançando, assim, o perdão.

Outra heresia que ressurge nesse momento e que demonstra uma posição mais dualista que a dos donatistas é o Maniqueísmo. Por algum tempo, esteve no centro dos debates dos padres da Igreja pela dificuldade de sua definição: como heresia ou como uma religião separada do Cristianismo. Os pontos relevantes para o estudo do Diabo no Maniqueísmo encontram-se na sua proximidade em relação aos cristãos gnósticos, o que influenciará outras heresias cristãs.

O Maniqueísmo era uma doutrina aberta/eclética, guardando muitas afinidades com o Gnosticismo. Mani, seu criador, acreditava que dois elementos eternos existiam no Cosmos, o princípio da luz e da verdade, e o princípio da

²⁹⁶ RUSSEL, *op.cit.*, p 161.

matéria, da escuridão e da falsidade. Esses dois princípios eram personificados na figura de Deus e na figura do Príncipe da Escuridão, e, apesar de eternos, somente o princípio da luz é divino. O reino de Deus tem três aspectos, luz, força e conhecimento, que existem em uma serena harmonia, mas o reino da escuridão é caótico, barulhento e confuso.

O Maniqueísmo se propagou, e, em 377, em Catargo, essa seita preocupava-se com a origem do Mal, sendo uma doutrina dualista. O tema central desta doutrina estava em saber se, sendo Deus o autor do Bem, não poderia ser também a causa do Mal, e a resposta é de uma ordem ontológico-cosmológico-materialista. Essa mistura de dualismo cósmico mitigado com um extremo dualismo antropológico e moral foi semelhante ao Gnosticismo em seu esforço para remover a responsabilidade pelo Mal do verdadeiro Deus por interposição de uma complexa série de figuras mitológicas entre Ele o mundo real da existência humana, e o Maniqueísmo falhou pelas mesmas razões²⁹⁷.

Para os seguidores do Maniqueísmo, todos os seres vivos, vegetais, animais e humanos, são a mistura da matéria com a luz, nenhuma criatura emanou ou nasceu diretamente de Deus, somente os seres etéreos (Homem Primordial e o Espírito Vivificador). Os outros seres são a mistura da matéria com a luz e trazem em si as duas naturezas, a boa e a má, ao mesmo tempo. Esse é um ponto de muita importância para a doutrina maniqueísta, o qual reconhece a consubstancialidade entre Deus e alma humana (alma boa); a partir do momento em que Deus liberta a alma, liberta também a si mesmo, visto que ela é uma parte sua.

No entanto, a ideia de Mani a respeito da luta cósmica entre os dois princípios opostos, encontrada inclusive dentro de cada pessoa, como uma luta entre o corpo e a alma, atraiu muitos adeptos, entre eles, Santo Agostinho em sua juventude. A presença de tal dualismo no limiar da tradição aguçou a tensão entre a alma e o corpo e reforçou a visão do Diabo como senhor da matéria, usando o corpo humano como veículo para suas tentações. De acordo com Marcos Costa,

A partir de então, o homem recebe a faculdade de reconhecer a mescla de sua condição humana, a dualidade essencial que sua condição humana implica, na qual a alma se sente aterrorizada pela matéria, origem infernal de seu corpo, que é maldição²⁹⁸.

²⁹⁷ *Idem, Ibidem.* p. 165.

²⁹⁸ COSTA, Marcos. *O Problema do Mal na Polêmica Antimaniqueísta de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNIAP, 2002, p. 81.

É essa tomada de consciência de sua própria condição humana que traz uma revelação da ciência do mundo: a origem e o destino do universo. Segundo a doutrina maniqueia, o homem não é responsável pela prática do Mal, porque ele já está deterministicamente marcado para fazer o Mal, pois faz parte de sua natureza (matéria), é algo quase involuntário, que não faz parte de sua livre escolha:

Assim, a moral individual estava perfeitamente enquadrada dentro do sistema cosmológico como um todo, pois, do mesmo modo que no universo físico, o mal presente no homem não estava relacionado a Deus que, na sua natureza, é bom, mas a um princípio ontológico independente - o Reino das Trevas ou a matéria - tão poderosa quanto Deus²⁹⁹.

Assim, o Bem é apresentado como passível de ser corrompido pelo Mal e dele vir a ser prisioneiro, o que também deixa o homem em uma encruzilhada. A alma boa, ou uma parte dela, está presa à matéria, portanto está sujeita a praticar o Mal, e, desse modo, o homem não é culpado pelo mal que pratica. O Maniqueísmo também propagava a ideia de que, pela sua própria vontade, a alma poderia libertar-se do Mal e chegar ao Reino da Luz, por meio de um processo de autoconsciência, quando o espírito toma consciência de si dentro da matéria e procura a sua salvação. Mas essa ação, segundo os maniqueus, não é resultante do livre-arbítrio, pois a alma não tem vontade livre, não escolhe entre o Bem ou o Mal. Assim, o ato se dá pela proximidade do Mal e de suas práticas.

²⁹⁹ COSTA, Marcos. *Maniqueísmo História, Filosofia e Religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 92.

5. O Diabo nos padres do deserto

O combate entre corpo e alma foi um tema também debatido dentro do pensamento monástico cristão. O autêntico fenômeno do monacato surgiu no final do século III e início do IV no mundo mediterrâneo oriental, com a aparição de eremitas e anacoretas que se retiraram para o ermo, o qual representava para eles uma espiritualidade especial, a espiritualidade do deserto: solidão, silêncio, austeridade, penitência e encontro com Deus³⁰⁰. Esse monasticismo que propõe uma vida de solidão e reflexão, na qual o indivíduo deve dedicar todo o seu tempo à contemplação de Deus, imperturbável pelas distrações da vida em sociedade, tem uma significância marcante para o estudo da demonologia.

O primeiro monge conhecido, Santo Antão – ou Antônio – (251- 356) deixou a vida citadina para viver no deserto como eremita. No mesmo caminho, São Pacômio (286-346) posteriormente fundou o monasticismo cenobita. Com a aparente paz trazida por Constantino após 313, as perseguições diminuíram, e a comunidade cristã passou-se a preocupar com os perigos de “dentro”, especialmente com as tentações do mundo. O deserto substituiu a arena como lugar onde os cristãos eram severamente testados em sua fé, por isso, ausentando-se do mundo ao praticar a *fuga mundi*, os monges comprometiam-se a lutar contra os prazeres do mundo e de seu príncipe, Satanás.

Quando um monge se dirige ao deserto, ele espera lutar tanto fisicamente como moralmente contra as legiões de demônios, usando como escudo sua vida ascética sob a proteção de Cristo. Assim, o deserto tem um significado duplo para o monge: é um lugar de refúgio contra as tentações da sociedade, do mundo, mas também é onde as tentações vêm diretamente do Diabo. No deserto, o monge pode-se afastar das pequenas distrações mundanas, dos pequenos vícios e virtudes, para fazer parte diretamente de uma luta cósmica entre Cristo e Satanás. Tal luta pode ser encontrada nos relatos e nas experiências dos monges que habitavam o deserto, os quais acreditavam estar sob um ataque severo e incessante das forças do Mal. Suas experiências e o interesse que estas engendraram na comunidade cristã pelo relato disseminado dos fatos ocorridos no deserto fizeram com que o medo do Diabo crescesse exponencialmente entre os cristãos. Os feitos desses monges contra os

³⁰⁰ MONTENEGRO, Maria C.; MONTENEGRO, Santiago C. *Los monges y La Cristianizacion de Europa*. Madrid: Arco/Libros S.L, 1996, p.11.

demônios eram conhecidos até para aqueles que não congregavam a mesma fé dos cristãos. Os demônios atacavam mais os eremitas que os cenobitas, pois os primeiros eram conhecidos por sua vida espiritual mais elevada, sendo, assim, o alvo predileto para as forças do Mal. Dessa forma, os monges, que se tornariam posteriormente santos, substituíram os mártires das arenas, tornando-se os “heróis de Cristo”.

Nas vidas dos santos escritas em meados do IV século, encontram-se inúmeros *topoi*. Para os olhos modernos, de acordo com Russel, às vezes o hagiógrafo toma a história de outro santo/monge, usando-a para seu próprio propósito, o que indicaria tratar-se de um mal entendido ou de falsa(s) história(s)³⁰¹. Mas, do nosso ponto de vista, esses relatos não foram concebidos para serem históricos, mas sim edificantes, portadores de princípios universais pregados dentro do Cristianismo. Assim, tais relatos podem ser compreendidos, de uma forma mais clara, como a formação de arquétipos, indicando o que a Igreja esperava desses homens e mulheres que encontraram o caminho da santidade por meio de suas ações.

Como ressalta Mircea Eliade, para o homem religioso, uma história sagrada é uma história verdadeira, pois fala de uma realidade absoluta, trans-humana, que dá razão e justifica a existência, guiando-o em direção a seu lugar de eleição mais real e verdadeiro, que se edificará no mudo que há de vir³⁰². Isso torna a função do santo, o homem sagrado, de extrema importância na comunidade cristã; sua posição é muitas vezes mais proeminente que a dos bispos e dos padres, pois as pessoas que se dedicavam a uma vida ascética, longe da sociedade e de seus vícios, eram consideradas, nesse contexto, pessoas dotadas de grande sabedoria. Portanto, na figura do monge via-se um guerreiro contra os demônios.

Tomando como base as ideias sobre os demônios dos autores do Cristianismo Primitivo, por sua vez, baseados no Novo e Velho Testamentos, nos apócrifos e na apocalíptica judaica dos séculos anteriores ao nascimento de Cristo, um dos mais influentes trabalhos monásticos que tratam da demonologia foi escrito por Atanásio de Alexandria.

Atanásio nasceu em 295, trabalhou como diácono e secretário do bispo Alexandre de Alexandria e tornou-se bispo em 328. Ademais, liderou a querela

³⁰¹ RUSSEL, *op.cit.*, 167.

³⁰² ELIADE, M. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006, pp. 123-124.

contra os arianos e foi uma das vozes mais influentes no primeiro concílio ecumênico de Niceia, em 325. Dentre seus escritos, compôs a *Vita Antonii*³⁰³ (Vida de Santo Antão ou Antônio), que é considerado o documento mais importante do Cristianismo Primitivo sobre o Diabo, por volta do ano de 357³⁰⁴, com o intuito de apresentar um modelo de vida ascética para que os monges a imitassem.

Em um eloquente discurso, Atanásio dedica grande parte de sua obra à demonologia, abordando diretamente os seguintes temas: a necessidade de distinguir os espíritos, métodos de luta contra os demônios e experiências vividas por Antão. Este, desde o primeiro momento, foi tentado pelo Diabo quando se retirou para a vida ascética no deserto, encerrando-se em um sepulcro. Os demônios, segundo Atanásio, poderiam causar um grande mal físico ao eremita:

Assim dominou-se Antão a si mesmo. Decidiu então mudar-se para os sepulcros que se achavam a certa distância da aldeia [...]. Entrou, pois, em uma das tumbas; o mencionado homem fechou a porta atrás dele, e assim ficou dentro sozinho. Isto era mais do que o inimigo podia suportar, pois em verdade temia que agora fosse encher também o deserto com a vida ascética. Assim chegou uma noite com um grande número de demônios e o açoitou tão implacavelmente que ficou lançado no chão, sem fala pela dor. Afirmava que a dor era tão forte que os golpes não podiam ter sido infligidos por homem algum para causar semelhante tormento³⁰⁵.

O Diabo, como vemos, temia que os monges adentrassem o deserto, pois, por um lado, ele havia procurado o deserto como o seu refúgio, já que as orações dos cristãos tinham diminuído sua influência sobre as cidades; por outro, sabia que a imitação de Cristo praticada pelos monges levava à salvação, impedindo seus esforços em propagar o pecado no mundo e seu intuito de levar todos os pecadores para o Inferno. Porém, quanto mais o monge crescia em virtude, mais as tentações e investidas do Diabo cresciam, tornando-se cada vez mais ferozes. Satanás, então, passou a assustar Antão com aparições de bestas ferozes, formas de tentação demoníaca que não encontramos nem nos apócrifos judaicos nem nos escritores cristãos, salvo a aparição do Diabo em forma de serpente. Atanásio escreve sobre essas epifanias diabólicas:

³⁰³ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Vida de Antonio*. Traducción, introducción y notas por A. Ballano. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1988.

³⁰⁴ BLAZQUEZ, Jose Maria. *Intelectuales, ascetas y demônios al final de La Antigüedad*. Madrid: Cátedra, 1998, p. 536.

³⁰⁵ *Vita Antonii* 8.

Essa noite, por isso, fizeram tal estrépito que o lugar parecia sacudido por um terremoto. Era como se os demônios abrissem passagens pelas quatro paredes do recinto, invadindo impetuosamente através delas em forma de bestas ferozes e répteis. De repente todo o lugar se encheu de imagens fantasmagóricas de leões, ursos, leopardos, touros, serpentes, víboras, escorpiões e lobos; cada qual se movia segundo o exemplar que havia assumido. O leão rugia, pronto a saltar sobre ele; o touro, quase a atravessá-lo com os chifres; a serpente retorcia-se sem o alcançar completamente; o lobo acometia-o de frente. E a gritaria armada simultaneamente por todas essas aparições era espantosa, e a fúria que mostravam, feroz³⁰⁶.

Porém, as tentações acrescidas da aparição de figuras diabólicas, ou prontas para o ataque direto contra o santo, não o abalaram:

Gemia, é verdade, pela dor que atormentava seu corpo, mas a mente era senhora da situação e, como por debique, dizia-lhes: “Se tivessem poder sobre mim, teria bastado que viesse um só de vocês; mas o Senhor lhes tirou a força e por isso se esforçam em fazer-me perder o juízo com seu número; é sinal de fraqueza terem de imitar animais ferozes”. De novo teve a valentia de dizer-lhes: “Se é que podem, se é que receberam poder sobre mim, não se demorem, venham ao ataque! E se nada podem, para que esforçar-se tanto sem nenhum fim? Porque a fé em Nosso Senhor é selo para nós e muro de salvação”. Assim, depois de haver intentado muitas argúcias, rangeram os dentes contra ele, porque eram eles próprios que estavam ficando loucos e não ele³⁰⁷.

Nessa última passagem, fica clara a crença de que o Diabo carece de poder frente a Deus e seu seguidor. Atanásio ainda mostra diversas passagens em que o demônio ataca diretamente o santo, e a luta que este trava contra o inimigo da humanidade. Há, ainda, dois pontos interessantes dentro da obra de Atanásio: primeiramente, é certo que os demônios habitam o deserto (por isso, os anacoretas eram grandes vítimas da tentação, pois viviam na habitual morada dos demônios); e, em um segundo ponto, a cruz era um remédio eficaz contra as tentações diabólicas tanto quanto a fé em Cristo, tida como um muro contra o ataque dos demônios³⁰⁸.

Essas ideias se repetem na obra de Atanásio, reforçando a noção de que os demônios são impotentes, temerosos, que não podem causar mal nenhum, que produzem falsas imagens e que podem ser vencidos com o sinal da cruz. Apesar de os demônios terem o poder de produzir temor na alma, agitação, pensamentos desordenados, tristeza, ódio, sonolência, temor da morte e afastamento das virtudes, Deus é motivo de alegria, e não de tristeza, de confiança e de salvação, de

³⁰⁶ *Vita Antonii* 9.

³⁰⁷ *Vita Antonii* 9.

³⁰⁸ *Vita Antonii* 13; BLAZQUEZ, *op.cit.*, p. 539.

pensamentos ordenados e de bondade³⁰⁹. Atanásio descreve a experiência de Antão com os demônios:

Uma vez chegaram com ameaças e me rodearam como soldados armados até os dentes. Noutra ocasião encheram a casa com cavalos e bestas e répteis, mas eu cantei o salmo: “Uns confiam nos carros, outros em sua cavalaria, mas nós confiamos no nome do Senhor nosso Deus”, e a esta oração foram rechaçados pelo Senhor. Outra vez, no escuro, chegam com uma luz fátua dizendo: “Vimos trazer-te luz, Antão”. Fechei os olhos, orei, e de um golpe apagou-se a luz dos ímpios. Poucos meses depois chegaram cantando salmos e citando as Escrituras. Mas “eu fui como um surdo que não ouve”. Uma vez sacudiram a cela de um lado a outro, mas eu rezei, permanecendo inalterável em minha mente. Voltaram então e fizeram um ruído contínuo, dando golpes, sibilando e fazendo cabriolas. Pus-me então a orar e cantar salmos, e então começaram a gritar e lamentar-se como se estivessem extenuados, e eu louvei ao Senhor que reduziu a nada seu descaramento e insensatez e lhes deu uma lição³¹⁰.

Nessa descrição, pode-se observar que os demônios não conseguem de forma alguma atingir o santo, mesmo usando artifícios como os salmos e as escrituras para atingir seus objetivos. Muitas outras tentações são narradas na *Vida de Antão*: vemos que Antão atribui os oráculos pagãos à ação do Diabo³¹¹, fala de uma aparição de um demônio muito alto que dizia ser uma “potência de Deus”³¹², e de uma aparição do próprio Satanás, que se queixava de ser perseguido e não ter mais um lugar para morar, pois os eremitas haviam habitado o deserto³¹³. Sobre a origem dos demônios, Atanásio acredita que, de acordo com a doutrina apocalíptica e cristã, no princípio, não foram criados maus: “[...] demo-nos conta disto: os demônios não foram criados como demônios, tal como entendemos este termo, porque Deus não fez o mal”³¹⁴.

O demônio aparece em outras vidas de santos que habitavam o deserto nos séculos IV e V. Dessa forma, vemos que a demonologia também ocupa um papel de destaque na *Vida de São Martinho* (Martinho de Tours) de Sulpício Severo (363-425)³¹⁵. Em alguns aspectos, as aparições demoníacas na vida de Martinho coincidem com a de Antão, mas de formas diferentes. Como conta Severo, o demônio se apresentava a Martinho com a aparência de Júpiter, de Mercúrio, de

³⁰⁹ *Vita Antonii* 36.

³¹⁰ *Vita Antonii* 39.

³¹¹ *Vita Antonii* 33.

³¹² *Vita Antonii* 40.

³¹³ *Vita Antonii* 41.

³¹⁴ *Vita Antonii* 22.

³¹⁵ SÚLPÍCIO SEVERO *Vida de Martin*. Obras Completas de Sulpicio Severo. Estúdio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer Merino. Madrid: Tecnos, 1987.

Vênus e Minerva³¹⁶. Possivelmente, por trás dessas aparições existe a crença cristã de que os deuses antigos eram na verdade demônios. Mas, como Antão, Martinho sempre permanecia sereno e tranquilo frente às aparições diabólicas, usando somente o sinal da cruz e a oração como armas contra o demônio³¹⁷.

São Jerônimo (347-420) também dá sua contribuição à demonologia escrevendo a *Vida de Hilarião*³¹⁸. Introdutor do monacato na Palestina, segundo Blazquez, Jerônimo exagera ao escrever sobre Hilarião, pelo abuso que faz de ornamentos retóricos ao descrever as alucinações e aparições diabólicas, sendo que, nessa *Vita*, o demônio ocupa um lugar proeminente³¹⁹. Jerônimo narra diversos tipos de tentações e artimanhas usadas pelo demônio contra Hilarião:

Muitas e variadas foram as tentações e ciladas do demônio, tanto durante o dia quanto durante a noite. Se quisesse narrá-las todas, excederia os limites deste livro. Quantas vezes, enquanto deitado, se lhe apareceram mulheres desnudas; quantas vezes, enquanto com fome, viu succulentas refeições! Algumas vezes, enquanto orava, saltou sobre ele um lobo que uivava e um porco que grunhia; e enquanto salmodiava, se lhe apresentava um espetáculo de lutas de gladiadores e um deles, que parecia ferido mortalmente, se arrastava até seus pés e lhe suplicava para que o sepultasse³²⁰.

Mas o que mais chama a atenção é o papel desempenhado pelos endemoniados. O exorcismo era um rito de purificação, e Jerônimo recorre à atuação de Hilarião como monge exorcista para fixar essa prática. Nesta passagem, escreve sobre a possessão de Orión, um importante homem da cidade de Aira, próxima ao mar vermelho:

Estava possuído por uma legião de demônios e foi conduzido a Hilarião. Suas mãos, joelhos, quadris e pés estavam acorrentados; seus olhos, torcidos e ameaçadores, expressavam a crueldade do seu furor. Enquanto o santo caminhava com os irmãos e lhes interpretava certa passagem da Escritura, aquele escapou das mãos que o sujeitavam e, tomando Hilarião pelas costas, o levantou às alturas. Um grande clamor brotou de todos, pois temeram que destroçasse seus membros debilitados pelo jejum. O santo, sorrindo, disse: “Fiquem tranquilos; deixem-me na arena com o meu adversário”. E, assim, passando a mão sobre os seus ombros, tocou a cabeça de Orión e, tomando-o pelos cabelos, o trouxe até seus pés,

³¹⁶ *Vita Martinii* 22.

³¹⁷ Outros casos de aparições e tentações demoníacas na *Vita Martinii* são encontradas nas seguintes passagens: 21; 24; e um interessante caso de exorcismo praticado por Martinho, 17:

³¹⁸ JERÔNIMO. *Vida de San Hilarión. Obras de San Jeronimo II*. Comentario a Mateo. Prologos y prefacios a diferentes tratados. Vida de tres monjes. Libro de los claros varones eclesiasticos. Introducció, traducció (latim-espanhol) y notas de Virgilio Bejarano. Madrid: BAC, 2002, p. 546-595.

³¹⁹ BLAZQUEZ, *op.cit.*, p.547.

³²⁰ *Vita Hilarionis* 7.

retendo-o à sua frente, com ambas as mãos, e pisando os pés daquele com os seus pés. E repetia: “Retorce-te!”. E Orión gemeu e, ajoelhando-se, tocou o solo com sua cabeça. Hilarião disse: “Senhor Jesus: liberta este desgraçado, livra este cativo; assim como vences a um, podes vencer a muitos”. E ocorreu algo inaudito: da boca do homem saíram diversas vozes, como o clamor confuso de um povo. Uma vez curado, também este, pouco tempo depois, foi ao monastério com sua mulher e seus filhos, dar graças e levar muitos presentes. O santo, então, lhe disse: “Não leste sobre como sofreram Giezei e Simão, um por haver recebido e o outro por haver oferecido dinheiro? Aquele queria vender a graça do Espírito Santo; este outro queria comprá-la”. E como Orión, chorando, insistia: “Toma e dá aos pobres”, Hilarião respondeu: “Tu podes distribuir teus bens melhor que eu, pois percorres as cidades e conheces os pobres. Eu, que abandonei o que era meu, por que vou desejar o alheio? Para muitos, o nome dos pobres é um ocasião de avariza; a misericórdia, ao contrário, não conhece artifícios. Ninguém dá melhor que aquele que não reserva nada para si”. Orión, entristecido, jazia em terra. Hilarião, então, lhe disse: “Filho, não te entristeças! O que faço por mim, faço também por ti. Se aceitasse esses presentes, ofenderia a Deus e a legião de demônios voltaria para ti”³²¹.

Atanásio, Sulpício e Jerônimo, assim como outros autores que descreveram a luta monástica contra os demônios no deserto, deram brilho, particularidades e um senso de realidade à figura do Diabo. Este está presente em todos os momentos, pronto e ansioso para atacar os cristãos com todas as armas possíveis. Por trás de suas manifestações se esconde um sentimento emergente de uma presença fria, pesada, monstruosa, inteligente, mas idiota, tentando levar o mundo em direção à escuridão³²².

³²¹ *Vita Hilarionis* 18.

³²² RUSSEL, *op. cit.* p. 185.

6. O Diabo nas obras de Santo Agostinho

Agostinho de Hipona (354-430)³²³, um dos mais influentes cristãos, sintetizou a demonologia e acrescentou-lhe novas percepções, construindo uma relativa e coerente abordagem para o problema do Mal. A vida intelectual e espiritual de Agostinho floresceu após sua ida à Itália, em 383 – país onde se tornaria, em 384, professor de retórica, em Milão, recebendo uma grande influência de Ambrósio – e após sua conversão ao Cristianismo, que, em seu ponto de vista, era inferior tanto intelectualmente quanto culturalmente ao Neoplatonismo e ao Maniqueísmo. De fato, muitos dos seus trabalhos posteriores à sua conversão podem ser entendidos como respostas aos seus oponentes teológicos, os maniqueus, os donatistas, pelagianistas, entre outros.

O problema do Mal também ocupou a memória e os pensamentos de Agostinho. Sua sensibilidade com relação ao pecado, analisando o período em que era criança, é clara na história em que ele e seus amigos roubaram peras de uma árvore do pomar vizinho, um episódio que, para Agostinho, tinha os traços clássicos da ação má. Explica, assim, que quando ele e os amigos roubaram as peras, fizeram-no não porque queriam comê-las, mas por mero amor ao Mal. A causa de sua maldade não foi nada mais que sua própria maldade³²⁴, e seu prazer não estava em comer as peras, que eram de má qualidade, mas na maldade do ato do furto, que era *condimentum*, que melhorava muito o sabor³²⁵. Em sua fase maniqueísta, ele entregou-se a uma interpretação completamente dualista do Mal, e a questão continuou a absorvê-lo depois que se tornou um cristão, em sua maturidade. Tratando diretamente do Mal, acreditava na natureza pecaminosa do ser humano e na redenção através do Cristo, mas o Diabo era parte constituinte de sua teologia: sem a sombra negra, o Cosmos agostiniano não poderia ser compreendido³²⁶.

Em sua obra *O Livre-Arbítrio*, Agostinho introduz de forma direta o problema do Mal. Em suas conversas, Evodius, seu companheiro de estudos indaga: “Peço-te

³²³ As obras de Agostinho de Hipona encontram-se em <<http://www.newadvent.org/cathen/02084a.htm>> . Acesso em 27/05/2014. Citaremos, com referencia a este autor, o nome da obra, o capítulo e a passagem correspondente.

³²⁴ AGOSTINHO. Confissões. In: AMARANTE, Maria Luiza Jardim (trad.). Confissões. São Paulo : Paulinas, 1984. Confissões. II, VI, 9.

³²⁵ Confissões. II, VI, 12.

³²⁶ RUSSEL, *op.cit.*, p. 197.

que me digas, será Deus o autor do mal?”³²⁷. Como aponta Russel, Agostinho sempre acreditou no grande poder do Diabo, e que Deus permitiu ao Mal o controle do mundo; assim, cada ser humano tem que lutar para se defender dos demônios com sua própria alma. Em resposta à pergunta de Evodius sobre de onde vêm as más ações do homem, se elas não são instruídas ou aprendidas por ele mesmo, Agostinho responde:

Talvez, porque as pessoas se desinteressam e se afastam do verdadeiro ensino, isto é, dos meios de instrução. Mas isso vem a ser outra questão. O que, porém, mostra-se evidente é que a instrução sempre é um bem, visto que tal termo deriva do verbo “instruir”. Assim, será impossível o mal ser objeto de instrução. Caso fosse ensinado, estaria contido no ensino e, desse modo, a instrução não seria um bem. Ora, a instrução é um bem, como tu mesmo já o reconheceste. Logo, o mal não se aprende. E em vão que procuras quem nos teria ensinado a praticá-lo. Logo, se a instrução falar sobre o mal, será para nos ensinar a evitá-lo e não para nos levar a cometê-lo. De onde se segue que fazer o mal não seria outra coisa do que renunciar à instrução. Pois a verdadeira instrução só pode ser para o bem³²⁸.

Então, apresenta-se a pergunta: de onde o Mal provém? Qual a sua origem? Por que a dor e o pecado existem no mundo? Na teoria agostiniana, o princípio do Mal, um ser absolutamente mau em si mesmo, o senhor do Mal, independente de Deus, não pode existir, o Mal é a falta ou privação do Bem³²⁹. Mas por que existe essa privação/falta? Agostinho faz uma distinção entre o mal natural e o mal moral. Dessa forma, o mal natural ou físico, como tornados e doenças, é doloroso, amedrontante, terrível, mas não é realmente mau, pois é parte do plano de Deus, que está escondido dos seres humanos. Assim, os males naturais somente parecem maus porque não entendemos de forma coerente o Cosmos³³⁰.

No entanto, esse pensamento somente pode ser compreendido dentro de um plano maior: o sofrimento e a dor existem para dar ao ser humano sabedoria, alertá-lo sobre o perigo do pecado e para assegurar uma punição justa para o mesmo. O mal natural é parte do plano de Deus para um bem maior, e o pecado moral, para um bem final³³¹. E por que o mal moral existe? Vemos que o mal natural atinge aqueles que sofrem, mas esse sofrimento é feito para o Bem, pelo Deus do amor. O

³²⁷ AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 2001. (Patrística, 8). *O Livre Arbítrio* I: 1.

³²⁸ *O livre Arbítrio* I: 2.

³²⁹ *Cidade de Deus* 11: 22; 12: 3.

³³⁰ SAN AGUSTÍN. *Del Orden*. Madrid: B.A.C., 1994. (BAC Normal, 10; Obras completas, I). *Da Ordem* 1.1.

³³¹ SAN AGUSTÍN. *Cartas*. Madrid: B.A.C., 1987. (BAC Normal, 99; Obras completas, XIa). *Cartas* 210.

mal moral é diferente, machuca suas vítimas, mas, de uma forma muito pior, ele causa um dano grave para aquele que comete o pecado, pois corrói sua alma³³².

Agostinho prolongou a velha confusão cristã do mal moral com a privação ontológica, colocando-a nos termos de Orígenes e usando uma escala similar. Deus, assim, permite a existência dos tormentos do Inferno, pois ele é esteticamente e logicamente necessário para equilibrar a justiça. Conforme Evans:

O mal mudou os homens tão radicalmente que eles se tornaram mortais. Ele arruinou os anjos que caíram. Deve ser temido porque distorce as boas criaturas de Deus, deixando soltos no mundo seres prejudicados que são ativamente malevolentes, exercendo suas vontades com terrível energia, fazendo o negativo parecer positivo pela força de seus desejos³³³.

A contribuição mais importante de Agostinho para a diabolologia é sua discussão acerca do livre-arbítrio e da predestinação. O problema coloca-se da seguinte forma: a experiência mundana mostra que o ser humano é livre para fazer suas escolhas, e a Bíblia ensina que este é responsável pelos caminhos que decide traçar. Mas, se Deus é onipotente, como anjos e humanos são realmente livres para decidir suas escolhas? Agostinho resolve, pelo menos parcialmente, o problema, dizendo que anjos e humanos são livres, mas o poder de Deus é ilimitado diante de qualquer princípio, incluindo a liberdade. O livre-arbítrio torna-se, assim, necessário, pois sem ele nenhum ato de justiça poderia ser feito.

O argumento do livre-arbítrio excluiu de Deus a responsabilidade pelo Mal, colocando-o nas mãos de anjos e humanos³³⁴. O Mal, então, é produto da livre escolha de um ser inteligente que o faz afastar-se do Bem eterno, rejeitando Deus em favor de prazeres passageiros. Deus concebe o livre-arbítrio para os seres inteligentes, dando-lhes uma energia especial, que Agostinho chama de Graça, que ajuda os seres a escolher o Bem.

Agostinho continua a tradição a qual diz que os demônios não são espécies separadas, diferentes, mas sim anjos, e que, por sua vez, o Diabo e outros demônios são anjos caídos³³⁵. Os anjos maus foram criados bons e perderam sua

³³² AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião*. São Paulo: Paulinas, 1992, *A verdadeira Religião* 12. 23; AGOSTINHO. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 7). *A trindade* 13. 16; AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 2001. (Patrística, 8). *O livre Arbítrio* 3. 9.

³³³ EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 150.

³³⁴ *O Livre Arbítrio* 3. 3.

³³⁵ *Cidade de Deus* VIII.14-17.

bondade por sua própria vontade, com a permissão de Deus³³⁶. Quando os anjos caíram, tornaram-se demônios, e quando o anjo que era conhecido como Satanás caiu, tornou-se o Diabo³³⁷. Os anjos bons permaneceram com Deus, mas os anjos maus, obscurecidos pelo pecado, perderam sua luz, restando somente os poderes concernentes às trevas³³⁸.

Evans argumenta que, segundo Agostinho, os anjos nunca estão errados, mas os demônios amiúde estão enganados. Podem conjecturar mudanças prováveis no futuro, mas obviamente seu conhecimento não pode ser inteiramente confiável³³⁹. De acordo com Agostinho, se a consequência do Mal é fechar a mente, então os anjos decaídos devem ser confusos em seu pensar como o homem decaído³⁴⁰.

Agostinho também fala sobre a atuação dos demônios no mundo. Mostra que magia é caso referente à prática que, para sua credibilidade, depende da hipótese de que os demônios podem agir sobre objetos no mundo material. Assim, a magia não pode existir sem a assistência de espíritos malignos³⁴¹. Os sinais feitos por eles são vazios, imaginários, e não reais, e, por isso, desorientadores. Os augures observam somente os voos dos pássaros e escolhem sinais que negam a verdadeira função dos próprios, pois levam à adoração da criatura em vez do Criador³⁴². A esse respeito, assim nos diz Evans:

Os demônios desorientam as mentes dos homens, portanto, por um *ludus* diabólico, brincando com suas percepções e zombando da realidade. O efeito dos demônios não é mudar a substância das coisas, mas agir sobre o *oculus mentis*, o olho da mente. [...] Em nenhuma parte isso é mais óbvio do que no caso das heresias. Alarmanamente se espalham heresias e todavia cada herege individualmente foi seduzido pelas mesmas artimanhas. O Diabo, vendo que se desertaram os templos de seus demônios, e todo o gênero humano estava se voltando para Cristo, moveu os corações dos hereges que, sob o nome e máscara cristãos, resistiram à verdade cristã³⁴³.

³³⁶ *Cidade de Deus* 12. 9; *Confissões*. 7. 3-5.

³³⁷ AUGUSTINE, *Arianism and other heresies*. [Heresies, Memorandum to Augustine To Orosius in Refutation of the Priscillianists and Origenists, Arian Sermon, Answer to an Arian Sermon, Debate with Maximinus, Answer to Maximinus, Answer to an Enemy of the Law and the Prophets]. Intr., tr., and notes by R. J. Teske. The Works of Saint Augustine, I, 18. Hyde Park, New City, 1995. *Contra Maximinum* 2: 12

³³⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus: contra os pagãos. Parte 2 (livros 11-22)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. (Pensamento Humano, 6) . Cidade de Deus II. 2. 21.

³³⁹ EVANS, *op.cit.*, p.158.

³⁴⁰ Cidade de Deus IX. 26.

³⁴¹ Cidade de Deus VIII.19.

³⁴² AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, 17). *Doutrina Cristiana* II, 23.36.

³⁴³ EVANS, *op. cit.* p.162.

Dessa forma, o Diabo usa diversas estratégias para consolidar suas mentiras, tidas como verdades, para ludibriar os cristãos, mas existe uma grande ironia que espera os pecadores no final dos tempos. O propósito do Juízo Final é entregar os seguidores do Diabo à sorte que surpreendeu o próprio demônio quando teve sua queda³⁴⁴. Também os corpos dos maus devem ressuscitar, pois um corpo morto sem sua alma é um mero cadáver, *caro exanimis*, carne vazia, e, a não ser que as almas dos iníquos sejam restituídas a seus corpos, não serão capazes de sentir os tormentos que os esperam³⁴⁵. Os maus terão que sentir seus tormentos no corpo, e, no esquema de Agostinho, não pode haver maior tormento do que sofrer para sempre uma visão obscurecida e obnubilada de Deus³⁴⁶.

As trevas finais, segundo Agostinho, não se encontram em um lugar geográfico, no Inferno, um lugar separado do reino de Deus. Aqui, o sentido é que o conhecimento de Deus, que os eleitos compartilharão com os anjos bons, será purificado de todo mal que com ele se mistura no tempo presente. O Mal será eliminado³⁴⁷. A purificação será essencialmente uma limpeza das faculdades do conhecimento, e seu resultado será um poder de conhecer a verdade, conferido aos eleitos³⁴⁸. Se Satanás é, sobretudo, o pai da mentira, é também a fonte da ignorância e do erro.

Nesse caminho, vemos que muitos cristãos, da Igreja Primitiva à Patrística, debruçaram-se a pensar o Mal e suas representações. Esses escritos, inseridos na longa duração, exerceram grande influência sobre o pensamento e sobre a vida daqueles que compartilhavam ou não do ideal cristão. De uma posição de perseguidos e hostilizados dentro do Império, tais homens tornaram-se, lentamente, sua voz e, posteriormente, a verdadeira voz a ser seguida.

De uma comunidade ameaçada, herdeiros das tradições de Israel, emergem um insistente interesse na solidariedade de um grupo e um sentimento

³⁴⁴ *Idem, Ibidem*, p. 165. *Cidade de Deus* XX. 7. 14.

³⁴⁵ *Cidade de Deus* XX. 21; XXI. 7.

³⁴⁶ EVANS, *op.cit.*, p.165.

³⁴⁷ *Idem, Ibidem*, p. 166.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 166.

violentamente negativo da intimidade³⁴⁹, o que torna a Igreja, após os primeiros quatro séculos de vivência, uma nova comunidade pública, unida, como salienta Peter Brown, pela extraordinária importância atribuída a três temas delimitados com uma acuidade até então inexistente no mundo antigo: o pecado, a pobreza e a morte, conceitos aparentemente abstratos e estreitamente interligados que habitam o horizonte cristão da Antiguidade Tardia³⁵⁰.

O Cristianismo se apresentava como uma fé que merecia ser vivida e também pela qual valia a pena morrer, estando aberta a todos, mediante a aceitação de uma estrutura hierárquica, acolhida por aqueles que viviam em uma época em que a vida terrena teria cada vez menos valor. O sentimento de culpabilidade habitava a alma de muitos, e brilhava a promessa de uma melhor condição em outro mundo, o além, pois os benefícios, que acarretava o “ser cristão”, não se encontravam presos somente ao mundo. Assim, nascia um sentimento de grupo, unido sob a égide da solidariedade com o próximo, o qual poderia tornar-se mais um em busca da Jerusalém Celeste. Dessa forma, se a vida pós-morte e a união com Deus no Paraíso são o foco de uma vida dedicada à castidade, ao desapego, ao respeito e à solidariedade para com o próximo, e esse mesmo Deus é bom em sua natureza, como explicar a existência do Mal?

Esse Mal, sentido, vivido e percebido pelos cristãos da época, será remetido a uma das criaturas do Deus bom, criado pelo Bem e para o Bem, mas que, devido a sua própria vontade, inclinou-se para o lado oposto ao da luz. A nova dinâmica cristã aceitaria o Mal como proveniente de Deus, mesmo que indiretamente, pois ele existe e é percebido no mundo: o mundo era imperfeito e tal imperfeição deveria ser justificada. A função do Diabo no horizonte cristão consiste em uma explicação plausível para as angústias de um mundo em transformação, onde a moral cristã vai agir e estabelecer uma conduta que afasta o homem do caminho da perdição, preparando-o para o último juízo, dando-lhe a esperança de uma vida plena, de paz e gozo após sua morte.

A teodiceia cristã formulou a questão do Mal e do Diabo com mais profundidade do que vemos na tradição anterior. A figura de Satanás no Novo Testamento assume outra roupagem, sendo entendida somente no contraponto com

³⁴⁹ BROWN, Peter. A Antiguidade Tardia. In: *História da vida Privada 1. Do Império Romano ao ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 244.

³⁵⁰ *Idem, Ibidem*, p. 266.

a figura de Cristo. Assim, os autores do Novo Testamento encaram a figura do Diabo como centro de uma batalha entre o reino de Deus e o reino das trevas, sua função no Novo Testamento é ser um princípio contrário ao de Cristo. A mensagem é clara: Cristo salva, e salva contra as tentações demoníacas. A antiga oposição entre Yahweh e Satanás torna-se agora a oposição entre Cristo e Satanás. Para os autores do Novo Testamento, essa oposição era ao mesmo tempo feroz e profunda.

O Novo Testamento também salienta a luta constante entre Deus e os demônios. Como vemos nos evangelhos de Mateus³⁵¹ e no livro dos Macabeus³⁵², os demônios sabem que sua destruição através da figura do Messias é inevitável e, assim, tentam procrastinar esse dia o máximo possível, colocando obstáculos à ação de Jesus que anuncia a proximidade do reino de Deus. É o que ocorre quando passa pelas ruas e pelos ermos, e os maus espíritos gritam pela boca dos possuídos, ora implorando piedade³⁵³, ora protestando contra a pressa com que ele parece querer realizar suas obras³⁵⁴.

Porém, a vitória final de Cristo sobre o Diabo só terá seu fim na Parusia, mediante o julgamento final, ideia que, de certa forma, conforta e traz alívio e benefícios para aqueles que são membros da cristandade. Quem está dentro da Igreja está fora do alcance diabólico³⁵⁵. Pensamento confuso, quando observamos os textos de João e Paulo³⁵⁶, que afirmam que os cristãos já derrotaram os demônios. Parece-nos que a questão torna-se mais clara quando analisamos a *Primeira Epístola aos Coríntios*, na qual o cristão que pratica o pecado é separado da comunhão com a Igreja e cai novamente sob o poder tirânico de Satanás³⁵⁷. Mas o poder de Satanás, na visão neotestamentária, já foi quebrado, pois as portas da verdade e da conversão estão abertas para quem quiser entrar³⁵⁸.

Voltemos à questão da evolução do conceito do Mal desde a Igreja Primitiva à Patrística. Os padres apostólicos, sob o signo da perseguição, caracterizavam o tempo em que viviam, devido a suas vicissitudes, como sob o domínio do Diabo, em uma incessante luta dos filhos da luz contra os filhos da escuridão no macrocosmo,

³⁵¹ Mt 8, 29.

³⁵² Mc 5, 7.

³⁵³ Mc 5, 7.

³⁵⁴ Mt 8, 29.

³⁵⁵ SKRZYPCZAK, Otto. A demonologia no Novo Testamento. In: *O demônio: Aspectos teológicos*. Petrópolis: Vozes, 1957, p.46.

³⁵⁶ Jo 16, 33; 1 Jo 2, 13; 4, 4; 5, 4; Rm 8, 38.

³⁵⁷ 1 Cor 5, 1-5.

³⁵⁸ SKRZYPCZAK, *op.cit.*, p.47

enfatizando o martírio como a semente da Igreja, uma entrega total do coração, morada do espírito, o qual será o palco da dita batalha no microcosmo. Esse embate exigiria novas formulações, as quais foram feitas diante da pressão do paganismo e dos desvios teológicos, as heresias.

Diante desse quadro de profundas transformações pelas quais passa o mundo mediterrâneo, a Igreja de Alexandria direcionará o discurso acerca do Diabo para questões referentes ao livre-arbítrio e à luta contra as heresias, explicitando o papel do pecado e da perdição no plano providencial de Deus, afirmando que a natureza deste é totalmente boa, aceitando todos os seres, após o Juízo Final, em sua morada celestial. Da mesma forma, o dualismo, que permeia e se encontra vivo dentro do Cristianismo, uma religião que, como afirmamos anteriormente, é monoteísta, mas de percepção dualista, será combatido pelos padres da Igreja nos séculos III e IV, afirmando que Deus encontra-se atrás dos dois princípios.

O colorido e as representações mais vivas e sensíveis da luta entre as forças do Bem e do Mal, do combate entre as pulsões do corpo e da alma, têm seu lugar nos escritos dos padres do deserto. Aqueles que se entregavam à vida monástica e à solidão do deserto encontravam-se em contato direto com as tentações diabólicas. No século IV, os monges do Egito e da Síria ganharam grande prestígio por renunciar resolutamente ao mundo, de uma maneira visível a todos, e por alcançar a graça divina individualmente, libertos das tensões inerentes à sociedade estabelecida, em contraste direto com a vida mundana e citadina, sendo lenta e penosamente purificados das sugestões sussurradas pelos demônios e das inúmeras armadilhas deixadas pelo Diabo no caminho dos ascetas, cenobitas e anacoretas³⁵⁹.

Nesse sentido, o que interessa a escritores como Atanásio, Sulpício e Jerônimo é mostrar a luta no plano pessoal, físico e mental, de homens que abandonam o mundo em busca da comunhão real com Deus, propondo um modelo de conduta que será aceito e praticado em períodos posteriores como uma forma ideal de purificação. Agostinho, vivendo entre a cidade e o deserto, deu mais que uma contribuição à demonologia, estabelecendo os devidos lugares de Deus e do Diabo, ao tratar do livre-arbítrio e da predestinação, excluindo de Deus a

³⁵⁹ BROWN, Peter. *art. cit.*, p. 275-277.

responsabilidade pela criação do Mal, que, do seu ponto de vista, fica relegado ao Diabo.

Para homens cada vez mais preocupados com o problema do Mal, a atitude cristã com o Diabo proporcionava uma resposta orientada a aliviar uma angústia sem nome, concentrava a ansiedade sobre os demônios e ao mesmo tempo oferecia um remédio para ela. Os cristãos estavam convencidos de que entravam em uma batalha que já estava vencida no plano celeste, pois Satanás já havia sido derrotado por Cristo e poderia ser controlado por agentes humanos a serviço do Salvador³⁶⁰.

Diante de Deus, do Diabo, dos hereges, dos pagãos e do homem santo, aos poucos, essa convergência de pensamentos externados em uma literatura baseada na ascensão de uma nova crença, nascida no Oriente, que saiu de uma posição marginal para o topo de uma hierarquia não somente religiosa, mas viva, que exerceu grande influência sobre o pensamento e sobre a literatura ocidental, sobretudo religiosa, chegou às fronteiras do reino visigodo e da cristandade visigoda em suas elaborações e percepções acerca de tais temas, os quais serão tratados nas próximas páginas deste trabalho.

³⁶⁰ BROWN, Peter. *El mundo de la Antigüedad Tardía* 3ª Ed. Madrid: Gredos, 2012, p. 62.

PARTE II

**O MAL NO REINO VISIGODO: reflexões sobre as
representações maléficas na literatura e nas leis do
período visigodo**

1. Considerações Preliminares

Para se ter uma visão mais clara sobre as características da religião e da religiosidade visigoda no período em que se enquadra este estudo, temos que traçar algumas importantes considerações acerca do período anterior à cristianização do reino, no seu período católico ariano e a final conversão ao Cristianismo Católico, com a conversão oficial de Recaredo em 589. Para tanto, vemos que os visigodos atravessaram um atribulado percurso até sua instalação definitiva na Península Ibérica, testemunhando uma gama de significativas mudanças.

Como mostra Luis Henrique Marques, indo além dos limites inerentes às estratégias e instrumentos utilizados pela Igreja Católica hispânica no processo de cristianização da Península Ibérica, temos que considerar alguns elementos do contexto cultural dessa região, especialmente ligados à religiosidade, que impõem obstáculos bastante significativos às iniciativas do clero católico para a conversão dos povos que ali viviam. Esses elementos a que fazemos menção nos remetem às profundas raízes de antigas religiões cuja natureza, ao contrário do Cristianismo, permitiu o desenvolvimento de uma religiosidade híbrida, formada pelo sincretismo de concepções e práticas muito distintas, originárias de culturas igualmente muito diferentes¹.

Em 381, o concílio de Constantinopla assentou que “as igrejas de Deus entre as raças bárbaras devem ser governadas segundo o costume”, cânone reticente, que, pelo menos, informa-nos da existência de grupos de cristãos germânicos ortodoxos dentro do Império². Contudo, muitos godos foram convertidos no século IV por Úfilas (311-383), não ao Catolicismo, mas ao Arianismo. Junto das várias tribos germânicas que adentravam o Império, foram os godos os principais missionários e acabaram por se converter ao Cristianismo Ariano pouco depois de se fixarem no Império.

Com relação à história dos visigodos e à conversão do reino ao Cristianismo Niceano, vemos que, desde a chegada dos povos bárbaros³ à Península Ibérica até

¹ MARQUES, Luis Henrique. *As hagiografias como instrumentos de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica*. Tese de Doutorado, FCL Assis, 2008, p.16

² Concílio de Constantinopla de 381 cânone 2. Disponível em: <<http://www.papalencyclicals.net/Councils/ecum02.htm>> Acesso em 13/07/2014.

³ Segundo Pedro Paulo Funari e Claudio Umpierre Carlan “A definição, etnocêntrica e eurocêntrica bem verdade, greco-romana da palavra “bárbaro” é desde cedo ensinada nos cursos escolares:

a tomada dos muçulmanos, período que se estende aproximadamente de 415 a 711, ocorre um processo lento e gradual no qual o poder monárquico consolida suas bases. Os povos que vieram a se instalar nos territórios do Império Romano do Ocidente a partir do século IV foram considerados, segundo Roger Collins, como “grupos étnicos, diferenciados e coerentes, unidos por uma herança cultural, histórica e genética comum”⁴. Com relação a suas formas de governo, pensava-se que ou estavam sendo governados por chefes guerreiros, eleitos entre suas próprias tropas, ou governados permanentemente por dinastias de reis de antigas linhagens, cuja autoridade poderia emanar de sua relação especial com os deuses, ou descender desses deuses. Assim, vemos que no século V, assistiu-se a um progressivo desmoronamento da autoridade romana, cujo vazio provocou o auge dos particularismos regionais, sob a égide das diversas aristocracias autóctones⁵.

Os visigodos, após percorrerem uma longa faixa territorial dentro do Império Romano, aparecem na Hispânia pela primeira vez no ano de 415. Após a vitória sobre os suevos, em 456, a fixação dos visigodos foi pacífica. Estabelecida a capital em Toledo, o poder dos godos na Hispânia estendeu-se por quase toda a Península sob o governo do monarca Leovigildo (572-586). Seu filho e sucessor, Recaredo (586-601), foi o promotor da conversão do povo à doutrina católica, após uma longa discussão com o Arianismo, iniciando, assim, a época da Monarquia Visigoda Católica, que se estendeu até o início do século VIII⁶. Mas em que medida a conversão operou-se, após Recaredo, no reinado dos monarcas posteriores?⁷

povos que não falavam o latim, ou o grego, viviam fora dos limites do Império Romano. Essa definição sobreviveu os séculos. Os iluministas a fortaleceram ainda mais, pois foi graças a esses povos que o esplendor da civilização clássica desapareceu, dando início à, então chamada, “Idade das Trevas”. A divisão realizada no século XVIII dos principais povos ditos “bárbaros” separava-os em grupos lingüísticos ou supostamente culturais, tais como germânicos (francos, godos (ostrogodos e visigodos), anglos, saxões, burgúndios, teutônicos, lombardos, suevos, alamanos, vândalos entre outros), eslavos (russos, poloneses, bósnios, etc), tártaros-mongóis (hunos, turcos, etc). Desses grupos o que mais influenciou a Europa ocidental e, conseqüentemente, a nós mesmos, foi o grupo germânico; mais precisamente o visigodo, através da presença ibérica na formação do Brasil” FUNARI, P.P; CARLAN, C.U. Romanos e Germânicos: Lutas, guerras e rivalidades na Antiguidade Tardia. In: *Brathair 7* (1). 2007. pp. 19-20. Disponível em : <www.brathair.com.br> . Acesso em 16/07/2014.

⁴ COLLINS, Roger. *La España Visigoda. 409-711*. Barcelona: Crítica. 2005, p.8.

⁵ ORLANDIS, José. *História del Reino Visigodo Espanhol*. Madrid: Rialph, 1988, p. 21

⁶ ESTEVES, Germano M. F. *O espelho de Sisebuto: Religiosidade e Monarquia na Vita Desiderii*. Dissertação de Mestrado, FCL UNESP Assis, p. 26.

⁷ Segundo Ruy de Oliveira Andrade Filho “Muitas conversões eram feitas apenas formalmente, incluindo se aqui todos os segmentos sociais. Mais que uma efetiva “conversão”, operava-se no reino uma “cristianização”, ou seja: criavam-se mais cristãos no nome do que cristãos de verdadeiras convicções. O conceito cristão de “conversão” implicava uma atitude particular diante da existência”. ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. A Conversão do reino Visigodo ao Catolicismo: circunstâncias e

No ano de 586, o rei Recaredo, ascende ao poder com uma tarefa árdua a ser resolvida: a questão religiosa dentro do reino de Toledo, um problema que o estava afetando de forma contínua, o Arianismo, pois tal crença contribuía para reforçar um sentimento de diferença em relação à população majoritária hispano-romana, cujos membros eram, em sua maioria, católicos⁸.

Independentemente de qual fora a realidade do número de crentes, sabe-se que, na verdade, no contexto em pauta, havia um pequeno número de arianos em comparação com o número de católicos, mas a associação entre a elite visigoda e o clero ariano traria uma grande dificuldade para que o monarca visigodo mudasse sua opção religiosa⁹. Como salienta Andrade Filho, ocorre um conjunto de significativas transformações, dentre as quais uma profunda aproximação entre as estruturas do reino e da Igreja¹⁰. A partir da conversão oficial de Recaredo ao Cristianismo em 589, inicia-se na Península Ibérica uma teoria da realeza, a qual estaria extremamente ligada ao poder da Igreja, uma Monarquia teocrática¹¹.

A respeito dos movimentos de resistência cultural ainda no período romano, Blázquez trata com especial interesse do caso do Priscilianismo. Em diversos pontos identificado como uma heresia cristã, esse movimento não foi caracterizado dessa forma inicialmente. Possuidor de um marcante caráter social, vinha em defesa dos interesses da população camponesa, livre e escrava, contra a pressão tributária do Império Romano, podendo, assim, ser considerado um movimento de repulsa à ordem estabelecida, defendida pelo Estado e pela Igreja oficial¹². Com efeito, originado na Galiza e estendido à Lusitânia, esse movimento se enraizou nas zonas rurais pouco romanizadas¹³.

Maria Isabel Loring García defende que um dos principais motivos que favoreceram a cristianização dos meios rurais da Península Ibérica foi justamente a difusão do Priscilianismo. A autora afirma, ainda, que a dimensão social desse movimento cristão favoreceu a penetração do Cristianismo nos meios rurais

problemáticas. In: *Dimensões*, Vol 23. Vitória: Programa de Pós-Graduação em História UFES, 2009, pp.137-147.

⁸ COLLINS, Roger. *La España Visigoda*. 409-711. Barcelona: Crítica, 2005, p.61.

⁹ ESTEVES, *op.cit.*, p.28.

¹⁰ ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e reflexo. Religiosidade e Monarquia no reino Visigodo de Toledo (Séculos VI e VII)*. São Paulo: Edusp, 2012, p. 25.

¹¹ *Idem*, *Ibidem*, p. 25-26.

¹² BLAZQUEZ, Jose Maria. *Nuevos Estudios sobre la romanizacion*. Madrid: Istmo, 1989, p. 588. Cf. BARBERO, A. *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid, Siglo XXI, 1992.

¹³ MARQUES, *op.cit.*, p. 31.

visigóticos cuja população, por vezes, manteve-se distante e mesmo em oposição à ordem social estabelecida pelo Estado Romano, a ponto, inclusive, de protagonizar levantes armados contra o mesmo e/ou contra a Igreja oficialmente identificada com o Império¹⁴.

Diante de tais observações, essa pequena amostragem nos levanta alguns questionamentos, como indaga Andrade Filho: teria existido o predomínio de um Cristianismo Católico na sociedade peninsular? O confronto que partia da Igreja contra magos e idólatras refletiria apenas formas de uma mesma religiosidade? Como se relacionavam Igreja e religiosidade? A religiosidade dita popular, vista como criada e praticada pelo povo, poderia estar restrita a uma camada da população?¹⁵

Como defende Ferdinand Lot, o Cristianismo foi, sem dúvida, o grande herdeiro e o principal agente de transmissão da cultura romana no Ocidente tardo-antigo e medieval. Esse legado lhe conferiu vantagens e desvantagens. Ao mesmo tempo em que transformou a sociedade romana, o Cristianismo foi por ela transformado. Deformação nas crenças e corrupção nas práticas são indícios de que o Cristianismo tardo-antigo não sobrepujou, mas incorporou inúmeros hábitos de um paganismo que grande repulsa lhe causava¹⁶.

Tendo em mente que o Cristianismo estabelece um modelo cultural e universal de realização e felicidade humana totalmente condicionada pela fé em Deus, que, ao final da vida, em sua promessa para o futuro, é capaz de resgatar o indivíduo de sua condição limitada e lhe garantir a salvação eterna, afirma Andrade Filho:

A acentuada sensação de insegurança da época, incrementada pela ruralização e pelas migrações, beneficiou o Cristianismo, buscando oferecer respostas para angústias individuais e coletivas. A presença de um novo poder – a História vista como uma constante hierofania –, que elaborava um outro destino comum – o Juízo Final –, aproximava o *regnum* – corpo terrestre – da religião católica – sua alma¹⁷.

¹⁴ LORING GARCÍA, Maria Isabel. La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romano. In: *Stvdia Historica*. Historia Antigua, IV-V, n.1 1986-87, p. 202.

¹⁵ ANDRADE FILHO, *op.cit.*, p. 27. Para mais informações sobre a questão priscilianista ver: OLIVARES GUILLEM, Andrés. *Priscilianismo através del tiempo. Historia de los estudios sobre el Priscilianismo*. S/L. Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2004.

¹⁶ LOT, F. *O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 63. De acordo com o autor as populações pagãs, em especial as camponesas, “acabaram por, subrepticamente, vir a introduzir as superstições e o politeísmo no seio de um cristianismo que tanto horror lhes tinha”.

¹⁷ ANDRADE FILHO, *op.cit.*, p. 182.

Andrade Filho assim sintetiza a posição da historiografia, da qual discorda, de que as práticas religiosas pré-romanas e romanas sobreviveram ao processo de cristianização da Península Ibérica:

Atentou-se para o maior arraigamento das práticas pagãs nas áreas periféricas, montanhosas e escassamente romanizadas, tais como a Galiza e a região basco-cantábrica. Quase sempre, ele se ambientaria nos distritos rurais, em meio aos camponeses e às mais ínfimas categorias sociais ali existentes, segmentos que representariam “seguramente, os níveis culturais mais baixos da população”, atribuindo-se sua persistência nessas áreas ao conservadorismo da mentalidade camponesa, à falta de pregação ou ainda a motivos de índole social, como expressões de oposição. Em suma, as práticas pagãs teriam persistido “sobretudo, entre os humildes”¹⁸.

Diante de tais argumentos, preferimos considerar que existiu, ao contrário, um fenômeno de persistência dessas práticas religiosas, uma vez que a recepção da nova fé não se deu de forma passiva, menos ainda de forma plena, inclusive porque se revelou, por vezes, de difícil compreensão e assimilação. É essa persistência, por assim dizer pagã, que revela a postura resistente da cultura folclórica ante a pressão da cultura clerical em busca pela hegemonia, que será o foco de nosso trabalho nas páginas seguintes.

Mario Jorge da Motta Bastos acrescenta a ideia de que a própria Igreja promoveu, desse modo, um movimento de assimilação das velhas crenças para o interior da nova fé (o Cristianismo), “preservada, contudo, a orientação fundamental de redirecionar os tradicionais apelos aos novos seres sobre-humanos autorizados” nesse caso, os santos¹⁹. Seguindo o viés proposto por Jean Claude Schmitt, vemos que o termo superstição e sua forma no plural (superstições) seguem o sentido utilizado na época estudada, conforme os ensinamentos de Santo Agostinho: referem-se a crenças e práticas que, por sua origem em religiões ancestrais (romanas, célticas), foram abolidas e condenadas como idolátricas e diabólicas pelo Cristianismo²⁰.

Schmitt alerta sobre a linha tênue que separava a ação ritual e simbólica da Igreja e as práticas consideradas supersticiosas:

¹⁸ *Idem, Ibidem*, p. 57-58.

¹⁹ BASTOS, Mario Jorge da Motta. *Religião e hegemonia aristocrática na Península Ibérica (séculos IV-VIII)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002, p. 23.

²⁰ SCHMITT, Jean-Claude. *Historia de la superstición*. Tradução castelhana de Teresa Clavel. Barcelona: Crítica, 1992, pp.3-13.

A Igreja não condenava – como poderíamos fazê-lo hoje – o princípio da eficácia simbólica que intervinha nas práticas de cura que considerava “supersticiosas”. Acaso a eficácia simbólica não era também a base de seu poder sobre os homens? A intervenção de um sacerdote, a presença de relíquias conhecidas, recitar uma oração na forma devida, para não falar dos milagres realizados por um santo, em vida ou depois da morte mediante suas relíquias, não eram muito diferentes dos filactérios e invocações condenadas; porém levavam sinais de reconhecimento que bastavam para autenticá-los²¹.

Assim, percebe-se que o modelo do ritual cristão se configura como um contraponto às antigas práticas mágicas presentes no cotidiano hispano-visigodo, sobretudo no ambiente campesino, como meio para a satisfação de exigências existenciais profundas e como instrumento de superação do medo generalizado diante das crises sociais que envolviam violência, guerras, fome, doenças entre outras, e diante de fatos inexplicáveis para o homem, que serve de sustentáculo de sua fé como explica Ardanaz:

De fato, a religião organizada representava uma ajuda para a estabilidade social e para resolver os problemas práticos da vida cotidiana: oferecia de fato uma justificação em caso de desventura e constituía um guia em tempos de insegurança; nestes casos se tentava até se servir dela para pressagiar o futuro e para intervenções taumatúrgicas. Assim seguirá persistindo a mesma mentalidade mágica do sistema de crenças pagãs²².

Andrade Filho mostra, significativamente, que

[...] é, também a partir da segunda metade do século IV, que a palavra “pagão” adquiriria um peculiar sentido religioso. Apesar do termo clássico *paganus* já ser utilizado pelos cristãos no sentido de “não batizado”, São Jerônimo (c.342-420), na *Vulgata*, prefere termos como *gentes*, *gentiles*, *nationes*, *ethnici*. O termo *gens* (raça ou família) teria em seu plural, *gentes*, o significado de bárbaros. Sua utilização, sobretudo na segunda forma, é frequente na Bíblia, coincidindo em muitos locais com o significado do termo do latim clássico. Noutras partes, aparece desenvolvendo uma acepção nova, própria do Antigo e do Novo Testamentos e do latim cristão, em que *gentios* ou *pagãos* designavam aqueles que não adoravam Yahvêh [sic] ou Cristo²³.

No início do século V, Paulo Orósio define a conotação religiosa que adquiria o termo: “aqueles que, por serem estranhos à cidade de Deus, das encruzilhadas,

²¹ *Idem, Ibidem.*, p.51.

²² ARDANAZ, S. F. El Pensamiento Religioso en la Epoca Hispanorromana In: A.A.V.V. *Historia de la Teología Española*. T.I. Madrid: Fundación Universitaria Española, p. 32.

²³ ANDRADE FILHO, *op.cit.*, p.41.

dos lugares agrestes e das aldeias de onde procedem, se lhes dá o nome de pagãos ou gentios”²⁴, sentido que seria retomado pelos concílios de Toledo e no texto isidoriano²⁵. Data do século IV, como afirma Andrade Filho, a adoção definitiva pelo Cristianismo do sentido negativo de *superstitio*, que nada mais era que o paganismo sobrevivendo no seu interior. Nesse sentido, *superstitio* estaria ligada ao culto do falso e, logo, associada, nos textos de Santo Agostinho, à demonologia, à sedução diabólica, causa primeira pela qual o homem caíra em pecado²⁶. Assim, como aponta Schmitt, observavam-se enquanto superstições a maioria das práticas pagãs, as quais os autores cristãos designavam genericamente como idolatria e que, para além do culto aos ídolos, incluíam também a adoração da criatura (homem ou demônio), de elementos da natureza ou um objeto²⁷.

Andrade Filho sintetiza esse momento afirmando o seguinte:

À medida que emergiam as vicissitudes estruturais do Baixo Império Romano, diluíam-se os segmentos sociais citadinos que tinham apoiado os seus primeiros avanços. Logo, mais que contra a religião oficial romana, o cristianismo se veria às voltas com o gradativo crescimento em importância dos meios rurais, pouco ou nada tocados pela cultura antiga. Ali, ao menos na essência de sua vida religiosa, mantinham-se despertas as velhas crenças ancestrais “contra as quais lutavam os missionários encontrados em ação nas últimas décadas do século IV”.²⁸

Em alguns casos, estando alheio aos avanços cristãos que se desenvolviam no ambiente citadino, o meio rural se apresentava como um desafio a ser enfrentado. E, seguindo esse raciocínio, para além da religiosidade tradicional, que agregava os possuidores de uma formação clássica, o verdadeiro inimigo do cristão seria esse velho fundo de crenças tradicionais, que ressurgiam das ruínas do paganismo romano²⁹. Corroborando essa posição, Le Goff afirma que “tanto poderiam fundir-se sem desaparecer no substrato do psiquismo coletivo, como

²⁴ PAULO OROSIO. Prólogo, *Historiarum Adversos Paganos*, 1985.

²⁵ ANDRADE FILHO, *op.cit.*, p.42. O autor usa como exemplos os concílios: 3Toledo,1; 4Toledo, 10, que, respectivamente, usam *gentilitas* e *gentilis* (paganismo; pagão).

²⁶ *Idem, Ibidem.*, p. 42.

²⁷ SCHMITT., Les ‘superstitutions’, in Le Goff & Rémond, (Dir.). *Histoire de la France religieuse*. 4v. Paris, Seuil, 1988, v.1, pp.425-429.

²⁸ ANDRADE FILHO, *op.cit.*, p. 46. O autor ainda conclui que havia no tradicionalismo da mentalidade camponesa e uma complexa mescla de usos e costumes que, em diversos momentos, remontavam ao substrato celta, manifestando-se como claros obstáculos às transformações. Cf: MARROU, H. Desde el concilio de Nicea hasta la muerte de San Gregorio Magno, in Knowles et al. (Dir.). *Nueva Historia de la Iglesia I. Desde los orígenes a San Gregorio Magno*. (Trad.) Madrid, Crisandad, 1964, p.332.

²⁹ *Idem, Ibidem*, p.46.

poderiam emergir, incorporando-se ao cristianismo e deformando-o com seu folclore”³⁰.

De acordo com Marques, na tentativa de dominar a produção cultural junto às massas, um aspecto essencial da mentalidade do cristão medieval é forjado no confronto com a religiosidade dita popular. Assim, no lugar do tempo cíclico, o Cristianismo busca conceber um tempo escatológico e espiralado, que prega a História linear, desde um ponto de partida (Gênese), um de inflexão (a vinda de Cristo) até a chegada (o Juízo Final)³¹.

Com a conversão oficial de Recaredo e membros da nobreza gótica ao Catolicismo, em 589, e com a constituição da Igreja Católica em oficial do reino visigodo, a situação dos bispos, sem dúvida, teve que passar por rearranjos em seus significados e funções³². Esse fato deve-se ao tácito acordo a que chegaram os membros da hierarquia episcopal e da Monarquia em virtude, em que ambos os poderes obteriam uma série de vantagens, prestando-se mútua ajuda. Assim, a Monarquia Visigoda conseguia a proteção de uma grande força moral e ideológica, evitando os recentes choques que aconteceram no reinado de Leovegildo, embora também renunciasse a contar com um episcopado tão submisso como havia sido o clero ariano³³.

Foi nesse momento que as cidades peninsulares tiveram um crescimento considerável em suas riquezas e edificações religiosas, em um processo de cristianização da topografia urbana, que refletia o poder e chefia do bispo citadino e, em geral, do clero em comunidades urbanas³⁴.

De acordo com Teodoro González, tratando dos períodos pré e pós-conversão, os povos invasores da Península eram pagãos, com exceção de vândalos e visigodos, que professavam o credo ariano. Tais grupos trouxeram consigo suas práticas religiosas e supersticiosas, que fariam reviver aquelas que já estavam arraigadas no território hispano-romano³⁵. Os primitivos cultos pagãos que

³⁰ LE GOFF, J. El cristianismo medieval en el Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (principios del siglo XVI), In: Puech. (Dir.). *Historia de las religiones siglo XXI. Las religiones constituidas en el Occidente y sus contracorrientes I*. 12v. Madrid: Siglo XXI, 1981, v. 7, T.1, p. 61.

³¹ MARQUES, *op.cit.*, p. 49-50.

³² GARCIA MORENO, Luis A. *Historia de España Visigoda* Cátedra História Maior, S/d, p. 346.

³³ *Idem*, *Ibidem*, p. 346.

³⁴ *Ibidem*, p. 347.

³⁵ GONZÁLEZ, Teodoro. Paganismo, judaísmo, herejias y relaciones con el exterior. In : GARCÍA-VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España Romana y Visigoda*. Madrid: BAC, 1979, p. 664.

existiam na Península assemelhavam-se àqueles dos povos germânicos, e o contato entre ambos os povos os fez adquirir uma nova força. Gonzáles ainda apresenta o panorama do reino na época pré-conversão, onde mesmo os visigodos, sob a capa superficial do arianismo, conservavam muitos ritos pagãos, pois sua conversão não havia sido suficientemente profunda³⁶.

Martinez sintetiza de forma um tanto radical a conversão do reino ao Catolicismo. Vejamos:

Com a conversão de Recaredo ao Catolicismo, o povo visigodo e os hispano-romanos vão ficar agrupados em um só reino e sob uma mesma religião, iniciando-se uma época fecunda em esperanças pelas tendências pacíficas e religiosas que a inauguraram. Trata-se de um povo que sai do paganismo e começa a receber os rudimentos da fé católica que inspira uma Igreja jovem e missionária, a qual se viu obrigada a tomar medidas em todas as ordens para banir o paganismo e as práticas não religiosas daqueles homens³⁷.

As conversões em massa não significam uma mudança radical e absoluta no panorama sócio-religioso hispano-visigodo, no que tange a suas práticas religiosas e suas convicções. Os súditos seguiam seus chefes na nova religião oficial, porém sem renunciar totalmente à antiga fé de seus antepassados. Para aqueles que foram educados em uma religião politeísta, era natural mesclar a fé em Cristo com o culto de suas divindades anteriores. Como assinala González, desligar um povo recém-convertido de suas crenças e práticas religiosas herdadas de seus antepassados levava, geralmente, muitíssimo tempo, quiçá várias gerações, de intensa formação pastoral³⁸.

Mesmo pressupondo que a conversão do povo visigodo fosse realizada por um intenso trabalho de evangelização com os reis e personagens mais ilustres, esta não atingia toda a população, principalmente aquela que vivia no campo. Muitos dos convertidos, embora cristãos de nome, seguiam sendo realmente pagãos em sua essência. No plano institucional, com a conversão, Recaredo não perdeu tempo em impor sua vitória religiosa dentro do território. Começou queimando livros arianos, política que obteve grande êxito, já que não ficou um único texto ariano no território, excluindo-os também de cargos públicos, como assinala Thompson³⁹.

³⁶ *Idem, Ibidem*, p. 664.

³⁷ MARTÍNEZ, V. *El paganismo en la España visigoda*. Burgense, 13, 1972, p.492.

³⁸ GONZÁLEZ, art. cit., p. 664.

³⁹ THOMPSON, E. A. *Los godos en España*. Madrid: Alianza, 1971, p. 124.

Orlandis argumenta que, a partir da conversão, em termos religiosos, menciona-se a existência de uma pequena, mas considerável comunidade judaica, além das sobrevivências pagãs, resíduos que teriam subsistido entre as populações de certas áreas da Península, mais arraigados em determinadas regiões periféricas e montanhosas, escassamente romanizadas⁴⁰. O combate ao paganismo e outras seitas que não compactuavam com os dogmas cristãos tornava-se mais forte. Andrade Filho assinala:

Muitos santuários pagãos tinham se transformado em igrejas, tal como na Gália e como o templo do deus Endovellico, próximo a Évora, virtualmente substituído pelo Arcanjo São Miguel. Mas o processo de conversão dos pagãos foi lento. [...] A expressão “sobrevivências pagãs” respaldaria a idéia de um cristianismo hegemônico que aflora no relato de João de Bicláro (BICL. Chron. XX,5; XXIV,1) e, posteriormente, de Isidoro de Sevilha, para quem “Recaredo se converteu, com efeito, à fé católica e levou ao culto da verdadeira fé toda a nação gótica, apagando assim a mancha de um erro enraizado” (ISID. HG 52). Também a considerar que o paganismo se restringiria a resquícios de crenças, práticas e ritos, formas vazias que a ação pastoral se encarregaria de tentar apagar, quando não fossem obliterados ou desnaturados e, conseqüentemente, incorporados pelo cristianismo. Apesar de se reconhecer que as práticas pagãs não estavam restritas apenas a algumas áreas da Península, inclusive durante o século VII, ponderou-se que a unidade religiosa da Monarquia católica de Toledo não teria tido problemas maiores senão com a minoria judaica⁴¹.

No entanto, se no plano ideológico o Cristianismo passara a justificar a Monarquia visigoda, tinha por tarefa opor-se àquelas práticas consideradas pagãs. No campo religioso, elas se confundiam com o Cristianismo, fazendo parte de um mesmo conjunto de concepções e sentimentos, resultando numa profunda identificação inconsciente⁴². Assim, concordando com Hilário Franco Jr., se entre a heresia e a ortodoxia sempre existiu uma fronteira pouco clara, uma zona cinzenta, é porque esta correspondia à delimitação movediça entre cultura intermediária e cultura de grupos sociais⁴³. Assim, se o clero acolheu dados culturais pré-cristãos, difundidos no seio daquela categoria social, não foi apenas como estratégia de

⁴⁰ Orlandis, J. El cristianismo y la Iglesia en la España visigoda. In: Jover Zamora, J. M. (dir.). *Historia de España Menéndez Pidal*. España Visigoda. T.III, 2v. Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 433-434.

⁴¹ ANDRADE FILHO, Ruy de O. O reino visigodo: catolicismo e permanências pagãs. In: *História Revista*. Revista da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, v. 17, n. 2, p. 15-50, jul./dez. 2012 p. 17

⁴² FRANCO JR. Hilário. *A Eva Barbada: Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, p.37.

⁴³ *Idem, Ibidem*, p. 32.

conversão, mas porque esses dados estavam presentes também no próprio ambiente cultural eclesiástico⁴⁴.

Concordamos com Giordano Oronzo, quando afirma que uma nova fé deve abrir passagem e construir seus espaços sobre crenças, usos e costumes religiosos que não se difundiram graças a uma autoridade individual, mas que formavam parte do passado, elaborando articulações dentro de uma nova realidade⁴⁵. Segundo Andrade Filho,

Os ritos e práticas pagãs não se restringiam a meras “sobrevivências”; tampouco seriam simples gestos ou automatismos conservados de forma vazia, mas implicavam uma sensibilidade ativa, uma realidade viva e vivenciada de forma coerente pela religiosidade da época em que foram notadas e apontadas pelos autores cristãos⁴⁶.

Marques afirma que, embora erradicado nos seus aspectos institucionais, o paganismo operou sua resistência/permanência através de valores e práticas profundamente arraigadas entre as massas camponesas (as comunidades locais, como aldeias e *villae*), ainda que de forma menos articulada, não deixando de estar presente em sua forma de expressão e em suas representações do sagrado⁴⁷.

Seguindo esse caminho, não demorou muito para que a associação das práticas pagãs ao culto ao demônio fosse feita. Mario Jorge da Motta Bastos, tratando diretamente do contexto da Península Ibérica sob domínio visigodo, aponta que o uso da religião cristã católica como instrumento de hegemonia cultural das aristocracias laica e eclesiástica sobre a massa rural não se limita a considerá-la “uma mera ideologia” que visa legitimar esse quadro, mas implica em tomá-la “um elemento ativo neste processo”, que se desenvolve mediante a coerção e pressões, conflitos, adaptações e resistência⁴⁸.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁵ Giordano, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Gredos, 1983, p.13-14.

⁴⁶ ANDRADE FILHO, *art. cit.*, p. 31.

⁴⁷ MARQUES, *op.cit.*, p. 50.

⁴⁸ BASTOS, Mario Jorge da Motta. *Religião e Hegemonia aristocrática na Península Ibérica (Séculos IV- VIII*. São Paulo: Universidade de São Paulo (Tese de Doutorado), 2002, p. 81. O autor usa o conceito gramsciano de Hegemonia. Segundo Bastos: o conceito gramsciano de hegemonia é “complexo e importante”, pois “permite abordar a cultura sob a perspectiva da compreensão dos fenômenos de dominação e resistência”, embora padeça “de um certo teor derivativo e estático”. “A hegemonia possui, para Gramsci, uma base material, consistindo na dominação cultural imposta por uma classe [sic] particular, o que a torna tão somente um elemento a serviço de seus interesses, determinando uma rígida compreensão das classes que desconsidera a complexidade de um sistema social”.

Nesse sentido, a luta entre o Bem e o Mal, como nos mostra Bastos, insere-se na esfera do sagrado, hierarquizando

[...] as potências do bem e da sociedade dos justos por vínculos que uniam a Deus desde os anjos e santos até o mais ínfimo dos (seus) servos em relações de dependência e subordinação, ele [o cristianismo] modelou uma espécie de sua contra-face, o Reino do Demônio, Senhor da morte e do inferno que, ademais, atuava ainda mediante subordinados⁴⁹.

Partindo para o foco desta parte, que pretende abordar o Diabo na literatura visigoda, Everton Grein explica que a Península Ibérica do final do século VI e todo o século VII foi marcada por um formidável elenco de escritores, muitos deles altos representantes do universo eclesiástico⁵⁰. Ainda segundo Grein, a liturgia visigoda tem um papel de destaque no período:

A liturgia tornava-se a partir de então – desde finais do século VI e início do século VII – um dos principais elementos de coesão e de institucionalização daquela que viria a ser o bastião da Monarquia visigótica: a Igreja. Tal revigoramento do ponto de vista litúrgico requeria naquele momento uma transformação nas formas de condução da eucologia hispânica, que trouxera consigo, evidentemente, a necessidade de um clero mais bem (in) formado, até como forma de ratificar todo o estágio do desenvolvimento social e institucional do clero católico da época. Assim, dentro do desenvolvimento dessa temática, a preocupação da Igreja visigótica para com a formação de seu clero, que antes era visto apenas como um recurso expressivo mais que propriamente uma necessidade, se converte logo em um processo racional de busca por uma definição da própria maturação eclesial hispana da Antiguidade Tardia. Esse propósito foi útil não somente para a diversificação da liturgia cristã da Península Ibérica sob o domínio visigótico, mas também para o cristianismo florescente naquela época e lugar⁵¹.

Uma importante observação a ser feita é que a escrita na Antiguidade Tardia pode ser entendida como a manifestação de uma “linguagem visível”, pois colocou em evidência os lastros da percepção da própria linguagem⁵². Segundo Eleonora Dell'Elicine, no reino visigodo, as liturgias eram realizadas em latim, sendo que toda a liturgia oficial mostrou um excelente cuidado com a língua; um trabalho importante

⁴⁹ BASTOS, M. J. M. *op.cit.*, p. 202.

⁵⁰ GREIN, Everton. Religiosidade e Cultura literária na Hispania em época Visigoda: um estudo a partir do pensamento de Isidoro de Sevilha. In: *Revista Trilhas da História*. Três Lagoas, v.1, nº2 jan-jun, 2012, p.20.

⁵¹ *Idem*, *Ibidem*, p. 22.

⁵² *Ibidem*, p. 22.

e paciente quanto às formas de apresentar os conteúdos da fé revelada⁵³. Trata-se de peças litúrgicas dirigidas a um público culto, como o eclesiástico.

Com relação à liturgia dirigida para o conjunto das cerimônias de utilização oficial, para cada ofício e sacramento utilizados pelos agentes da Igreja, lexicalmente observa-se na maioria das peças um vocabulário culto, estruturas sintáticas clássicas e figuras retóricas refinadas. Em contrapartida, poderíamos esperar que esse nível da língua cedesse espaço a outro menos elaborado, no caso das liturgias festivas, dirigidas a um povo naturalmente heterogêneo, composto pelo clero, pela aristocracia e, seguramente, pela massa urbana⁵⁴, porém

[...] o vocabulário volta a mostrar-se alheio ao cotidiano; a sintaxe permanece apegada às formas clássicas; quanto à retórica, encontramos novamente figuras elaboradas como paralelismos e anástrofes, e inclusive, em alguns casos, inserem-se passagens de profundo conteúdo lírico⁵⁵.

Poderíamos pensar que, ao contrário da liturgia destinada a ser usada no meio urbano, a liturgia destinada ao meio rural, ao público camponês, como seria simples e mais inteligível para seus ouvintes. Porém, também nesse nível linguístico repetem-se as características gerais do uso da língua que examinamos para o caso anterior. Em termos lexicais, como mostra Dell'Ellicine, o vocabulário permanece rico e culto, a sintaxe clássica e a retórica prolífica em figuras elaboradas, como paronomásias e enumerações⁵⁶.

Assim pode-se constatar que o tipo de público não foi a variante principal que modulou o nível da língua na liturgia visigoda. Não existiu um conjunto de traços estáveis que distinguíssem de forma firme e clara a liturgia de um grupo em relação a outros. Pode-se observar, de maneira ampla, uma concorrência de elementos; porém, individualmente, tais traços poderiam ser encontrados dirigidos tanto a um como a outro grupo, desmontavam-se e deslocavam-se. É que a língua litúrgica atendeu, basicamente, a outros parâmetros de regulação: buscava aferir-se, antes de tudo, em relação à matéria revelada; aspirava a conter, com maior excelência possível, um conteúdo que preexistia, que existia fora dela mesma⁵⁷.

De uma forma lenta e gradual vemos que, no reino visigodo, a liturgia cristã foi capaz de gerar e difundir mensagens múltiplas entre públicos diferentes. Fazendo

⁵³ DELL'ELICINE, Eleonora. As funções da liturgia no Reino Visigodo de Toledo (589-711). In: *Signum* nº 7, 2005, p. 102-105.

⁵⁴ *Idem, Ibidem*, p. 107.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 108.

⁵⁶ *Ibidem*, p.109.

⁵⁷ *Ibidem*, p.109.

o uso de mecanismos incorporados à língua e ao gesto litúrgico, procurou-se instalar novas mensagens que atravessaram a heterogeneidade de identidades com o objetivo de fundar um espaço simbólico comum⁵⁸. Corroborando essa afirmação, Michel Banniard informa, mesmo superficialmente, sem entrar em detalhes lingüísticos, que os intelectuais cristãos criavam uma língua nova, não no sentido de ser nova em sua estrutura, mas mais apropriada à comunicação⁵⁹.

Nosso olhar volta-se para esse sentido quando atentamos para o fato de que, para que o dispositivo litúrgico pudesse tornar efetivas para o público essas novas formas de fazer sentido e para que os referentes elaborados se impusessem, era necessário assegurar a assistência dos fiéis de uma forma mais ou menos frequente. Usando de novas estratégias no intuito de dirigir-se à população inculta do campo, a Igreja procurou empregar uma linguagem simples, adaptada aos rústicos (o *sermo rusticus*), “além da apropriação de imagens familiares, condizentes com o universo mental dos ouvintes”⁶⁰. Segundo González, trata-se de uma nova abordagem pedagógica, mais direcionada e acessível aos rústicos:

Tanto o ensinamento como a correção dos pecadores deve realizar-se de forma pedagógica. É necessário ter em conta a situação, a formação e qualidades da pessoa a que se deve instruir ou corrigir. Ao povo inculto e simples terá que explicar-lhe as verdades da fé de uma forma simples, clara e fácil de compreender, e não intoxicar-lhe com explicações demasiado profundas. Às pessoas cultas se deve expor a doutrina de acordo com seus conhecimentos. A predicação deve adaptar-se às características do auditório para que seja verdadeiramente eficaz⁶¹.

Nesse caminho, inserem-se outras formas de liturgia que se tornariam mais acessíveis à população rural, apesar dos limites impostos à comunicação a esse grupo pela aculturação das crenças pagãs e pelo analfabetismo. A Igreja, como observamos no caso da Hispânia visigótica, valeu-se também de hagiografias para conquistar os fiéis e instruí-los na fé cristã católica, assim como “purificá-los” das velhas crenças pagãs, segundo Oronzo Giordano:

⁵⁸ *Ibidem*, p. 123.

⁵⁹ BANNIARD, Michel. *Gênese culturelle de l'Europe (Ve- VIIIe siècle)*. Paris : Seuil, 1989, p.182. O autor afirma que certamente os intelectuais cristãos consagraram-se aos problemas representados pela instrução religiosa da massa de fiéis, em que o comércio e a cultura escrita eram débeis ou nulos. Entretanto, inversamente, eles criaram uma língua latina que, por sua vez, era apropriada à comunicação geral e respeitosa em sua grande tradição.

⁶⁰ BASTOS, *op.cit.*, p.118.

⁶¹ GONZÁLEZ, *op.cit.*, p. 587.

A literatura homilética e hagiográfica documenta o passo do maravilhoso pagão ao cristão. Toda essa produção popular se distingue por falta de profundidade teológica e manifesta uma absoluta desatenção ao sobrenatural, substituído agora pelo maravilhoso, o pavoroso, o diabólico⁶².

Tendo essas breves considerações em vista, partiremos agora para a análise de algumas obras litúrgicas e conciliares visigodas em que figuram as representações demoníacas. A importância deste estudo reside em analisar a forma como os autores visigodos, tanto laicos quanto eclesiásticos, representam o Diabo para depois cotejar essas fontes com as fontes primárias hagiográficas, foco deste trabalho.

⁶² GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la edad media*. Madrid: Editorial Gredos, 1983, p. 155.

2. A percepção do Mal nas Atas Conciliares e na legislação hispano-visigoda.

Os concílios visigóticos⁶³ constituem uma parcela da História limitada ao âmbito temporal e geográfico da Hispânia romana e visigoda. Do ponto de vista cronológico, compreende um período que vai do início do século IV, com o concílio de *Illíberis*, até o início do século VIII, com o XVIII concílio de Toledo. Do ponto de vista geográfico, os concílios que pretendemos analisar foram celebrados todos na Península Ibérica, com exceção de um sínodo que foi realizado em Narbona, metrópole provincial da Septimania ou Gália Narbonense⁶⁴.

O primeiro concílio que faz menção ao Diabo foi realizado em Braga no ano de 561, sob a regência dos bispos Lucrecio, Andrés, Martín, Coto, Lucecío, Hilderico, Timoteo e Malioso, por ordem do rei Ariamiro (559-561). Em sua primeira parte, relativa ao combate à heresia priscilianista, vemos que:

Se alguém disser que o diabo não foi primeiro um anjo bom, criado por Deus, nem que sua natureza era obra de Deus, mas dizer que surgiu a partir do caos e da escuridão, que não teve nenhum autor, e sim que ele é o princípio e a substância do mal como afirmaram os maniqueístas e Prisciliano, seja anatematizado⁶⁵.

A passagem mostra-nos claramente que os bispos que participaram do concílio condenavam, sob o estigma do anátema, aqueles que não considerassem o Diabo uma criatura proveniente da bondade de Deus, que a princípio foi criado bom. Ademais, considera o Diabo uma criatura boa que, implicitamente nesse cânone, caiu pela sua maldade. Ao divulgar-se a doutrina de um princípio do Mal oposto a um princípio do Bem, pressupõe-se um dualismo incompatível com a fé cristã, que professa um monoteísmo trinitário. Satanás posto como princípio do Mal, conforme pretendiam os priscilianistas, por semelhança com o maniqueísmo, é heresia. Permanece, então, salvaguardada a ideia de Deus como princípio de todas as coisas, a bondade da criação, e o Mal como corrupção dessa vontade.

⁶³ *CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS*. Ed. bilíngue (Latim-Espanhol) de J.Vives. Barcelona Madrid, CSIC, 1963.

⁶⁴ ORLANDIS, J. & D.RAMOS-LISSÓN. *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986, p. 13. José Orlandis afirma que este território se encontrava fora dos limites da Península, mas foi sempre parte do Reino de Toledo. O sínodo de Narbona, historicamente pertence, portanto, à história conciliar da Igreja visigótica.

⁶⁵ *1Braga*, 7. (561).

Continuando, o mesmo concílio em seu cânone VIII, fala que “Se alguém acredita que o diabo tem feito algumas criaturas no mundo e sua por própria autoridade produz trovões, relâmpagos, tempestades e secas, como disse Prisciliano, seja anatematizado”⁶⁶. Essa passagem nega o poder da criação por parte do Diabo, seja ela de qualquer espécie, animal ou natural, como corrobora o cânone de número XII do mesmo concílio. Vejamos:

Se alguém disser que a formação do corpo humano é a obra do diabo e que os fetos no útero materno recebem sua forma dadas pelo poder dos demônios, e assim não acreditam na ressurreição da carne, como Maniqueo e Prisciliano disse, é um anátema⁶⁷.

O segundo concílio de Braga, realizado no ano de 572, no segundo ano de reinado do monarca Suevo Miro (570-583), presidido por Martinho, bispo metropolitano de Braga, também traz uma passagem referente ao diabo, uma instrução aos neófitos:

O neófito que foi batizado recentemente e já em idade legítima, não poderá ser promovido imediatamente à ordem eclesiástica, porque convém que este seja primeiro ensinado para que possa ensinar, e provado depois do Batismo durante muito tempo, e assim bem provado no clero segundo o preceito do Apóstolo que diz: “Não é neófito, para que não seja inchado pela soberba caia na condenação e laço do diabo”. E se transcorrido o tempo fosse condenado de algum pecado grave por duas ou três testemunhas, deposto de seu grau, seja expulso do clero. Se alguém se atrever a ir contra esta regra seja tirado do clero como contrário a este grande concílio⁶⁸.

De acordo com Martinho de Braga, os neófitos, dada sua condição de recém-conversos ao Cristianismo, deveriam ser provados no decorrer do tempo para serem aceitos na ordem eclesiástica e, depois de aceitos, continuarem no caminho da retitude cristã, para que não fossem expulsos do clero. Isso porque, de seu ponto de vista, por sua condição de primeiro sacramento, o Batismo por si só não era suficientemente forte para que os neófitos ingressassem no corpo clerical. Vemos nessas palavras o Batismo como símbolo de expansão da fé cristã, bem como a preocupação dos bispos em relação à evangelização dos neófitos, que privilegia o ponto de vista qualitativo em detrimento do quantitativo, inserida no debate entre cristianização e conversão, dois pontos por vezes divergentes no contexto estudado.

⁶⁶ 1Braga, 8. (561).

⁶⁷ 1Braga, 7. (561).

⁶⁸ 2Braga, *Capitula Martini* 22. (562).

Adentrando o período do Cristianismo Católico visigodo, com a conversão oficial de Recaredo em 589, o núcleo fundamental dos concílios celebrados no reino visigodo durante o período encontra-se, sem dúvida, como afirma Orlandis, nos concílios de Toledo, famosos tanto do ponto de vista eclesiástico como político-civil⁶⁹. Os concílios toledanos constituem o núcleo principal das assembleias dos sínodos da Hispânia visigoda. As razões que determinaram a reiterada eleição de Toledo como sede conciliar foram tanto de ordem eclesiástica quanto de ordem política⁷⁰.

O III Concílio de Toledo, como afirma Orlandis, foi um acontecimento previsto e programado com a finalidade de dar ao público o testemunho da conversão dos visigodos ao Catolicismo⁷¹. Foi nessa ocasião que ocorreu a confissão de fé de Recaredo ao credo católico, condenando e anatematizando Ário e os concílios antinicens, aderindo à fé dos quatro grandes concílios ecumênicos de Niceia, Constantinopla, Éfeso e Calcedônia, assim como a todos os demais concílios cuja fé concordasse com a dos anteriores⁷².

Em um de seus cânones, reafirmando a fé do concílio de Niceia de 325, as palavras do concílio toledano, para aqueles que se afastarem da verdadeira fé da Igreja e rechaçarem sua comunhão, eram estas:

[...] que estes ouçam no dia do juízo da boca de Deus: "Afastem-se de mim, malditos, não os conheço. Ide ao fogo eterno que está preparado para o diabo e para seus anjos". Seja, pois, condenado no céu e na terra tudo o que se anatematizou nesta fé católica, e seja admitido no céu e na terra aquele que se recebe nesta fé, reinando nosso Senhor Jesus Cristo, ao qual com o Pai e o Espírito Santo, e a glória pelos séculos e séculos, amém⁷³.

Palavras fortes que nos remetem ao combate ao paganismo e principalmente às heresias, visto que se tratava de um momento de transição entre a fé cristã ariana, anteriormente professada pelos visigodos, e a nova fé católica, vinda com a conversão de Recaredo. Tal associação mostra que aqueles que não compactuassem com o Cristianismo Católico estariam fadados, no final dos tempos,

⁶⁹ ORLANDIS, J. & D. RAMOS-LISSÓN. *op.cit.*, p. 166.

⁷⁰ Toledo foi, durante todo o percurso da Monarquia Católica a capital do reino. A preeminência eclesiástica de Toledo foi aumentando pela reiterada celebração e concílios na cidade e a sua progressiva elevação da sede sobre as demais metrópoles, ascensão que culminou finalmente na confirmação institucional da primazia Toledana. ORLANDIS, J. & D. RAMOS-LISSÓN, *op.cit.*, p. 166-167.

⁷¹ *Idem, Ibidem*, p. 204.

⁷² *Ibidem*, p. 212.

⁷³ 3Toledo, 23. (589).

à danação eterna, exaltando a figura una da trindade que, em contrapartida, não era aceita pelo Arianismo⁷⁴.

Também no III Concílio de Toledo, na homilia de São Leandro pela glória da Igreja pela conversão do povo pronunciada após os concílios e a celebração dos cânones, também se faz menção ao Diabo, uma mensagem direta aos hereges afirmando que “A paz de Cristo destruiu o muro da discórdia que o diabo havia fabricado, e a casa que dividida lutava por sua destruição, está agora unida somente por Cristo, a pedra angular”⁷⁵. São Leandro deixa clara a divisão antes existente entre arianos e católicos, caracterizando o Arianismo como uma heresia criada pelo Diabo. O próximo concílio a tratar da figura do Diabo é o IV Concílio de Toledo, celebrado no ano de 633 e presidido pelo bispo Isidoro de Sevilha, em um período de instabilidade política no reino de Toledo que ocasionou, para alguns autores, um espaço privilegiado para a afirmação do episcopado visigodo⁷⁶.

Dentre os diversos temas abordados sobre a disciplina batismal, a unidade disciplinar (unidade de ritos e correções de práticas inconvenientes), o episcopado e a disciplina clerical, entre outros, o que nos chama mais a atenção é último cânone, o LXXV, de extraordinária importância para a ordem política, sendo considerado como a lei fundamental da Monarquia visigoda católica⁷⁷. Segundo esse cânone, qualquer pessoa do povo da Hispânia que, por meio maquinação ou manejo, violar o juramento feito em favor da estabilidade do reino, do povo godo e da incolumidade do poder real, intentar contra o rei ou, com atrevimento tirânico, usurpar o trono seja anatemizada na presença do Espírito Santo e dos mártires de Cristo e seja excluído da Igreja Católica. E mais:

⁷⁴ O bispo Ário de Alexandria (256-336) foi responsável pela formulação de uma heresia anti trinitária que existiu na Igreja. Seguindo correntes neoplatônicas de pensamento, acreditava que Deus era uno, indecifrável e incomunicável, absolutamente transcendente, e que possuía um mediador com o mundo, o logos, isto é, Jesus. Os arianistas se fundamentavam em passagens Bíblicas onde parece denotar uma subordinação do Filho em relação ao Pai, como: Jo 14, 28; Mt 19, 16s; Mc 10, 17s; Lc 18, 18s; At 2, 36; 1Cor 15, 20-28; Fl 2, 5-11

⁷⁵ *3Toledo, Homilia de San Leandro*. (589).

⁷⁶ Jose Orlandis mostra-nos que a realização do IV concílio de Toledo deveu-se a vários fatores: 1) a revolta nobiliárquica que tirou Suinthila do poder colocando Sisenando, propiciava uma situação propícia para a remodelagem das estruturas da Igreja e da Monarquia; 2) o rei Sisenando necessitava antes de tudo uma confirmação eclesíastica de seu revolucionário acesso ao poder; 3) A consagração de uma Monarquia eletiva na legislação escrita, que satisfizeria uma das aspirações da oligarquia nobiliárquica, inimiga da hereditariedade da coroa; 4) A Igreja, que neste momento não professava especial interesse pela Monarquia eletiva frente à hereditária. ORLANDIS, J. & D.RAMOS-LISSÓN. *Op.Cit.*, p. 262-263.

⁷⁷ *Idem, Ibidem*, p. 292.

[...] Não faça parte dos justos, mas sim com o diabo e seus anjos seja condenado às penas eternas, juntamente com aqueles que lhe ajudaram com tal conjuração, para que uma mesma pena de perdição atinja aqueles aos quais uma malvada sociedade os unem pelo crime⁷⁸.

O Diabo, nessa passagem, é associado a todos aqueles que intentam usurpar o trono, que, coincidentemente, foi tomado por Sisenando. Mas a instrução é clara: aqueles que de alguma forma colaborarem com tal “crime” não sofrerão uma pena no âmbito criminal, mas sim no âmbito metafísico, a perdição eterna.

O último concílio visigodo que trata da figura do Diabo é o V concílio de Toledo, celebrado em 636, pouco depois da morte do monarca Sisenando (em 12 de março de 636) e de Isidoro de Sevilha (em 4 de Abril de 636). O novo monarca que ascende ao trono é Chíntila, no mesmo dia da morte de Sisenando. E, com a mesma rapidez com que tomou a coroa, convocou um concílio geral na sede toledana, realizado na basílica de Santa Leocádia, o mesmo lugar onde ocorrera o IV concílio, e cuja temática girava quase exclusivamente em torno de questões políticas⁷⁹. Em seu desfecho, quando o rei Chíntila toma a palavra, para legitimar a festa religiosa da leitura das ladainhas em todas as províncias no dia 13 de dezembro, é que aparece a figura do Diabo, pois o rei, em sua atribuição, juntamente com os membros do corpo eclesiástico, decretava o seguinte:

[...] que o referido tríduo, conforme previsto no decreto dos reverendíssimos padres, cada alma cristã dada Deus do céu lhe dá uma humilde satisfação, e expie, com dons dignos de lágrimas e jejuns, crimes e delitos em que caem todos os dias, por instigação do diabo⁸⁰.

Nessa última citação sobre o Diabo, vemos que ele é o responsável e, segundo a passagem, o instigador de crimes e delitos que os cristãos praticam cotidianamente. Ainda, aquele que é realmente cristão expie os outros cristãos da comunidade, pecadores, com lágrimas e jejuns para que Deus tenha piedade dessas almas levadas ao erro pelo Diabo.

⁷⁸ 4Toledo, 75. (633)

⁷⁹ Segundo Orlandis três problemas nortearam as discussões: 1) a sucessão real ao trono; 2) a proteção da família do monarca reinante e, 3) as garantias em favor da “clientela” real. ORLANDIS, J. & D. RAMOS-LISSÓN. *op.cit.*, p. 302.

⁸⁰ 5Toledo (636).

Outro *corpus* legislativo visigodo, o *Fuero Juzgo*⁸¹, produzido no período com o qual trabalhamos⁸², também traz passagens relativas à figura diabólica. Com a união entre o poder temporal e espiritual, manifestada primeiramente sob o interesse do soberano, carecendo de apoio, da opinião popular e respeito de seus súditos, presumiram alguns reis godos que, mostrando-se liberais e voltados para o culto e para o clero, teriam indulgências ou desculpas para suas tiranias ou usurpações. De outro lado, o clero queria dissipar a névoa que ofuscava a luz brilhante da fé ortodoxa, crescendo ao mesmo tempo em sua autoridade e em sua comodidade.

Dessa forma, era necessário reformar as leis antigas e promulgar leis novas, mais adequadas ao caráter das duas potestades. Assim, no VIII Concílio de Toledo de 653, o rei Recesvinto (653-672), em um breve discurso apresentou o *Tomo Régio*, em que rogava aos prelados que não só determinassem o concernente às coisas sagradas, mas também colocassem em ordem os estados do reino, que fossem reformadas as leis antigas, o que também pediu aos “Grandes”, que costumavam assistir os concílios. O rei ficou tão satisfeito com o bom trabalho dos veneráveis prelados que em seguida promulgou, como único corpo legal, a nova coleção e aboliu com grande empenho as leis romanas nos tribunais, impondo uma furiosa multa de trinta libras de ouro a todos que não cumprissem a nova lei. Por fim, a última coleção de leis godas foi encomendada aos padres do XVI Concílio de Toledo, no sexto ano do reinado de Egica (687-700), sucessor de Ervigio (680-687), que conhecemos pelo título de *Forum Judicum* ou *Fuero Juzgo*.

Ao analisar essa fonte, vemos já no prólogo que trata da eleição dos príncipes, em consonância com o VII Concílio de Toledo de 646. A lei IX exige que o povo deva crer e resguardar os príncipes em nome da fé e da santíssima trindade, a qual

[...] nos tirou do poder do Diabo, e nos fez seus filhos, e demonstra nos guardar de tal maneira, que não sejamos tais como são as pessoas infiéis e

⁸¹ FUERO JUZGO. *En latín y castellano: cotejado con los más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española*, Madrid, Ibarra, 1815; EL FUERO JUZGO. *Estudios críticos y transcripción*, José Perona (Ed.), vol. I, Murcia, Región de Murcia. Consejería de Educación y Cultura, Fundación Séneca e Ayuntamiento de Murcia, 2002.

⁸² Se denomina *Fuero Juzgo* al cuerpo legal elaborado en Castilla en 1241 por Fernando III y que constituye la traducción del *Liber Iudiciorum* del año 654, escrita en lengua romana, promulgado en la época visigoda. El *Fuero Juzgo* fue impreso por primera vez en París en 1579 bajo el título "*Codicis Legum Wisigothorum Libri XII*", la primera traducción impresa en castellano es la realizada por Villadiego el año 1600. Disponível em: <http://enciclopedia.universal.esacademic.com/37704/Fuero_Juzgo>. Acesso em 22/05/2014.

sem piedade, nem tragamos engano, nem porfia em nossos corações, nem vontade de nos perjurar, mas façamo-nos fortes na fé, com firme caridade, [...] assim como disse o Apóstolo: Deus é caridade, e todo homem que está em caridade está em Deus, e Deus nele. [...] e nosso Senhor diz no Evangelho: por isso conheceram os homens que são meus discípulos para que possam amar-se entre vós: onde nenhum ouse tomar o reino pela força⁸³.

Na mesma lei, temos outra passagem que condena aqueles que tramam contra os príncipes ou contra os reis, porém vemos que o legislador (ou legisladores) é mais pontual com relação à punição, tratando-se não somente de um aviso, já que insere na esfera metafísica a punição que deverão sofrer aqueles que tramarem ou forem contra a paz do povo e do reino. Observemos:

[...] e seja condenado diante de Deus, e diante dos apóstolos, e seja condenado todos seus parceiros no dia do juízo, que é de direito, que aqueles que são parceiros em tal erro, que sejam parceiros na pena: e isto dizemos pela terceira vez, que todo homem da Hispânia, ou de nossa gente, que quebrar este sacramento, ou o juramento que tenha feito ao Rei, por ter a paz do povo, e pela saúde do príncipe, e do povo godo, e de todo homem que quiser tomar o reino pela força, seja afastado da companhia dos cristãos, e tirado da santa Igreja, pois cometeu perjúrio, e depois seja excomungado frente ao Espírito Santo, e frente aos mártires, e não faça companhia entre os justos, e seja condenado a pena do inferno, e com o Diabo, e com seus anjos, e aqueles que quiserem ajudar⁸⁴.

A legislação é bem pontual no que tange àqueles que fazem conluio contra o rei e, por extensão, o povo, que, após o III Concílio de Toledo, encontrava-se, pelo menos no plano institucional, preocupado com a unidade do reino sob uma única fé, a *societas fidelium Christi*⁸⁵, em que o rei, como observamos acima, torna-se a cabeça da sociedade, e o povo, seu corpo, unidos pelo dogma trinitário católico.

A próxima passagem do *Livro dos Juízes* que faz menção ao Diabo encontra-se no Livro VI, dedicado à punição dos malfeitores. Em seu título segundo, dedicado a tratar dos malfeitores e daqueles que dão conselhos e ervas, a lei III é bem direta: “Que ninguém consulte os adivinhos nem sortilégios sobre a morte ou vida de outro”⁸⁶, uma clara referência às praticas pagãs ainda presentes no reino visigodo e sua associação com o Diabo:

⁸³ F J, *Prólogo*, IX, 2-3.

⁸⁴ F J, *Prologo*, IX, 4.

⁸⁵ KING, P. D. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. (Trad.). Madrid, Alianza, 1981, p. 155.

⁸⁶ F J, VI, II, 3.

Assim como a verdade não é precedida pela mentira, toda a verdade vem de Deus, e a mentira vem do Diabo, pois o Diabo foi sempre um mentiroso [...] existem alguns juízes que não são de Deus, e são cheios de erros, quando não podem achar pela pesquisa os feitos dos malfeitores vão tomar conselhos com os adivinhos [...] e porque querem processar pela mentira, e querem provar os mal feitos pelas adivinhações, e os malfeitores pelos adivinhos, e colocam-se a si mesmos no lugar do Diabo com os adivinhos [...]. E porque estes tais augures, são aborrecedores de Deus, por onde estabelecemos esta lei, especialmente que todo homem que é augúrio, ou que os siga por augúrios, ou por adivinhações, receba cem açoites⁸⁷.

O trecho indica a existência de um paganismo vivo dentro do reino, vivo e imbricado em todo meio social, desde os mais baixos aos mais altos cargos, desde os malfeitores, aos juízes. Tratando-se de uma relação entre juiz e réu vemos que toda a mentira, seja ela perpetrada por qualquer uma das partes, é obra do Diabo, e ambos atuam como auxiliares dos adivinhos na tarefa de enganar os homens. As leis seguintes do livro e capítulo mencionado do *Fuero Juzgo* também tratam de encantadores, feiticeiros e todos os males que fazem ao homem e aos animais, porém, nessas passagens, não são citadas as figuras demoníacas.

A última passagem referente ao Diabo no *Fuero Juzgo* encontra-se no título primeiro do XII segundo livro, que trata das seitas e dos hereges. Na lei XIV, intitulada “Que nenhum servo cristão se torne judeu”, redigida pelo rei Sisebuto (612-621), conhecido pela sua política antijudaica⁸⁸, o monarca defende veementemente os cristãos frente aos judeus, condenando a todos aqueles que tiverem relação com esses últimos à pena de serem açoitados. Porém, a maior e mais dura sentença, exposta nas palavras do monarca àqueles que cometerem tais pecados, indo contra as palavras da lei, encontra-se na passagem seguinte:

⁸⁷ F J, VI, II, 3,

⁸⁸ Como mostra-nos Sérgio Alberto Feldman: O reinado de Sisebuto se torna um marco nas relações entre a Monarquia e o clero com a população judaica do reino hispano-visigodo. Nele ocorre a conversão forçada da comunidade judaica, em especial daquela localizada em Toledo. Não acreditamos que foi um gesto intempestivo e precipitado do monarca, mas a seqüência de um processo, iniciado com o III Concílio de Toledo em 589 e que tem na liderança espiritual de Isidoro de Sevilha uma referência central. Tentaremos descrever os acontecimentos e relacioná-los através de breves reflexões e conexões para poder entender de maneira crítica seu significado. A política de conversão da comunidade judaica levada a cabo por Sisebuto inicia-se em 612, com sua tentativa de colocar em prática muitas das leis editadas em anos anteriores, por seus antecessores, mas não executadas de fato. Sua identidade com Recaredo, morto uma década antes da ascensão de Sisebuto ao trono, e sua preocupação com a execução do cânone XIV e da lei relativa aos judeus decretada por Recaredo, transparecem no texto de suas leis. Podemos perceber que o objetivo proposto por Sisebuto era o de acabar com o proselitismo judaico, defendendo, na sua função de rei cristão, a integridade e a unidade do reino, admitindo a inoperância da legislação restritiva anterior. Recaredo havia abolido a pena de morte para o proselitismo judaico, mas Sisebuto reedita tal pena. FELDMAN, Sérgio Alberto. *Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo: As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica*. Tese de Doutorado. Curitiba: 2004, p. 90- 91.

[...] [neles] haja tão carga de pecados, enquanto durar o mandato desta lei, e naquele tempo espantoso que há de chegar o juízo, e nosso senhor há de vir temeroso, seja tirado do rebanho dos fiéis de Cristo, se seja posto na sinistra parte com os judeus, e seja queimado nas chamas do fogo, e faça o Diabo como companheiro⁸⁹.

Vemos nessa breve exposição das Atas Conciliares e das Leis Visigodas que o Diabo, salvo raras exceções, ou está ligado a atentados contra a figura do monarca ou às praticas ditas supersticiosas pelos cristãos católicos do período. Tais apontamentos existentes nas fontes nos levam a vislumbrar como o Diabo estava ligado ao imaginário visigodo, nos casos em pauta, por meio de sublevações contra o poder real ou com mentiras e enganações contra o povo e contra os detentores dos mais altos cargos do reino. E, se tais ideias, pela força dos concílios e do clero, viraram lei, com julgamentos e sentenças, podemos considerar tais práticas como comuns, em grande medida, dentro do cotidiano hispano-visigodo.

⁸⁹ *F J*, XII, 4.

3. Os escritos eclesiásticos sobre o Diabo

3.1. Martinho de Braga.

Tomando como base a linha cronológica de autores hispano-visigodos que versam sobre o Diabo⁹⁰, a primeira menção que deve ser feita é sobre a obra *De correctione rusticorum*⁹¹, de Martinho de Braga⁹². Segundo Nascimento, o *De correctione rusticorum* tinha como intuito dessacralizar as antigas crenças pagãs propondo um modelo de atividade pastoral para evangelizar os fiéis⁹³. A carta-sermão de Martinho se “dedica, pois, a elucidar, é a verdadeira (versão) de um amálgama de crenças e práticas cujo sentido define, desqualifica e anatematiza”⁹⁴.

Como nos mostram Leila Rodrigues da Silva e Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, a contribuição de Martinho para o seu tempo se manifestou de diversas formas. Sua trajetória esteve invariavelmente ligada de maneira direta à reorganização e ao fortalecimento da Igreja na região e pode ser verificada, sobretudo, na sua atuação como fundador de mosteiros, na redação de suas obras e no trabalho de cristianização das populações do reino⁹⁵.

De todas as obras analisadas, *Sobre a instrução dos rústicos* é uma das que mais contém a figura diabólica ou demoníaca. No início de sua carta ao bispo

⁹⁰ Como podemos constatar os autores mais influentes no contexto social Hispano Visigodo, do ponto de vista teológico e pastoral, com relação as suas obras e a relação destas com a religiosidade e a figura diabólica são, em ordem cronológica: Martinho de Braga, Isidoro de Sevilha e Julião de Toledo.

⁹¹ MARTINHO DE BRAGA. *De correctione rusticorum*. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de R.Jove Clos. Barcelona: El Albir, 1981.

⁹² Como mostra-nos Vitor Moraes Guimarães : Martinho de Braga, clérigo, reconhecido como natural da Panónia, partiu para a Península Ibérica com a missão pastoral e exerceu papel predominante na conversão dos reis suevos. Conquistou prestígio dentro da aristocracia hispânica e, em 556, se tornou bispo de Braga e abade de Dume. Em resposta ao bispo Polêmio, o clérigo bracarense escreveu *De correctione rusticorum*, uma carta de caráter descritivo e exortativo que pretendia fornecer um modelo de ação para corrigir os rústicos, vistos como aqueles que praticavam o paganismo. Escrita em 574 em língua latina [sic], o discurso pastoral procurava explicar as origens das práticas pagãs, narrando da criação do mundo até a ressurreição de Cristo, e exortar a superioridade do cristianismo. GUIMARÃES, Vitor. M. O Clero Cristão e as práticas pagãs no reino visigodo (séculos V e VI). In: *Anais Eletrônicos: VI Encontro Estadual de História*. Anpuh/Bahia. 2013. Disponível em: <<http://anpuhba.org/wp-content/uploads/2013/12/Vitor-Moraes.pdf>>, Acesso em 05/08/2014.

⁹³ BRAGA, Martinho de. Carta ao bispo Polêmio. In: NASCIMENTO, A. A. (Ed.). *Instrução pastoral sobre superstições populares*. Lisboa: Cosmos, 1997. p.106 – 125

⁹⁴ BASTOS, M. J. da M. Cultura clerical e tradições folclóricas: estratégias de evangelização e hegemonia eclesiástica na Alta Idade Média. In: *Revista Signum*. v. 5. 2003. p 34

⁹⁵ RODRIGUES da SILVA, L; FRAZÃO DA SILVA, A. A presença de Martinho de Braga no mosteiro de San Millán de la Cogolla. - In: *Veritas. Revista de filosofia*, vol. 42, 1997, p. 515-534.

Polêmio, Martinho já demonstra sua preocupação com o culto dos ídolos e da prática supersticiosa dos pagãos, relacionando-as com o culto aos demônios:

Eu recebi a carta de vossa santa caridade em que você me pede para escrever-lhe algo, ainda que seja como síntese, sobre a origem dos ídolos e seus crimes, para a instrução dos rústicos, ainda ligado às antigas superstições dos pagãos, que dão um culto de veneração mais aos demônios do que a Deus⁹⁶.

Martinho de Braga é tão enfático em suas palavras que os vocábulos “Diabo” e “demônios” aparecem, dispersos, quarenta e oito vezes em sua epístola. Escreve sobre como ocorreu a queda do primeiro anjo e dos outros que o seguiram afirmando que “aquele que primeiramente havia sido arcanjo, perdendo a luz e a glória, se converteu no Diabo, tenebroso e horrível”⁹⁷, e que “aqueles que juntamente com Satanás, seu príncipe, foram lançados por causa de sua soberba, se chamam anjos apóstatas e demônios”⁹⁸. O autor também mostra onde e como os demônios podem exercer sua atividade dentro do mundo, colocando sempre o homem como marionete num jogo entre aqueles que praticam o verdadeiro Cristianismo, afastando-se do mundo, e aqueles que são os malfeitores, artífices das obras diabólicas:

Então o diabo, e os demônios, seus ministros, que foram expulsos do céu, vendo os homens que ignorantemente desprezaram o seu Criador, começaram a servi-lo através das criaturas. E eles começaram a manifestarem-se em várias figuras, conversar com eles e pedir que eles oferecessem sacrifícios no alto das montanhas e florestas exuberantes, e a honrá-los como Deus, colocando os nomes dos infratores homens, que haviam levado uma vida com toda classe de crimes e maldades⁹⁹.

Não obstante tais apontamentos, Martinho começa a nomear os deuses pagãos como demônios, elencando entre eles Júpiter, Marte, Mercúrio, Saturno, Vênus¹⁰⁰, cada qual responsável por um tipo de malefício, tratando também dos demônios que residem nos mares, nos rios, nas fontes e principalmente nos bosques, os quais são honrados como deuses pelos homens que não conhecem o verdadeiro Deus, oferecendo-lhes sacrifícios, pois foram pervertidos pelos maus

⁹⁶ *Brag.Dcr*, 1.

⁹⁷ *Brag.Dcr*, 3.

⁹⁸ *Brag.Dcr*, 3.

⁹⁹ *Brag.Dcr*, 7.

¹⁰⁰ *Brag.Dcr*, 7.

espíritos ou são homens infiéis que não sabem se proteger com o sinal da cruz¹⁰¹. Mas, ao mesmo tempo em que vemos a liberdade de ação dos demônios, Martinho apresenta-nos uma informação que remete aos escritos veterotestamentários e aos manuscritos de Qmram, mesmo citando Cristo, posterior a esses escritos. Tratando das formas de ação dos demônios, vemos que:

No entanto, eles não podem prejudicar sem a permissão de Deus, pois eles irritaram Deus e não acreditam de todo o coração na fé de Cristo, mas, vivem em tal ambigüidade a tal ponto de colocar a cada dia o nome dos demônios, por isso denomina-se o dia de Marte, de Mercúrio, de Júpiter, de Vênus e de Saturno, os quais não fizeram nenhum dia, pois foram homens péssimos e malvados entre os gregos¹⁰².

Os Anjos Vigilantes não agiam, primeiramente, antes de cair no pecado da luxúria, sem a permissão de Deus, que nos textos configura-se como vingativo, assoberbado e punitivo, diferente do Deus neotestamentário. Outro ponto interessante é a nomeação do panteão romano, que no final da frase de Martinho aparece como grego, o que pode mostrar uma confusão entre a religiosidade conhecida, praticada e institucionalizada, o que reforça a tese de uma religiosidade partilhada no contexto hispano-visigodo, tornando o processo de conversão uma tarefa assaz árdua.

Os adivinhos também ganham destaque em sua união com o demônio, pois “só Deus conhece os acontecimentos antes que eles se sucedam”, e aqueles que consultassem os adivinhos seriam enganados pelo demônio e conseqüentemente seriam arrastados para o Inferno¹⁰³. Martinho também dá grande importância ao Batismo, descrevendo sua fórmula que, em grande medida, é composta por perguntas sobre a renúncia ao Diabo¹⁰⁴. Porém, o Batismo por si só não assegurava ao cristão a sua entrada no Paraíso:

Em contraste, aqueles que não creram, ou que não foram batizados, ou os que certamente se foram batizados depois deste Batismo voltaram novamente aos ídolos e homicídios, aos perjúrios e a outros males e morreram sem penitência, todos que se encontrarem nesta forma se condenaram com o Diabo e com todos os demônios aos que fizeram culto e realizaram suas obras. Estes serão enviados junto com seus corpos ao fogo eterno do inferno, onde aquele fogo inextinguível durará para sempre, e essa carne, recuperada na ressurreição gemendo em eterno tormento

¹⁰¹ *Brag.Dcr*, 8.

¹⁰² *Brag.Dcr*, 8.

¹⁰³ *Brag.Dcr*, 12.

¹⁰⁴ *Brag.Dcr*, 13.

desejará morrer outra vez para não sentir os tormentos. Mas não se permitirá morrer para que sofra o tormento eterno¹⁰⁵.

Uma descrição de impacto, que reforça os tormentos do Inferno, lugar para onde iriam aqueles que se voltassem à prática da idolatria e de outros males, remetendo novamente a uma realidade metafísica, a imagem infernal e seus tormentos (eternos). Tal declaração vai contra alguns posicionamentos anteriormente comentados, como a questão da Apocatástase de Orígenes. Os homens não receberiam a punição no plano físico, mas sim no espiritual e por toda a eternidade.

Ronaldo Amaral demonstra que a questão torna-se mais profunda quando analisamos o homem em si:

As percepções humanas se sentem e ressentem-se das instabilidades materiais e psicológicas da vida cotidiana próprias dessa época, condicionam os professos da nova religião cristã a ler nas Sagradas Escrituras, por entrecortados e imperativos olhares, todas aquelas passagens e mensagens que expliquem e solucionem as suas mazelas e aspirações, trechos que lhes dêem soluções, sobretudo espirituais, para as dificuldades e os medos que vivem e que acreditam igualmente só solucionáveis por vias espirituais. Aquilo que sentem, que lhes impregna a carne, o espírito, para o bem ou para o mal, haverá que ser justificado por uma vontade divina, ou simplesmente por sua razão, pois só assim poderiam suportar as deficiências e superar uma solução apremiante, que só poderia ser oferecida e dada por um Ser superior e espiritual, pois dessa natureza acreditavam suas dificuldades, uma vez indômitas à limitada condição humana e seus meios¹⁰⁶.

Mas, ao mesmo tempo em que Martinho condena todos aqueles que praticam ou voltam a praticar o Mal depois do Batismo, exalta a misericórdia de Deus, o ser bondoso neotestamentário, mostrando a inferioridade, mesmo que implícita, do poder do Diabo frente ao poder Divino:

Por isso, amadíssimos filhos, se conheceu todas estas coisas que temos dito, e se alguém reconhece ter cometido estas coisas depois do batismo, e se afastou da fé de Cristo, não se desespere e não diga em seu coração: “porque eu cometi tantos males depois do batismo, talvez Deus não perdoe meus pecados”. Não queira duvidar da misericórdia de Deus. Faça novamente em seu coração um pacto com Deus, e doravante, não queira entregar-se ao culto dos demônios, não adore outra coisa que não seja Deus, não cometa mais homicídios, nem adultério ou a fornicção, não cometa furto nem perjúrio¹⁰⁷.

¹⁰⁵ *Brag.Dcr*, 14.

¹⁰⁶ AMARAL, Ronaldo. As muitas faces do mal na Vita Sancti Frutuosi. Um aspecto da religiosidade visigótica. In: *Brathair*, nº10, v.2, 2010, p. 6.

¹⁰⁷ *Brag.Dcr*, 17.

O autor coloca a culpa do pecado, mesmo que implicitamente, no livre-arbítrio do homem e, ao mesmo tempo em que este pode condenar sua alma eternamente ao tormento no Inferno, pode, segundo sua vontade, arrepender-se de seus pecados, voltando novamente à glória do Senhor. Martinho usa das Sagradas Escrituras para legitimar a salvação pelo caminho da fé:

E quando tenha feito tudo isso a Deus em seu coração, e não tenha voltado a cometer outra vez estes pecados, espere com confiança o perdão de Deus, porque assim disse o senhor na escritura profética: “em qualquer dia que o malvado se esqueça de suas iniquidades e opere a justiça, eu também me esquecerei de suas iniquidades (Ez 18: 21-22.)”¹⁰⁸.

No penúltimo capítulo de sua obra, Martinho discorre novamente sobre o culto aos demônios, mais especificamente no dia de domingo, consagrado ao senhor e ao descanso:

É lícito fazer uma viagem no domingo a lugares próximos, mas não para realizar más ações, mas sim o bem, ou seja, ir a um lugar santo, para visitar um irmão ou um amigo, ou consolar um enfermo, ou levar um conselho para aquele que se encontra em problemas, ou uma ajuda em favor de uma boa causa. Assim é como deve ser o domingo de um homem cristão. É muito mau e vergonhoso para aqueles que são pagãos e desconhecem a fé cristã, dando culto aos ídolos dos demônios, que venerem o dia de Júpiter ou de qualquer outro demônio e que se abstenham do trabalho, sendo que os demônios não criaram e não tem certamente nenhum dia¹⁰⁹.

Tal passagem mostra-nos o contraponto entre as práticas cristãs e pagãs, sendo que certamente tais cultos dos quais fala o autor deveriam ocorrer com certa frequência. Martinho também desqualifica os deuses pagãos atribuindo toda a criação ao Deus cristão, tendo um dia dedicado somente a ele (o domingo), e mostrando que aqueles que desobedecerem aos desígnios cristãos estariam adorando o Diabo e seus demônios.

Assim, a obra de Martinho de Braga tem como finalidade propor um modelo de conduta que guiaria a ação pastoral eclesiástica, buscando abolir o culto aos ídolos, a consulta a adivinhos dentre outras práticas associadas ao Diabo. Também mostra uma preocupação com os neófitos e com a questão do Batismo, buscando normatizar as ações daqueles que, já convertidos ao Cristianismo, continuavam a

¹⁰⁸ *Brag.Dcr*, 17.

¹⁰⁹ *Brag.Dcr*, 18.

praticar os ritos ou ações consideradas condenáveis pelos cristãos. O Diabo, segundo o autor caiu por sua soberba, e, depois do dia do Juízo, continuará a punir as almas no fogo e tormento eternos no Inferno.

3.2. Isidoro de Sevilha

Um dos mais influentes bispos do período hispano-visigodo foi certamente Isidoro de Sevilha (560?-633). Essa foi seguramente uma das personagens eclesiásticas mais influentes no cenário cultural e político-administrativo do período. Isidoro sucedeu Leandro, seu irmão, após sua morte entre os anos de 599-601. É provável que tenha exercido junto a ele, desde muito tempo, as funções de diácono do bispo. A sucessão de Leandro por Isidoro, que nos parece quase habitual no marco das colaborações tradicionais entre irmãos sacerdotes, indica que pertenciam certamente a uma das famílias aristocráticas da sociedade hispano-romana¹¹⁰, em que a carreira clerical se tornava, por assim dizer, uma vocação familiar ao serviço público, ao mesmo tempo, religioso e social¹¹¹. Sobre a figura de Isidoro, assim diz Jacques Fontaine:

Isidoro não foi só o bispo Metropolitano de Sevilha durante mais de trinta e cinco anos. Em virtude da força e da riqueza de sua personalidade exerceu uma preeminência, inclusive uma espécie de tutela, sobre a Espanha visigoda e seus príncipes no primeiro terço do século VII. Essa tutela se desenvolveu através de sua presidência no segundo concílio provincial de Sevilha no ano de 619 e no quarto concílio nacional de Toledo no ano de 633; através de suas relações pessoais com diferentes soberanos e, em particular, com seu amigo e rei letrado Sisebuto¹¹².

Ademais, essa função tutelar foi em grande medida, na época de Isidoro, estendida não somente à jurisdição da cidade, mas sim a todo o reino. Podemos,

¹¹⁰ Como mostra-nos Manuel C. Díaz y Díaz, Isidoro tomaria parte daquela pequena e privilegiada parcela de famílias poderosas que nos primeiros séculos germânicos, com o desmantelamento da vida citadina e de suas escolas, puderam manter preceptorias que transmitiriam e fariam perdurar a cultura do mundo antigo em estado privado, que então deixava de se fazer e transmitir, enquanto matéria ordinária de ensino, diante do declínio daquela realidade e de suas instituições educacionais. DÍAZ Y DÍAZ. Manuel C. Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda. In: *De la antigüedad al medievo. Siglos IV-VIII*. III Congreso de estudios Medievales. S/L. Fundación Sanches-Albonoz, 1993, p. 9-32.

¹¹¹ ESTEVES, *op.cit.*, p.43.

¹¹² FONTAINE, Jaques. *Isidoro de Sevilla, Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempo de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002, p. 99.

inclusive, tratar da influência ainda maior do prelado sobre os monarcas visigodos, como nos mostra Justo Pérez de Urbel:

Isidoro tratou com carinho a figura daqueles reis piedosos e esforçados de quem tratou e dos quais foi conselheiro, confidente, mestre e amigo. Todos eles se honraram mantendo relações com o bispo, colocando-se sobre sua direção, acatando seus ensinamentos e buscando o apoio de seu prestígio¹¹³.

Prestígio esse que o tornou o mais premente mentor da vida política, social e religiosa da Hispânia visigoda, reconhecido em seu tempo, como argumenta Ronaldo Amaral:

Esta consciência, presente já em seus contemporâneos, engendrou e disseminou entre eles, testemunhos vários sobre sua pessoa e realizações, particularmente as de caráter cultural. Se a historiografia moderna tem se perguntado sobre a natureza das apropriações e usos da cultura clássica por parte de Isidoro de Sevilha, demonstraremos que esta questão é tão antiga quanto ainda aberta, pois estava presente mesmo na própria Hispânia de seu tempo – e regiões adjacentes – e produziu os mais díspares discursos, embora os de teor laudatório, naturalmente, se sobressaíam¹¹⁴.

Dentre as diversas obras produzidas por Isidoro, duas destacam-se por sua importância para o objeto de nosso estudo, os três livros das *Sentenças*¹¹⁵, escritos por volta dos anos de 612-615, no reinado do monarca Sisebuto (612-621), e as *Etimologias*¹¹⁶, escritas por volta de 621. Autor de uma vasta obra, teve influência direta de Agostinho e Gregório Magno em seus escritos.

Adentrando a primeira fonte isidoriana a ser analisada, as *Sentenças*, Ismael Roca Melía destaca a divisão que Isidoro empreende em sua obra: o primeiro livro dedicado à dogmática, falando de Deus e seus atributos; da origem do Mal; dos anjos e do homem; de Cristo e do Espírito Santo; da Igreja; dos hereges e pagãos; da Escritura; do símbolo da fé e da oração dominical, do Batismo e da comunhão; do

¹¹³ PÉRES DE URBEL, F. J. *San Isidoro de Sevilla, Su vida, su obra y Su Tiempo*. León. Cátedra de San Isidoro, 1995, p. 173.

¹¹⁴ AMARAL, Ronaldo. Isidoro de Sevilha: Natureza e valorização de sua cultura pela Hispânia Tardo Antiga. In: *Brathair*, 8 (1), 2008, p.41.

¹¹⁵ ISIDORO DE SEVILHA. *Sententiarum*. Ed. bilíngue (Latim-Espanhol) de J.Campos e I.Roca. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid: BAC, 1971. vol. 2, pp. 226-525.

¹¹⁶ ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiarum*. Ed. Lindsay, bilíngüe (latim-espanhol) de J. ° Reta e M. A. M. Casquero, com introducción de Manuel C. Díaz e Díaz. Madrid: BAC, 2004.

martírio e do milagre dos santos¹¹⁷. A primeira aparição do Diabo acontece no livro primeiro, já em seu capítulo inicial. Mesmo não nomeando o Diabo, sobre a criação e a natureza de Deus Isidoro afirma que “toda alma morre quando, ao perder Deus, de boa se converte em má, como aconteceu ao anjo quando, por abandonar Deus, sucumbiu”¹¹⁸. Tratando da imortalidade da alma, assevera que Deus é ao mesmo tempo imortal e imutável, enquanto os homens (almas) são mutáveis, pois em seu início constituem-se em um ser material.

No capítulo intitulado *A origem do Mal*, Isidoro, a nosso ver baseado em leituras patrísticas, afirma que “O mal não criou o Diabo, mas sim o descobriu; e assim o mal é nada, pois sem Deus nada haveria sido feito, e Deus não fez o mal”¹¹⁹, o que nos remete ao não ser ou não existir do Mal, este somente seria operado pela vontade própria de Satanás, sua “conversão”, em razão de sua soberba¹²⁰. Novamente, no mesmo capítulo, volta a negar a existência do Mal, mas dessa vez atacando os hereges, pois “opinam os hereges que a alma foi criada por Deus, e o mal pelo Diabo. Por isso distinguem duas naturezas, uma boa e outra má. Mas o mal não tem entidade, e, ainda que é certo que procede do Diabo, no entanto, não foi criado”¹²¹.

A justificativa para tal proposição isidoriana encontra-se no capítulo intitulado *Os anjos*, no qual o prelado fala que “o Diabo gozou de primazia entre os anjos, mas a perdeu por sua ousadia, de modo que pecou sem corrigir-se”¹²². Assim, Isidoro afirma que a queda do Diabo do céu aconteceu antes da criação do homem e, citando as Sagradas Escrituras, diz que foi mentiroso desde o princípio, pois pecou no instante que foi criado¹²³. E pelo pecado da soberba, ao desafiar Deus com arrogância, caíram o homem e o Diabo, mas aquele,

Arrependido, se reconhece inferior a Deus; o Diabo, em contrapartida, não só está contente de haver pecado ao considerar-se igual a Deus, como se proclama superior a Ele, conforme a expressão do apóstolo, que disse do anticristo [sic]: ... O qual se opõe, e se levanta contra tudo o que se chama Deus, ou se adora¹²⁴.

¹¹⁷ ISIDORO DE SEVILHA, *Sententiarum*, op.cit., p. 216. A partir de agora citaremos *Sent*, o livro correspondente, o capítulo e o código .

¹¹⁸ *Sent*, I, 1, 2.

¹¹⁹ *Sent*, I, 9, 1.

¹²⁰ *Sent*, I, 9, 1.

¹²¹ *Sent*, I, 9, 4.

¹²² *Sent*, I, 10, 5.

¹²³ *Sent*, I, 10, 7. O trecho citado da Bíblia é Jo 8, 44.

¹²⁴ *Sent*, I, 10, 8. A passagem referente à fala do apóstolo encontra-se em 2 Tes 2, 4.

O motivo da queda tanto do homem quanto do Diabo, para Isidoro, é a soberba, mas o homem reconhece a sua posição inferior, enquanto o outro “não pedirá perdão, pois não se move à penitencia, como seus lacaios, pedem pela hipocrisia, e, sem dúvida, por sua má vontade não merecem alcançá-lo”¹²⁵. A justificativa posta pelo prelado hispalense é que os anjos se satisfazem sempre em Deus em vez de em si mesmos, mas o Diabo não buscou a glória de Deus, e sim seu próprio interesse, e “não existe maior iniquidade que pretender gloriar-se não em Deus, mas por si só”¹²⁶.

Isidoro faz uma comparação sobre o tratamento entre homens e anjos no Velho e no Novo Testamentos, pois, segundo o prelado:

Antes da vinda de Cristo, houve discórdia entre os anjos e os homens, porque os anjos no Velho Testamento, ao serem saudados pelos homens, menosprezavam a saudação deles. Mas, quando João dá a saudação no Novo Testamento, o anjo não só recebe com diferença, mas também insta-o a não fazê-lo¹²⁷.

Essa passagem nos dá a entender que, somente após a vinda de Cristo e o advento do Novo Testamento, os anjos veterotestamentários mudaram sua conduta com os humanos. Assim, Isidoro estabelece uma divisão, mesmo que seja dentro das Sagradas Escrituras, entre o antes e o depois da vinda de Cristo, fato que mudou o tratamento entre os seres celestes e os humanos. Nesse caminho, como propõe Isidoro:

O homem, por causa do pecado, foi entregue ao poder do Diabo no momento em que escutou a sentença: é pó, e retornará ao pó, e também então disse ao Diabo:... comerá o pó. Por onde afirma o profeta: O pó é o alimento da serpente. De fato, a serpente é o Diabo, o pó, os ímpios, e estes mesmos são a presa do Diabo¹²⁸.

No capítulo XIV, no qual Isidoro desenvolve parte de sua doutrina cristológica¹²⁹, vemos que, concebendo Cristo como mediador entre Deus e os

¹²⁵ *Sent*, I, 10, 9.

¹²⁶ *Sent*, I, 10, 16.

¹²⁷ *Sent*, I, 10, 27.

¹²⁸ *Sent*, I, 11, 7. Nesta passagem do texto Isidoriano encontramos citações das Sagradas Escrituras Gn 3, 19; Is. 65: 25.

¹²⁹ Doutrina também encontrada em : ISIDORO de Sevilla. *Sobre la fe católica contra los judíos* (Estúdio y traducción de Eva Castro Caridad y Francisco Peña Fernández). (1ª. edição) Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012, I, 1.

homens, ainda que tenha a natureza do Pai, justifica sua vinda em forma humana, já que a natureza de Deus não poderia ser conhecida pelos homens. A vinda do Salvador para a terra tem uma missão precisa segundo o Evangelho: Cristo veio para a salvação do gênero humano, mas o Diabo ignorou que o próprio Cristo redimiria os humanos com seu sangue, já que com sua morte Cristo redimira o gênero humano¹³⁰. Com a morte do Senhor, o Diabo foi zombado, pois Cristo mostrando a condição mortal de sua carne, a qual o Diabo desejava que fosse destruída, ocultou sua divindade de tal maneira que o enganou, como um pássaro desprevenido, pois, se o inocente Cristo não tivesse sido executado, o homem, escravo do Diabo pelo pecado, tampouco teria sido absolvido¹³¹.

O ataque às heresias e aos povos gentis (aqueles que professam o paganismo) constitui os temas dos capítulos XVI e XVII. Isidoro, assim, iguala os hereges e os pagãos dizendo que: “O pagão e o herege são: o primeiro, o que nunca pertenceu ao povo de Deus; e o outro por ter se apartado dele (Deus); ambos, por separarem-se de Cristo, pertencem às hostes do Diabo”¹³². Os Judeus também são passíveis de tal associação, pois “[...] segundo a carne são filhos de Abraão, mas por sua conduta são designados filhos do Diabo e, em consequência, são filhos de Abraão aqueles que imitam sua fé, não os que nasceram de sua estirpe”¹³³. Da mesma forma, segundo Isidoro, os filósofos gentios, por não buscarem a Deus, caíram em poder dos anjos rebeldes, e o Diabo se constituiu como seu mediador para a morte, como Cristo é para nós a vida¹³⁴, e aqueles que se apartarem do caminho da retitude e, atravessando um deserto, depararem-se com um leão, devem culpar-se a si mesmos, pois encontram-se presos nas garras do Diabo¹³⁵.

Isidoro também discorre sobre o Anticristo e seus sinais com grande preocupação, pois, com a aparição deste, cessará na Igreja o poder dos milagres, fazendo com que esta seja perseguida mais ferozmente¹³⁶ e, nesse tempo, a sinagoga enraivecera-se contra a Igreja mais cruelmente do que no tempo da primeira vinda do salvador. E, se é certo que o Diabo fez tantas crueldades contra os

¹³⁰ *Sent*, I, 14, 10-11.

¹³¹ *Sent*, I, 14, 13-14.

¹³² *Sent*, I, 16, 14.

¹³³ *Sent*, I, 16, 17.

¹³⁴ *Sent*, I, 17, 1.

¹³⁵ *Sent*, I, 17, 6.

¹³⁶ *Sent*, I, 24, 4.

mártires, enquanto estava sujeito a Deus, será mais livre no tempo do Anticristo, e quando mais próximo se contempla o Diabo, mais próximo do fim do mundo, mais se realizam perseguições a fim de multiplicar os companheiros que compartilharão o fogo do Inferno¹³⁷.

Sobre o julgamento final, Isidoro concebe um duplo alcance a respeito do momento em que ocorrerão os castigos mundanos e espirituais. Vejamos:

Conforme está escrito, o juízo começa pela casa de Deus quando os elegidos, que constituem a casa de Deus, são julgados neste mundo através do sofrimento. Mas os ímpios deverão receber no outro mundo a sentença de condenação¹³⁸. [...] A justiça divina tem um dobro alcance; primeiro, porque os homens são julgados nesta vida e na futura; outro, por que são julgados agora para não serem julgados depois. Assim, pois, para alguns, a pena temporal serve de purificação, mas para outros, aqui começa a condenação e lá lhes espera a completa ruína¹³⁹.

O Inferno, para Isidoro, é o lugar onde as penas dos condenados ocorrem em dobro, pois ora a tristeza aflige a alma, ora o fogo queima o corpo. É também o lugar para onde o Diabo será derrubado à vista de todos quando, na presença de todos os anjos e homens bons, for arremessado ao fogo eterno em companhia daqueles que o seguiram¹⁴⁰.

Ao término do primeiro Livro das *Sentenças*, vemos que Isidoro trata de modo quase exclusivo a dogmática, um resumo sobre uma maneira de princípios fundamentados, sobre a criação, os homens e os santos, no qual a figura diabólica encontra grandioso destaque, principalmente na origem do Mal, suas tentações contra cristãos e seu domínio sobre judeus, pagãos e os ímpios, que não seguem a doutrina católica. Ademais, nos dá claramente a ideia de um fim próximo, abordando a vinda do Anticristo e o juízo de Deus no dia do julgamento final.

No II Livro das *Sentenças*, Isidoro enfatiza o caráter moral e individual dos humanos, em que os grandes temas se referem ao processo de conversão/redenção, às virtudes e vícios, e principalmente ao pecado. Nesse último, encontra-se a linha pensamento com a qual Isidoro trabalhará ao longo do livro, justificando para os leitores da época a importância da retitude cristã e a gama de pecados que podem vir a cometer sem ao menos terem consciência disso. Tal

¹³⁷ *Sent*, I, 25, 6-7-8-9.

¹³⁸ *Sent*, I, 27, 2.

¹³⁹ *Sent*, I, 27, 7.

¹⁴⁰ *Sent*, I, 28,1; 29, 5.

ênfase encontra-se na relação entre pecador e o Diabo, pois aqueles que pecam e não se arrependem de seus erros são tidos como seguidores do Mal, afastando-se diretamente das obras divinas e, conseqüentemente, da salvação¹⁴¹.

A primeira menção ao Diabo no segundo livro é iniciada com um questionamento: “Por que, que méritos teve aquele ladrão que pelas garras do Diabo subiu à cruz, e da cruz entrou no Paraíso¹⁴²”? A resposta dada pelo prelado é que “pelo efeito da graça divina se arrependeu na cruz”¹⁴³. Arrependimento este que se tornou efetivo, portanto, alçando o pecador ao Paraíso, mas nem todos os arrependidos e conversos merecem tal indulgência, pois: “[...] muitos se convertem a Deus por puro fervor da alma; mas alguns que não se converteram por devoção, o fazem impulsionados pelos castigos”¹⁴⁴.

No capítulo intitulado *O desespero dos pecadores*, Isidoro alerta:

Cometer um crime qualquer significa a morte da alma; depreciar a penitência e persistir na culpa supõe cair no inferno depois da morte. Portanto, pecar significa a morte, e perder a esperança, cair no inferno. [...] Muitas vezes, o Diabo induz ao desespero aqueles que se convertem à penitência depois de ter se impressionado com a enormidade de seus crimes, a fim de que, uma vez que tenham perdido a esperança do perdão, leve a desconfiança a aqueles que não pode manter constantemente no pecado [...] ¹⁴⁵.

Tais palavras mostram-nos, ao mesmo tempo, a perdição dos que cometem crimes sem se arreponderem posteriormente, não acreditando na misericórdia de Deus para com seus pecados¹⁴⁶. Estes, segundo Isidoro, pecam ainda mais por cair nas amarras diabólicas que levam ao desespero e os afastam da penitência e do perdão. Essa sentença encontra sua conclusão no capítulo XV, *Os que são abandonados por Deus*, pois “aqueles que desprezam os mandamentos do Senhor,

¹⁴¹ France Quere mostra-nos que: “O cristianismo certamente não inventou a consciência nem a culpabilidade, nem aquela prodigiosa dinâmica da alma que sempre faz esforço para além de si mesma. Mas ele mobilizou as forças do ser num projeto sem precedentes. A existência torna-se o teatro de um combate ininterrupto entre o amor de Cristo e aquilo que doravante se chama pecado”. QUERE, France. *Lês Peres apostoliques*. Paris: Seuil, 1980, p.30.

¹⁴² *Sent*, II, 5, 5.

¹⁴³ *Idem, Ibidem*.

¹⁴⁴ *Sent*, II, 7, 9. Mais adiante, no capítulo X do mesmo livro, Isidoro dá exemplos das conversões deficientes.

¹⁴⁵ *Sent*, II, 14, 2-3.

¹⁴⁶ *Sent*, II, 17, 2-3. Segundo Isidoro são quatro as formas de se cometer pecado no coração: por sugestão demoníaca, por deleite carnal, por consentimento da vontade, por justificação da soberba. E os pecados são motivados por três razões: pela ignorância, pela debilidade e pela malícia.;

logo se afastam de Deus, deles se apoderam os espíritos malignos, que ademais os induzem a fazer o mal”¹⁴⁷.

Tendo em vista o poder do pecado sobre o homem e observando principalmente as consequências danosas que partem dessa ação, Isidoro começa a enumerar em suas *Sentenças* as mais diversas formas como o Diabo pode agir sobre o homem. A sentença que inicia o capítulo XXIII, intitulado *O costume de pecar*, é clara: “É melhor evitar o pecado do que corrigi-lo”¹⁴⁸, pois o pecado acontece das mais diversas formas – no pensamento¹⁴⁹, pelas sensações e sentidos carnaís¹⁵⁰ – e, dessa forma, podem-se desmembrar nos pecados propriamente ditos.

Tratando sobre a luta entre as virtudes contra os vícios, no capítulo XXXVII, Isidoro começa a elencar os piores vícios que o homem pode desenvolver. Estes o aproximam do Diabo ou são causa da ação diabólica, numa tentativa de afastá-lo cada vez mais da graça e do perdão divino. O primeiro vício tratado por Isidoro é a soberba, que causou a queda do Diabo da morada celeste e originou todos os outros vícios¹⁵¹. Muitas vezes, segundo o bispo de Sevilha, o cristão tentado pelo Diabo cai no pecado da fornicção¹⁵², primeiramente exaltando seu ânimo com a soberba e corrompendo sua carne com a luxúria¹⁵³.

Isidoro ainda trata da avareza em seu capítulo XLI, que, de seu ponto de vista, é o mais funesto de todos os pecados: “[...] a avareza é a mãe de todos os crimes”¹⁵⁴ e “aqueles que ardem pelo desejo de ambição estão sobre o sopro da inspiração diabólica”¹⁵⁵. Ademais, mostra-nos que o primeiro incentivo à concupiscência encontra-se na comida, pois a primeira causa da luxúria é a saciedade na comida e “aquele que celebra inúmeras festas, vire seu olhar até o

¹⁴⁷ *Sent*, II, 15, 4.

¹⁴⁸ *Sent*, II, 23, 1.

¹⁴⁹ *Sent*, II, 25, 5. Pois os torpes pensamentos que nos assaltam são culpa do demônio.

¹⁵⁰ *Sent*, II, 28, 2. Sem dúvida, os estranhos são os espíritos imundos que se introduzem na alma através dos sentidos carnaís como através de portas e a escravizam através de sua adulação.

¹⁵¹ *Sent*, II, 28, 6-7. Por causa da soberba, o Diabo foi privado da felicidade celeste. Assim, pois, os que se exaltam por suas virtudes imitam o Diabo. Como a soberba é a origem de todos os vícios, é também a ruína de todas as virtudes

¹⁵² *Sent*, II, 29, 1-5.

¹⁵³ *Sent*, II, 29, 20-23. Entre os sete vícios a fornicção é o crime mais grave [...] O Diabo escraviza a linhagem humana pela mais pela luxúria que pelos restantes vícios [...] Os demônios sabem que a castidade constitui a formosura da alma e que por ela iguala o homem à dignidade angélica.

¹⁵⁴ *Sent*, II, 41, 3-4.

¹⁵⁵ *Sent*, II, 41, 10.

suplício do rico queimando no Inferno, que tem ali, entre as chamas, tanta escassez quanto havia sido a abundância de comida”¹⁵⁶.

A fórmula proposta por Isidoro para afastar o bom cristão do pecado, dos vícios e da tentação demoníaca encontra-se na abstinência e no jejum, pois estes constituem-se em armas eficazes frente às tentações diabólicas:

Os jejunos acompanhados de boas obras são agradáveis a Deus. Mas os que se privam de alimento e fazem o mal, imitam os demônios, que nunca tem comida, mas sempre iniquidade. Aquele, portanto, que se abstém das más ações e da ambição mundana, se priva dos banquetes retamente¹⁵⁷.

Adentrando a última parte das *Sentenças*, o Livro III, vemos que este se caracteriza, dentro de seu caráter ascético-moral, como uma orientação mais prática, e muitos de seus capítulos têm uma ressonância eminentemente social. Nos primeiros capítulos, Isidoro escreve sobre *Os castigos de Deus*, o *Duplo castigo de Deus* e *A tolerância do castigo divino*, mostrando como Ele trata os castigos perpetrados contra os eleitos e contra os ímpios, explicando qual o motivo para a punição tanto daqueles que o louvam quanto daqueles que o depreciam.

Citando palavras da Sagrada Escritura, o prelado mostra que Deus tem seus motivos para punir os eleitos como uma forma de encaminhá-los, posteriormente, à felicidade eterna. Observemos:

Freqüentemente, Deus aflige o homem antes de pecar para que não faça o mal, como no caso de Paulo, que, por excitação do anjo de Satanás, sofria os incentivos da carne. Mas também o aflige depois do pecado para que se corrija, como aquele de quem fala o apóstolo que foi entregue a Satanás para a ruína da carne, a fim de que o espírito estivesse salvo¹⁵⁸.

Segundo o prelado, aquele que se vê atormentado em sua alma com sofrimentos causados pelo Diabo não se encontra afastado de Cristo por sofrer tais perturbações. Pelo contrário, deve sentir-se mais próximo Dele, pois, enquanto sofre esses males e não acusa Deus, oferece-lhe louvores. Tal justificativa encontra-se no V capítulo, intitulado *As tentações do Diabo*: “O Diabo não tenta os eleitos mais do que lhe permite a vontade de Deus. Mas com a tentação ajuda o progresso dos santos”¹⁵⁹. Deus controla o poder e a tentação diabólica nas palavras de Isidoro, mas

¹⁵⁶ *Sent*, II, 42, 8.

¹⁵⁷ *Sent*, II, 44, 8.

¹⁵⁸ *Sent*, III, 2, 4. As passagens da Sagrada Escritura citadas são: 2 Cor 12, 7; 1 Cor 5, 5.

¹⁵⁹ *Sent*, III, 5, 3-4.

o inimigo da humanidade usa de diversos artifícios para corromper principalmente os santos, fingindo-se ser um anjo de luz, de bondade¹⁶⁰.

Em contrapartida, não somente nas boas ações ou na feição angelical reside o Diabo, este pode travestir-se de diversas formas:

O Diabo é terrível aos olhos dos homens carnis, mas para os olhos dos eleitos o terror que ele inspira é depreciável. Os incrédulos o temem como um leão, os de fé robusta o depreciam como um verme. [...] O diabo é, de fato, uma serpente escorregadia, que, se não combatemos na cabeça, a saber, na primeira sugestão, penetra inteiramente, e ao nos dar-nos conta, no íntimo do coração¹⁶¹.

O Diabo pode tentar o homem das mais diversas maneiras. Isidoro alerta que os demônios podem atormentar os sonhos¹⁶² dos homens ameaçando-os com os horríveis suplícios do Inferno, enganando-os com esperanças e promessas de felicidade ou atacando-os com violência enquanto dormem¹⁶³. Assim, não se pode depositar total confiança nos sonhos, pois Satanás, transfigurado em anjo de luz, pode enganar o incauto, enganando-o com qualquer fraude ilusória.

No capítulo intitulado *Os que por amor ao mundo se apartam de Deus*, Isidoro trata do perigo que o apego ao mundo oferece, pois aqueles que se afastam de Deus a fim de se entregarem às coisas mundanas estão entregues ao poder do Diabo. O servo de Deus deve guardar-se das ciladas do Diabo, sempre impostor, e empregar uma maior cautela nas boas obras, não as fazendo para se vangloriar, porque, se assim o fizer, perderá todos os méritos que havia conseguido com sua retitude¹⁶⁴. O apego ao mundo leva os homens à *Inveja*, título do capítulo XXV, no qual se lê que os invejosos são membros do Diabo, cuja inveja introduziu a morte na terra. Isidoro, citando Jó, argumenta que: “[...] enquanto o Diabo sentiu inveja por

¹⁶⁰ *Sent*, III, 5, 9-10.

¹⁶¹ *Sent*, III, 5, 13-14.

¹⁶² Segundo Jacques Le Goff um dos principais aspectos da herança onírica bíblica ativa na Idade Média são : Um conjunto de sonhos assustadores, acompanhados de manifestações corporais e psíquicas, angustias e temores. Eles alimentam um capítulo importante da antropologia histórica dos sonhos: o sonho do medo. LE GOFF, J. Sonhos. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J-C. (coord.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval, Volume II*. Bauru : Edusc, 2002, p.512.

¹⁶³ *Sent*, III, 6, 1-2; 4-5; 8.

¹⁶⁴ *Sent*, III, 22, 8-9. Seguindo as Sagradas Escrituras vemos que Jesus já afirmara que seu reino não era deste mundo (Jo. 18,36), e o mundo o odeia (Jo. 15,18). Assim como identificará o demônio como o príncipe deste mundo (Jo. 14,30). A oposição do cristão ao mundo parece enfática e necessária a João, que afirmara que quem ama o mundo não ama a Deus, pois “[...] tudo o que há no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza – não vem do Pai, mas do mundo. Ora, o mundo passa com suas concupiscências; mas o que faz a vontade de Deus permanece eternamente [...]” (1 Jo.2, 15-17).

sua prosperidade, lhe promoveu desgraças; mas, quando acreditou poder derrubar-lhe, então se acrescentaram os méritos daquele e brilhou com maior esplendor o exemplo de sua paciência”¹⁶⁵.

No capítulo XXXIII, intitulado *Os propósitos da Igreja*, Isidoro é claro em suas palavras ao tratar da ação de Satanás contra os membros da Igreja:

Com múltiplos enganos surpreende Satanás a aqueles que, destacando por sua probidade de vida e discrição, não querem dirigir e aproveitar dos demais; quando se impõe a cura de almas, a rejeitam, pensando que é mais prudente levar uma vida tranqüila que aplicar-se ao proveito das almas. Decisão que tomam, não obstante, enganados pelas argúcias do Diabo, que os ilude sob a aparência do bem, afim de que, enquanto os afasta do ministério pastoral, não aproveitem de modo algum a quem poderiam instruir com palavras e exemplos¹⁶⁶.

No último capítulo, intitulado *A Morte*, Isidoro mostra claramente o que acontece no momento da morte, alertando para que o bom cristão esteja preparado, para não cair nas mãos do Diabo:

O desconhecimento de quando a morte há de vir nos deixa inseguros, e no momento que um não crê que vai morrer desaparece. Assim cada um deve trabalhar para não ser arrebatado em meio à iniquidade, e termine sua vida no pecado. Porque o Diabo sedutor se esforça em arrastar ao tormento a quem na vida inflama para o vício quando morrem de repente. [...] aos homens malvados os recebem os anjos rebeldes, a fim de ser seus executores no tormento os mesmos que foram seus conselheiros no vício¹⁶⁷.

Como podemos observar no livro das *Sentenças* de Isidoro, o combate entre virtudes e vícios permeia toda sua obra e, estes últimos levam ao pecado e à associação com o Diabo. Como nos mostra Sérgio Alberto Feldman, a sexualidade é tolerada com severas restrições: serve apenas para a reprodução. Deve ser contida e reprimida¹⁶⁸. O corpo deve ser entendido como o templo de Deus. O Diabo, para Isidoro, é um ser que tenta desviar o homem do caminho da retitude cristã tentando levá-lo ao pecado, porém quem envia o pecado para corrigir os cristãos antes da morte é o próprio Deus, com o intuito de guiar, punir e alertar os cristãos sobre o tormento eterno no Inferno. Assim, os pecados mais culpáveis por Isidoro são: a

¹⁶⁵ *Sent*, III, 25, 7. Jo 1: 6-22; 2 : 1-10.

¹⁶⁶ *Sent*, III, 33, 2.

¹⁶⁷ *Sent*, III, 62, 4; 11.

¹⁶⁸ FELDMAN, Sérgio A. De pugna virtutum adversus vitia: os pecados capitais na obra de Isidoro de Sevilha. In: *Acta Scientiarum. Education*: Maringá, v. 32, n. 2, 2010, p.185.

soberba, pela qual Satanás caíra junto com seus seguidores, e a luxúria, que suja a alma humana, levando-a à perdição.

O segundo trabalho de Isidoro que merece grande atenção, tanto pela sua erudição quanto pelo seu legado cultural, é o livro das *Etimologias*. Escrito entre os anos de 615 e 630, através das teses filosóficas sobre o valor da etimologia, de acordo com Jacques Fontaine, herdou o prelado a convicção fundamental de que as palavras, por sua origem, podem levar ao conhecimento das coisas que designam¹⁶⁹. José O. Reta e Manuel C. Díaz y Díaz mostram que nessa vasta enciclopédia encontram-se reunidos todos os campos do saber antigo explicados mediante a justificação dos termos que os designam¹⁷⁰. Por isso, como explicam os autores, a obra constitui uma espécie de explicação por procedimentos linguísticos do que existe, servindo como uma forma de conhecer melhor o universo e como recurso profundo para uma correta e completa inteligência dos textos antigos em que os vocábulos aparecem¹⁷¹.

A primeira passagem referente ao Diabo nas *Etimologias* encontra-se no Livro III, *Acerca da Matemática*, em que Isidoro versa sobre o nome dos astros e dos planetas, mostrando que Deus criou todo o firmamento, e sobre como os romanos nomearam seus deuses a partir desta perspectiva errônea:

Os romanos consagraram-nos com os nomes de seus deuses, ou seja, Júpiter, Saturno, Marte, Vênus e Mercúrio. Enganados e desejando enganar, aqueles que buscavam conseguir algo segundo seus desejos e tratando de adular os deuses, apontavam as estrelas do céu dizendo que tal estrela era Júpiter e outra Mercúrio. Assim se concebeu esta crença própria da vaidade. O diabo reforçou essa crença errônea, e Cristo a expulsou da terra¹⁷².

A posição do prelado é clara nessa passagem: os romanos cultuavam seus deuses (planetas) que foram obra de Deus, dando-lhes nomes, crença que foi reforçada pelo poder diabólico.

A próxima passagem encontra-se no Livro VI, *Dos livros e Ofícios Eclesiásticos*, cujo primeiro capítulo versa sobre o Antigo e Novo Testamentos. O Antigo Testamento teria recebido esse nome, pois “ao aparecer o Novo, cessou sua

¹⁶⁹ FONTAINE, Jacques. *op.cit.*, p. 203.

¹⁷⁰ ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiarum*. Edición bilingüe (latim-espanhol) de J. ° Reta e M. A. M. Casquero, com introdución de Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: BAC, 2004, p. 167.

¹⁷¹ *Idem, Ibidem*, p. 167.

¹⁷² *Etym* III, 71, 21.

vigência”¹⁷³. Isidoro explica que o total dos livros que integram um e outro é caracterizado de três formas:

O da história, o dos costumes e o das alegorias. Cada um destes três é, por sua vez, suscetível de múltiplas subdivisões; por exemplo: o que é feito ou dito por Deus, por anjos, ou por seres humanos; o que é proclamado pelos profetas a respeito de Cristo e seu corpo; sobre o diabo e seus membros, sobre os antigos e os novos povos, sobre o mundo atual, do reino futuro e do juízo¹⁷⁴.

No mesmo capítulo, Isidoro explica a raiz da palavra grega exorcismo, cujo significado em latim é conjuração, ou palavra de repreensão contra o diabo, para que este se afaste¹⁷⁵. Isso é um exorcismo, conclui Isidoro:

[...] repreensão, lançar um feitiço contra o diabo. Por isso, é necessário saber que as crianças não são exorcizadas ou se lança um sopro conjurante contra uma criatura de Deus, mas sim sobre todos aqueles que nascem com o pecado, porque ele é o primeiro dos pecadores¹⁷⁶.

E na sequência, sobre como se redimir dos pecados já cometidos, Isidoro fala da penitência, pois o homem ao praticá-la impõe uma punição ao mal que tinha cometido. Ademais, a perfeita penitência consiste em “lamentar os pecados passados e não consentir outros no futuro. Este último é semelhante a uma fonte, de maneira que, se por causalidade, algum pecado é cometido, se lava com sua penitencia”¹⁷⁷.

No Livro VI, *Acerca de Deus, dos anjos e dos fiéis*, Isidoro fala a respeito de Deus, dando ênfase principalmente na santíssima trindade, distinguindo qual o papel que cabe a cada uma das três figuras, Pai, Filho e Espírito Santo. Enfatiza o último, citando passagens do Novo Testamento:

Nos livros Evangélicos se declara expressamente que o Espírito Santo é o *Dedo de Deus*. Assim um dos evangelistas disse: expulsou os demônios o *Dedo de Deus* (Lc 11: 20). E outro disse assim referindo-se ao mesmo: Expulsou os demônios no Espírito de Deus (Mt 12: 28). Com o *Dedo de Deus* foi escrita a lei [...]”¹⁷⁸.

¹⁷³ *Etym* VI, 1, 1.

¹⁷⁴ *Etym* VI, 1, 11.

¹⁷⁵ *Etym* VI, 19, 55.

¹⁷⁶ *Etym* VI, 19, 56.

¹⁷⁷ *Etym* VI, 19, 72.

¹⁷⁸ *Etym* VII, 3, 21.

Nesse mesmo capítulo, lembrando os dias do filho na terra, o prelado trata dos outros nomes que aparecem no Evangelho como Maria, Lázaro, Madalena, Marta, entre outros. Mas o que nos chama a atenção é o significado de Barrabás, que se interpreta como “filho do mestre daqueles, sem dúvida alguma do mestre dos judeus, que é o Diabo, promotor de homicídios, que até o dia de hoje continua reinando entre eles”¹⁷⁹. Continuando, ao falar sobre a Igreja e as seitas, Isidoro trata da etimologia da palavra patrício, pois “Um tal Patrício deu seu nome aos patricianos, que asseveram que a substância carnal humana é obra do Diabo”¹⁸⁰, tratando dos mais altos cargos ocupados pelos romanos que, por sua vez, do ponto de vista cristão, cultuavam deuses pagãos.

Completando tal raciocínio no capítulo XI, *Sobre o Deus dos gentios*, Isidoro mostra que os deuses pagãos eram pessoas que morreram e passaram a ser veneradas pelas pessoas como deuses, de acordo com o mérito de cada um¹⁸¹. Ao falar da idolatria, mostra o erro latino ao interpretar a palavra ídolo, pois “[...] alguns latinos, pouco conhecedores do grego, sustentam erroneamente que ‘ídolo’ tomou seu nome de ‘dolo’, porque o Diabo apresentou à criatura seu culto de nome divino”¹⁸². Acrescenta, ainda, o prelado que os demônios foram assim chamados pelos gregos pois conheciam e haviam experimentado as coisas: “[...] estes em sua natureza gozam de um corpo etéreo, mas antes de sua rebeldia desfrutavam de corpos celestes, são estes os anjos prevaricadores cujo príncipe é o Diabo”¹⁸³.

Por sua vez, Diabo em hebreu, quer dizer “aquele que se precipita para baixo” e Diabo, termo grego, significa acusador, pois denuncia ele mesmo a Deus os crimes que incitou a cometer, ou porque imputa crimes falsos aos inocentes eleitos¹⁸⁴. Satanás quer dizer, em latim, o adversário, o transgressor, pois “é inimigo da verdade e dedica a todo o momento seu empenho em impor dificuldades às virtudes dos santos”¹⁸⁵, e chama-se de Anticristo aquele que se colocará contra

¹⁷⁹ *Etym* VII, 10, 10.

¹⁸⁰ *Etym* VIII, 5, 48.

¹⁸¹ *Etym* VIII, 11, 1.

¹⁸² *Etym* VIII, 11:14.

¹⁸³ *Etym* VIII, 11: 15-18. Isidoro explica que uma vez em que os demônios foram transformados em seres etéreos não se permitiu a eles ocupar os espaços mais puros do ar, relegando-os aos mais tenebrosos, que servem de prisão, até que chegue o dia do juízo.

¹⁸⁴ *Etym* VIII, 11:18.

¹⁸⁵ *Etym* VIII, 11:19.

Cristo e terá como tarefa “reparar o templo de Jerusalém e restaurar todas as cerimônias da antiga lei”.¹⁸⁶

No Livro IX, *Acerca das línguas, povos, reinos, milícia, cidade e parentesco*, Isidoro volta a relacionar os judeus ao Diabo. No capítulo intitulado *Sobre as afinidades e graus de parentesco*, o prelado afirma que por quatro motivos se recebe o nome de filhos: pela natureza, pela imitação, por adoção e por doutrina. Como exemplo, Isidoro cita os judeus, que, por natureza, se dizem filhos de Abraão, e os gentios, que imitam a fé de Abraão e de quem fala o Evangelho: “Poderoso é Deus para fazer destas pedras filhos de Abraão”; ou como quando o Senhor diz que esses mesmos judeus são os filhos do Diabo, de quem eles não nascem, mas a quem eles imitaram¹⁸⁷.

Também relaciona os deuses gregos ao demônio no capítulo XVIII, *Acerca da guerra e dos jogos*. Tratando das bigas e seu poder em vencer as batalhas, Isidoro afirma que Erictonio “era, como dizem as lendas, o filho de Minerva e Vulcano, nascido a partir da evidência de luxúria de Vulcano derramado sobre a terra, como um presságio demoníaco, ou melhor, como o próprio demônio”¹⁸⁸. Faz, ainda, uma dura crítica aos espetáculos circenses, associando-os ao demônio:

E assim neste espetáculo, ao estarem os cavalos consagrados aos cultos dos deuses e dos elementos do mundo, estão, sem dúvida alguma a dar veneração a estes mesmos deuses e elementos. Assim debes dar conta, cristão, para o fato de que divindades imundas possuírem o circo. Por esta razão aquele lugar, que muitos dos espíritos de Satanás têm assombrado, vai ser estranho para você, pois todo ele está repleto do Diabo e de seus anjos¹⁸⁹.

E, completando sua posição acerca dos espetáculos circenses, na última passagem sobre o diabo nas Etimologias, Isidoro é enfático em suas palavras:

Estes espetáculos de crueldade e a contemplação destas vaidades foram estabelecidas não só pela má inclinação dos homens, mas sim ademais por ordem dos demônios. Por semelhantes motivos não deve o cristão ter relação alguma com a loucura circense, com a frivolidade do teatro, com a crueldade do anfiteatro, com o sanguinário espetáculo da arena nem com a luxúria dos jogos. Pois aquele que assiste a semelhantes espetáculos nega a Deus; e prevarica de sua fé aquele que mais uma vez sente a força do que renunciou no Batismo, isto é, o diabo, suas pompas e suas obras¹⁹⁰.

¹⁸⁶ *Etym* VIII, 11:22.

¹⁸⁷ *Etym* IX, 5:15.

¹⁸⁸ *Etym* XVIII, 34: 2.

¹⁸⁹ *Etym* XVIII, 41: 3.

¹⁹⁰ *Etym* XVIII, 59.

Como podemos ver, as palavras de Isidoro, tanto nas *Sentenças* quanto nas *Etimologias*, são influenciadas diretamente pelo papa Gregório, o Grande, (590-604), um dos escritores mais notórios do período e um grande transmissor de ideias monásticas e teológicas do Oriente para o Ocidente¹⁹¹. A demonologia de Gregório¹⁹², por sua vez, estava baseada nos padres da Igreja, por causa de sua grande influência, fixada na visão e no pensamento medieval¹⁹³. A ideia de Isidoro de hierarquia entre os anjos veio principalmente de Gregório, concordando que o Diabo, antes da queda, era o senhor de todos os anjos, visão que insinuou um posto firme contra o dualismo que o considerava independente de Deus.

A posição de Gregório é a de que o anjo caído não pode ter sido trabalho de Deus, porque nada na sua natureza é inclinado para a maldade. Assim, a posição defendida pelo papa era a de que Satanás caiu no começo do mundo, antes e depois da criação da humanidade, e que o pecado dele consistia em orgulho e inveja de Deus. A inveja do homem, que o levou a tentar Adão e Eva, surgiu depois de sua inveja de Deus¹⁹⁴.

Se o demônio tem múltiplos nomes e formas físicas, segundo Gregório, pode aparecer das mais diferentes formas¹⁹⁵. Hernán Garófalo pontua tais aparições nos diálogos de Gregório assinalando que o Diabo pode aparecer como um ser horrível envolto em chamas, lançando fogo pela boca e pelos olhos, uma ave pequena e negra, uma serpente, também podendo ter um aspecto mouro, de espíritos espantosos e horripelantemente negros, de um dragão ou mesmo de um peregrino, isso para citar somente as principais aparições¹⁹⁶.

Seguindo o pensamento gregoriano, vemos em Isidoro a mesma ideia de que o Diabo nem sempre é derrotado, pois atua em nome de Deus. Assim, as aparições não acontecem somente aos cristãos que seguem a doutrina com retitude, mas

¹⁹¹ RUSSEL, Jeffrey Burton. *Lúcifer. O diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003, p.87.

¹⁹² As duas principais obras de Gregório que tratam sobre o Diabo são a *Moralia em Jô* e os *Diálogos*. GODDING, R, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890/1989)*. Roma: Città Nuova Editrice, 1990.

¹⁹³ RUSSEL, *op.cit.*, p. 88.

¹⁹⁴ EVANS, J. M. *Paradise lost and Genesis tradition*. Oxford, 1968, p. 83.

¹⁹⁵ GREGORIO. *Dialogues*. Paris: Cerf, 1980.

¹⁹⁶ GARÓFALO, Hernán. Aves Niños e Ilusiones. Las representaciones del demonio en los diálogos de Gregorio Magno (siglos VI-VII). In: GUIANCE, Ariel (Ed.) *Entre el Cielo y la Tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval*. Buenos Aires: CONICET- Instituto Multidisciplinario de História y Ciencias Humanas, 2009, p. 136.

também aos pecadores¹⁹⁷. A esses últimos, como assinala Ariel Guance, a visão ocorreria nos derradeiros momentos de suas vidas¹⁹⁸. Gregório considerava o Diabo um rebelde, juntamente com os anjos que decidiram segui-lo, afastado da graça de Deus, o que garantiu sua condenação eterna, e seus feitos seriam a evidência de sua degradação¹⁹⁹.

Podemos, nestas breves linhas, asseverar que Gregório Magno teve um papel fundamental em mostrar e transmitir em suas obras, principalmente nos *Diálogos*, uma compreensão da ação demoníaca que conduzisse o povo cristão para caminho da graça de Deus. Corroborando tal posição, Garófalo demonstra que o Diabo é, na obra de Gregório, “um personagem sutil e terrível, sombrio, mas implacável na hora de cumprir sua missão, rebelde por ter sofrido as maiores humilhações como castigo por desafiar Deus e estando pronto permanentemente para arrastar outros para a mesma queda”²⁰⁰.

Javier Arce explica de maneira pontual qual pode ser a justificativa para tais pensamentos. Segundo o autor, uma série de calamidades ocorridas nos séculos VI e VII são relatadas pelos escritores que, além de mencionar as batalhas e guerras entre reis, frequentemente também tratam de catástrofes naturais e sobrenaturais, costume que responde a uma tradição apocalíptica da historiografia cristã representada por sinais e presságios de um mundo perto do fim²⁰¹. O sobrenatural, os eclipses, os terremotos, as pragas, as enfermidades e as inundações são, portanto, um aviso para os ouvintes e leitores a fim de que estejam preparados²⁰². Dessa maneira, resta-nos analisar a obra daquele que é considerado último grande bispo da cidade de Toledo, Julião, que aborda diretamente a escatologia visigoda.

¹⁹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 137.

¹⁹⁸ GUIANCE, Ariel. *Los discursos sobre La muerte em La Castilla Medieval (siglos VII-XV)*. Valladolid: Junta de Castilla y Leon, 1998, p. 161 e ss.

¹⁹⁹ GARÓFALO, H. *Op.Cit.* p. 142.

²⁰⁰ *Idem, Ibidem*, p. 143.

²⁰¹ ARCE, Javier. *Los visigodos em Hispania (507-711)*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2011, p. 185.

²⁰² *Idem, Ibidem*, p. 185.

3.3. Julião de Toledo

Julião de Toledo (642-690) é considerado o último dos grandes teólogos do século VII na Hispânia²⁰³, conhecido graças ao elogio escrito por seu discípulo e sucessor Felix de Toledo, obra em que é descrito como alguém de caráter enérgico, preocupado com a ideia de unidade da Igreja na Hispânia. Julião participou ativamente dos concílios XII, XIII, XIV e XV de Toledo e, sendo conhecedor de Isidoro e Gregório, tornou-se um dos escritores mais fecundos da escola toledana²⁰⁴. Em sua breve biografia²⁰⁵ são descritos, mesmo que brevemente, os mais importantes estágios da vida de Julião e suas principais obras. Essa biografia ilustra a importância que Felix dava aos trabalhos literários do bispo e teólogo de Toledo, expressando admiração pelo seu ministério pastoral na capital do reino²⁰⁶.

Porém, a principal obra escrita por Julião é o *Prognosticum Futuri Saeculi*, trabalho teológico voltado para o entendimento da escatologia cristã. Escrito por volta de 688, nele podemos ver uma junção das concepções escatológicas discutidas no período da Antiguidade Tardia e os trabalhos clássicos dos Padres da Igreja, sendo difundido posteriormente por diversos lugares da Europa Medieval²⁰⁷. Dessa maneira, o trabalho de Julião é considerado o primeiro tratado de escatologia cristã na forma de uma completa e sistemática síntese, reunindo a tradição patrística relacionada a temas escatológicos, conectados por um sistemático caminho, e adicionando um conjunto de conclusões racionais de significado notável no nível metodológico e teológico²⁰⁸.

Dessa forma, o trabalho de Julião tem uma estrutura interna lógica. Ele deriva de um projeto teológico que é o resultado de um diálogo²⁰⁹ que organiza a escolha dos assuntos escatológicos a serem tratados de uma forma teológica. É também um trabalho que exigiu uma edição dedicada, com uma nova metodologia, calcada nos textos dos Padres da Igreja, considerando as verdades escatológicas como uma

²⁰³ JULIAN OF TOLEDO. *Prognosticum futuri saeculi. Foreknowledge of the world to come*. Translated, edited, and introduced by Tommaso Stancati. Ancient Christian writers 63. New Jersey: The Newman Press And Paulist Press, 2010, p. ix

²⁰⁴ CUEVAS, E; DEL VAL, Domingues. San Julián de Toledo. In: *Patrologia Espanhola*, 4ªed. Madrid: 1956, p. 115.

²⁰⁵ *Sancti Juliani Toledani Episcopi vita*. PL Migne, Cols 444-452.

²⁰⁶ STANCATI, T. In: *Julian of Toledo. op.cit.*, pp. 34-35.

²⁰⁷ *Idem, Ibidem*, p.165.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 166.

²⁰⁹ Diálogo com o bispo de Barcelona Idálio, que estava presente no XV Concílio de Toledo de 688.

dimensão fundamental da teologia e da antropologia cristã²¹⁰. O *Prognosticum* é uma obra dividida em três livros, voltada para fins teológicos, científicos e pastorais que busca reproduzir certa doutrina em escatologia e que usa todos os meios, incluindo a retórica como arte ou método de persuasão, para difundir as verdades relacionadas com realidades escatológicas, conforme ensinadas pelos Pais da Igreja e pelo magistério pastoral dos bispos do século VII²¹¹.

Havia um interesse especial na reflexão sobre o que seria precisamente o estado das almas, tanto no tempo como no espaço, durante o tempo entre a morte do ser humano, a Parusia e o Juízo Final²¹². Um tempo insignificante, certamente, se comparado com a eternidade, mas cada vez mais longo em relação ao que eram as expectativas das comunidades cristãs. Um período, em suma, cuja incansável extensão (entre outros) começou a despertar cada vez mais a atenção dos pensadores da Antiguidade Tardia²¹³.

Analizando o *Prognosticum* de Julião, em seu primeiro Livro, *Sobre a origem da morte humana*, no capítulo XIV, intitulado *Os cristãos não devem temer a morte corporal, porque o justo vive pela fé*, o autor faz a seguinte indagação: “Se você é justo, e vive pela fé, se você realmente acredita em Deus, por que, já que você está prestes a estar com Cristo e está firme na promessa do Senhor, não te abraçar a garantia de que você é chamado a Cristo, e se alegra que está livre do diabo”²¹⁴? Nessa passagem, Julião faz uma menção indireta à morte da alma, a perdição eterna a que alguns podem ser levados após a morte corporal. Assim, os cristãos deveriam confiar em sua fé em Deus e em Cristo para evitar a “segunda morte” o

²¹⁰ STANCATI, T. In: *Julian of Toledo. op.cit.*, p. 166.

²¹¹ *Idem, Ibidem*, p. 167.

²¹² HERRERO, Gregório García. Notas Sobre el papel del Prognosticum Futuri Saeculi de Julián de Toledo en la Evolución de la idea medieval del Purgatorio. In: *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*. Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, p. 505.

²¹³ *Idem, Ibidem*, p. 505. Uma outra obra de Julião de Toledo o *De comprobatione sextae Aetatis* (Da demonstração que o mundo encontra-se em sua sexta idade), composto em 686 e dedicado ao rei Ervigio, é um tratado sobre a polêmica anti-judaica, herdeiro, portanto, em grande parte, o *De fide Catholica contra Iudaeos* de Isidoro de Sevilha, e do *Perpétua uirginitate beatae Mariae* de Ildefonso Toledo. O trabalho é dividido em três livros, precedidos por uma oração ao Senhor e a carta dedicatória ao rei, cujo governo foi caracterizado, entre outras coisas, a sua leis severas contra os judeus. O título do tratado, a partir da prova de que o mundo está em sua sexta idade, faz alusão à divisão Agostiniana referindo-se as seis idades do mundo, correspondente ao seis dias da criação. HILLGARTH, J. N., *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi De comprobatione sextae aetatis libri tres, Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I*, Turnhout, Brepols, 1976 (CC SL 115), pp. 141-212.

²¹⁴ *Prognosticum* I, 14.

que os levaria ao encontro do Diabo e à exclusão do mundo divino, de acordo com as escrituras²¹⁵.

Ainda no primeiro livro, no XV capítulo, intitulado *Considerações de que o medo da morte pode ser moderado, de modo que devemos abraçar ao invés de temer o dia de nossa vocação, e um grande número de pessoas queridas nos espera lá*, Julião, citando Cipriano de Cartago, novamente lança uma pergunta: “Da mesma forma, o mesmo doutor acrescenta: o que mais é feito no mundo diariamente do que uma batalha contra Diabo, cujos dardos e armas estão em constante conflito”²¹⁶? Cipriano, em sua obra *De mortalitate*, descreve a violenta ação de Satanás, que guerreia com dardos e armas contra a Igreja e seus seguidores²¹⁷. A passagem mostra-nos o mundo em uma constante batalha entre o Bem e o Mal, uma referência ao tempo das perseguições aos mártires, quando o fim de todas as coisas estava, na percepção cristã, muito perto de acontecer. Essa ideia contribui consideravelmente para prover conforto e a coragem necessários para os indivíduos cristãos em sua luta cotidiana contra o Mal.

Continuando, no capítulo XVI, intitulado *Quão contrária a nossa vontade é a oração do senhor quando nós diariamente oramos para que a vontade de Deus fosse feita, e ainda, ao mesmo tempo que não queremos passar sobre Ele, por causa do medo persistente de morte, como no história do irmão que estava com medo de deixar este mundo e para quem Cristo apareceu e repreendeu-o*, Julião lança outra pergunta aos cristãos: “Por que com freqüentes e repetidas orações nós suplicamos e imploramos que o dia de seu reino chegue logo, se nossos maiores anseios e mais fortes desejos são para servir o Diabo aqui, ao invés do reino de Cristo”²¹⁸? Essa passagem exorta a vida de um colega de Julião, um bispo anônimo, que no momento de sua morte viu uma figura sobrenatural, talvez o Senhor, que o repreendeu sobre sua resistência em entregar-se à morte deixando o mundo de lado²¹⁹. O autor ressalta o quão difícil é se desapegar dos prazeres do mundo, dominado pelo Diabo, e entregar-se à morte, o que leva os cristãos para além da efêmera vida terrena.

²¹⁵ Jo 11, 25. Disse-lhe Jesus: Eu sou a ressurreição e a vida; quem crê em mim, ainda que esteja morto, viverá.

²¹⁶ *Prognosticum*, I, 15.

²¹⁷ STANCATI, T. In: *Julian of Toledo, op.cit.*, p. 287.

²¹⁸ *Prognosticum*, I, 16.

²¹⁹ STANCATI, T. In: *Julian of Toledo, op.cit.*, p. 290.

Adentrando o segundo livro do *Prognosticum*, vemos que este é dedicado a responder a seguinte pergunta: qual a condição das almas dos mortos depois de sua morte corporal e antes da ressurreição final? Tommaso Stancati demonstra que esse, indubitavelmente, é o mais importante núcleo do trabalho escatológico de Julião em sua original contribuição, nos níveis escatológico e histórico, para o desenvolvimento teológico e dogmático da teologia cristã²²⁰.

Em seu X capítulo, intitulado *Mesmo que as almas que alcançaram algo menos do que perfeita santidade e partem desta vida nessa condição podem um dia obter o reino com os santos, assim mesmo não estão imediatamente situadas no reino celeste ao deixar o corpo*, Julião cita uma passagem de Juliano Pomerius²²¹, mostrando que as almas daqueles que não são perfeitos podem ser purificadas com os chamados “castigos medicinais”:

Juliano Pomerius diz: Uma vez que a Igreja efetivamente pleiteia aqui aqueles espíritos que deixam este mundo com uma santidade imperfeita para ser capaz de ir imediatamente para o paraíso após a deposição de seus próprios corpos, e não viver tão mal e repreensivelmente ou perseverar em seus próprios crimes tanto quanto para merecer ser condenado com o Diabo e seus anjos, uma vez purificado com punições de cura, quando seus corpos atingirem a bendita imortalidade e participarem do reino celestial, eles permanecerão lá sem nada para prejudicar a sua beatitude²²².

Julião, usando as palavras de Juliano, sublinha a força da Igreja em salvar as almas daqueles que não viveram em plena santidade, afirmando que o sofrimento, por intercessão de Deus, os castigos medicinais ou punições de cura têm uma justificativa. Assim, o corpo (carne), do ponto de vista do autor, não é de todo mal, pois foi criado e preenchido por Deus e, desde que purificado, pode livrar a alma, ascendendo esta ao Paraíso.

Seguindo a mesma ideia, no capítulo XXI, intitulado *As almas dos mortos sofrem o fogo purificador não depois, mas antes do juízo final*, Julião concorda com Santo Agostinho²²³, ao afirmar que o cristão pode sofrer a punição em vida e mesmo depois da morte:

Pelas quais, e depois de outras considerações, o mesmo doutor [Santo Agostinho] diz: Todo aquele que, por isso, deseja escapar punições eternas,

²²⁰ *Idem, Ibidem*, p. 296.

²²¹ IULIANOS POMERIUS. *De Animae natura dialogus*, Lib. VIII.

²²² *Prognosticum*, II, 10.

²²³ AGOSTINHO. *De civitate Dei*. XXI, 26.

que ele não apenas deve ser batizado, mas também santificar-se em Cristo, assim verdadeiramente passará do diabo para Cristo. Devemos pensar, sem dúvida, que as penas purgatórias acontecerão antes do final e terrível julgamento²²⁴.

Esse capítulo ilustra quando pode acontecer a purificação. Ela certamente, segundo o autor, ocorrerá antes do julgamento final, que será mais rigoroso, podendo levar o pecador que não se purificou à punição eterna. Assim, vemos a distinção temporal com relação à punição que deve ser aplicada. Antes do julgamento final, a punição é tida como um elemento de salvação, da graça divina, que faz com que o indivíduo ascenda ao céu, porém, depois do juízo final, a punição lançará a alma do pecador ao Inferno.

No capítulo XXV, intitulado *Se as almas dos bem-aventurados se atrevem a orar por aqueles a quem acreditam serem designados para o inferno*, Julião cita Gregório Magno, que afirma “nós rezamos para nossos inimigos”²²⁵, pois estes podem ainda encontrar salvação por meio da conversão e da penitência, e faz a seguinte pergunta, baseando-se nas sagradas escrituras:

O que mais, na verdade, pode ser implorado por seus inimigos, se não o que o apóstolo diz: Deus talvez permita que eles se arrependam e cheguem ao conhecimento da verdade, e que eles possam fugir do laço do diabo, em que à vontade dele estão presos?²²⁶

Essa questão de grande importância levantada por Julião mostra-nos que o cristão pode rezar para qualquer pessoa, incluindo seus inimigos, mas não se pode rezar para aqueles que já foram julgados e condenados. Enquanto vivos e antes do julgamento final, aqueles que se entregaram ao pecado e à aliança com o Diabo ainda podem ser salvos mediante oração, penitência, punição ou arrependimento.

A penúltima passagem em que encontramos o Diabo está no terceiro e mais longo livro, intitulado *Na ressurreição final do corpo*, onde o autor trata dos mais diferentes problemas e mistérios da ressurreição final dos mortos. No capítulo XXXVII, intitulado *O justo não terá medo de ouvir o castigo*, novamente baseando-se em Santo Agostinho²²⁷ e nas Sagradas Escrituras, o autor aborda a questão da punição eterna: “Portanto, uma vez que o Senhor tenha julgado os ímpios e os

²²⁴ *Prognosticum*, II, 21.

²²⁵ GREGÓRIO. *Dialogi*, IV, 34.

²²⁶ *Prognosticum*, II, 25. A passagem das sagradas escrituras encontra-se em 2 Tim 2, 25-26.

²²⁷ AGOSTINHO, *Enarratio in Psalmum*, XXXV, 5.

enviado para o fogo eterno, dizendo-lhes: afasta-se de mim para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos”²²⁸. Esse é precisamente o momento do julgamento final, onde os justos são separados dos ímpios, no evento final da história, baseado nos textos bíblicos, principalmente os discursos de Jesus no Evangelho de Mateus e nos salmos.

A última passagem referente ao Diabo encontra-se no capítulo XLIV, intitulado *A recompensa dos escolhidos acontecerá depois da danação dos ímpios*, no qual, novamente baseando-se nas Sagradas Escrituras, Julião fala da recompensa dos eleitos e da danação dos ímpios. Vejamos:

[...] e os ímpios irão para o castigo eterno, mas os justos para a vida eterna. No Apocalipse, também, lemos que esta ordem é mantida, onde se expressa claramente. Em primeiro lugar, na verdade, remete-nos para o castigo do diabo e todos os seus, e se diz: Então a morte e o inferno foram lançados no lago de fogo.²²⁹

Julião, seguindo as Sagradas Escrituras acerca do julgamento de Deus, mostra-nos a ordem cronológica dos acontecimentos, em que, primeiramente, os ímpios serão julgados e, em segundo lugar os eleitos, mostrando a preeminência dos escolhidos, pois “[...] a sentença deve primeiro ser infligida sobre os pecadores, e depois, as recompensas eternas serão concedidas aos santos”²³⁰. Por essa razão, como afirma Stancati, os eleitos são mencionados por último, pois para estes está assegurada a eternidade no Paraíso²³¹.

Como podemos observar, a figura demoníaca e suas representações estão vivamente presentes tanto na legislação canônica e laica visigoda quanto nos escritos dos mais importantes e influentes bispos da época. Tais observações, baseadas nos autores e na legislação trabalhada, indicam que, em alguns pontos, os autores citados baseiam-se em autores da Igreja Primitiva e da Patrística para traçar seus argumentos a respeito do Diabo e de seus anjos caídos. Agora resta-nos abordar, como foco do trabalho, a representação do Mal nas hagiografias hispano-visigodas.

²²⁸ *Prognosticum*, III, 37.

²²⁹ *Prognosticum*, III, 64. As passagens das sagradas escrituras encontram-se em Mt 25, 26; Ap 20,14.

²³⁰ *Prognosticum*, III, 64.

²³¹ STANCATI, T. In: *Julian of Toledo, op.cit.*, p. 354.

4. O Mal nos relatos hagiográficos hispano-visigodos

4.1. Considerações acerca da Análise Crítica do Discurso (ACD)

Como podemos observar até o momento, os textos hagiográficos têm seu início não no ato de composição do hagiógrafo, este diante de sua motivação para redigir sua obra, mas sim em uma série de antecipações, que se encontram em elementos muitas vezes presentes fora do plano textual. A primeira antecipação é aquela que contém a interação entre o autor e sua audiência. As relações dessa complexa intersubjetividade tornam-se mais claras quando entendemos que tais tipos de narrativas são escritas/formuladas com a função de cultuar o santo em uma rede de valores aceitos dentro de uma determinada comunidade, promovendo, assim, uma coesão social entre o texto e seus ouvintes, pois, se os valores presentes ou a mensagem não forem comuns àquele lugar ou crença, não terá função.

Assim, a primeira função do texto hagiográfico é ensinar a verdade através do princípio do exemplo individual, ou seja, a vida do santo. O imperativo pastoral é então a mais importante antecipação entre autor e audiência. O resultado dessa ênfase na verdade e no exemplo individual diminui em grande medida o aspecto estético do texto, característica crucial para delimitar a tese central das hagiografias: o texto não tem a função de refletir a habilidade individual do hagiógrafo, mas sim de fazer parte de uma tradição, posicionando uma diferente orientação entre autor, texto, e audiência. A segunda antecipação, e mais importante, é aquela que une o autor e sua audiência, ou, visto por outro prisma, com foco no texto hagiográfico, como o relato reflete a tradição, no caso, os textos da cristandade.

Diante de tais considerações, podemos ver que o público-alvo da hagiografia, torna-se, de um ponto de vista mais abrangente, o próprio autor do texto, ou, em outras palavras, o autor faz parte da comunidade, e, conseqüentemente, a experiência presente na narrativa encontra-se na coletividade. Porém, a tal afirmativa deve-se somar, em alguns casos, a individualidade do próprio autor, ou seja, o texto não serve somente para instruir a comunidade com lugares-comuns que são compreensíveis a ela, mas também para trazer um novo entendimento sobre a própria comunidade e o período em que se vive.

Em outras palavras, como nos mostra Thomas J. Heffernan, a estética no texto hagiográfico deve ter seu valor diminuído, a arte do texto não é designada para

a reflexão de habilidades individuais, de virtuosismo, mas como parte de uma tradição que postula uma diferente orientação entre autor, texto e audiência²³². O que une autor e sua audiência é o quanto o texto reflete a tradição que tem seu *locus* na comunidade. A natureza dessa complexa relação pode revelar muito sobre as obras com as quais trabalhamos²³³. Para que possamos abordar a hagiografia do ponto de vista do discurso e de seu produtor, adotaremos a perspectiva da Análise do Discurso, mais propriamente, a Análise Crítica do Discurso.

Nossa abordagem privilegia a conexão entre as práticas discursivas e a estrutura social. Dessa forma, cabe-nos, em um primeiro momento, estabelecer a distinção entre linguagem e discurso. O discurso é a linguagem enquanto prática social determinada por estruturas sociais (as regras e/ou conjuntos de relações de transformação organizadas como propriedades dos sistemas sociais)²³⁴. Ao aceitar essa premissa, estamos aceitando também que a estrutura social determina, dessa forma, as condições de produção e difusão do discurso²³⁵. Como assinala Lupicinio Iñiguez, o discurso está determinado por ordens socialmente construídas. Por ordens de discurso entendemos os conjuntos de convenções associados às instituições sociais (assim, tais ordens estão ideologicamente formadas por relações de poder nas instituições sociais e na sociedade como um todo)²³⁶.

A partir disso, à luz da Análise Crítica do Discurso²³⁷, pode-se estabelecer uma visão tridimensional do discurso, em que podemos compreender o seguinte:

- 1) O discurso como prática textual: concepção do discurso como unidade lingüística, superior a oração, coesa e dotada de coerência, construída a partir de determinados materiais lingüísticos, pressupõe a explicar as regras de produção textual, a forma como o texto é tecido e como adquire a sua textura; 2) O discurso como prática discursiva: todo discurso se enquadra em uma situação, em um tempo e espaço determinados e, por esse motivo, o termo discurso nos refere também uma prática discursiva que permite a realização de outras práticas sociais (julgar, classificar, informar); 3) O discurso como prática social: relação dialética que existe entre as estruturas

²³² HAFFERNAN, Thomas J. *Sacred Biography. Saints and their Biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1988, p.18.

²³³ *Idem, Ibidem*, p. 19.

²³⁴ IÑIGUEZ, Lupicinio. A Análise do Discurso em Ciências Sociais. In: Lupicinio Iñiguez (Coord), Vera Lucia Joscelyne (Trad). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 149.

²³⁵ *Idem, Ibidem*, p. 149.

²³⁶ *Ibidem*, p. 149.

²³⁷ A partir de agora usaremos o termo ACD para designar Análise Crítica do Discurso.

e as relações sociais que, se por um lado configuram o discurso, por outro são por ele influenciadas, consolidadas ou questionadas”²³⁸.

Para a análise direta das fontes, utilizaremos o referencial metodológico descrito por Viviane de Melo Rezende e Viviane Ramalho concernente a análise do discurso:

1. Reflexividade:²³⁹.

2. Hegemonia²⁴⁰.

3. Ideologia (e seus modos de operação):²⁴¹.

3.1. Legitimação²⁴².

3.1.1. Racionalização: a estratégia de legitimação baseia-se em fundamentos racionais, na legalidade²⁴³.

3.1.2. Universalização: representações parciais são legitimadas por meio de sua apresentação como servindo a interesses gerais²⁴⁴.

3.1.3. Narrativização: a legitimação se constrói por meio da recorrência a histórias que buscam no passado a legitimação do presente²⁴⁵.

3.2 Dissimulação:²⁴⁶.

3.3 Unificação:²⁴⁷.

3.4 Fragmentação:²⁴⁸.

²³⁸ MARTIN ROJO, Luisa. A fronteira interior análise crítica do discurso: um exemplo sobre o racismo In: Lupicinio Iñiguez (Coord), Vera Lucia Joscelyne (Trad). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis:Vozes, 2004, pp. 212-16.

²³⁹ REZENDE, Viviane Melo; RAMALHO, Viviane. *Análise do Discurso Crítica*. São Paulo: Contexto, 2009, p.34. refere-se à possibilidade de os sujeitos construírem ativamente suas autoidentidades, em construções reflexivas de sua atividade na vida social Dessa forma identidades são construídas e/ou contestadas no discurso

²⁴⁰ *Idem, Ibidem*, p.43. : é caracterizada como o domínio exercido pelo poder de um grupo sobre os demais, baseado mais no consenso que no uso da força. A dominação, entretanto sempre está em equilíbrio instável, daí a noção de luta hegemônica como foco de luta sobre pontos de instabilidade em relações hegemônicas

²⁴¹ *Ibidem*, p.49. é hegemônica, no sentido que ela necessariamente serve para estabelecer e sustentar relações de dominação e, por isso, serve para reproduzir a ordem social que favorece indivíduos e grupos dominantes

²⁴² *Ibidem*, p.49. estabelece e sustenta relações de dominação pelo fato de serem apresentadas como justas e dignas de apoio

²⁴³ *Ibidem*, p.50.

²⁴⁴ *Ibidem*, p.50.

²⁴⁵ *Ibidem*, p.50.

²⁴⁶ *Ibidem*, p.50. estabelece e sustenta relações de dominação por meio de sua negação ou ofuscação (pode ser realizada por construções simbólicas de deslocamento, eufemização e tropo

²⁴⁷ *Ibidem*, p.51. é o *modus operandi* da ideologia pelo qual as relações de dominação podem ser estabelecidas ou sustentadas pela construção simbólica da unidade. Compreendem duas estratégias de construção simbólica: a padronização (adoção de um referencial padrão partilhado) e simbolização (construção de símbolos de identificação coletiva)

²⁴⁸ *Ibidem*, p.51. as relações de dominação podem ser sustentadas por meio da segmentação de indivíduos e grupos que, se unidos, poderiam construir obstáculos à manutenção do poder. Duas

3.5 Reificação:²⁴⁹.

3.5.1. Naturalização: uma criação social é tratada como se fosse natural²⁵⁰;

3.5.2. Eternalização: estratégia por meio da qual fenômenos históricos são retratados como permanentes²⁵¹.

3.5.3. Nominalização e passivação: possibilitam o apagamento de atores e ações²⁵².

Como apoio ao referencial metodológico proposto, utilizaremos também, no que tange à ACD, a abordagem proposta por Martín Rojo com relação à análise da construção discursiva das ações e das representações sociais, nas ações e estratégias discursivas que se concentram em:

1) Construção de representações dos atores sociais: para seu estudo são analisados, antes de tudo, as formas de designação, os atributos e ações que lhe são atribuídos, assim como a produção de dinâmicas de oposição e polarização entre os grupos sociais (“nós” ante “eles”). Compreende estratégias de referência e nomeação, palavras que unem e palavras que separam²⁵³.

2) A apresentação dos processos e, em particular, a quem se atribuiu a responsabilidade por eles e sobre quem são projetadas suas consequências. Para o estudo desses processos tem especial relevância a maneira como são administrados os papéis semânticos, especialmente a que participantes se atribui a responsabilidade sobre as ações, positivas ou negativas. Compreende estratégias predicativas e as imagens simplificadoras de “eles” – atribuições estereotipadas e valorativas de traços positivos e negativos através da imputação de atributos (adjetivos) e de ações (descrição das ações e atribuição dos papéis semânticos)²⁵⁴.

3) A recontextualização das práticas sociais em termos de outras práticas. Compreende estratégias de argumentação e fontes de *topoi* que justifiquem as atribuições realizadas²⁵⁵.

estratégias: diferenciação (ênfase nas características que desunem e impedem a formação de um grupo coeso) e expurgo do outro (em que se objetiva representar simbolicamente o grupo que possa construir obstáculo ao poder hegemônico como um inimigo que deve ser combatido)

²⁴⁹ *Ibidem*, p.51. uma situação transitória é representada como permanente, ocultando seu caráter sócio-histórico

²⁵⁰ *Ibidem*, p.51.

²⁵¹ *Ibidem*, p.51.

²⁵² *Ibidem*, pp.51-52.

²⁵³ MARTÍN ROJO, *op. cit.*, pp. 219-220.

²⁵⁴ *Idem, Ibidem*, pp. 219-220.

²⁵⁵ *Ibidem*, pp. 219-220.

4) A argumentação posta em jogo para persuadir a população da veracidade ou da pertinência de uma determinada representação e para justificar ações e comportamentos. Compreende a perspectiva ou enquadramento e as representações discursivas (por meio do envolvimento do falante no discurso)²⁵⁶.

5) A projeção das atitudes dos falantes para com o enunciado, incluindo não somente seus pontos de vista, mas também se eles expressam sua posição de forma moderada ou intensa. Compreende estratégias de intensificação ou atenuação²⁵⁷.

6) Legitimação e deslegitimação das representações discursivas dos acontecimentos, dos atores sociais, das relações sociais e do próprio discurso. Compreende estratégias de legitimação das ações e do próprio discurso²⁵⁸.

Sendo assim, após essa breve exposição, munidos com o aparato metodológico próprio, comecemos a análise das *Vitae* hispano-visigodas.

4.2. A Vida de São Desidério²⁵⁹

Ao iniciar a análise da *Vita Desiderii* de Sisebuto de Toledo, tomando como base o gênero hagiográfico no qual se enquadra, podemos dizer que, como considerações preliminares, esta se adéqua em grande medida aos principais *topoi* relacionados ao martírio: o santo apresenta-se como um homem forte e cheio de virtudes, perseguido sem nenhum motivo por pessoas corrompidas incitadas pelo Diabo; frente a este, Deus não desampara seu servo, antes o faz objeto privilegiado de seus favores. Estes, por sua vez, se manifestam na capacidade de Desidério para realizar milagres, o primeiro testemunho direto de sua santidade, que se relaciona diretamente ao seu martírio, por não ceder em sua pregação em favor de seu povo e aos ataques dos servidores do Diabo.

Nessa obra, em linhas gerais, o rei Sisebuto narra-nos a vida de Desidério, personagem que alcança prestígio por sua inteligência e suas virtudes e que é

²⁵⁶ *Ibidem*, pp. 219-220.

²⁵⁷ *Ibidem*, pp. 219-220.

²⁵⁸ *Ibidem*, pp. 219-220.

²⁵⁹ SISEBUTO. *Vita Desiderii*. In: GIL, I. (Ed.). *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla, Anales de la Universidad Hispalense. Serie Filosofía y Letras, n.15. Publicación de la Universidad de Sevilla, 1972, pp.70-112. Utilizamos como referencial a tradução de Jose Carlos Martin Iglesias SISEBUTO DE TOLEDO. *Vida y Pasión de San Desiderio* (trad. J. C. Martín). In: CORDOÑER, C. (dir.). *CD-ROM Escritores Visigóticos y Mozárabes Digital*. Fundación Ignacio Larramend

nomeado bispo de Viena, permanecendo no cargo entre os anos de 596 e 607. O relato inicia-se com uma breve introdução a respeito do santo, sua ascendência e como por meio de suas virtudes alcançou um lugar de destaque na sociedade em que vivia. Não obstante, o Diabo, com inveja de sua fama, coloca contra o homem de Deus os reis Teodorico e Brunhilda da Burgúndia:

Enquanto tudo isso acontece pela graça de Cristo, o inimigo daqueles que se convertem e aliado dos ímpios, o inventor e amigo da morte começou a gerar e, munido de todos os tipos de armas, correu para lutar com ele em pessoa o soldado de Cristo. Em nada, certamente, a astúcia do inimigo prevaleceu, em nada a sua maldade perniciosa quebrou o homem de Deus, a quem a graça do Redentor armou com as armas espirituais. Finalmente, o espírito maligno contaminou com veneno de serpente um homem de espírito pestilento e, como se fosse uma poção venenosa, introduziu nas entranhas deste a predisposição para acusações, para que, vomitando-as, sua boca suja, o que alimentou com sentimentos malignos, profanou o atleta de Deus. Persuadiu por sua própria iniciativa alguns da mesma laia e preparou contra o servo de Deus falsamente tais enganos: Com efeito, durante o reinado de Teodorico, homem digno de toda loucura, e Brunhilda, a favorecedora das piores práticas, amiga mais próximo dos ímpios, reúnem-se com uma mulher casada que era de linhagem nobre, mas de caráter infame, Justa no nome e detestável em suas ações, com honra em seu nome, porém mais desonra em seu modo de agir, desprovido de boas qualidades e sobrecarregada de mau, ignorante da verdade e nunca alheia ao crime. Esta, depois de ter sido treinada, queixou-se em um conselho de ser violada uma vez pelo Santíssimo Desidério, para surpresa geral de que o homem de Deus se visse envolvido em algo semelhante por meio de uma acusação; pensava-se mais que eram invenções o que foi jogado contra ele. [...] É nomeado para substituí-lo um falso sacerdote chamado Domnolo de fato um servo do Diabo²⁶⁰.

Nessa passagem, vemos que o hagiógrafo descreve o Mal em contraponto com as virtudes de Desidério, introduzindo no relato a primeira conspiração contra o santo juntamente com os reis Teodorico e Brunhilda da Burgúndia, associados ao Diabo com diversas características morais maléficas, em um conluio para retirar o santo da sede episcopal de Viena. Acusado de estupro por uma mulher chamada Justa, que carregava consigo os piores vícios, Desidério é exilado, e em seu lugar um bispo de nome Domnolo, servo do Diabo, assume a diocese de Viena.

À luz da ACD, observamos que Sisebuto, ao iniciar a descrição dos monarcas burgúndios, faz uma introdução a respeito do demônio, aliando-o diretamente aos carrascos de Desidério, usando para tanto o critério da unificação, construindo simbolicamente a unidade da cristandade em contraponto com aqueles que seguem o Mal. Ademais, vemos também no discurso de Sisebuto o critério da reflexividade,

²⁶⁰ VD. 4.

construindo a identidade dos opositores de Desidério de forma pejorativa, e da fragmentação por meio da diferenciação, em que se percebem dois grupos distintos, os cristãos, representados por Desidério, e aqueles que seguem o Diabo, representados por Brunhilda e Teodorico. Como impedimento à formação de um grupo coeso, evidencia-se, ainda dentro do critério da fragmentação, o expurgo do outro na caracterização pejorativa que o hagiógrafo faz dos monarcas e de Justa.

O autor ainda usa uma série de adjetivos para caracterizar o Diabo, “inimigo daqueles que se convertem e aliado dos ímpios”, “espírito maligno”, “o inventor e amigo da morte”, o que nos remete primeiramente, no que diz respeito ao procedimento discursivo, à construção e representação de atores sociais – no caso, Brunhilda, Teodorico e Justa –, estratégias predicativas e imagens simplificadoras atribuindo estereótipos negativos àqueles que estão do lado do Diabo, e, em um segundo momento, à legitimação por meio da universalização, em que as representações são caracterizadas parcialmente e legitimadas por meio de sua apresentação, servindo ao maior interesse de, como podemos analisar, atribuir ao Diabo o poder sobre aqueles que se colocam contra o santo.

Após um período de grande crescimento espiritual que Desidério vive em seu exílio, o povo de Viena começa a se indagar sobre as circunstâncias da expulsão do servo de Deus de seu bispado, e assim a vingança divina recai sobre aqueles que, primeiramente, posicionaram-se, por ação do Diabo, contra o santo. Observemos:

Essa pessoa pestilenta e digna de infeliz lembrança estava dominada por muitos vícios e crimes.

No entanto, entre as abomináveis baixezas foram próprios dele a ânsia de riquezas e a calúnia, que empurrou para uma grande parte do povo para matar esse monstro vil. Na verdade, em uma certa ocasião que estava na presença de seu protetor Teodorico foi surpreendido por uma morte tumultuada nas mãos do Burgúndios e seu cadáver foi abandonado rasgado e ensanguentado por todas as partes. De tal modo perdeu o desgraçado ao mesmo tempo a vida e sua espantosa alma e introduziu-se voluntariamente nas masmorras do inferno para padecer²⁶¹.

O que posso dizer daquela senhora cujo injusto nome era Justa e que justamente deveria chamar-se Injusta, aquela de quem o sanguinário tinha carregado como se ela fosse a sua própria possessão? Na mesma época em que foi assassinado, como merecia, o já anteriormente citado, também a ela invadiu, como merecia, um espírito maligno e toda sorte de mentiras de que uma vez ela tinha inventado expulsou como se expulsava um escravo funesto. Sua forçada confissão foi a seguinte: “Eu reconheço a falsidade da acusação tramada contra o servo de Deus, entendo o processo, compreendo também, e é do que mais estou consciente, a pena que deve ser paga. Que disto o Todo Poderoso Vingador faça responsável Brunhilda,

²⁶¹ VD. 8.

que fez a trama, que estas penas se voltem contra ela, que sobre ela faça recair os sofrimentos do tormento de sua destra vingadora, sobre ela cuja vã persuasão me arrastou para a perdição, um serviço este digno de ser amaldiçoado até a morte, uma promessa de que deve perecer sem fornecer qualquer benefício”. E quando esta pôs fim a suas palavras, o artífice de todos os vícios a fez perecer morta por asfixia e a arrastou consigo para as ardentes chamas vingadoras onde deverá arder para sempre²⁶².

No que tange à ACD, primeiramente, de acordo com a estratégia discursiva, percebe-se novamente o uso estratégias de referenciação para descrever o primeiro algoz de Desidério, “pessoa pestilenta e digna de infeliz lembrança”, juntamente com as estratégias predicativas, imputando atributos negativos, tanto que é levado voluntariamente para o Inferno.

Quando o hagiógrafo inicia a descrição de Justa, também vemos o uso de estratégias predicativas que atribuem valores pejorativos à mulher, juntamente com uma série de adjetivos que fazem a ligação direta desta com o Diabo. Este age por meio de seus mediadores, Teodorico e Brunhilda, que são responsáveis, nas palavras de Justa, por arquitetar o ataque contra o santo, passagem que, em particular, mostra-nos o envolvimento da mulher no discurso, ou melhor, sua representação discursiva, que vem a justificar seu comportamento compatível com as aspirações diabólicas. Nessa passagem, podemos ver também o critério da unificação por meio da simbolização e da padronização, em que se sustentam a construção simbólica dos quatro personagens e a padronização destes por sua ligação direta com o Diabo, que se torna, em última instância, responsável por todos os atos descritos.

Assim, a morte dos causadores da expulsão de Desidério de seu bispado, nas palavras de Sisebuto, configura-se mais como um castigo divino do que propriamente uma ação diabólica. É o Diabo que realiza a punição, e o Inferno é o fim último dos dois que tramaram contra o santo, mas o detalhe que nos chama a atenção é a relação direta feita pelo hagiógrafo entre eles e os reis Teodorico e Brunhilda, o primeiro sendo o “protetor”, e a segunda, a responsável pela trama que culminou no exílio de Desidério. Este volta a Viena, que se rejubila com a presença de seu timoneiro e, diante da aparente fraqueza monárquica de Teodorico e Brunhilda na regência da Burgúndia, resolve intervir para salvar seu povo:

²⁶² VD. 9.

Como se via que tanto Teodorico como Brunhilda não eram um benefício, senão um prejuízo, mais causavam a ruína que reinavam e, caindo novamente no pecado da perjúria, abandonando sacrilegamente as promessas do seu juramento, cheios de perfídia se dirigia, a sua perdição, e como não lhes permanecia nenhuma infâmia ou crimes cometidos, a causa desses males o mártir de Deus, bispo e examinador de seus pecados, segundo seu costume, certamente, levantou sua voz, semelhante ao ressonar profético de uma trombeta, entregou-se por inteiro a erradicar as faltas destes para trazer a Deus os que o Diabo tinha afastado, recordando uma frase das sagradas escrituras: “Aquele que converte um ímpio salva a alma deste e dissimulará a multidão de seus próprios pecados”. Mas os vasos da ira, o fomentador dos vícios e o arbusto da danação trouxeram a ele amargura em pagamento à sua doçura, dureza como pagamento à sua gentileza, em pagamento à saúde que buscava lhes conceder com unguentos mortíferos. O cruel inimigo assediava seus corações e a serpente astutíssima deixava-os cativos em seu poder, e não podiam alcançar livremente com seus próprios pés o porto da salvação, dado que o saqueador fatídico os tinha prendido com correntes especialmente sólidas. Saciados com goles letais, eles começaram a lançar latidos iracundos contra o servo de Deus²⁶³.

Fica claro, nessa passagem, que Desidério, na ânsia de salvar Viena e seu povo dos reis insolentes que somente perpetravam o Mal e, aliados ao Diabo, acabaram tornando-se ferramentas em suas mãos, tenta advertir e fazer com que estes mudem de posição com relação a sua conduta maléfica. Novamente, vemos, com relação às estratégias discursivas, a reiteração da construção pejorativa dos atores sociais, no caso os reis burgúndios, bem como a recontextualização das práticas sociais, na relação entre bom monarca/mau monarca. Vemos, ainda, que Sisebuto reveste seu discurso com uma caracterização do ponto de vista político, que insiste enfaticamente na ideia de traição dos compromissos que ambos assumiram em sua condição de reis. Ocorre, de fato, a culminação de uma apresentação negativa de sua política, já que o autor lhes atribui todas as maldades que se podem cometer para dizer que todas haviam cometido os reis²⁶⁴. Essa caracterização, como nos mostra Fontaine, não é carregada de cunho religioso ou moral em sua natureza, mas sim estritamente político²⁶⁵, relacionado diretamente aos juramentos prestados ao povo e à incapacidade de administração do reino. Vemos, nessa passagem, novamente o exemplo de estratégias predicativas de forma explícita, aliadas a estratégias de intensificação, na descrição de Teodorico e Brunhilda. Tal análise indica que, durante toda a *Vita*, os personagens ora

²⁶³ VD. 15.

²⁶⁴ MARTIN IGLESIAS, Jose Carlos. La Caracterizacion de los personajes y tópicos del género hagiográfico en la Vita Desiderii de Sisebuto. In: *Separata de Helmantica*, Vol XLVIII, num 145-146. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997p.129.

²⁶⁵ FONTAINE, Jacques. King Sisebut's Vita Desiderii and the political function of the Visigothic Hagiography. In: Ed. Edward James, *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, 1980., p. 107.

enunciados encontram-se permanentemente ligados ao Mal, remetendo-nos à reificação e sua eternalização, estratégia através da qual os fenômenos históricos são tratados como permanentes.

Nesse ponto, o monarca utiliza-se diretamente do texto bíblico, mais especificamente o evangelho de Tiago (Tg 5, 20), para justificar as ações de Desidério frente aos reis. E mais: nessa passagem, os ecos bíblicos nos informam que o santo é a personificação do Cristianismo ideal, e que Sisebuto ressalta essa posição citando a Bíblia, da mesma forma que, de um ponto de vista oposto, os reis são a concretização do Mal em seu estado mais puro, sendo relacionados diretamente ao Diabo, mais presente nessa passagem, diretamente nomeado dentro do texto hagiográfico. A utilização da Sagrada Escritura nos remete à ACD por meio da Ideologia ligada à legitimação e à racionalização²⁶⁶.

Como assinala Martín Iglesias, nessa passagem podemos pensar que os reis são comparados a uma serpente que expelle seu veneno contra o santo, fazendo uma clara alusão ao Diabo²⁶⁷. Assim, estão presentes no trecho citado, de acordo com os critérios da ACD, as estratégias de referência e nominação, quanto à construção da figura diabólica e as estratégias predicativas, na relação direta dos monarcas com o Diabo, ao dar a entender que a morte de ambos seria resultado de um processo que se estende no tempo.

Porém, a estratégia do santo, por mais bem intencionada, é barrada novamente pela força diabólica, que parte para o ataque direto contra o servo de Deus:

O inimigo, ao ver a constância resoluta desse homem, agitou-se completamente nos corações de Brunhilda e Teodorico, que nunca tinha deixado, como se estivesse em sua própria casa, e em tom imperativo levou-os mais à perdição, uma dívida que tinham com ele, prometendo dar-lhes o primeiro lugar na hora dos tormentos se eles pudessem extrair a alma do soldado de Cristo de suas cadeias mortais. Imediatamente, com funestas palavras sua boca sacrílega e sempre bem equipada tratando-se de injúria ladrava uma sentença de caráter ímpio²⁶⁸.

Aqui, vemos a associação direta que o monarca visigodo faz entre os reis burgúndios e o Diabo. Este toma conta de seus corações, lugar que nunca abandonou, o que nos mostra que ambos, desde o início até o final do relato, são

²⁶⁶ ESTEVES, *op. cit.*, p. 121.

²⁶⁷ MARTÍN IGLESIAS, *art. cit.*, p. 130.

²⁶⁸ VD.16.

mediadores do Mal, em contraposição ao santo que por sua vez é o mediador das obras divinas. Vemos que os monarcas burgúndios tornam-se credores do Mal, em relação à execução do santo: se este fosse executado, receberiam uma recompensa, o primeiro lugar no período dos tormentos, a posição de protagonistas no momento do martírio. No que diz respeito à ACD, temos novamente estratégias de referenciação e nominação, na construção da identidade diabólica, estratégias predicativas na perspectiva de continuidade das características negativas dos monarcas burgúndios e estratégias de intensificação, fazendo com que a caracterização torne-se cada vez mais contrária à santidade de Desidério.

Nesse momento, a sentença de morte de Desidério é decretada. Vemos que, dessa vez, a figura diabólica, nas palavras do hagiógrafo, ocupa completamente os corações dos monarcas burgúndios, como sua própria casa. Sisebuto, assim, esforça-se para elevar ao máximo expoente a ligação de Teodorico e Brunhilda com o Diabo. Aqueles que, a mando dos monarcas burgúndios, dão cabo de Desidério são assim caracterizados: uma “[...] multidão raivosa de loucos apareceu, homens perversos e de rosto completamente horrível, suas expressões eram sombrias; seus olhos, brutais; sua aparência, odiosa; suas maneiras, horrendas [...]”²⁶⁹. Com relação à caracterização moral,

[...] eram sinistros de mente, depravados de costumes, falazes de língua, obscenos em suas palavras, inchados por fora, vazios em seu interior, em ambos os sentidos, repugnantes, carentes de boas qualidades, ricos nas péssimas, entregues aos crimes, inimigos de Deus, amigos absolutamente perpétuos do Diabo²⁷⁰.

A seguir, é relatada com poucos detalhes a morte de Teodorico, também arrastado para a danação eterna, pois “abandonando a Deus ou tendo sido abandonado por Deus [...] ele foi atacado por uma doença nas entranhas, e acabou a sua vida cruelíssima e ganhou como amiga perpétua a morte”²⁷¹. Após a morte de Teodorico, Sisebuto narra a morte de Brunhilda. Diferente do relato sobre seu neto, a morte de Brunhilda adquire, nas palavras do monarca, um tom mais cruel e severo:

²⁶⁹ VD.18.

²⁷⁰ VD.18.

²⁷¹ VD.19.

Havia uma besta corcova que nas costas era maior e mais alta do que o resto, e era muito útil, para carregar cargas do que qualquer outro animal. Brunhilda foi despida de suas roupas e colocada nessa corcova num lugar central e desfilou em humilhação diante dos olhos de seus inimigos. Por um pouco tempo ela ofereceu esse espetáculo deplorável, para seus espectadores, então ligada a alguns cavalos indômitos ela foi arrastada em um terreno rochoso intransitável. Então, seu corpo já quebrado pela idade, pela velhice foi esquartejado por esses cavalos e seus membros ensanguentados, espalhados por tudo. E assim sua alma libertou-se de sua carne mortal e foi levada para a punição eterna e para queimar em ondas fervendo de piche²⁷².

Percebe-se que Sisebuto se prolonga no relato e dá certa teatralidade à cena. De acordo com a ACD, o relato da morte de Brunhilda pode-nos mostrar diversas características. No primeiro e segundo excertos, vemos claramente a noção de ideologia ligada à dissimulação, em que o monarca omite os reais motivos, lugar e tempo da guerra de Brunhilda contra seus vizinhos. No que diz respeito diretamente à morte de Brunhilda, o discurso de Sisebuto está marcado pelas estratégias de intensificação, na descrição negativa de Brunhilda, e da legitimação ligada à universalização, quando o autor mostra-nos que é da opinião comum que traz esse relato. No que diz respeito ao animal que carrega Brunhilda, Sisebuto não torna explícito se é um camelo, um dromedário ou um asno. O camelo carrega o sentido simbólico de serviço, descrito em diversas passagens bíblicas (Gn, 24, 64; Zc, 14.15; Mt, 19, 24; 23, 24; Lc, 18, 25). O asno ou jumento, por sua vez, carrega um sentido pejorativo, sendo o emblema da obscuridade e das tendências satânicas. No episódio de Jesus na manjedoura, opõe-se ao boi, como as tendências maléficas às benéficas; na entrada de Cristo em Jerusalém, representa as forças do Mal sendo superadas pelo redentor e, ademais, como Satã ou a besta, representa o sexo, a libido, o elemento instintivo do homem, uma vida que se desenrola inteiramente no plano terrestre. Por outro lado, a historiografia fala que a morte de Brunhilda se deu por concreta consolidação dos sub-reinos francos sob Clotário II (584-629). Após uma longa querela política entre os grupos nobiliárquicos e os monarcas do reino franco, resultado de uma tentativa falha de tomar o poder por meio de seu bisneto Sigisberto e de uma traição promovida pela aristocracia, nas mãos de Clotário, Brunhilda tem seu fim²⁷³.

²⁷² VD. 21.

²⁷³ GEARY, P. J. Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World. New York - Oxford, Oxford University Press, 1988, pp.151-154.

4.3. As Vidas dos Santos Padres de Mérida²⁷⁴

A *VSPE* compreende, como dissemos anteriormente, cinco partes distintas, cada uma referente a uma diferente narrativa dos santos padres que viveram em Mérida na segunda metade do século VI. A primeira passagem relacionada ao Diabo encontra-se no capítulo II, intitulado *Começa a morte de um monge Caulianense*, que retrata a vida e os milagres do abade Renovato, responsável pelo monastério da Cauliania e, posteriormente, bispo da cidade de Mérida.

Renovato, nas palavras do hagiógrafo, é um homem perspicaz, talentoso e muito esforçado em seguir a disciplina e transmitir os valores do reino celestial a todos os monges que viviam no monastério junto a ele, com exemplos de seu santo comportamento. Porém,

Enquanto o rebanho inteiro seguia por sendas estreitas e veredas celestiais o pastor que lhes precedia, um lobo voraz tentou por todos os meios despedaçar uma pequena ovelha com seus dentes: assim enquanto toda congregação perseverava em louvor a Deus e vivia seguindo as regras em temor ao Senhor, um monge que não estava conforme os santíssimos costumes, inclinando-se desmensuradamente à gula e à embriaguez, se entregou a sua própria perdição²⁷⁵.

Essa é a primeira passagem em que encontramos uma alusão, ainda que indireta, ao Diabo na *VSPE*, em que o hagiógrafo faz uso de uma metáfora bem conhecida para os cristãos: o lobo e as ovelhas²⁷⁶. Vemos aqui o contraponto entre a comunidade que perseverava em louvores a Deus enquanto um dos seus, o monge da Cauliania, agindo por incitação diabólica, entrega-se aos vícios da gula e da embriaguez. A primeira é condenada em uma das mais importantes regras monásticas do contexto visigodo, a *Regula Isidori*²⁷⁷. Isidoro faz um alerta aos monges dizendo que não se deve alimentar o corpo até a fartura, para que não se afogue o espírito²⁷⁸, sendo que a alimentação do corpo deve ser feita com discrição, para que este não se debilite com o excesso de abstinência, nem excite sua lascívia

²⁷⁴ *VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM*. Ed. bilíngüe (Latim-Inglês) de J.N.Garvin. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1946

²⁷⁵ *VSPE*, II.3-4.

²⁷⁶ Existem diversas passagens bíblicas que abordam este tema: At 20, 29; Jo 10, 12; Ef 5, 18;

²⁷⁷ ISIDORO DE SEVILHA. *Regla de San Isidoro*. In: RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Madrid: BAC, 1971. p. 90-125.

²⁷⁸ *Regla de San Isidoro*, 9.

com uma gluttonia supérflua²⁷⁹. O bispo de Sevilha ainda ressalta que estarão sujeitos à excomunhão aqueles que comerem algo escondidos, ou fora da mesa comum²⁸⁰.

Vemos, com relação aos referenciais da ACD, que, nesse momento, o hagiógrafo faz uso da unificação construindo um padrão simbólico, no caso, o lobo e as ovelhas, para designar a ação diabólica por meio do erro cometido pelo monge. Além disso, podemos também afirmar que ocorre a diferenciação por meio da fragmentação na ênfase entre as características atribuídas ao monge e a devida conduta que este infringe. Assim, mesmo que breve e simbólica, a alusão ao diabo faz-se presente como um aviso a todos aqueles que se tornam pecadores entregando-se à gula e a embriaguez.

No decorrer dessa passagem, o abade Renovato instrui seus monges para que não recriem seu irmão glutão, que, sem impedimentos, continua a atacar a despensa do monastério até o momento em que é duramente repreendido por crianças, que, ao vê-lo bêbado, gritam: “Emenda-te desgraçado, emenda-te de uma vez. Reflita sobre o terrível juízo de Deus. Tenha em conta a temível sentença de seu enorme tribunal. Tenha em conta a vingadora severidade, espantosa e horrível de sua falha²⁸¹”. Ainda na mesma passagem, vemos que a fala das crianças não se destina a causar o medo pela via do Diabo, mas pelo juízo divino. A ausência da figura demoníaca ou da punição infernal sugere outro ponto de vista sobre o imaginário ligado ao Mal. Novamente por meio da unificação e da estratégia de simbolização, vemos a representação da ira divina que, nesse caso, torna-se símbolo de uma identificação coletiva, o Deus punitivo do Velho Testamento.

4.3.1. *Começa a morte de um tal abade Nactus*

A vida do abade Nactus, personagem santificado no relato da *Vida dos Santos Padres de Mérida*, ocupa uma das menores passagens da obra em questão, em que figuram como personagens principais os bispos Paulo, Fidel e Masona. Adentrando diretamente o relato da vida do abade Nactus, vemos que este não é originário da Hispânia visigoda. O autor anônimo da *Vida dos Santos Padres de Mérida* nos conta que o abade, procedente da África, chegou à Lusitânia no período

²⁷⁹ Regla de San Isidoro, 9. .

²⁸⁰ Regla de San Isidoro, 9.

²⁸¹ VSPE, II. 14.

do reinado de Leovigildo, e que o monarca, conhecedor de sua fama como santo, concedeu-lhe terras para que assim instalasse sua comunidade monástica²⁸². Segundo Maria R. Valverde Castro não há razões para se duvidar da veracidade dessa passagem, pois o mero fato de que em uma obra de caráter hagiográfico se descreva a atuação de um personagem ariano a favor de um clérigo católico é, em si mesmo, um indício de confiabilidade²⁸³. Corroborando tal afirmativa, Ruy de Oliveira Andrade Filho argumenta que o rei Leovigildo determinou medidas que facilitariam o trânsito do Cristianismo católico ao ariano como, por exemplo, retirar a necessidade de um novo Batismo. Ainda a favor da tolerância régia, pode-se apontar a recepção em território visigodo dos clérigos católicos africanos do abade Nanctus, já que o rei chegou a lhe ceder território, onde foi fundado o mosteiro Servitano entre os anos de 560-570²⁸⁴.

Como vemos na *Vita*, o abade, depois de haver vivido no local santamente durante algum tempo, por uma fervente devoção desejou ingressar na basílica da virgem Santa Eulália, onde descansa seu santíssimo corpo²⁸⁵. O que nos chama a atenção no relato é a insistência de Nanctus em evitar que toda e qualquer mulher o visse:

Mas, segundo se conta, por todos os meios evitava o olhar das mulheres como a mordida de uma serpente, não por depreciar o sexo, mas sim porque temia cair em pecado, pela visão da imagem da tentação, e assim, quando caminhava por qualquer lugar, ordenava que um monge diante dele e outro atrás, a alguns passos, para que nenhuma mulher o visse sobre nenhuma circunstância²⁸⁶.

Como se lê na passagem acima, Nanctus evitava o olhar feminino como a mordida de uma serpente, alusão, ao que tudo indica, direta à tentação de Adão e Eva no Paraíso, mas com a particularidade de que não evitava o sexo (feminino), senão o mero contato visual, que poderia fazê-lo cair em tentação. Aqui também vemos o critério da ideologia por meio da unificação na construção de um símbolo de identificação coletiva, no caso, a serpente. A mulher não seria a causa do

²⁸² VSPE, III. 1-2.

²⁸³ VALVERDE CASTRO, M. R. *Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del Reino*. Iberia, Logroño, n. 2, 1999, p. 123.

²⁸⁴ ANDRADE FILHO, Ruy de O. *A Tirania de um santo na Antiguidade Tardia (Século VI)*. Disponível em <<http://bmgil.tripod.com/afro20.html>>, Acesso em 22/07/2014.

²⁸⁵ VSPE, III. 2.

²⁸⁶ VSPE, III. 3.

pecado, mas sim um instrumento pelo qual o Diabo incita ao erro o monge que vive em castidade absoluta, uma figura necessária para exaltar a santidade.

Dessa forma, segundo o hagiógrafo, Nactus suplicou ao reverendíssimo diácono Redempto, seu superior na basílica de Santa Eulália, que, quando, pela noite, ao se dirigir desde sua cela até a basílica para suas orações, fosse protegido de forma que nenhuma mulher tivesse oportunidade de vê-lo²⁸⁷. Quando estava já há alguns dias na basílica, uma muito nobre e piedosa viúva de nome Eusebia desejava ardentemente vê-lo, sendo que muitos pediam com insistência para que Nactus aceitasse sua proposta, mas o santo era irredutível e não consentia de modo algum em atender o desejo da viúva²⁸⁸. Mesmo assim, esta, com uma decisão já tomada, rogava ao já citado diácono Redempto para que, de alguma forma, conseguisse ver o santo²⁸⁹. Assim, a viúva, juntamente com o diácono, forjou um plano para que, depois dos ofícios litúrgicos, quando o santo voltasse da igreja para sua cela, enquanto ela permanecesse em um lugar oculto, luzes o iluminassem para que mesmo de longe ela pudesse vê-lo²⁹⁰.

O pedido da viúva foi atendido, e sua vontade realizada, mas com um resultado inesperado, uma consequência forte para o santo. Observemos:

E assim se fez. Tão prontamente, sem ele saber, o olhar feminino o alcançou, caiu ao solo com um grande gemido como se uma grande pedra o tivesse golpeado com força. Imediatamente disse ao diácono: Que Deus te perdoe, irmão, o que fez?²⁹¹.

Conforme se lê no relato, o simples olhar da mulher atinge o santo de uma maneira violenta, “como se uma grande pedra o tivesse golpeado com força”, sem que ao menos o próprio tivesse contato visual com a viúva, mostrando a força da santidade que carregava Nactus em seu interior. Santidade esta que, segundo o hagiógrafo, fez com que o santo perdoasse Redempto, aquele que tinha sido o homem que traiu sua confiança ao orquestrar o plano juntamente com a viúva.

Segundo o dicionário de símbolos de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, o olhar tem um significado muito forte, o que justificaria a reação do santo: o olhar é carregado com todas as paixões da alma e dotado de poder mágico que tem uma

²⁸⁷ VSPE, III. 4.

²⁸⁸ VSPE, III. 5-6.

²⁸⁹ VSPE, III. 6.

²⁹⁰ VSPE, III. 6.

²⁹¹ VSPE, III. 7.

terrível eficiência. O olhar é o instrumento de ordens internas: mata, fascina, fulmina, seduz, tanto como expressa²⁹².

Após o episódio, abandonando a basílica de Santa Eulália, Nanctus dirigiu-se, com alguns poucos irmãos, a um lugar ermo onde construiu uma morada muito humilde, sendo presenteado posteriormente por Leovigildo com uma importante posse de domínio fiscal. Por fim, em decorrência de sua humildade e por estar com suas roupas esfarrapadas e seu cabelo desgrenhado, foi depreciado por aqueles que habitavam tal lugar, e, em um momento em que estava sozinho pastoreando suas ovelhas, foi morto tragicamente, tendo seu pescoço cortado²⁹³.

Os perpetradores da morte do santo foram presos e apresentados ao rei Leovigildo, que, como salienta o hagiógrafo, “[...] embora não praticasse a verdadeira fé, ditou a sentença com retitude, dizendo: Desate-os e deixa-os ir, e se eles realmente mataram o servo de Deus, Deus vai vingar a morte de seu servo, sem a nossa vingança”.²⁹⁴ E, como consequência de terem sido os algozes do santo, tão rápido como foram postos em liberdade, foram também apoderados pelos demônios, que durante muitos dias os atormentaram até arrancarem as almas de seus corpos com uma morte cruel²⁹⁵. Nessa passagem vemos uma ambiguidade em relação ao Mal. Primeiramente, este provém de Deus, em sua temível vingança, e, posteriormente, dos demônios que se apoderam dos corpos dos algozes do santo. Encontramos aqui, com relação aos referenciais da ACD, o uso do critério da ideologia por meio da unificação simbólica, em que tanto a ira divina quanto a ação dos demônios tornam-se referenciais para a punição da conduta dos assassinos de Nanctus.

4.3.2. A Morte do Abade Fidel

A próxima passagem em que encontramos a figura demoníaca está presente no relato da morte do bispo Fidel. Este era proveniente da Grécia e encontrou seu lugar na cidade de Mérida devido ao seu predecessor Paulo, seu tio. Fidel, assim como Paulo, destaca-se por suas virtudes e por sua disciplina com os afazeres

292 CHEVALIER, Jean ; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. 2. ed. rev. aum. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989, p.714.

²⁹³ VSPE, III. 8-12.

²⁹⁴ VSPE, III. 14 .

²⁹⁵ VSPE, III. 15.

eclesiásticos, sendo principalmente conhecido por ter uma estreita ligação com os anjos e santos²⁹⁶.

A proximidade dessa relação resulta em um fato um tanto notável dentro do relato: numa noite, um homem piedoso que fazia parte do ofício eclesiástico dirigiu-se à Igreja de Santa Maria (Santa Jerusalém) e, ao ouvir um coro de vozes moduladas, deu-se conta de que quem cantava era uma multidão de santos. Ao terminar o ofício, os santos se dirigiram a uma pequena basílica (São João) e concluindo as laudes, diziam uns aos outros:

Esta é a hora em que deve-se dar o sinal; para tanto primeiro é necessário que organizemos aquilo para que fomos designados. Enquanto disseram isto, apenas haviam dito, apareceram entre eles uns etíopes abomináveis e terríveis, cuja estatura aparecia gigantesca, de negrura realmente horrível, de modo que por seu furioso olhar e rosto negro se dava a entender abertamente a quem os olhava, que, sem dúvida, eram servidores do Tártaro; estes portavam também espadas muito afiadas em suas mãos²⁹⁷.

Uma passagem um tanto comum dentro dos relatos hagiográficos, se não fosse por sua continuação. Após a aparição dessas figuras demoníacas, os próprios santos que ali se encontravam ordenam os etíopes a marcharem em direção à cela de Fidel para infligir uma grave ferida em seu corpo para que este libertasse sua alma e a deixasse ir ao encontro de Jesus. A tentativa dos seres demoníacos falha, pois o santo bispo Fidel encontrava-se em oração, impedindo a entrada. Novamente, a multidão de santos envia os etíopes com a seguinte ordem: “Ide e golpeai-o, porque a ordem de Deus deve ser cumprida”²⁹⁸. Mas, novamente, a oração do santo impede a entrada dos seres do submundo e, pela terceira vez, os santos ordenam a morte do bispo, e, da mesma forma, os demônios tentam entrar na cela, dessa vez logrando êxito, pois tinham a permissão do Senhor.

Nessa passagem, segundo a ACD, primeiramente vemos o critério da reflexividade na fala dos santos, em que é construída e reforçada a identidade daqueles que dão a ordem para a ação dos etíopes. Estes são diferenciados e caracterizados por meio das seguintes estratégias discursivas: representação pejorativa, construção predicativa estabelecida por atributos e ações, o que nos leva a vislumbrar o critério da fragmentação por meio da diferenciação. Entretanto, por

²⁹⁶ VSPE, IV. 6, 1-10; 7.

²⁹⁷ VSPE, IV. 9, 6.

²⁹⁸ VSPE, IV. 9, 10.

mais que o hagiógrafo diferencie os etíopes, atribuindo-lhes características demoníacas, estes estão a serviço dos santos, da vontade divina, que deseja a morte do santo. Assim, vemos que esses seres, os quais assumem no trecho uma roupagem sobrenatural, são instrumentos para que Deus realize sua vontade, agindo sob seu comando.

4.3.3. *A Vida do Bispo Masona*

A vida do bispo Masona configura-se como o mais longo relato da *VSPE*. No decorrer da narrativa, são diversas as passagens que tratam diretamente da figura maléfica. Vejamos a primeira:

E a alegria estava em todos, em todos estava presente a paz, em nada lhes faltava a felicidade, no coração de todos florescia a caridade perfeita, no sentimento de todos imperava uma serena alegria até o ponto que, vencido o antiquíssimo inimigo e derrotado o dragão, nada era consternado pela tristeza, nada afligido pela angústia; nada, golpeado por nenhum tipo de terror ou tocado por qualquer tipo de classe de receio ou inveja, era assediado pelos violentos ferrões da astuta serpente, mas todos cheios de uma perfeita caridade, com a ajuda de Deus, alegrando-se na glória do piedoso pai, destemidos, sem medo nem temor de nada, persistiam sem cessar em louvores a Deus²⁹⁹.

A presença do santo em Mérida faz com que esta resplandeça e que nenhum mal aflija seus habitantes. Assim, veem-se a alegria e a paz que, sob a proteção do santo, afastam todo tipo de malefício que poderia ser causado à população da cidade. Fica clara a preocupação do hagiógrafo em enfatizar a harmonia existente entre a cristandade católica em contraponto com as agruras que, implicitamente sugeridas no texto, observam-se na ausência do soldado de Deus. Com relação à ACD, vemos o critério da ideologia empregado por meio da unificação, na construção simbólica da unidade dos cristãos, descrita por meio de estratégias predicativas em que são exaltados os aspectos positivos daqueles que estão ao lado do santo e, conseqüentemente, de Deus. A harmonia, contudo, é quebrada, por meio da construção da representação. Já na segunda passagem, começam os confrontos entre Masona e Leovigildo:

²⁹⁹ *VSPE*, V. 2, 5-6.

Em consequência dessa fama, através do rumor, chegou aos ouvidos do muito implacável e muito cruel Leovigildo, rei dos visigodos, e que o monstruoso dragão de sua inveja, sempre ciumento das boas obras, alimentado por pulsantes ferroadas, como um veneno de serpente, mordeu o ânimo desse príncipe e a poção venenosa penetrou em suas entranhas. Armado em consequência pelo conselho diabólico, devido ao sorvo de sua bebida letal, com o ferrão da inveja, mandou o santo varão antes citado, por meio de mensageiros que iam e vinham reiteradamente, que abandonasse sua fé católica se convertesse à heresia ariana junto com o povo unido a ele.³⁰⁰

Assim, o hagiógrafo procura evidenciar uma ligação entre o rei visigodo e o Diabo, enfatizando a opção do monarca pelo credo ariano e também transparecendo, dessa forma, sua ligação com o Cristianismo católico. A passagem mostra-nos a concepção de união dos cristãos visigodos em uma só fé, presente já no III Concílio de Toledo, pois Leovigildo desejava que Mazona e seu povo, implicitamente caracterizado como católico, voltassem-se ao Arianismo ou, nas palavras do hagiógrafo, à “heresia ariana”, qualidade que diminui o credo professado pelo monarca e exalta ainda mais a figura do santo e sua fé. Vemos claramente nessa passagem os referenciais da fragmentação por meio da diferenciação e pelo expurgo do outro, em que Leovigildo é caracterizado como um servo do Diabo por meio de uma estratégia predicativa, que elenca uma série de adjetivos e características demoníacas a ele ligadas, juntamente com a ação por ele praticada, mandando o santo abandonar sua fé e abraçar o Arianismo. Ademais, vemos no discurso do hagiógrafo, na construção da representação de Leovigildo, o uso de diversas estratégias de referência e nomeação que passam pela identificação deste com o Mal.

Assim, na terceira passagem referente ao Diabo, lê-se o seguinte:

Em consequência, o crudelíssimo tirano, uma vez comprovado que nem com ameaças e nem com presentes podia fazer apostatar da verdadeira fé a vontade do homem de Deus para sua heresia, como em sua completude era um vaso de ira e combustível de vícios, ramo da condenação, em cujo peito se havia apresentado o mais selvagem inimigo e a astutíssima serpente o teria cativo sobre seu domínio, ofereceu aos cidadãos amargura ao invés de doçura, aspereza ao invés de suavidade, remédios mortíferos no lugar da salvação.³⁰¹

Diante das investidas do rei, o santo permanece irredutível, não se afastando da “verdadeira fé”, nem com ameaças, tampouco com presentes. É nesse momento

³⁰⁰ VSPE, V. 4, 2-3.

³⁰¹ VSPE, V. 6, 1.

que a caracterização de Leovigildo apresenta-se mais fortemente associada ao Mal, por meio de estratégias de referenciação e nomeação, sendo ele descrito como “um vaso de ira e combustível de vícios”, sob o domínio do Diabo. Isso o torna, portanto, segundo o hagiógrafo, um monarca indigno de sua posição, pois oferecia ao seu povo aspereza e remédios mortíferos, desviando-os dos caminhos da salvação, o que nos remete novamente, segundo a ACD, ao critério da fragmentação por meio do expurgo do outro, pois o grupo de Leovigildo, no momento histórico da *Vita*, nas palavras do hagiógrafo, constituía um entrave à unificação do reino sob a égide do Cristianismo católico.

Na sexta passagem, a mais longa do relato, encontramos também os mais longos excertos referentes à figura diabólica:

Finalmente, o malvado espírito solicitou o tantas vezes citado rei ariano a tirar o santo varão de sua própria sede e obrigá-lo a apresentar-se diante de seus olhos [...]³⁰².

E embora tenham ido e buscado a fundo por todas as partes não o encontraram e assim regressaram no vácuo junto a seu rei. E ao comunicá-lo, o Diabo com maior violência contra o homem de Deus rangeu seus dentes, e pondo-se aquele à vista deste lhe disse: ou diz onde está o que busco ou, se não disser, irá descobrir que será submetido a duros tormentos e será exilado posteriormente a uma região distante, onde debilitado por enormes sofrimentos e atormentado de forma insuportável por todos os tipos de necessidades, morrerá de morte cruel [...]³⁰³.

Então o espírito maligno, sempre armado com gritos insultantes, abriu a sacrílega boca do tirano com palavras injuriosas e lançou diretamente esta sentença própria de sua impiedade: ordenamos que Masona, sempre hostil aos nossos costumes e inimigo de nossa fé e contrário a nossa religião, seja apartado de nossa vista e rapidamente condenado ao exílio [...]³⁰⁴.

Depois disto, o substituiu um certo pseudosacerdote, um tal Nepopis, e é posto no lugar do varão de Deus na cidade emeritense. Um homem ímpio, servidor absoluto do Diabo, anjo de Satanás, anunciador do Anticristo. Este era também bispo de outra cidade. Mas quanto mais crescia o homem de Deus em abundantes virtudes, mais se manchava aquele com ações nefandas³⁰⁵.

Nas passagens acima, vemos que a figura maléfica é a responsável por tentar Leovigildo para tirar o santo de sua sé em Mérida e obter a relíquia, o manto sagrado de Santa Eulália, que jazia em seu poder. A fala de Leovigildo, incitada pelo Diabo, revela a estratégia discursiva de intensificação que, por sua vez, cria definitivamente um *ethos* maléfico que acompanha a fala e as atitudes do monarca.

³⁰² VSPE, V. 6, 4.

³⁰³ VSPE, V. 6, 15-16.

³⁰⁴ VSPE, V. 6, 23.

³⁰⁵ VSPE, V. 6, 29.

Na sequência, vemos novamente o critério da fragmentação, em que Masona é mandado para o exílio por não pertencer ao mesmo grupo de Leovigildo. Aquele que substitui Masona é caracterizado como ímpio servidor do Diabo, anunciador do Anticristo, ligado diretamente à figura do monarca que, por sua vez, é caracterizado como tirano, que entoia palavras sacrílegas, mantendo de forma veemente sua associação com o Diabo. Tal procedimento nos remete novamente às estratégias de referenciação, na construção da imagem do sucessor do bispo, e à unificação, construindo simbolicamente a unidade entre Leovigildo, o Diabo e Nepopis. Em decorrência dessa associação, como descreve o hagiógrafo, ocorre o seguinte:

Assim, pois, como Leovigildo não servia à Espanha, mas sim a prejudicava, e como a perdia mais que a governava e não ficava nenhum castigo e crime que ele não defendera como próprio, separando-se em todo momento de Deus e, tanto, deixado o mesmo pelas mãos de Deus, perdeu de forma infeliz o reino junto com sua vida; e atacado por uma gravíssima enfermidade, por decisão divina, perdeu sua indigníssima vida e procurou uma morte eterna; e sua alma, separada cruelmente de seu corpo, retida por castigos eternos, entregue para sempre aos infernos do Tártaro, de forma completamente merecida é mantida atada para ser queimada em águas de piche sempre ferventes³⁰⁶.

Fica evidente, ao narrar a morte de Leovigildo, que o hagiógrafo esforça-se em qualificá-lo como um monarca mau, indigno de suas atribuições como regente de Toledo. Assim, sua morte acontece por vontade divina, é o próprio Deus que o destitui de seu cargo, enviando-lhe uma terrível enfermidade. O rei encontra, após sua morte, não o descanso celeste, mas sim os Infernos do Tártaro, onde sua alma, segundo o hagiógrafo, será merecidamente mantida para queimar em águas de piche sempre ferventes. Aqui, o hagiógrafo faz uso da fragmentação ligada à diferenciação, dando ênfase em características ruins do reinado de Leovigildo, e à construção discursiva ligada às estratégias predicativas por meio da narração da morte e danação do monarca visigodo. Entretanto, as tentativas de dar cabo de Masona não cessam, e ocorre mais uma conspiração contra o santo:

O bispo godo Sunna, a quem recordamos anteriormente, incitado pelo Diabo, persuadiu com seu conselho diabólico alguns godos de nobre linhagem e de riquíssimos recursos, dos quais alguns inclusive haviam sido nomeados condes pelo rei em algumas cidades e os separou dos católicos junto com uma inumerável multidão do povo e lhes deu enganosos

³⁰⁶. *VSPE*, V. 9, 1-2.

conselhos contra o servo de Deus, o bispo Masona, para que o matassem.³⁰⁷

A tentativa de acabar com a vida do santo aparece novamente como obra do Diabo, que, incitando o bispo godo Sunna, consegue com que este persuade um grupo de godos de linhagem nobre, entre eles, Witerico, que se tornaria posteriormente rei dos visigodos, de 603 a 610. Segundo a ACD, vemos a passagem primeiramente o uso da ideologia ligada à unificação, pois o hagiógrafo, por meio da simbolização, liga Sunna ao Diabo, à ação diabólica e ao grupo nobiliárquico, em oposição ao católico e, em um segundo momento, a fragmentação por meio da diferenciação, segmentando esses indivíduos no grupo que age contra o santo e, conseqüentemente, contra o Catolicismo. Porém, a tentativa falha como que miraculosamente: a espada de um de seus perseguidores não se solta da bainha, e eles, tomando consciência de que não conseguiriam dar cabo da vida do santo, abandonam a tentativa e regressam às suas casas.

A figura demoníaca aparece ainda mais uma vez no relato:

Nesta época junto da famosa cidade da Gália, Narbona, também o Diabo provocou tal sublevação contra a fé católica, cuja série de causas é muito grande para relatar. Pois se quiséssemos contá-las em ordem pareceria que queríamos compor uma tragédia mais que uma história³⁰⁸.

Após a morte de Leovigildo e a ascensão de seu filho Recaredo ao poder, ocorre uma sublevação contra a fé católica, provocada, segundo o hagiógrafo, diretamente pelo Diabo, cujos relatos não constam na mesma fonte, mas que reforçam ainda mais o papel diabólico presente na *Vita Masonae*. Aqui, está presente o critério da ideologia ligada à reificação e a naturalização, pois a sublevação é caracterizada como fonte da vontade do Diabo, ocultando seu caráter sócio-histórico e tratando a figura demoníaca como agente-responsável pelo evento.

³⁰⁷ VSPE, V. 10, 1-2.

³⁰⁸ VSPE, V. 12, 1.

4.4. A Vida de Santo Emiliano³⁰⁹

Ao analisar a obra de Bráulio, podemos ter em mente, devido ao ambiente em que viveu o santo e suas intervenções milagrosas, que o Diabo, no sentido de antagonista, ocupa grande parte do relato. Do conjunto de milagres descritos por Bráulio na *Vita*, um terço nos remete à figura demoníaca, focado principalmente no combate do santo contra o Mal.

A primeira aparição do Diabo no relato revela uma faceta diferente da encontrada nos textos analisados até o momento, numa luta direta do santo com o Mal. Nessa passagem, o Diabo, retratado como o inimigo da humanidade, chama o santo para o combate: “[...] Se você quiser, provemos a capacidade de nossas respectivas forças e travaremos um combate [...]”³¹⁰. Emiliano implora o auxílio divino e no mesmo instante o Diabo, que se encontrava em forma humana, desaparece no ar.

Para justificar tal passagem, em que o espírito demoníaco aparece corporificado, Bráulio, valendo-se das Sagradas Escrituras, o hagiógrafo adverte:

Se alguém quiçá creia impossível o fato de que um espírito, invisível certamente, possa ser tocado se não em um sentido místico, mostre em que sentido refere-se a sagrada Escritura que Jacó entrou em luta corporal com um anjo, por mais que este fosse bom. Por minha parte me atreveria a dizer o seguinte: que Satanás tentou com menos ousadia a um servo que a seu Senhor; a Emiliano que a Cristo, a um homem que a Deus; a uma criatura que ao Criador³¹¹.

Percebe-se que Bráulio, diferentemente das representações demoníacas já analisadas, apresenta o Diabo como um ser palpável, corporificado, o que, de acordo com a ACD, remete-nos à construção da representação dos atores sociais por meio da intensificação da figura diabólica. Ademais, a justificativa bíblica usada pelo hagiógrafo configura-se, de acordo com a ACD, como uma estratégia da ideologia ligada à legitimação e à narrativização, em que a representação do embate do santo com Satanás se constrói por meio da recorrência a histórias que buscam no passado a legitimação do presente.

³⁰⁹ BRÁULIO DE SARAGOÇA. *Vita Sancti Aemiliani*. Ed. bilíngue (latim-espanhol) de J. Oroz. *Revista Gerion – Textos y Estudios*, Vol.IX, no. 119-120, nov-dec. 1978.

³¹⁰ VE, 7.

³¹¹ VE, 7.

Nas próximas passagens, encontramos um tema que, até o momento, não havíamos visto nos relatos: a possessão demoníaca. Vejamos:

A um indivíduo, privado do ministério de diácono por estar possuído de forma violenta por um demônio extremamente petulante, depois de sujeitá-lo, o apresentaram ao santo para que o purificasse. O santo varão ordena ao espírito imundo que se retire dele que, com aspecto frenético e atacado pelo delírio, era movido pela loucura. Não há atraso: o desobediente aprende a obediência; atormentado com penas invisíveis é retirado da morada que havia furtado. A língua do homem, uma vez livre, fez ressoar os louvores de Deus³¹².

O homem possuído por uma legião:

Os espíritos imundos haviam feito como presa o servo de um tal Tuencio, chamado Sibila. Seus parentes o conduziram diante do santo varão: ao vê-lo, perguntou quantos o possuíam; responderam que cinco e cada qual se deu a conhecer por seu nome. Em nome de Jesus Cristo lhes ordenou sair e na hora se retiraram todos em meio a um enorme e terrífico estrondo³¹³.

Em outro momento, exorciza o servo do conde Eugenio: “Assim mesmo pela força sem igual da onipotência divina curou a um servo do conde Eugenio, em quem o demônio exercia pleno poder, e a quem considerava propriedade sua em virtude da prolongada ocupação”³¹⁴.

O santo livra o demônio do senador Nepociano e de sua mulher Proseria:

Com relação ao os senadores Nepociano e Proseria somente posso dizer que se encontravam tão fundidos pelo matrimônio e também pela possessão diabólica, que se acreditava que em um corpo, unificado pelo vínculo conjugal, morava um só espírito. O maligno, por estar gozando de uma dupla possessão, pensava ter o direito. A cura destas pessoas foi um acontecimento de enorme relevância; e isso sabemos porque a notícia se estendeu por toda a parte, até o ponto que, a não ser pelo passar dos séculos, não se poderia apagar da lembrança. Para que não pareça uma notícia inútil, a tenho introduzida neste lugar, porque todos os Cantabros puderam conhecê-la de olhos e de ouvido. Quando chegaram diante de nosso Emiliano, ordena este ao impuro inimigo que abandone o corpo das pessoas sobreditas; não sendo capaz de modo algum de fazer oposição à ordem, a cumpre. Uma vez liberados, ambos cantam louvores ao Rei dos Céus³¹⁵.

Livra igualmente o demônio da filha do Curial Maximo:

³¹² VE, 12.

³¹³ VE, 13.

³¹⁴ VE, 14.

³¹⁵ VE, 15.

Com um ataque feroz se havia apoderado também o demônio de uma filha do magistrado Maximo, chamada Columba, que não tinha controle de seus membros; com profunda expectativa é apresentada ante ao servo de Deus para obter a cura; havendo feito o sinal da cruz na frente, na hora obteve o consolo da saúde, por haver sido afugentado e feito sair o demônio³¹⁶.

Diante das passagens transcritas acima, podemos traçar importantes considerações a respeito da figura demoníaca e de sua ação. Primeiramente, vemos a recorrência do tema da possessão demoníaca, em caráter direto, em que a intervenção do santo é o único remédio para sanar tais turbações. Bráulio é enfático ao retratar as possessões nessas passagens, as quais não possuem causa, tampouco uma justificativa direta, não existe pecado ou uma ação praticada pelos possessos que poderia justificar a ação diabólica. A principal tensão que encontramos nas passagens acima é aquela que envolve o conflito entre o santo e o Diabo. Ademais, percebe-se que o hagiógrafo não faz diferença entre os segmentos sociais, agindo e combatendo os demônios dentro dos mais variados perfis da sociedade. Vemos a cura de um diácono, dois servos, dois senadores e a filha de um curial.

Com relação ao discurso de Bráulio nessas passagens, nota-se inicialmente, de acordo com a ACD, o critério de ideologia ligada à unificação, em que, de um lado, por meio da padronização, os cristãos são colocados no mesmo polo, construindo simbolicamente a unidade da crença no Cristianismo e no poder do santo como mediador, e, por outro, pela construção simbólica, por meio dos adjetivos e das características atribuídas à figura maléfica. Esta, por sua vez, adquire simbolicamente o papel de antagonista em relação ao santo e, como podemos observar, também reflete o pensamento e os sentimentos do hagiógrafo que se empenha em dar plasticidade às cenas de possessão, o que certamente atinge o público de uma maneira mais comovente.

Na próxima passagem, Bráulio narra o exorcismo de um demônio que habita a casa do senador Honório:

A mansão do senador Honório albergava um demônio extremamente nocivo e promotor de turbações. Sua presença na mansão era tão horrorosa, que todos os dias realizava as ações mais miseráveis e repugnantes sem que ninguém pudesse suportá-lo. [...] às vezes quando o dono da casa estava sentado à mesa em um banquete, o espírito imundo introduzia entre a comida ossos de animais mortos, e mais vezes lixo; com frequência, à noite,

³¹⁶ VE, 16.

quando todos encontravam-se descansando, retirava sigilosamente a roupa de homens de mulheres e as pendurava no teto como se fossem roupas de um ato desonesto [...]. Quando chegou a Parpalines (o santo), encontrou tudo tal como haviam referido. Sem dúvida (o santo) experimentou pessoalmente, também naquele lugar, alguns ataques. Ele impôs um jejum, reunindo junto a si todos os presbíteros, que moravam na localidade; no terceiro dia, cumprido o voto do jejum imposto, mescla sal e água, segundo o costume da Igreja, e começa a borrar sobre a casa mencionada. Então o inimigo se precipitou do interior da mansão; e, vendo-se arremessado e separado violentamente de sua própria morada apedrejou o santo. Não obstante, protegido este por um escudo inexpugnável, se manteve incólume. Por fim, o demônio, posto em fuga e vomitando chamas, marchou para o deserto em meio a um odor nauseante³¹⁷.

Primeiramente, Bráulio retrata o demônio como um ser extremamente nocivo, agressor e perturbador cujo objeto de possessão é a casa como um todo. A ação deste se dá por duas maneiras: a primeira, inserindo lixo e ossos de animais mortos no banquete da casa, e a segunda, espalhando a roupa daqueles que dormem, colocando-as no teto de forma que simulassem um ato lascivo. Quando Emiliano chega ao local, parece se deparar com uma forma mais danosa de possessão, fato que pode ser justificado pelo jejum de três dias imposto pelo santo e pelo chamado aos presbíteros do local para ajudarem em sua árdua tarefa. Por fim, o santo expulsa o demônio, e este tenta atacá-lo com pedras, mas um escudo sobrenatural o defende, e o ser maligno foge vomitando chamas e exalando um odor fétido.

De acordo com a ACD, observamos que, em um primeiro momento, Bráulio emprega estratégias predicativas por meio da valoração de traços negativos, imputando adjetivos e ações que qualificam o demônio como nocivo, promotor de turbacões e de ações miseráveis e repugnantes, que sai vomitando chamas e com um odor nauseante. Essas atribuições valorativas nos levam a vislumbrar, ademais, como forma de diferenciação, o critério da fragmentação, em que o demônio é representado simbolicamente por adjetivos que fazem contraponto com a santidade ou, de outro ponto de vista, que surgem do antropomorfismo com o qual o homem imagina e cria as representações da santidade e dos demônios.

A última passagem da VE é marcada novamente pela ação do demônio, dessa vez, contra o santo:

Dois indivíduos, chamados Simproniano e Toribio, impulsionados por uma tentação diabólica, chegaram à morada do homem de Deus com a intenção de roubar. Embora esteja escrito sobre o justo: “não chegarão a sua pessoa e a praga não chegara até sua tenda”; foi permitido, sem dúvida, que esses

³¹⁷ VE, 18.

tipos, para seu próprio castigo e exemplaridade, chegassem, mas foram impedidos de causar dano; pelo contrario, experimentaram em si mesmos o dano ao serem castigados por Deus³¹⁸.

Notamos que os dois ladrões são tentados pelo Diabo a cometer o crime de roubo contra os bens do santo. Dessa maneira, a figura diabólica é retratada como o instigador, característica recorrente em diversos relatos hagiográficos, e, usando uma passagem bíblica³¹⁹ que afirma que nenhum mal recairá sobre o justo, a contraria, mostrando que os ladrões tiveram a permissão para chegar até a morada do santo. Tal permissão, segundo Bráulio, foi outorgada por Deus para servir um propósito maior: o exemplo. Observamos, com relação à ACD, estratégias de referenciação, unindo o Diabo aos ladrões por meio da ação, o roubo; o critério da legitimação por meio da narrativização, no momento em que cita as sagradas escrituras e, ao atribuir a permissão aos contraventores, a recontextualização por meio da argumentação, pois, devido a essa permissão, indo contra o texto bíblico, o trecho reflete o exemplo de uma conduta maléfica.

4.5. A Vida de São Frutuoso³²⁰

Ainda que tenha assumido um importante papel nos relatos anteriormente analisados, o Diabo, na VF, não possui a mesma importância, não sendo um personagem central presente na hagiografia. Em todo o relato, encontramos cinco ocorrências em que o demônio tenta infligir danos à obra de edificação espiritual, pessoal e, sobretudo, evangelizadora de Frutuoso.

A primeira passagem referente à figura diabólica encontra-se na disputa de uma herança entre Frutuoso e seu cunhado Visenando:

“Sempre a inveja do inimigo persegue a santidade e contra a bondade luta a malícia”, preparado um personagem invejoso e iníquo, marido de sua irmã, instigado pelo estímulo do antigo inimigo, depois de prostrar-se diante do Rei, ao manifestar seu desejo ganhou a força desta para que tirasse do santo monastério a parte da herança que foi concedida a ele sob o pretexto de preparativos para qualquer campanha³²¹.

³¹⁸ VE, 24.

³¹⁹ SI 91,10.

³²⁰ VITA FRUCTUOSI. Ed. bilíngue (Latim-Espanhol) de M.C.Díaz y Díaz. Braga, s/e, 1974.

³²¹ VF, 3.

Nesse trecho, vê-se que o Diabo, agindo por meio de Visenando, tenta frustrar o plano de Frutuoso de fundar o monastério de Compluto, consequentemente indo contra os ideais monásticos do santo. Mesmo tratando-se de um pedido para uma campanha militar, pedido este direcionado ao rei, o hagiógrafo caracteriza tal petição como obra do Diabo. Segundo os critérios da ACD, percebemos, já na frase que inicia a passagem, a ideologia sendo empregada por meio da legitimação pelo processo de racionalização, pois sempre a inveja do inimigo buscará ofuscar a santidade. Ademais, vemos o critério da fragmentação por meio do expurgo do outro em que o autor constrói a identidade de Visenando com uma série de características pejorativas. Com relação à análise da construção discursiva, o autor faz uso de estratégias de nomeação e de estratégias predicativas para designar o Diabo como “antigo inimigo” e aquele sob seu domínio como “invejoso”, “iníquo”, sem usar o substantivo Diabo.

Na próxima passagem, vemos novamente a figura diabólica na ânsia de constituir um obstáculo à obra de Frutuoso. Tendo iniciado os trabalhos em uma ilha onde seria fundado um novo mosteiro e, depois de trabalhar incessantemente sob uma rocha junto aos seus discípulos para conseguir água potável, finalizado os labores, quando iriam cruzar novamente o mar “[...] viram seu barco arrastado pela ressaca pelos impulsos do inimigo entre as ondas embravecidas em uma curta distância [...]”³²². Frutuoso, diante da impossibilidade de reaver a barca e do desespero de seus companheiros, faz uma oração lançando-se ao mar bravio e recupera a embarcação. É perceptível que toda a angústia passada pelos personagens no relato deve-se à intervenção diabólica. Vemos novamente, segundo a ACD, estratégias de nomeação, com o uso do substantivo “antigo inimigo”, e também estratégias predicativas no que se refere à ação praticada pelo Diabo para obstruir a obra do santo.

Na próxima passagem, narra-se que Frutuoso, encarnando o ideal de bondade e de santidade, salva um cervo da perseguição de caçadores, e este se torna um amigo inseparável do santo. Contudo,

[...] como o antigo inimigo, assim que enxerga que os bons começam a brilhar para a glória, no mesmo momento move os perversos para causar-lhes transtornos pela inveja, um jovem cheio do espírito da maldade, ou

³²² VF, 7.

melhor dizendo, queimado pelo fogo da inveja, na ausência do santo varão, matou o animalzinho a dentadas de cachorros³²³.

No início da passagem, vemos que o hagiógrafo faz o contraponto entre bondade e maldade utilizando estratégias de nomeação (antigo inimigo) e imputando a ação maléfica como obra do Diabo por meio de estratégias predicativas. O autor também faz uso de estratégias de intensificação quando qualifica o jovem como “cheio do espírito da maldade” e “queimado pelo fogo da inveja”, o que nos remete ao fogo que vem do Inferno. Diante da morte do animal de estimação de Frutuoso, Deus enviou um castigo imediato ao jovem que, acometido por uma forte febre, implorou por misericórdia, e o santo o salvou recobrando sua saúde anterior. Observa-se aqui a figura do Deus punitivo, aquele do Antigo Testamento, o que nos remete a outro conceito de Mal, a percepção de um Deus ambivalente que, no contexto hagiográfico da época, encontra-se presente.

O quarto caso em que se faz menção à figura diabólica é protagonizado por um aldeão, que, motivado pelo Diabo, confunde o santo com um escravo fugitivo devido a suas vestimentas humildes. Assim, vemos que: “[...] Enquanto estava deitado no chão, o antigo inimigo, sempre invejoso de todas as boas pessoas, conduziu ao lugar que o santo orava um aldeão cafajeste enfurecido³²⁴. O aldeão atacou o santo com uma série de palavras injuriosas e expressões ofensivas, que o respondeu dizendo:

“Na verdade não sou um fugitivo”, e aquele, pelo contrário, se empenhava por incitação do diabo onde estava, até a tal ponto que se enfureceu e chegou a golpeá-lo com uma vara que levava em suas mãos. O santo suportava tudo pacientemente e o outro não cessava de golpeá-lo; mas quando o santo fez o sinal da cruz, no mesmo momento o demônio derrubou o rústico no chão e o fez retorcer-se inclinando ante os pés do santo varão e o golpeou e maltratou até que, causando-lhe graves feridas, o deixou meio morto envolto no seu próprio sangue. Mas o santo varão no mesmo instante fez uma oração e o restituiu sem nenhuma dificuldade a sua anterior saúde³²⁵.

Nesses trechos, podemos perceber que, por incitação diabólica, o aldeão parte para o ataque físico contra o santo, que tenta se justificar por meio de palavras, porém estas não surtem efeito diante de tamanha fúria do homem rústico. Em sua defesa, o santo faz o sinal da cruz, ato que promove a ira do Diabo e uma

³²³ VF, 10.

³²⁴ VF, 11.

³²⁵ VF, 11.

mudança radical na postura do aldeão, que por fim recebe o perdão e a cura por meio de Frutuoso. Com relação à ACD, vemos no discurso do hagiógrafo primeiramente o critério da fragmentação por meio da diferenciação, estando de um lado o santo, protegido por Deus, e, de outro, o aldeão agindo por incitação diabólica. Por meio de estratégias de referenciação, o aldeão é designado como um agente do Diabo, e, por meio de estratégias predicativas, os valores negativos são imputados à figura diabólica, “antigo inimigo sempre invejoso”, e, por extensão, ao seu agente, pela intensificação de suas ações e de seus sentimentos.

A última menção à figura diabólica nos remete ao caso da jovem e santa donzela Benedicta, prometida em casamento a um guarda real do rei, a qual, tomada pelo ardor de sua fé, abandona o matrimônio, saindo em busca da elevação espiritual por meio da profissão religiosa. Dirigida pela vontade divina, encontra Frutuoso, que, identificando o desejo da mulher de viver a vida monástica, construiu-lhe um pequeno refúgio, onde avançou em seus estudos espirituais, inflamando outras mulheres a seguir, junto a ela, o mesmo modelo de vida. Todavia, o pretendente da dita donzela Benedicta,

[...] envolto em dor e pesar e em meio a lágrimas, motivado pelo pérfido rancor do inimigo, apresentou ao rei uma demanda contra ela; e em consequência obteve um juiz da corte do Rei que emitiu entre eles um veredicto legal, um conde chamado Angelate, que chegou ao monastério feminino investido de autoridade real; o chefe das monjas foi obrigado a, isolando-a da congregação, apresentar a dita donzela, a fim de que desse uma satisfação ao prometido³²⁶.

Vemos novamente aqui a intencionalidade do hagiógrafo em contrapor o Diabo aos planos monásticos de Frutuoso, porém a intervenção divina se faz presente, e o juiz aconselha o pretendente a abandonar a causa e procurar outra esposa³²⁷, reforçando ainda mais o viés monástico presente na *Vita*. O Diabo, assim, configura-se como um percalço à atividade monástica de Frutuoso, motivando com seu “pérfido rancor” o guarda real a tomar uma atitude extrema para reaver sua esposa, o que se configura como uma intensificação na caracterização da figura diabólica. Vemos também nesse trecho que o discurso do hagiógrafo se baseia nos termos da recontextualização, presente na mudança de paradigma, que, por meio da

³²⁶ VF, 15.

³²⁷ VF, 15

argumentação, torna legítima a perspectiva de vida em que se encontrava Benedicta.

4.6. A autobiografia de Valério do Bierzo³²⁸

A última obra aqui analisada trata de Valério, ele mesmo, e de seu texto autobiográfico. O autor configura-se como um personagem que demonstra uma indubitável cultura para seu tempo, escrevendo em prosa e em verso, em que podemos encontrar um Valério bastante perturbado por sua vivência, dividido em grande medida pelo amor à literatura clássica e pela negação do mundo. Nos três excertos de caráter autobiográfico – *Ordo querimonie prefati discriminis*, *Replicatio sermonum a prima Conversione* e *Quod superioribus querimoniis residuum sequitur* –, Valério descreve seu constante confronto com o Diabo.

Agindo de forma direta ou indireta contra o santo, podemos asseverar que, do total de sessenta e dois capítulos que compõem a narrativa que compreende os três textos citados acima, há referência direta ao Diabo em ao menos vinte deles, o que a torna a obra hagiográfica visigoda com mais menções ao ser maléfico. Para não tornar o trabalho de análise e de leitura exaustivos, selecionamos algumas passagens mais propícias ao nosso intuito de examinar a figura diabólica no discurso valeriano.

No início de seu relato, Valério lembra sua conversão realizada em idade juvenil, quando foi tocado pelo desejo da graça divina em alcançar a santa vida, e, crendo ter atingido a luz da verdade, foi frustrado. Em suas palavras: “[...] impedindo-me as ondas do mar do mundo, e mais ainda o vento venenoso do demônio, rechaçado uma e outra vez pela ressaca de uma terrível tempestade, não consegui chegar ao ansiado porto”³²⁹.

Observamos já no início da narrativa o tema que norteará a autobiografia valeriana: o esforço demoníaco em desviar o monge da retitude ascética. Valério, em tom poético, associa as forças da natureza à ação demoníaca, em que as ondas

³²⁸ VALERIO DEL BIERZO. Historia de mis lamentaciones por las mencionadas desdichas (*Ordo querimonie prefati discriminis*). In: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (Ed.). *Valério del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006a. p. 247-277; VALERIO DEL BIERZO. Nueva explicación de lo contado desde mis primeras penitencias (*Replicatio sermonum a prima Conversione*). In: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (Ed.). *Valério del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006b. p. 281-311.

³²⁹ *ORDO*, 1.

do mar, o vento e a ressaca de uma terrível tempestade são frutos da ação do Mal. Vemos aqui, primeiramente, um dos critérios referentes à ACD que envolve todo o relato: a reflexividade. Dessa forma, mesmo que brevemente, nessa passagem, Valério constrói sua autoidentidade como aquele que terá de lutar contra o Diabo para alcançar a desejada graça. Ademais, o autor usa estratégias predicativas com o uso metáforas como “vento venenoso” e “terrível tempestade” que intensificam a ação do Diabo sobre as forças da natureza.

Falando sobre a dificuldade e as mazelas que sofre diante da procura pelo ideal monástico, Valério mostra que a tentação demoníaca é constante e não cessa, dando um importante aviso aos cristãos, pois

[...] com frequência o astuto inimigo para enganar remove o duro peito com diversos pensamentos. Mas tem que resistir com força e lutar com virilidade, “para que não engane nada a sombra de uma falsa justiça, ou uma decisão incerta com uma danosa rapidez empurre a abandonar o caminho iniciado”³³⁰.

Agindo também no plano mais interior do ser humano, os pensamentos, a mensagem torna-se mais profunda, pois o cristão deve estar sempre alerta, sendo que, por um pequeno descuido, pode entregar-se ao Mal. Para tanto, deve-se resistir com força e lutar com virilidade para que não se desvie do caminho de Deus. Essa instrução, ao que tudo indica, direcionada aos monges que iniciam sua vida nos ditames monásticos, revela também uma preocupação interior de Valério. Dessa forma, com o uso de estratégias de referenciação e nominação, qualifica o Diabo com o adjetivo “astuto”, chamando-o inimigo, utilizando, conforme pontua Díaz y Díaz, uma citação literal dos *Diálogos* de Sulpício Severo³³¹ para dar veracidade a sua fala, legitimando-a, o que nos remete ao critério da ideologia ligada à legitimação por meio da narrativização.

Ao adotar o modelo de vida eremítico, Valério entra em conflito com diversos personagens, seus críticos, que são por ele caracterizados como colaboradores e instrumentos do Diabo, a saber: Flaino, Recimiro, Justo e Isidoro. Nos capítulos quinto e sexto do *Ordo Querimoniae*, Valério, enquanto suportava todas as mazelas a ele infligidas, com a ajuda do Senhor, atraía grupos de cristãos que lhe proporcionavam ajuda e apoio. Segundo o autor:

³³⁰ *ORDO*, 4.

³³¹ DIAZ y DIAZ, *op. cit.*, p. 251.

E quando minha grandíssima necessidade, com a ajuda da divina benevolência, estava ficando satisfeita, apareceu um tipo bárbaro, “luxurioso, ocupado em toda a classe de leviandades”, de nome Flaino, presbítero daquela igreja, instigado pelo antigo inimigo, encorajado mais e mais pelo fogo da inveja, “segundo o costume dos malvados, de invejar os demais porque eles mesmos não podem conseguir”, cegado pelas trevas daquela inveja, como um louco, começou a maquirar contra minha pequenez atos odiosos, armando freqüentes armadilhas e lançando palavras ofensivas³³².

Opositor Flaino é caracterizado por Valério como um “bárbaro”, “luxurioso” e “leviano”, três adjetivos ligados diretamente ao seu instigador, “o antigo inimigo”, que, além disso, é encorajado “mais e mais pelo fogo da inveja”, “cegado pelas trevas”, “como um louco”, descrição carregada de uma simbologia negativa associada ao Diabo. Vemos aqui, primeiramente, o critério da unificação, em que, pela benevolência de Deus, o monge conseguia satisfazer suas necessidades, construindo simbolicamente a unidade daqueles que comungam a mesma fé e, na sequência, o critério da fragmentação, diferenciando Flaino por sua conduta e características que desunem e impedem os anseios do monge. Assim, Flaino, do ponto de vista do monge do Bierzo, configura-se como um clérigo que se entrelaça com o próprio Diabo.

Em outra passagem, enquanto Valério encontrava-se recluso em uma ermida ao lado de uma igreja, teve sua pequena habitação destruída pelo dono da propriedade, Recimiro, para que fosse melhor alocado. Porém, como havia sido retirado de sua humilde reclusão, logo atribuiu tal ação aos anseios e à manipulação diabólica, pois fora o próprio Recimiro quem ordenara a destruição da ermida visando à construção de uma nova igreja da qual, segundo a vontade do proprietário, Valério seria presbítero. Como o posto eclesiástico o colocaria em contato com o “mundo” e suas vicissitudes, ou melhor, com o território do Diabo, o monge opõe-se veementemente à ideia de ordenação, reconhecendo na vontade de Recimiro o intento diabólico³³³.

As demais passagens, referentes a Justo e Isidoro, também demonstram que, do ponto de vista de Valério, as atitudes dos dois membros da Igreja devem-se menos a suas circunstâncias sociais ou anseios pessoais, mas sim ao demônio que, servindo-se de homens, opor-se-ia continuamente às obras do monge. Sendo assim,

³³² *ORDO*, 5.

³³³ *ORDO*, 10.

a ação do Diabo contra o santo é contínua, pois, por sua vontade e sua sempre constante maldade

[...] elegeu um tipo malvado que se chamava, com nome inadequado, Justo, de aspecto um tanto pequeno e de cor ofensiva da distante nação dos negros, pois por fora sua pele de peixe parecia mais negra por seu olhar sinistro, e o interior de seu coração era todavia mais negro que um corvo; realmente pequeno de corpo mas abundante em toda a classe de crimes[...]³³⁴.

Ao caracterizar Justo, Valério faz um jogo de palavras com seu nome, um contraponto ao que vimos na descrição que Sisebuto faz de Justa na *Vita Desiderii*. Ainda, ao falar de sua feiúra externa e interna por sua cor escura, identificada, no plano simbólico, com o vazio, com a noite e com as trevas, bem como com o mundo subterrâneo e com a morte, encontramos mais um contraponto, como afirma Amaral, dessa vez, com a brancura e a luz, signos de grande relevância das divindades positivas, ligados diretamente ao próprio Deus cristão, característica presente em outros textos monásticos³³⁵. A descrição de Valério remete-nos ao critério da fragmentação por meio da diferenciação, em que o outro (Justo) congrega a feição relacionada ao Mal. Seguindo o mesmo caminho nos capítulos seguintes, o monge o deprecia ainda mais, chamando-o de “mentiroso”, “bêbado”, “soberbo”, “invejoso” e “assassino”³³⁶ e afirmando que, “[...] diante dos olhos das pessoas, parecia um santo pelo hábito simulado, mas por detrás atuava como um maldito diabo”³³⁷.

As tentações contra Valério não cessam, e novamente o Diabo, apoderando-se do coração do bispo Isidoro de Astorga, caracterizado como “pestilentíssimo personagem”³³⁸, tenta afastar o monge de seu isolamento, levando-o para um teatro público na cidade de Toledo, ato que traz uma consequência extremamente danosa para o alto membro da elite eclesiástica, pois “[...] pelo correto julgamento do Senhor onipotente, no barranco que havia preparado para mim, caiu ele mesmo de repente; a mim me deixou intacto; e a ele o engoliu o Inferno eterno”³³⁹. Como estratégia de intensificação, Valério usa o superlativo para caracterizar o bispo de Astorga e, usando também a ideologia por meio da legitimação e da racionalização, mostra que

³³⁴ ORDO, 13.

³³⁵ AMARAL, Ronaldo. Os Padres do Deserto na Galiza: apropriações e usos da literatura monástica Oriental. In: *Medievalista online* ano 3, número 3, 2007, p. 12

³³⁶ ORDO, 14; 15; 16.

³³⁷ ORDO, 16.

³³⁸ ORDO, 21.

³³⁹ ORDO, 21.

foi Deus que, identificando a conduta maléfica contra o monge, fez com que Isidoro caísse em sua própria armadilha, sendo enviado para o Inferno pela eternidade.

De acordo com Leila Rodrigues da Silva, o convívio entre Valério e um integrante da alta hierarquia episcopal, diferentemente do que acontecera com Flaino e Justo, era restrito não favorecendo situações de conflito. Além disso, dentro da perspectiva valeriana, de um monge que segue rigorosamente a vida ascética, é mais fácil reconhecer os erros daqueles que, sob sua orientação, cometem erros contra os preceitos cristãos³⁴⁰.

Na narrativa valeriana, o Diabo não age somente contra o santo do Bierzo, mas também contra aqueles que estão sob sua proteção ou sob seus ensinamentos, promovendo prejuízos a esses indivíduos. Nesse grupo, encontramos primeiramente uma passagem, mesmo que breve, referente a Simplício, que, nas palavras de Valério, era

[...] um cristão sumamente cumpridor, cujo mérito acompanhava já a seu nome [...] que com grande amor e caridade me recebeu humildemente em seu refúgio [...] ³⁴¹, que se manteve a serviço da Igreja, mas sob incitação do diabo Justo [...] maquinando ódio contra nós dois, buscou lançar novos impedimentos com muitas armadilhas, fruto enganoso de sua loucura ³⁴².

Utilizando-se de outras estratégias, o Diabo aparece sob a forma angelical a uma criança a qual Valério ensinava a ler e a quem “[...] a generosidade divina lhe havia dado tal capacidade de memória que trabalhando meio ano conseguiu reter na cabeça todo o Saltério com os Cânticos”³⁴³. O menino vê um anjo do Senhor cujo rosto brilha como o sol, cujas vestes são mais brancas que a neve e que, por vontade do Senhor, veio para levar Valério à presença de sua majestade para dar-lhe as recompensas devidas por suas boas obras. Contudo, o monge do Bierzo, certo de que se tratava de uma artimanha do Diabo, disse-lhe: “[...] Não acredite nele, pois não é um anjo do senhor, mas sim um agente do diabo [...]”³⁴⁴. E orientou o menino a recitar determinados salmos, dizendo-lhe: “[...] Se é um anjo de Deus, seguirá em pé. Se é um demônio, fugirá”. Na sequência, lê-se o seguinte: “Ele

³⁴⁰ RODRIGUES DA SILVA, Leila. O diabo na vida de um santo: uma análise complementar da autobiografia de Valério do Bierzo. In: *Acta Sententiarum*, V. 34, n. 1. Maringá: 2012, p. 66.

³⁴¹ *ORDO*, 14.

³⁴² *ORDO*, 14.

³⁴³ *REPLICATIO*, 11.

³⁴⁴ *REPLICATIO*, 11.

começou a dizer os salmos em voz alta, e eu em voz baixa para mim mesmo. De repente disse (o menino): Ele está derretendo e se dissipou”³⁴⁵.

No capítulo seguinte, Valério trata de um jovem chamando João, que “[...] inflamado pela chama do Espírito Santo e animado pelo desejo de abraçar a vida monástica [...]”³⁴⁶, contrariou o desejo de seus pais, que buscavam seu matrimônio, e se juntou ao monge, mas “[...] O maldito inimigo, invejando nosso afeto e consolo mútuos, com sua malícia costumeira, preparou recursos para romper nossa amizade com uma suplantação fraudulenta [...]”³⁴⁷. Assim, enviou ladrões “malíssimos” que agrediram o jovem e o fizeram voltar para seu lugar de origem. João ainda é mencionado no capítulo seguinte, em que é ordenado presbítero, e em outra passagem perto do final da narrativa, na qual, para tristeza e dor de Valério, é “[...] degolado sacrílega e barbaramente, quando estava prostrado em oração diante do santo altar, em seu monastério de que eu havia falado, por um selvagem campesino que foi impulsionado de repente a fazê-lo pelo invejoso diabo perseguidor”³⁴⁸.

O último companheiro citado por Valério, Saturnino, ocupa a maior parte das referências dentro do relato³⁴⁹. De conduta exemplar, estava sempre disposto aos trabalhos da vida religiosa, cumpria todas as vigílias, jejuns, orações, tanto de dia quanto à noite, proporcionando ao monge do Bierzo toda a ajuda necessária³⁵⁰. Planejou a construção de um santo templo em honra do Senhor, dedicado à Santa Cruz e a São Pantaleão, o que lhe rendeu a nomeação de presbítero pelo então “reverendíssimo” bispo de Astorga, Aurélio³⁵¹. Realizou dois milagres de cura, o primeiro, em proveito próprio, curando uma grave ferida depois de ter sido golpeado por uma dura e afiada rocha que havia caído sobre seu pé cortando veias e nervos chegando a atingir o osso³⁵², e o segundo, ao reanimar o braço e a mão direita de um homem chamado Basílio, que havia sofrido de uma paralisia nervosa³⁵³. Mas, enquanto servia com suma regularidade e atendia as necessidades de Valério, que se encontrava recluso em sua cela, movido pelo espírito da vanglória de tornar-se

³⁴⁵ *REPLICATIO*, 11.

³⁴⁶ *REPLICATIO*, 13.

³⁴⁷ *REPLICATIO*, 13.

³⁴⁸ *REPLICATIO*, 23.

³⁴⁹ Valério dedica nove capítulos a Saturnino: *REPLICATIO*, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII.

³⁵⁰ *REPLICATIO*, 14.

³⁵¹ *REPLICATIO*, 15; 16.

³⁵² *REPLICATIO*, 17.

³⁵³ *REPLICATIO*, 20.

independente do santo monge, pensando que tal atitude traria mais renome e veneração por parte do povo, encerrou-se em um pequeno habitáculo, saindo somente em certas horas do dia e da noite para realizar suas obrigações litúrgicas³⁵⁴. Diante disso

[...] o predador e voraz lobo, sempre insaciável, perseguidor de minha alma, rapidamente agiu para apartá-lo de sua comunhão comigo, a fim de poder apoderar-se dele mais facilmente, como uma ovelha desgarrada. Furioso entrou em seu coração para fazê-lo vacilar em meio a suas penúrias e angústias, pois nem de dia nem de noite lhe permitia ir de um lado a outro, e tampouco ficar quieto, em seu pequeno espaço, em paz e tranqüilo. Vencido por esta situação e dominado facilmente, carregou um asno, que tínhamos como animal para servir-nos, pela necessidade de ajuda naquele deserto, os livros que eu mesmo havia copiado para usar no santo altar, e todas as coisas restantes que eu havia reunido pelo dom de Deus. Assim persuadido pelo inimigo, temerariamente, deixou-se levar por ele como seu cativo³⁵⁵.

Como podemos observar nas passagens referentes a Simplício, ao seu jovem aluno, João e Saturnino, Valério primeiramente caracteriza tais personagens como sendo pessoas de bem, seguidoras da retitude cristã, que prestam ajuda e são amigos do santo. Assim, diante da análise pautada na ACD, vemos na arquitetura discursiva a construção dos atores sociais descritos por meio de estratégias de referenciação e nomeação, com a produção de dinâmicas de oposição e polarização, em que vemos também o critério da unificação, em que o monge, por meio da descrição dos atos dos personagens supracitados, por meio da padronização e da simbolização, constrói, do seu ponto de vista, o padrão do cristão ideal, atribuindo, por meio de estratégias predicativas valores e atributos positivos que os unem dentro da narrativa.

No que tange ao personagem Simplício, seu nome deriva da palavra latina *simplex*, que significa “simples”, “puro”, “singelo”. Em contrapartida, Justo, que os separa por incitação demoníaca, é caracterizado na passagem, por meio da loucura que o tomava. Sobre a representação do menino, observamos que, primeiramente, ele é dotado de uma ótima memória, atributo concedido pela generosidade divina. Posteriormente, que vê um anjo caracterizado como belo, reluzente, de vestes mais brancas que a neve, o que se configura como um disfarce enganoso do Diabo para tentar convencer o santo de que a criança, um ser puro, estava transmitindo uma

³⁵⁴ REPLICATIO, 21.

³⁵⁵ REPLICATIO, 22.

verdade vinda do senhor. Entretanto, o santo mostra sua capacidade de reconhecê-lo, um dom que se configura como uma característica própria dos santos, no caso, uma estratégia argumentativa, um *topos* que justifica a ação para a qual o menino foi designado. Este, ao recitar os salmos, faz com que o demônio revele sua real forma, o que nos remete à veracidade e à plasticidade da representação de Valério no relato.

João também não escapa das artimanhas diabólicas que são dirigidas, mesmo que indiretamente, contra o monge. A plasticidade empregada por Valério nessa passagem é ainda maior, pois justifica a opção de João em abandonar o mundo como sendo por inspiração do Espírito Santo. Utilizando estratégias predicativas, emprega o adjetivo mau no superlativo para caracterizar os ladrões que, sob ação demoníaca, espancam seu amigo, fazendo com que este se aparte do monge do Bierzo. Ademais, depois de João ser nomeado presbítero, o Diabo age novamente, tomando conta de um selvagem campesino que barbaramente o degola; passagem em que vemos estratégias de intensificação na descrição tanto do perpetrador da morte de João, quanto na forma em que esta é descrita.

Vemos que Valério lamenta-se em perder os dois primeiros companheiros, Simpício e João devido à ação diabólica, mas a mais considerável perda, no caso, é a de Saturnino. Isso pode ser constatado pela longa, detalhada e, como podemos observar, santificada exposição que o monge faz desse personagem³⁵⁶. Como nas demais *Vitae* analisadas, quanto mais o personagem aproxima-se da santidade, maior é o empenho do Diabo em desviá-lo de seu caminho. Tal concepção deriva dos apontamentos feitos por Gregório Magno em sua obra *Comentário sobre Jó*, e também nas *Sentenças*, de Isidoro de Sevilha. A caracterização de Saturnino também segue, em um primeiro momento, o critério da unificação por meio da descrição dos atos e da conduta do personagem ligando-se diretamente às características do próprio Valério, e, em um segundo momento, pelo critério da fragmentação por meio da diferenciação. Isso porque, se Saturnino cai pela soberba de desejar tornar-se independente do monge, o que ademais nos remete ao critério da reflexividade, pois, ao atribuir tal substantivo ao presbítero, ao mesmo tempo, Valério nega que ele próprio compartilhe de tal orgulho. Assim, por meio de

³⁵⁶ RODRIGUES DA SILVA, Leila Rodrigues. *op. cit.*, p. 67.

estratégias predicativas, usa a metáfora do lobo, nesse caso voraz, que transforma o bom homem em um ladrão, que furta seus bens e se aparta da sociedade cristã.

O embate direto entre Valério e o Diabo, o enfrentamento pessoal, aparece em cinco capítulos da narrativa. Enquanto Valério encontrava-se recluso em um pequeno habitáculo, onde pôde alcançar alguns momentos de tranquilidade, o demônio torna a atacá-lo:

[...] mas voltou ao fim o invejoso e antigo inimigo meu, que movido pela serpente de atravessada malícia, intentava em incessante conflito opor-se a qualquer de minhas obras de piedade. A partir de um primeiro ataque nas trevas da noite começou a armar ao meu redor com o som de uma voz criminal um contínuo e enorme ruído para assustar horrivelmente a mim que já vivia continuamente assustado. Mas quando viu que, confiado no poder divino, não podia alterar-me com seus gestos aterrorizantes, surgindo de novo com uma notável atrocidade em seu furor, acompanhado agora de seus servidores, começou a atacar-me de maneira visível sem cessar um minuto ao largo de quase todo um ano ou quiçá mais³⁵⁷.

A mesma dinâmica das aparições e ataques diretos a Valério é descrita nas seguintes passagens:

Uma vez que, na cela que havia preparado para si São Frutuoso, me encerrei novamente, não deixou o invejoso inimigo de impedir-me o propósito de minha vontade. Pois entrando com o ruído de seu grande furor, lançava contra mim muitas e contínuas tentações de toda classe. Assim, enquanto orava, ou dormia, se sentava junto a mim e do íntimo de suas entranhas soprava sem cessar em meus narizes um alento pútrido e insuportável, de fedor intolerante e horrendo³⁵⁸.

No capítulo seguinte, a ação diabólica é intensificada:

[...] movido pela maldade da sua ira, promoveu tão grandes trovões e tremores de terra, que moíam as pedras como se fossem sal e as lançava a distância. E como eu via que minha pobre habitação se estremecia desde sua base e desmoronou no meio da noite, com somente Deus como testemunha, aterrorizado, mas confiando no senhor, gritei: Marcha-te, mal inimigo, por que destrói minha habitação?³⁵⁹

Na terceira aparição do Diabo a Valério, o tentador surge determinado a desviar o monge de seu santo caminho:

³⁵⁷ *ORDO*, 9.

³⁵⁸ *ORDO*, 19.

³⁵⁹ *ORDO*, 20.

[...] por três anos completos, sem qualquer remédio, eu estava na intempérie. Além disso, meu inimigo ocupou furioso minha pequena cela com uma intolerável e devastadora peste de pulgas, que chupando-me o sangue, deixaram meu corpo quase completamente enxuto³⁶⁰.

Por fim, na última aparição direta do Diabo, enquanto o monge encontrava-se isolado em um monte, vemos uma caracterização mais acentuada da figura diabólica:

Depois de muitos e intoleráveis ataques de meu antigo inimigo naquele lugar, intentou perturbar-me de maneira visível dando-me maior medo. Um dia cantados os hinos [...] quando quis sair por uma pequena porta da igreja para fazer minhas necessidades em um lugar descampado, encontrei o diabo em pé, na mesma porta, como um gigante de enorme estatura que chegava até as nuvens³⁶¹.

Valério tenta exorcizar o Diabo – o próprio Satanás, nas palavras do monge –, que retrocede sem forças, humilhado, e se liquefaz. Todavia, a estratégia não surtiu efeito no ser das trevas, que “[...] com a permissão de Deus, mudou de tática e me enredou com outras ilusões”³⁶².

Nessas passagens, vemos que o Diabo tenta incessantemente abalar Valério, sendo descrito como “uma serpente de atravessada malícia”, “agindo nas trevas da noite”, com “uma voz criminal e com ruídos aterrorizantes”, “agindo com furor e juntamente com seus servidores”, “soprando um vento pútrido, insuportável, um fedor intolerante e horrendo”. Ademais, o Diabo provoca trovões e tremores de terra; lança também uma peste de pulgas contra o santo e, aparecendo diante dele, é caracterizado como um “gigante [...] que chegava a tocar as nuvens”. Segundo os critérios da ACD, percebemos que Valério faz uso da reflexividade, construindo novamente sua autoidentidade como soldado de Cristo, demonstrando diretamente sua santidade diante do Mal, sempre pronto a enfrentar as tentações do Diabo independente da situação na qual se encontra. Vemos também o critério da fragmentação ligada à diferenciação, nas diversas caracterizações do Diabo. Além das estratégias de referenciação e nomeação, usadas pelo monge do Bierzo para descrever e caracterizar o Diabo, e das estratégias predicativas, por meio das atribuições estereotipadas dos traços e atributos negativos imputados ao ser

³⁶⁰ *ORDO*, 22.

³⁶¹ *REPLICATIO*, 10.

³⁶² *REPLICATIO*, 10.

maligno, vemos estratégias de intensificação no discurso valeriano, que, por meio da projeção de suas atitudes, legitima suas ações dentro da narrativa.

Valério, mesmo se considerando indiretamente um santo, pois não o afirma literalmente, mostra que, diante de tais ataques, sente medo, um estado afetivo suscitado pela consciência do perigo. Porém, não foge de seu inimigo, pois, como podemos observar na última passagem, é o próprio Deus que permite a ação diabólica, uma provação que, por fim, demonstra sua santidade.

5. Entre Santos e Demônios: reflexões sobre o discurso e o imaginário sobre o Mal nas *Vitae* hispano-visigodas

Diante do exposto sobre as *Vitae* hispano-visigodas e do intuito dos hagiógrafos em caracterizar e expor a figura e o papel que o Diabo e o Mal ocupam nos relatos acima analisados, podemos traçar importantes considerações acerca do discurso e do imaginário que compreendem as mencionadas representações.

Assim, vemos no discurso hagiográfico que o termo mais associado ao Diabo é “inimigo” (*hostis, adversus*), que, por vezes, figura como substantivo, nomeando o próprio ser, ou como adjetivo, que se encontra em oposição ao santo, a Deus ou à própria cristandade, uma distinção clara presente no imaginário da época, que o qualifica como opositor de todos aqueles que vivem no seio de uma Igreja militante, no plano mental, dentro de um conflito interminável entre as potências celestes e as infernais. Desse modo, os personagens descritos são associados ao “inimigo”, diretamente vinculados a ele ou sob seu comando. Vemos mais frequentemente o substantivo empregado juntamente com os adjetivos “cruel”, “antigo” (*antiquos*), “antiquíssimo”, “invejoso” (*invidus*), o que nos remete tanto ao Diabo tentador e testador do Velho testamento quanto ao Diabo que tenta Jesus e os cristãos no Novo Testamento.

O termo “amigo”, que nos remete, inicialmente, a uma relação fraterna, de amizade e companheirismo, é empregado com uma acepção que fere o sentido original da palavra, quando utilizado para caracterizar o Diabo ou aqueles que estão ao lado dele. O substantivo é empregado nas caracterizações como: “amigos do Diabo”, para aqueles que compactuam com as obras diabólicas, ou “amigo da morte”, para caracterizar o próprio Diabo. Conforme destaca Mircea Eliade, as sociedades arcaicas e tradicionais concebem o mundo como um microcosmo e, para além dos limites deste mundo, há o desconhecido, o não formado e, mesmo que no imaginário cristão exista um além definido na oposição céu e Inferno, e posteriormente, como mostra Le Goff, o lugar intermediário, o purgatório³⁶³, no exterior do espaço familiar, o mundo, existe a região desconhecida e terrível dos demônios, das larvas, dos mortos, dos estrangeiros; numa palavra: o caos, a morte,

³⁶³ LE GOFF, J. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

a noite³⁶⁴. Complementando tal observação, percebemos que, segundo Eliade, os muros das cidades eram consagrados ritualmente como uma defesa contra o Demônio, a doença e a morte³⁶⁵. O simbolismo arcaico não encontra qualquer dificuldade em assimilar o inimigo humano ao Demônio ou à morte. Afinal, o resultado dos seus ataques, sejam demoníacos ou militares, é sempre o mesmo: a ruína, a desintegração, a morte. A única morte que ao cristão convinha temer era a da alma, a morte espiritual, que, segundo, Michel Lauwers, tornava ineficaz qualquer intervenção dos vivos pelos defuntos. Assim, a morte física e o medo do julgamento da alma foram explorados do ponto de vista penitencial, pois a morte corporal era a ocasião de denunciar as realidades terrenas, de suscitar o desprezo do mundo, levando os não cristãos à conversão e os cristãos a seguir cada vez mais o caminho da retitude³⁶⁶. A caracterização do Diabo como amigo da morte indicaria, assim, uma passagem imperfeita (a vida), na qual, certamente, o juízo divino levaria a alma para as masmorras do Inferno.

Vemos também que os hagiógrafos usam a caracterização animalesca empregada de forma pejorativa para designar o Diabo. Assim, temos o cão, o lobo e a serpente, esta última com mais referências nos relatos. O cão assume uma conotação claramente negativa a qual tem seu paralelo bíblico nos Salmos (Sl 21, 17-21), em que o cão é tido como um animal traiçoeiro que se encontra em uma posição contrária aos desígnios do Senhor. O lobo, concebido como um animal selvagem e descrito como “voraz”, remete a muitos significados dentro do simbolismo cristão. As metáforas referentes ao lobo aparecem nas passagens bíblicas em Lucas (10,3), João (10,2), Atos (20, 29), Mateus (7,15; 10,16) e em Ezequiel (22,27), todas mostrando o lado pejorativo e decadente do animal selvagem, em oposição ao bom pastor que cuida de seu rebanho de ovelhas, ou associada àqueles que arrebatam suas presas e, como em Ezequiel, derramam sangue, destroem as almas, dotados de infinita avareza.

A serpente, animal rastejante, também é associada ao Diabo de diversas formas. Está ligada, tanto no sentido metafórico quanto literal, ao veneno que expele, que contamina as pessoas, tornando-as seguidoras do Mal. É, ainda, descrita como um ser de extrema astúcia, que tem violentos ferrões, de grande

³⁶⁴ ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p 37.

³⁶⁵ *Idem, Ibidem*, p. 39

³⁶⁶ LAUWERS, Michel. Morte. In: LE GOFF, J. e SCHIMITT, J-C. (coord.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval, Volume II op. cit.* p. 246.

malícia, caracterização simbólica que nos remete ao texto bíblico, pois é responsável pela expulsão de Adão e Eva do Paraíso (Gn 3,1-14), relacionada, como podemos comprovar, ao veneno, como em Deuteronômio (Dt 32,33)³⁶⁷, também presente no Livro dos Salmos (Sl 57:5), e cujo veneno está associado à decadência moral.

Encontramos a mesma associação a um ser mitológico, análogo à serpente, de grande significado dentro da simbologia cristã: o dragão. Este, nas narrativas hagiográficas, é identificado como “antiquíssimo” “monstruoso”, e “derrotado”, sendo, na primeira caracterização, descrito como o velho inimigo do homem, ou melhor, o próprio Diabo como vemos no livro do Apocalipse:: “[...] o dragão, a antiga serpente, a que se chama Diabo ou Satanás[....]”³⁶⁸. Na mesma obra, adquire uma potência maior, a representação de todos os males do mundo, ou seja, o próprio Diabo, o qual, não obstante, vê-se derrotado, pois perdeu a batalha contra o arcanjo Miguel e seu exército³⁶⁹. Tal representação faz referência aos combates míticos encontrados na literatura antiga, em que a ordem do universo é ameaçada pelas forças do Caos, representadas por um monstro terrível. Um poema babilônico do século XII a.C. chamado *Enuma Elish*, por exemplo, narra como Marduk derrotou o monstro Tiamat para que pudesse colocar ordem no Caos e criar o mundo³⁷⁰.

A luta contra o dragão pode remeter-nos também ao ritual do Batismo, já que é com ele que o cristão inicia o caminho da fé. Cirilo de Jerusalém relaciona efetivamente a descida à piscina batismal com a descida às águas da morte, que são o habitat do dragão do mar, à imagem do Cristo entrando no Jordão, quando do seu Batismo para quebrar o poder do dragão lá escondido³⁷¹. Como aponta Russel, o Messias salvará os eleitos justos, os filhos da luz, e os levará para um reino terreno de paz, felicidade e prosperidade, deixando de lado os gentios e os judeus infiéis, que ficarão com Satã e seus anjos para serem punidos, com eles e por eles, por toda a eternidade³⁷².

Uma das representações mais expressivas nos relatos é a possessão demoníaca. Encontramos diversas passagens sobre o tema, principalmente na VE,

³⁶⁷ Nesta passagem bíblica o vinho produzido pelas videiras de Sodoma e Gomorra são comparados com o veneno de uma serpente.

³⁶⁸ Ap 20, 2.

³⁶⁹ Ap 12.7.

³⁷⁰ BRIEND, Jacques et al (org.). *A criação e o dilúvio segundo os textos do oriente médio antigo*. São Paulo: Paulinas, 1990, pp. 15-16.

³⁷¹ DANIELOU, J. *Bible et Liturgie*. Paris : 1950, pp. 58-59.

³⁷² RUSSEL, *op.cit.*, p. 205.

em que o demônio não possui somente os corpos dos indivíduos, mas também uma casa³⁷³. Assim, aos possuídos ligam-se atributos como “aspecto frenético”, “delírios”, “loucura”, “sem controle sobre seus membros” e, no caso da casa, “mansão horrorosa”. A possessão é tratada como um fenômeno antinatural, sobre o qual nenhum médico teria poder de cura, somente a Igreja e os exorcismos são capazes de combater essa demonstração da malvadez demoníaca. A maioria das representações nos remete ao ataque à cabeça (*caput*), sede do cérebro, órgão que contém a alma, a força vital, e que exerce no corpo a função dirigente³⁷⁴. No Cristianismo, o valor simbólico da cabeça é enriquecido pela valorização do alto no subsistema fundamental alto/baixo, expressão do princípio da hierarquia em que não apenas Cristo é a cabeça da Igreja, isto é, da sociedade, mas também Deus é a cabeça de Cristo³⁷⁵. Assim, a descrição da possessão tornando o humano louco, frenético e sem controle mostra-nos como era pensada e caracterizada a ação demoníaca.

De acordo com Ruy de Oliveira Andrade Filho, a descrição do corpo sob a ótica de Isidoro de Sevilha transforma-se em um reflexo do mundo celeste, que deve ser buscado afastando-se da tentação do ventre, controlando-se a dualidade do peito através da inteligência, pois a presença do corpo impede a visão de Deus, mas a inteligência mantém com Ele um vínculo ascensional que, degrau a degrau, o homem deve sempre buscar:

[...] proposta de ascensão e de interiorização que viabiliza a viagem terrestre, que segue o itinerário entrar/atravessar/sair. Em meio a ela, a existência passa pelas contraposições alto/baixo, subir/descer, interior/exterior, entrar/ sair, às quais acrescentaríamos outras duas: frente/atrás, vazio/cheio. Se a revelação dotou o mundo de uma dupla operação, alto/baixo e baixo/alto, Deus efetua a primeira, gerando o homem a partir de seu alto (cabeça/Cristo) ou de seu centro (coração), sendo esta última opção a que também permite que o homem se coloque no centro das duas esferas. Cabe, pois, ao homem, realizar a segunda operação, mantendo-se verticalmente, olhando para o seu Criador e ascendendo para Ele através da razão. Desta forma, o homem enquanto *microcosmos* apresenta o seu *inferno* do ventre para baixo (Depressão); a sua *humanidade* no tórax ou “arca” (Planície); e efetiva a utopia de seu *Paraíso* terrestre através da cabeça (Montanha)³⁷⁶.

³⁷³ VE, 18.

³⁷⁴ LE GOFF, Jacques. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 158.

³⁷⁵ *Idem, Ibidem*, p. 159

³⁷⁶ ANDRADE FILHO, Ruy de O. A respeito dos homens e dos seres prodigiosos. Uma utopia do homem e de sua existência na obra de Santo Isidoro de Sevilha (Etimologias, Livro XI). In: *Revista USP*. São Paulo: Editora USP, p. 82.

O Diabo também pode tomar ou habitar o coração de alguns para que pratiquem atos maléficos, o que não se configura exatamente como uma possessão, mas que carrega um sentido até mais importante, pois o coração é, “o lugar das forças vitais”. Geralmente empregado em sentido metafórico, designa a vida afetiva e a interioridade, “a fonte dos pensamentos intelectuais, da fé, da compreensão”, sendo, ademais, “o centro das escolhas decisivas, da consciência moral, da lei não escrita, do encontro com Deus”³⁷⁷.

No sistema de pensamento cristão, quem admite fidelidade aos evangelistas e ao discurso de Jesus não pode negar a presença real de espíritos decaídos que tomam conta dos seres, tornando-os endemoninhados. Nos pronunciamentos de Jesus a respeito da vinda do reino de Deus, encontramos o seguinte: “Se eu expulso os demônios pelo espírito de Deus, não há dúvida que chegou a vós o reino de Deus”³⁷⁸. O ar e a atmosfera são apontados também como moradia dos demônios, conforme se vê na Epístola aos Efésios, em que São Paulo fala do “Príncipe do Império do Ar”³⁷⁹ e dos “espíritos do mal que habitam nos espaços celestes”³⁸⁰.

Existe uma confusão quanto ao lugar de Satanás e de seus anjos caídos. Se, em Pedro, lemos que Deus precipitou os anjos pecadores ao Tártaro – representação também presente nos relatos hagiográficos – entregando-os ao abismo das trevas, onde ficariam reservados até o dia do julgamento³⁸¹, como podem os demônios povoar os ares, andar por lugares desertos e possuir o corpo de pessoas que vivem no mundo? Otto Skrzypczak mostra-nos que uma das maneiras mais cômodas de minimizar a dificuldade é tomar a prisão no subterrâneo no sentido metafórico, que seria a expressão do estado de inibição e limitação que sofreriam os demônios em suas faculdades naturais³⁸². Tais divergências, como completa o autor, decorrem provavelmente da obscuridade em que a revelação cristã deixou a própria origem dos demônios³⁸³.

Skrzypczak destaca que o Novo Testamento atribui três tipos de atividades à Satanás, em três campos diferentes, no âmbito cósmico, no mundo e entre os

³⁷⁷ LEON DUFOUR, Xavier. *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Paris, Seuil, 1975, p.174.

³⁷⁸ Mt 12, 28; Lc 11, 20.

³⁷⁹ Ef 2, 2.

³⁸⁰ Ef 6, 12.

³⁸¹ 2 Ped 2, 4.

³⁸² SKRZYPCZAK, Otto. A demonologia no Novo Testamento. In: *O demônio: Aspectos teológicos*. Petrópolis: Vozes, 1957, p. 39.

³⁸³ *Idem, Ibidem*, p. 39.

homens³⁸⁴. Na já citada Epístola aos Efésios, os maus espíritos aparecem povoando o ar ou a atmosfera; o domínio de Satanás sobre o mundo é expresso nas palavras de São Paulo, que o chama de “Deus deste mundo”³⁸⁵; Lucas, por sua vez, no que sugere uma alusão direta ao texto veterotestamentário, mostra que o tentador disse a Jesus que todos os reinos lhe foram entregues e que ele os pode dar a quem quiser³⁸⁶. O poder sobre os homens pode ser expresso de diversas formas: como acusador³⁸⁷; como tentador nas passagens que mostram Jesus no deserto³⁸⁸; como aquele que possui o corpo dos humanos³⁸⁹ e/ou lhes causa males físicos³⁹⁰.

Além das possessões, em que o santo tem que atuar diretamente para sanar e retirar o mal do corpo dos endemoniados, vemos a representação dos ataques diretos contra os “heróis de Cristo”. O Diabo pode surgir de maneira visível e invisível, pois, no imaginário tardo-antigo e medieval, os demônios podem-se metamorfosear nos mais diversos seres, aparecendo como animais, como mulheres, como anjos ou como sacerdotes, com o objetivo de enganar suas vítimas, já que o confronto entre santos e demônios é constante, e é sempre o Mal que inicia o ataque. As armas espirituais, invocar o nome de Cristo, fazer gestos ou realizar ritos presentes na simbologia cristã, são utilizadas pelos santos enquanto o Diabo se vale das mais variadas formas de ataque: controlando as forças da natureza como tempestades ou terremotos, atirando pedras ou incitando aqueles que são suscetíveis ao seu controle, enviando doenças ou a peste.

Nas *Vitae*, as narrativas dos ataques visíveis do Diabo são as que apresentam maior plasticidade. Ele é representado como “gigante”, “enorme”, “monstruoso”, “terrível em aparência”, que exala um “odor nauseante”, que “vomita chamas”, características que são um contraponto direto à ideia de Deus, da bondade, da luz, do odor do corpo santificado após a morte do santo. Tais ataques acontecem normalmente pela noite, momento mais propício para manifestação diabólica, porque, identificado como “príncipe das trevas”, o demônio opõe-se a Deus, que simboliza luz³⁹¹.

³⁸⁴ *Ibidem.* p. 40.

³⁸⁵ 2 Cor 4, 4.

³⁸⁶ Lc 4, 6.

³⁸⁷ Herança da própria etimologia do nome Satan. Encontramos tal relação em Ap12, 10.

³⁸⁸ Mt 4, 3.

³⁸⁹ Lc 22, 3; Jo 13, 27; At 5, 3

³⁹⁰ Mc 9,17, 25; Mt 12, 22; Lc 13, 11; 2 Cor 12, 7.

³⁹¹ VALCARCEL, Vitalino. Los demonios en la hagiografia Latina Hispana: Algunas Calas. In: *CUADERNOS DEL CEMYR*, 11; diciembre 2003, p. 146.

Tais aparições e suas características nos remetem ao tema dos Anjos Vigilantes/Guardiães, que desempenham um papel um tanto parecido com o dos Titãs na mitologia grega: ampliam o conhecimento dos homens, mas o fazem contra a vontade de Deus, que considera sua instrução pecaminosa. Na história hebraica, o desejo dos Guardiães, como afirma Russel, é uma prova adicional de sua maldade, como também é a natureza de seus filhos com mulheres humanas, os quais, em Enoque, são gigantes que se voltam contra a humanidade, destruindo bens e devorando carne humana³⁹². Atendendo às súplicas da humanidade, o Senhor faz descer do céu quatro arcanjos, Uriel, Rafael, Gabriel e Miguel (que encarnam os aspectos protetores da natureza divina) para salvá-la. Os arcanjos enfrentam e matam os gigantes, cujas almas permanecem, para “afligir, oprimir, destruir, atacar, combater e promover a destruição sobre a terra”³⁹³.

O simbolismo das trevas, da noite, do negro, do escuro também se configura como uma característica recorrente nos relatos. A noite é cúmplice das aparições e tentações diabólicas, bem como a cor negra é característica daqueles que estão em oposição aos santos. Vemos nos Salmos que, quando termina o dia, sobrevêm os animais maléficos, a peste tenebrosa, os homens que odeiam a luz³⁹⁴. A cor negra relaciona-se, no imaginário da época, a um estado primitivo do homem, em que, de acordo com a visão do período, predominam a selvageria, a impulsividade assassina, com um aspecto frio e negativo que nos remete às trevas primordiais, ao Caos, ao amorfo, sem vida, enfim, à morte³⁹⁵. Nessa caracterização, encontram-se “etíopes abomináveis e terríveis”, “de negrura realmente horrível”, “agindo nas trevas da noite”, “cegados pelas trevas da inveja”, todas representações associadas ao Diabo e seus seguidores. Simbolismo também presente, segundo Herbert May³⁹⁶, nos documentos de Qumran, em que o Mal não se apresenta somente como um conflito psicológico, dentro do indivíduo, entre seguir ou não o caminho da retitude encontrado nos ensinamentos do Senhor, mas sim como um dualismo no qual os bons e os maus são levados por espíritos igualmente bons ou maus, de dimensões cósmicas:

³⁹² RUSSEL, *op.cit.*, p. 186.

³⁹³ Enoque Etíope 15:11

³⁹⁴ Sl104:20; 91: 5-6.

³⁹⁵ CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, *op. cit.*, pp. 749-750.

³⁹⁶ MAY, Herbert. Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in the Old Testament Imagery. In: *Journal of Biblical Literature*, 82, 1963, pp. 1-14.

Do Deus da sabedoria vem tudo o que será. Antes de tudo o que existe. Ele criou o homem para governar o mundo e nomeou para ele dois espíritos para caminhar junto a ele até o momento de sua visita: os espíritos da verdade e da injustiça. Os que nascem do espírito da verdade vêm da luz, mas os que nascem da injustiça vêm das trevas. Todos os filhos da retidão são governados pelo príncipe da luz; mas todos os filhos da injustiça são governados pelo anjo das trevas e caminham pelos caminhos da escuridão. O Anjo das Trevas leva todos os filhos da justiça desviando-os e até o seu fim, todos os seus pecados, iniquidades, maldade e todos os seus atos ilegais são causados por seu domínio de acordo com os mistérios de Deus.³⁹⁷

Esse trecho retirado dos manuscritos, mais precisamente da regra comum, mostra a dimensão antropológica que toma o combate entre as forças da luz e as hostes das trevas. Dois espíritos em oposição, lutando pelo controle do mundo e pelas almas dos indivíduos. Como vemos no excerto, tais espíritos não são abstrações, mas sim entidades individuais de grande poder. O conflito entre as hostes é eterno e tornar-se-á, para os escritores do período e para os hagiógrafos da Antiguidade Tardia, mais precisamente na VE e na autobiografia de Valério do Bierzo, cada vez mais presente.

Outra maneira de representar a ação diabólica é por meio dos vícios. Estes aparecem imputados às pessoas que agem sob a influência do Mal ou em relação direta com o próprio Diabo; dentre as citações, temos a “inveja”, a “gula”, a “luxúria”, a “ vaidade”, a “ira”, a “avareza” e, indiretamente, a “preguiça”. O primeiro cristão que elenca os vícios e os problemas que estes causariam para o homem é Evagrio Pontico em suas principais obras, *A Propósito do Discernimento das Paixões e dos Pensamentos* e *Sobre os Oito Vícios Capitais*, destacando a relação destes com o Diabo:

Entre os demônios que se opõem à prática das virtudes, os primeiros que adotam uma atitude de combate são aqueles que ostentam as paixões pelo bom comer, os que insinuam o amor ao dinheiro e os que nos estimulam na busca da glória que provém dos homens. Todos os demais vêm depois destes e recebem os que são feridos por eles. Realmente, é pouco provável que se caia nas mãos do espírito da fornicação se não se cair antes na gula. E não há quem, tendo sido perturbado pela ira, não tenha previamente caído nos prazeres de uma boa mesa, pelas riquezas ou pela glória. E não há modo de fugir do demônio da tristeza, se não se suporta a privação de todas essas coisas. Assim como ninguém pode fugir do orgulho, primeira ninhada do diabo; se não houver erradicado antes a raiz

³⁹⁷ VERMES, Geza. *The complete dead sea scrolls in English*. Londres : Penguin books, 2004, p. 104.

de todos os males, que é o amor pelo dinheiro, se é verdade, como disse Salomão, que a indigência torna o homem humilde.³⁹⁸

Na obra *Sobre os Oito Vícios Capitais*, o monge é enfático, caracterizando cada um dos males do corpo e da alma nesta ordem: gula, luxúria, avareza, ira, tristeza, aborrecimento, vanglória e soberba. Esses vícios eram os maiores perigos para aqueles que seguiam suas vidas na retitude monástica. No ocidente, quem desenvolve a ideia dos vícios é Gregório Magno, que, segundo Albert Drummont, viria a criar sua própria hierarquia, classificando-os por ordem decrescente, fixando os pecados que mais ofendiam a Deus, sendo responsável pela definição do número sete e da hierarquização da gravidade desses vícios. A ordem dos vícios mais danosos é iniciada pelo orgulho, seguido da inveja, da ira, da tristeza, da avareza, da gula e da luxúria³⁹⁹. Dessa forma, como podemos observar nos relatos hagiográficos, aqueles que mais se aproximavam dos vícios mais se distanciavam de Deus, tornando suas ações cada vez mais nefastas e afastando-se da santidade e dos homens santos, que permanecem longe dos vícios, ou segundo os hagiógrafos, são capazes de identificá-los em qualquer conduta que não compactue com os preceitos cristãos.

Não é de se admirar, portanto, que o vício mais citado nos relatos seja a inveja. Esta é o resultado de um sentimento de desgosto provocado pela felicidade e pelas obras alheias, um desejo irrefreável provocado pelo Diabo ou por seus seguidores de possuir o que pertence a outrem, o que contraria diretamente a ideia de desprendimento, praticada pelos santos, principalmente pelos monges e por aqueles que os auxiliam ou procuram seu auxílio.

Vale sublinhar que, por muitas vezes, os hagiógrafos evitam enunciar o nome do demônio (Diabo ou Satanás), que, na maioria das vezes, é caracterizado pelos adjetivos citados acima. Tal forma de expor o ser maléfico, não o nomeando diretamente, pode ser resultado do cuidado dos cristãos do período, que viam na proclamação de uma palavra a origem do que ela designa: a palavra cria, torna real, foi a partir dela que Deus criou o mundo⁴⁰⁰ e seu próprio filho⁴⁰¹. Hilário Franco

³⁹⁸ EVRAGIO PONTICO. *A propósito del discernimiento de las pasiones y de los pensamientos*. Disponível em: <<http://companerosdejesus.es/Varios%20-%20La%20Filocalia.PDF>>. Acesso em 10/02/2015.

³⁹⁹ DRUMMONT, Albert. As constituintes da moral medieval católica: como os vícios humanos se tornaram os sete pecados capitais. In: *Revista Mundo Antigo – Ano III, V. 3, N°05*, p. 52.

⁴⁰⁰ FREUND, Philip. *Mitos de Criação*. São Paulo: Cultrix, 2010, pp. 74-75.

⁴⁰¹ Jo 1, 14.

Júnior, no mesmo caminho, argumenta que, se a palavra possui um poder criador, ela também pode ser destrutiva, se mal utilizada, por esse seu mesmo teor mágico. Por outro lado, assim como possuir um nome é existir, conhecer o nome é controlar aquilo que o designa⁴⁰².

Analisando os apócrifos judaicos e o texto veterotestamentário, percebe-se que o demônio é descrito como a primeira e mais sublime criatura a ir contra os desígnios de Deus. A continuidade do Mal na terra parecia, para o povo hebraico, insuficiente para explicar a enorme e aterrorizadora quantidade de males praticados pela vontade corrupta dos seres humanos. Dessa forma, para encontrar uma nova resposta para um problema que parecia sem solução, os hebreus voltavam-se para outra explicação: o instigador do Mal era um espírito maligno cujo poder de ofender era muito maior que o dos simples mortais. Desse ponto de vista, tiravam o Mal das mãos do homem, das mãos de Yahweh, e o relegavam a uma entidade também superior, porém maligna, que se tornaria responsável por tudo: o Diabo.

Uma pertinente observação é que o texto bíblico veterotestamentário não ensina sobre a caída de Satanás e de sua legião dos céus. A única passagem referente à queda, que não cita diretamente o nome de Satanás, encontra-se em Isaías. Vejamos:

Então! Caíste dos céus, astro brilhante, filho da aurora! Então! Foste abatido por terra, tu que prostravas as nações! Tu dizias: Escalarei os céus e erigirei meu trono acima das estrelas. Assentar-me-ei no monte da assembléia, no extremo norte. Subirei sobre as nuvens mais altas e me tornarei igual ao Altíssimo⁴⁰³.

Desse modo, os judeus do período apocalíptico, segundo Russel, não entenderam por que Yahweh havia abandonado Israel, e, se abandonou, então não poderia haver mais esperança para ela como nação entre as nações, o que resultaria no controle do Mal sobre o mundo; o Messias, portanto, deveria chegar logo, e, enquanto isso não ocorresse, cada pessoa deveria cumprir o seu dever para com o Senhor⁴⁰⁴. Assim, deixados em um mundo dominado pelo Mal, viam que a moral individual deveria ser concebida com a intenção de se evitar o pecado, não de praticar a virtude, e essa presença maligna do pecado veio a perdurar no

⁴⁰² FRANCO JÚNIOR, Hilário. O poder da palavra: Adão e os animais da tapeçaria de Gerona. In: *A Eva Barbada*. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 108-109

⁴⁰³ Is 14,12-14

⁴⁰⁴ *Idem, Ibidem*, p.182.

pensamento rabínico e cristão⁴⁰⁵. Os nomes do Diabo variam, particularmente no período apocalíptico, sendo a cada um relegado uma particularidade referente ao mal que pratica. Mas, dentre todos, existe um nome que se torna mais importante, por algumas razões elencadas abaixo:

De todos esses nomes, o de Satã torna-se o maior. “No alto, num trono da Realeza, que muito/ superava a riqueza de Ormus e do Ind... sentava-se Satã”. (1) As razões desse destaque são: a palavra satã surge com mais frequência e destaque do que os nomes dos outros, (2) surge em vários pontos cruciais. A vitória de “Satã” sobre “Azazel” ou “Belial” é menos a vitória de um tipo de ser sobre outros do que a vitória de um nome sobre outros. Satã, Azazel, Belial e Mastema não eram, em suas origens, um princípio do mal, mas na literatura apocalíptica convergem nessa direção. O importante é a evolução do conceito do princípio do mal, ao qual o nome de Satã foi ligado mais estreitamente do que qualquer outro nome⁴⁰⁶.

Encontramos o nome Satã em diversas passagens do texto veterotestamentário. Tomando como exemplo a *Vulgata*, tradução latina da Bíblia, escrita entre fins do século IV e início do V por São Jerônimo a pedido do bispo Damaso I, constata-se que o nome Satã ou Satanás é recorrente: “Que eu tenho convosco, ó filhos de Sarvia, respondeu Davi; por que você é um satanás nestes dias para mim? Existe algum homem que deve ser morto neste dia em Israel? Não sei se hoje sou feito rei sobre Israel?”⁴⁰⁷.

Nessa passagem, Satã aparece com sentido de inimigo, tal como se encontra em edições diferentes da Bíblia, é significativo notar que várias das ocorrências compreendem o contexto e a vida do rei Davi. Nessas passagens do Antigo Testamento, temos o aparecimento da palavra Satanás como um substantivo de sentido mais abrangente: “Satanás se levantou contra Israel e incitou Davi para fazer o censo”⁴⁰⁸. Aqui, a palavra é usada para designar pessoas que eram adversários “para eles”⁴⁰⁹.

É importante lembrar, como dado cultural de longuíssima duração, que o salmo foi composto no século III ou II a.C., e os trechos anteriores têm origem pré-exílio e foram compilados no período pós-exílio. Kugler afirma que esses trechos indicam uma sugestão da personalidade de Satã, pelo fato de que todos esses

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p.184.

⁴⁰⁶ RUSSEL, *op. cit.*, p.185.

⁴⁰⁷ 2 Sm 19, 22.

⁴⁰⁸ 1 Cr 20,1.

⁴⁰⁹ 2 Sm 19, 22, 1 Rs 5, 4, 18; 11, 14-22, 25; Sl 109, 6, 20 (“Eles disseram: Nomear um ímpio”. Sl 38, 20; 71, 13 ; 109, 4.

adversários se opõem à ordem reta e adequada⁴¹⁰. Tal fato pode resultar da palavra hebraica *satã*, cuja raiz significa “opor”, “obstruir” ou “acusar”, sendo traduzida para o grego como *diabolos*, “adversário”, que passou para o latim como *diabolus*, para o alemão *Teufel*, e para o inglês *Devil*, que denota, portanto, “o oponente”⁴¹¹.

Outra caracterização empregada nas *Vitae* hispano-visigodas é a do Anticristo. Para além das formulações dos Padres da Igreja e dos bispos visigodos sobre o tema, o Anticristo aparecerá nos relatos hagiográficos dando a entender que o tempo em que os autores vivem está sujeito a ser o último tempo, pois o *Antichristus*, uma das representações mais potentes do Mal, está, nas palavras dos hagiógrafos, presente no reino visigodo, o que pode indicar que a Parusia está próxima e que todos os sinais devem ser levados em consideração.

Até esse momento, trabalhamos com o Mal e sua caracterização, ou seja, o Diabo e suas designações. Embora criado por Deus, segundo a tradição judaico-cristã, afastou-se dele, tornando-se assim a personificação do Mal e o seu promotor por excelência. Existe, porém, uma discrepância entre o Deus veterotestamentário, vingativo, que promove a ira, e o Deus neotestamentário, bondoso e piedoso para com todos:

[...] em relação às crenças que afloram das sensibilidades e da religiosidade – que não assistem a limites e nem precisões quanto ao que e como se deve ou não se deve acreditar, segundo decretos canônicos, temporalidades precisas, culturas religiosas específicas e excludentes entre si, assim como em função de formulações teóricas que pouco atingem o substrato mais profundo das crenças e percepções mais arraigadas que melhor e mais plenamente respondem às necessidades e imperativos mentais e concretos do homem em relação a sua experimentação do sagrado que a eles devem responder – a visão desse Deus veterotestamentário não se distinguia do Deus do Novo Testamento, a ponto de ver que muitos profetas temiam, mais que o Diabo, o julgamento de Deus que poderia lançá-los ao inferno⁴¹².

Os relatos hagiográficos acima analisados não são uma exceção. O uso dos termos “terrível juízo de Deus”, “severa vingança”, “ira divina”, “divina majestade”, “todo poderoso vingador” e “destra vingadora” mostram-nos a ênfase na percepção de um Deus por vezes vingativo, diferente daquele Deus de bondade e misericordioso do Novo Testamento. A justificativa de malefícios causados por Deus, para os hagiógrafos do período, não seria somente a defesa dos santos ou a

⁴¹⁰ KUGLER, Rivkah Scharf. *Satan in the Old Testament*. Evanston, Ill, 1967, pp.34-35.

⁴¹¹ RUSSEL, *op.cit.*, p. 185.

⁴¹² AMARAL, Ronaldo. *As muitas faces do mal*, art. cit., p.8

vingança por atos causados contra eles, mas também sua elevação, pois os demônios são enviados para que a santidade fosse realmente comprovada. Tal constatação, porém, afasta os desígnios desse Deus dos daquele do Antigo Testamento, pois, para lembrarmos a história de Jó, não é ele o grande tentado, mas sim Deus, e o grande tentador não é outro, senão o próprio Deus. Assim, ele é, ao mesmo tempo, tentado e tentador. Deus se deixa tentar por Satanás, cai em sua armadilha e passa a abusar de Jó. Provocado por um ser demoníaco, o lado mau do Senhor aflora de uma maneira espantosa, e Deus se torna muito mais um adversário do homem que o próprio Satanás.

Portanto, como podemos observar nos relatos hagiográficos, mesmo que Deus seja complacente com o Mal, enviando demônios, ou castigando aqueles que conspiram ou praticam ações danosas contra o santo e suas obras, tal intervenção divina se configuraria como um teste para a santidade, e não como uma maldade deliberada, como vemos no Velho Testamento. Para além dos *topoi* hagiográficos, vemos que existe, em um plano mais amplo, uma grande similitude nas caracterizações do Mal, principalmente do demônio e suas ações. Porém, quando analisamos os empregos e usos do Mal e da figura demoníaca no discurso hagiográfico, é, a nosso ver, evidente que cada qual tem um objetivo específico, próprio de cada hagiógrafo.

Vemos, assim, que Sisebuto, o único dos hagiógrafos hispano-visigodos que não é um membro da Igreja, ao redigir a *Vita Desiderii*, representa a figura demoníaca contra aqueles que assumem o mesmo posto que detém, o de monarca, demonstrando, por meio do combate do santo com Teodorico e Brunhilda, quais eram as principais características que poderiam ser associadas a um mau monarca. Existe, portanto, em seu discurso, uma função política, em que o Diabo assume um papel maior, não só de oposição contra o santo, mas também de aproximação da Monarquia burgúndia e de distanciamento dos preceitos que defende. Dentro da relação entre hagiógrafo e o público ouvinte, tratando-se de uma obra que narra o martírio do santo, importam mais a imputação e associação dos crimes cometidos com o auxílio da figura diabólica aos antagonistas do que a exaltação da figura do santo e sua santidade. A vingança divina contra aqueles que conspiram e agem contra o santo seria um alerta para aqueles que, dentro dos grupos nobiliárquicos que faziam parte da Monarquia visigoda, cheia de conflitos e instabilidade, tentassem conspirar contra seu posto de monarca.

Vemos, então, que o discurso hagiográfico de Sisebuto serve de pretexto para outras finalidades, pois uma crônica ou uma obra historiográfica daria conta de narrar e apontar os desvios e desmandos dos reis burgúndios por meio de juízos de valor, que poderiam, por sua vez, atingir o público de uma maneira mais superficial, devido à exposição mais breve dos feitos históricos. Contudo, uma obra hagiográfica, por todas as características que compreendem tal gênero literário, seria mais adequada para expor de uma maneira mais profunda e impactante o clima de instabilidade entre a Monarquia franca e visigoda no período contemplado dentro do relato. Assim, relatar a história de um bispo morto violentamente por aqueles que ocupam o mais alto cargo da realeza, em associação direta com o Diabo, punidos pela justiça divina, seria a maneira ideal para expor de uma forma mais intensa e viva sua posição em relação ao reinado de Teodorico e Brunhilda.

O discurso empregado pelo anônimo autor da *VSPE* visa, em um primeiro momento, à exaltação dos santos padres e bispos da cidade de Mérida na segunda metade do século VI e, em um segundo, exaltar a própria cidade como uma grande sede episcopal. Apesar de o núcleo da narrativa estar na vida dos bispos Paulo, Fidel e Masona, outros personagens como Renovato e Nanctus também têm suas ações dificultadas pela presença demoníaca. A argumentação usada pelo hagiógrafo, que se detém em detalhes geográficos e históricos, indica um grande empenho em demonstrar, das mais diversas formas, o combate entre os personagens acima citados e o Diabo, por meio de uma descrição pormenorizada da ação deste contra os homens santos. O discurso do hagiógrafo a respeito do Mal compreende, em seus primeiros capítulos, uma instrução para aqueles que se rendem aos vícios, principalmente os monges, no caso do abade Renovato com o monge glutão e ébrio, e no caso do abade Nanctus, que evitava o olhar feminino, mesmo que indiretamente, uma forma de conter o impulso da luxúria. O Mal, por meio da vingança divina, é representado pela repreensão aos hábitos errôneos do monge e pela punição dos homens que tiraram a vida do abade Nanctus devido a sua humilde vestimenta, discurso que denota, de forma direta, que Deus castiga aqueles que não estão sob sua proteção, e aqueles que, vivendo da espiritualidade monástica, também são castigados por seus erros de conduta, no caso do monge, entregando-se aos vícios.

Na passagem referente ao bispo Fidel, ocorre uma ambivalência no que se refere à ação do Mal. Fidel tem sua sentença de morte decretada por Deus, para

que sua alma fosse libertada e adentrasse o reino dos céus, mas quem pratica o ato são figuras terríveis, servidores do Tártaro. A ambiguidade é tão evidente que, primeiro: cabe a uma multidão de santos, os arautos da sentença divina, enviar demônios para tirar a vida do bispo; segundo: o próprio bispo por meio da oração impede a entrada dos seres demoníacos; terceiro: os santos insistem que a vontade de Deus seja cumprida e enviam novamente os demônios; quarta: novamente a tentativa falha e, pela terceira vez, os santos ordenam a morte do bispo; quinta: com a permissão do Senhor, os seres do submundo entram e causam a morte de Fidel. O Mal descrito na passagem provém da insistência divina em tirar a vida de Fidel, que por meio da oração ao próprio Deus consegue se esquivar três vezes dos seres demoníacos, que por fim conseguem feri-lo, discurso que demonstra o poder da oração e da santidade em relação à própria vontade divina, pois esta foi cumprida por demônios, os quais o santo consegue combater pela força de sua santidade. Discurso que enaltece o poder da oração contra os demônios, mas que demonstra que a oração cessa quando a vontade divina deve ser cumprida.

Com relação ao bispo Masona, o discurso do hagiógrafo reveste-se de um tom evidentemente religioso e político. Nele, o Diabo figura em uma estreita ligação com o monarca Leovigildo, que professava o credo ariano, e tentava de todas as formas converter Masona à “heresia” ou infligir males físicos e psicológicos contra o santo. Aliado do demônio e do “Anticristo”, nas palavras do hagiógrafo, o rei é caracterizado como indolente, alheio a crimes, que se afasta de Deus, indigno do cargo que ocupa, morto por uma enfermidade causada pela decisão divina e enviado eternamente para o Inferno. O Diabo, nessa passagem, ocupa um papel fundamental para caracterizar a figura e as ações do monarca tanto contra o santo quanto com relação a seu fim na danação eterna, sendo, ademais, uma forma de caracterizar aqueles que professavam o Arianismo, considerado como heresia e, portanto, facilmente associado ao erro, ou melhor, à égide diabólica. Outrossim, como afirma Velázquez, visto que o relato é composto um século após os acontecimentos narrados na cidade de Mérida, tal obra tem uma carga simbólica que, por meio da narrativa da vida dos grandes padres da cidade, visava revitalizar e

reafirmar seu poder frente às outras dioceses, principalmente a de Toledo, por meio da memória de seus anos gloriosos⁴¹³.

Com uma mudança de perspectiva não somente com relação ao discurso referente ao Mal, mas também com relação à sua função literária final, Bráulio de Saragoça mostra-nos Emiliano como um santo guerreiro em uma incessante luta contra os demônios. Representando a primeira *Vita* hispana sobre um monge eremita, que habita os lugares onde a tentação e as aparições diabólicas ocorrem com frequência, o ermo, o deserto, a grandeza da santidade de Emiliano encontra-se no combate e na vitória final contra o Diabo e seus seguidores. Discurso que revela, em grande medida, fortes traços do imaginário do período em que as provas fundamentais para revelar a grandeza ou a importância do santo eram o dom da profecia e da *virtus taumaturgica*, concentrada, sobretudo, no dom do santo de exorcizar os demônios⁴¹⁴.

O Diabo na VE é um ser tentador, agressor e desafiador para o santo, que toma o corpo e a mente das pessoas, mesmo sem justificativa plausível, enfatizando a figura do ser maléfico e sua presença por meio da descrição dos sintomas da possessão e da ação direta contra o santo. Para dar mais veracidade ao relato, Bráulio faz questão de nomear todos os possessos e todos os lugares onde ocorrem os combates. O Diabo, como podemos analisar na VE, não faz distinção do lugar que ocupa sua vítima na sociedade, sendo servo ou senhor, a ação é a mesma.

Assim, o discurso do bispo de Saragoça assume dois objetivos claros: o primeiro é exaltar a figura de Emiliano como um grande santo, um reflexo da ação do Cristo combatente, aquele que luta contra o Diabo nos Evangelhos; segundo é servir como um alerta aos leitores e ouvintes de que o perigo sempre está à espreita, e o Diabo encontra-se em um incessante ataque contra os cristãos na região por onde atua o santo. Combatendo os ataques físicos com armas espirituais, Bráulio mostra-nos também o poder e a importância da oração contra os seres das trevas e, como forma de exemplo para aqueles que cometem crimes, no caso de Simproniano e Toribio, também expressa o Mal por meio do castigo divino.

Com relação à VF e ao discurso empregado por seu hagiógrafo anônimo a respeito do Mal, vemos que, mesmo não sendo um personagem de grande presença

⁴¹³ VELÁZQUEZ, Isabel. *Hagiografia y culto a los Santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literárias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005, p. 229.

⁴¹⁴ VALCARCEL, Vitalino. *art. cit.*, p. 137.

no relato, o Diabo atua contra o santo e principalmente contra suas obras, manipulando os pensamentos humanos e infundindo-se nos elementos da natureza. Focado no ambiente monástico-eremítico onde atuava Frutuoso, o discurso, que se constitui em um panfleto de exaltação da vida eremítica praticada pelo santo, apresenta o Diabo como um entrave a suas obras edificadoras e evangelizadoras. Importando-se mais com o modelo de santidade a ser transmitido do que propriamente com a figura do santo, modelo de abandono do mundo (*fuga mundi*) e de comunhão solitária com Deus, ainda que certas vezes forçado a ocupar cargos eclesiásticos, os passos de Frutuoso o encaminham a paisagens solitárias, o “deserto”, montes escarpados, inóspitos, de difícil acesso.

O Mal pela via diabólica configura-se no discurso do hagiográfico de Frutuoso, principalmente contra a construção de mosteiros e cenóbios, por incitação de terceiros, pelo ataque físico ao santo, enquanto este se encontrava em lugares solitários, causando impedimentos àqueles que desejavam seguir a vida monástica. Lutando contra tais impedimentos com armas espirituais, por meio da oração, Frutuoso vence todos os combates e toda a intempérie causada pela atividade demoníaca. Paradoxalmente, como encontramos nos outros relatos, o Mal pode ser causado também pela via divina. Essa característica não fugiria à pena do hagiógrafo de Frutuoso. A justiça divina recai sobre o cunhado de Frutuoso, que queria usurpar parte de sua herança, e sobre o jovem menino que tirou a vida de seu pequeno cervo.

De um ponto de vista literário, o discurso que mais nos chama a atenção em relação ao Mal provém da autobiografia de Valério do Bierzo. Nas palavras de Menéndez y Pelayo, “entre os fenômenos literários mais notáveis da época visigoda, temos que levar em conta a literatura íntima, pessoal e mística do abade do Bierzo”⁴¹⁵. A obra valeriana oferece, de uma forma enfática e privilegiada, o testemunho de um monge, das suas visões de mundo e do sagrado ligado à ascese cristã, tão cara aos monges e eremitas que viviam na região do Bierzo⁴¹⁶.

O discurso valeriano é, em grande medida, denunciativo de seu interesse pela vida e profissão dos monges solitários, dentre os quais, os do Oriente, pela realidade monástica oriental, pelo saber que emergia de situações vivenciadas e

⁴¹⁵ MENENDEZ Y PELAYO, R. *Historia de las ideas estéricas en España. Tomo II*, 4ª Ed., 1928, pp. 57-58.

⁴¹⁶ AMARAL, Ronaldo. *Os Padres do Deserto na Galiza*, art. cit., p. 2.

experimentadas por tais solitários, que criavam uma prática e uma literatura monásticas de grande eficácia para as aspirações e necessidades daqueles tempos, principalmente as de cunho moral e espiritual⁴¹⁷. Valério, diferentemente dos outros hagiógrafos aqui elencados, não atribuiria a um terceiro as apropriações de personagens anteriores, mas a si mesmo, narrando em primeira pessoa sua experiência. Como sintetiza Amaral, na relação vivência factual/vivência textual, entre o monge solitário e suas fontes, vivia-se eremita antes do texto, durante o texto e, sobretudo, compreendido pelo texto⁴¹⁸.

O Diabo e seus seguidores são uma constante na vida de Valério, ou pelo menos do monge solitário que o próprio dá a conhecer em seus escritos, que sente, identifica, combate, sofre, enfim, vive uma realidade na qual a apreensão do Mal é caracterizada das mais diversas formas. Verificamos ao longo do texto diversas passagens em que o Diabo não somente ataca o monge diretamente, mas também indiretamente. A plasticidade e dramaticidade na autobiografia, em relação às aparições e ações diabólicas, buscam demonstrar e enfatizar a presença do inimigo em contraposição a sua vivência monástica e valorizar sua determinação e perseverança na fé.

O tom de veracidade em seu relato, por meio da nomeação dos seus opositores e pelas menções de seus sofrimentos e dificuldades, passa a seu interlocutor, leitor ou ouvinte, uma realidade, mesmo que fantástica, imbuída do maravilhoso, em que o Mal praticado pelos demônios está presente a todo o momento, em todos os lugares e podendo fazer de seu instrumento desde o mais singelo homem até aqueles que ocupam os mais altos cargos eclesiásticos. Assim, podemos compreender Valério, de um ponto de vista antropológico, como um homem que descreve, em primeira pessoa, uma reflexão, mesmo que baseada em antecipações contidas na literatura monástica oriental, sua vida virtuosa e seus difíceis combates contra seus inimigos espirituais, por vezes fisicamente descritos, e seus inimigos mais que humanos, diabólicos, portanto também combatíveis com armas mais que humanas, divinas e espirituais.

Poderíamos asseverar que as percepções do Mal, segundo o monge do Bierzo, estiveram assentadas na ação do demônio e seus seguidores na mente dos homens, inspirando-os, ou mesmo constituindo-se em seus vícios e nos empecilhos

⁴¹⁷ *Idem, Ibidem*, pp. 5-6.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 7.

causados contra suas obras, em uma gradação que vai do ataque espiritual a uma sensibilidade mais palpável e amedrontadora, sua aparição física. Todavia, o mal praticado contra o santo, ou melhor, contra aquele que se faz santo, não provém somente dos seres das trevas. O mesmo Deus que o salva, por meio de sua piedade para com o monge e das súplicas e orações dirigidas a Ele, deixa o Diabo tentá-lo, o que eleva ainda mais a dinâmica do combate dentro da narrativa, fato esse que faz com que sua santidade seja alçada a um nível superior. Assim, vemos a percepção de um Deus tentador, não no sentido pejorativo do termo, pois tal ação se dirige a elevar a santidade do monge, para que este possa identificar, certamente, as mais diversas formas de aparição e tentações diabólicas.

Considerações Finais

Após percorrer um longo caminho de formulações a respeito do Mal desde os primeiros cristãos até o reino visigodo e de como este era percebido pelos hagiógrafos do século VII, chegamos ao fim de nosso trabalho. Durante os anos de nossa pesquisa, debruçamo-nos sobre diversas fontes, quase que diariamente, pensando e reformulando respostas para nossas inquietações.

A percepção do Mal, tema que fundamenta nossa hipótese, forneceu-nos dados consistentemente históricos e ao mesmo tempo repletos do maravilhoso. Como vimos, o elemento maravilhoso dos relatos hagiográficos não apagaria o seu caráter histórico, nem importaria obstáculos a seu entendimento, mas dele faria parte, vivo e inserido um no outro, desde que se analise seu discurso com as devidas instrumentalizações, como a história do imaginário e a análise crítica do discurso.

O Mal no reino visigodo, ou melhor, aquele expresso na literatura hispano-visigoda, não seria assim tão diferente do Mal pensado pelos primeiros padres da Igreja, pela formulação dos alexandrinos, pelos fantásticos, no duplo sentido do termo, padres do deserto e os da patrística. Podemos asseverar que a preocupação com o Mal expressa nas Atas Conciliares e na legislação visigoda estava ligada estritamente ao combate às heresias, reafirmando a natureza do Deus bom, e, com a conversão de Recaredo em 589, à grande preocupação com o combate às práticas pagãs que iriam contra o novo credo professado pelos católicos do período, principalmente aquelas ligadas à destituição do trono do rei católico de Toledo.

A literatura eclesiástica visigoda, expressa primeiramente por Martinho de Braga, direcionada à instrução dos rústicos, também ecoaria em uma das maiores preocupações nas áreas menos cristianizadas do reino: fazer um contraponto entre as práticas cristãs e pagãs, propondo um modelo de conduta à ação pastoral eclesiástica frente a possíveis desvios, em que o papel do Diabo consiste em distanciar o cristão do caminho de Deus.

Com um viés teológico mais profundo, Isidoro de Sevilha trata o Mal e a ação diabólica desde a queda, mostrando a importância de não pecar, pois esse ato está intimamente associado aos vícios e à ação do Diabo. Este pode agir das mais diversas formas, porém, existe uma parcela de culpa no próprio Deus, que aflige o homem antes de pecar e após o ato pecaminoso, como uma forma de correção, purificação e alerta para os cristãos sobre aquilo que os espera, ou o paraíso, fim

último dos eleitos e daqueles que tiveram uma vida santificada, ou o tormento eterno do inferno, para as almas que não se conseguiram purificar.

O último dos teólogos visigodos, Julião de Toledo, produz uma obra voltada a explicar o estado das almas em uma linha temporal que vai da morte física do ser humano até o momento do Juízo Final. O Mal, para o bispo de Toledo, também pode ser uma forma da ação de Deus por meio dos castigos medicinais ou punições de cura, relegando à segunda morte, a morte da alma, maior importância, pois ela pode levar o indivíduo, no dia do julgamento, à eternidade das trevas.

Nos diferentes discursos acerca do Mal, vemos que aqueles produzidos no e para o âmbito citadino, a *VD* e a *VSPE*, tratam e o caracterizam sob o ponto de vista político, ligados a querelas que, no caso da obra de Sisebuto, constituem a ideologia de um rei que caracteriza o bom e o mau monarca, expressos na associação do Diabo aos reis burgúndios. Na *VSPE*, principalmente na disputa entre arianos e católicos, o Mal é associado aos primeiros, pois, no momento de sua produção, o reino já se encontrava, pelo menos no plano legal, convertido ao credo de Niceia.

Com relação às *Vitae* que foram produzidas visando o ambiente rural e, sobretudo, o âmbito eremítico-monástico, a *VE*, *VF*, e a autobiografia de Valério mostram-nos, em grande medida, uma preocupação maior com a figura demoníaca. O discurso de Bráulio de Saragoça acerca de Emiliano evidencia, de uma forma diferente das duas primeiras hagiografias citadas, um combate direto entre o santo e o Diabo. Este não é apenas aquele que assume o papel de tentador, agindo sobre personagens que têm um lugar definido durante a narrativa, mas sim uma potência maior, que exige do santo também maior envergadura contra seus feitos. A ação do Mal na *VE* independe do lugar social que ocupa a vítima ou de ter ela cometido ou não o pecado contra a cristandade.

Diferentemente do discurso de Bráulio a respeito da figura diabólica e do Mal, o modo como figuram a tentação demoníaca e a ação do Diabo na autobiografia de Valério dirige-se a seus maiores opositores e críticos, de maneira direta ou indireta. Nela, o dinamismo da representação da figura maléfica mostra-nos não somente um monge letrado, conhecedor de diversas fontes literárias que servem de inspiração para sua obra – além de para o seu público, devido ao número de citações a respeito do Mal –, mas também reforça a ideia de que o Diabo está

presente e vivo no mundo, esperando um deslize do homem para apoderar-se de seu corpo e levá-lo junto de si à perdição.

Na VF, o hagiógrafo também nos mostra o Mal, ou melhor, o Diabo, como uma potência contrária às aspirações de edificação moral e espiritual do homem santo. O discurso do hagiógrafo de Frutuoso, que faz somente cinco menções ao Diabo, parece-nos mais preocupado com o ideal eremítico, como a construção e fundação de mosteiros em lugares de difícil acesso, do que com seu combate às forças das trevas.

Diante de tais apontamentos, vimos que o Mal está atribuído, segundo a concepção cristã, a quem lhe é devido, ou seja, o Diabo. No entanto, também observamos nessas obras o Deus que provoca o Mal, sendo pela via da provação, enviando demônios para lutar contra os santos, para que estes e sua santidade tornem-se cada vez maiores, ou como punição divina para aqueles que atentam contra os mesmos: uma percepção de uma divindade ambivalente no seio do Cristianismo, a visão de um Deus veterotestamentário que não se distingue tanto do Deus do Novo Testamento. Para além das formulações teológicas, essas obras tratam das punições de cura ou dos castigos medicinais, e o Deus que figura nos relatos hagiográficos, mais dualista que monoteísta, é visto também como um Deus terrível, que julga e que pune aqueles que são contra seus anseios.

Vemos, assim, que ocorre sensivelmente no reino visigodo, mais precisamente nas *Vitae* estudadas, uma apreensão diferente do Mal, nos diferentes discursos dos hagiógrafos do período. O Mal nos relatos pode ser percebido e apreendido, como podemos observar, por quatro vias: a) como provação proveniente de Deus – que tem como intuito testar a santidade do homem que luta contra os demônios; b) como edificação – que tem como intuito reafirmar a santidade daquele que já é considerado santo; c) como castigo divino – que recai sobre aqueles que agem contra os desígnios de Deus e dos santos; e, finalmente, d) o Mal por ele mesmo – que apresenta o Diabo e seus seguidores atuando livremente contra os santos e contra os humanos.

As características acima elencadas nos fornecem um quadro muito maior da percepção do Mal nos relatos hagiográficos do período. Voltando às principais características do gênero, vimos que este nasce na Igreja Primitiva, desenvolve-se pela vivência dos padres do deserto e chega até o reino visigodo; caracteriza-se por ser voltado ao grande público, sobretudo iletrado, para uma maior compreensão,

diferente das extensas formulações teológicas e das leis laicas a respeito da ação do Mal. Esses relatos, além de instruírem e edificarem o público, pela santidade exemplar de um homem que devota sua vida a Deus, podem causar medo, pelas representações diabólicas e pela representação de um Deus que castiga, que testa e que retira a vida de seus opositores quando acha pertinente.

Assim, para além da preocupação em seguir o caminho da retitude cristã, ao entrar em contato com tais obras que constituem fontes de grande importância para a percepção do imaginário, do maravilhoso e das representações coletivas, o homem do período encontra-se em uma encruzilhada, entre santos e demônios, na qual Deus se faz presente como uma figura que se destina a salvar, em grande medida, somente aqueles cuja vida foi destinada a ele, e o Diabo está pronto a ser instrumento da perdição ou da ação do mesmo Deus.

Referências Bibliográficas

I. FONTES PRIMÁRIAS:

BRÁULIO DE SARAGOÇA. **Vita Sancti Aemiliani**. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de J. Oroz. *Revista Gerion – Textos y Estudios*, Vol.IX, no. 119-120, nov-dec. 1978.

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de J.Vives. Barcelona Madrid, CSIC, 1963

EL FUERO JUZGO. Estudios críticos y transcripción, José Perona (Ed.), vol. I, Murcia, Región de Murcia. Consejería de Educación y Cultura, Fundación Séneca e Ayuntamiento de Murcia, 2002.

LEX ROMANA VISIGOTHORUM. Ed. G. Haenel. Reimpressão. Darmstadt, Scientia Aalen Verlag, 1962.

LEX VISIGOTHORUM. Ed. K.Zeumer *MGH.Leges I.1*. Hannover-Lipizig, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1973.

ILDEFONSO DE TOLEDO. **De cognitione baptismi**. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de J.Campos e V.Blanco. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid, BAC, 1971. v1. pp.236-378.

ILDEFONSO DE TOLEDO. **De itinere deserti quo pergitur post baptismi**. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de J.Campos e V.Blanco. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid, BAC, 1971. vol. 1, pp.386-436.

ILDEFONSO DE TOLEDO. **De virginitate perpetua Sanctae Mariae**. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de J.Campos e V.Blanco. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid, BAC, 1971. v1. pp.43-154.

ILDEFONSO DE TOLEDO. **De viris illustribus**. Ed. crítica de M.Codoñer Merino. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1972.

ISIDORO DE SEVILHA. **De ecclesiasticis officiis**. PL. Migne, 83, col.738-826;

ISIDORO DE SEVILHA. **De ortu et obitu Patrum**. Ed. César Chaparro Gomes. Paris: Lês Belles Lettres, 1985.

ISIDORO DE SEVILHA. **De viris Illustribus**. Ed. crítica de C.Cordoñer Merino. Salamanca : CSIC, 1964.

ISIDORO DE SEVILHA. **Etymologiarum**. Edición bilíngüe (latim-espanhol) de J. ° Reta e M. A. M. Casquero, com introdución de Manuel C. Díaz e Díaz. Madrid: BAC, 2004.

ISIDORO DE SEVILHA. **Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum**. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de C.Rodriguez Alonso. León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1975.;

ISIDORO DE SEVILHA. **Regla de San Isidoro**. In: RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias. Madrid: BAC, 1971.

ISIDORO DE SEVILHA. **Regula**. Ed. Bilíngu e (Latim-Espanhol) de J.Campos e I.Roca. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid: BAC, 1971. vol. 2, pp. 92-125.

ISIDORO DE SEVILHA. **Sententiarum**. Ed. bilíngue (Latim-Espanhol) de J.Campos e I.Roca. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid: BAC, 1971. vol. 2, pp. 226-525.

ISIDORO DE SEVILHA. **Sobre la fe católica contra los judíos** (Estúdio y traducción de Eva Castro Caridad y Francisco Peña Fernández). (1ª. edição) Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012

JULIAN OF TOLEDO. **Prognosticum futuri saeculi. Foreknowledge of the world to come**. Translated, edited, and introduced by Tommaso Stancati. Ancient Christian writers 63. New Jersey: The Newman Press And Paulist Press, 2010, pp.368-567.

JULIÃO DE TOLEDO. **Sancti Iuliani Toletanae Sedis episcopi Opera pars I**. Ed. J.N.Hillgarth et al. *Corpus Christianorum*, Series Latina CXV. Turnholdt, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1976.

Etymologiarum. Edición bilíngüe (latim-espanhol) de J. ° Reta e M. A. M. Casquero, com introdução de Manuel C. Díaz e Díaz. Madrid: BAC, 2004, p. 167.

FUERO JUZGO. En latín y castellano: cotejado con los más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española, Madrid, Ibarra, 1815.

HILLGARTH, J. N., **Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi De comprobatione sextae aetatis libri tres, Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I**, Turnhout, Brepols, 1976 (CC SL 115), pp. 141-212.

MARTINHO DE BRAGA. **De correctione rusticorum**. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de R.Jove Clos. Barcelona, El Albir, 1981.

MARTINHO DE BRAGA. **Obras Completas**. Versión castellana, edición y notas de U. Domínguez Del Val. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1990

SANCTI JULIANI TOLEDANI EPISCOPI VITA. PL Migne, Cols 444-452.

SISEBUTO. **Vita Desiderii**. In: GIL, I. (Ed.). **Miscellanea Wisigothica**. Sevilla, Anales de la Universidad Hispalense. Serie Filosofía y Letras, n.15. Publicación de la Universidad de Sevilla, 1972, pp.70-112

VITA FRUCTUOSI. Ed. bilíngue (Latim-Espanhol) de M.C.Díaz y Díaz. Braga, s/e, 1974.

VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSII. Ed. bilíngüe (Latim-Inglês) de J.N.Garvin. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1946.

VALÉRIO DO BIERZO. **Autobiografia**. Ed. bilingue (latim-português) de R. Frighetto. Crucero do Rego – Obre, Toxosoutos, 2006

VALERIO DEL BIERZO. Historia de mis lamentaciones por las mencionadas desdichas (Ordo querimonie prefati discriminis) . In: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (Ed.). **Valério del Bierzo. Su persona. Su obra**. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006a. p. 247-277.

VALERIO DEL BIERZO. Nueva explicación de lo contado desde mis primeras penitencias (Replicatio sermonum a prima Conversione). In: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (Ed.). **Valério del Bierzo. Su persona. Su obra**. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006b. p. 281-311.

VALERIO DEL BIERZO. Um detalhe que resta por contar de mis anteriores quejas (Quod superioribus querimoniis residuum sequitur). In: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (Ed.). **Valério del Bierzo. Su persona. Su obra**. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006c. p. 313-323.

II. FONTES SECUNDÁRIAS:

AGOSTINHO. **A cidade de Deus. Parte I**. 9. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Partell. 6. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus: contra os pagãos. Parte 2 (livros 11-22)**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. (Pensamento Humano, 6) .

AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, 17).

AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1994. (Patrística, 7).

AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião**. São Paulo: Paulinas, 1992.

AGOSTINHO. **A vida feliz**. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 11).

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, VI).

AGOSTINHO. **De magistro**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, VI).

AGOSTINHO. **Enarrationes in Psalmos**. Ed. bilíngue (Latim-Espanhol) de B. Martín Perez. 4v. Madrid, BAC, 1964

AGOSTINHO. **O Livre-Arbítrio**. São Paulo: Paulus, 2001. (Patrística, 8).

AGOSTINHO. **Solilóquios**. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 11).

APOCALIPSE DE MOISÉS. In: PROENÇA, E.; PROENÇA, E. O. **Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia**. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 970-981.

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. **Vida de Antonio**. Traducción, introducción y notas por A. Ballano. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1988.

ATENAGORAS. **Legatio pro Christianis**. (Patristische Texte Und Studien) (German Edition)(German) Hardcover – April 1, 1990

ATHENAGORAS the Athenian. **A plea for the Christians**. Traduzido por Rev. B. P. Pratten. In: SCHAFF, Philip (ed.). **Anti-nicene fathers, v. 2. Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria (Entire)**. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2001.

AUGUSTINE. **Arianism and other heresies**. [Heresies, Memorandum to Augustine To Orosius in Refutation of the Priscillianists and Origenists, Arian Sermon, Answer to an Arian Sermon, Debate with Maximinus, Answer to Maximinus, Answer to an Enemy of the Law and the Prophets]. Intr., tr., and notes by R. J. Teske. Hyde Park, New City, 1995.

BARNABÉ. Carta de Barnabé. In: STORNIOLO, Ivo, BALANCIN, Euclides M. (trad.). **Padres apostólicos**. São Paulo : Paulus, 1995. V. 1. p. 285-317. (Série Patrística)

Bíblia de Jerusalém revista e ampliada. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2008.

BARNABÉ. Carta de Barnabé. In: STORNIOLO, Ivo, BALANCIN, Euclides M. (trad.). **Padres apostólicos**. São Paulo : Paulus, 1995. V. 1. p. 285-317. (Série Patrística)

CARTA DE INÁCIO DE ANTIOQUIA A POLICARPO. Tradução e Comentário Roberto C. G. Castro. In: **Revista Internacional d'Humanitats 14 CEMOrOc-Feusp / Núcleo Humanidades-ESDC / Univ. Autónoma de Barcelona -2008**, pp. 63-67.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. **El Pedagogo**. Introducción, edición, traducción y notas de M. Merino y E. Redondo, Fuentes Patrísticas 5, Ciudad Nueva, Madrid 1994

Concílio de Constantinopla de 381 cânone 2. Disponível em : <http://www.papalencyclicals.net/Councils/ecum02.htm> Acesso em 13/04/2014.

CORRIENTE, Federico; PIÑERO, Antonio. Libro 1 de Henoc. In: DÍEZ MACHO, Alejandro (ed.), **Apócrifos del Antiguo Testamento IV**, Madrid: Cristiandad, 1984. pp.13-146.

Da paciência. Disponível em: <http://www.newadvent.org/fathers/0325.htm>. Acesso em 12/05/2014;

DEHANSCHUTTER, B. **Martyrium Polycarpi**. Een literar-kritiche studie: BETHL 52, 1979.

FREDEGÁRIO. **Chronique des Temps Mérovingiens**. Texto Latino de J. M. Wallace-Hadrill. Ed. bilíngue (Latim-Francês) Texto, Tradução e Notas de O. Devillers & J. Meyers. Turnhout, Brepols, 2001.

GREGORIO el GRANDE. **Dialogues**. Paris: Cerf, 1980.

GREGÓRIO MAGNO. **Moralia in Job**. Ed. bilíngue (Latim-Francês). Introdução e notas de R. Gillet; Tradução de A. de Gaudemaris. 3v. 3a. Ed. revista e ampliada. Paris, CERF, 1974-1989. (Sources Chrétiennes, 32 bis, 212, 221).

GREGÓRIO MAGNO. **Dialogorum**. Ed. bilíngue (Latim-Francês). Texto Crítico e Notas de A. de Vogüé; Tradução de P. Antin. 3v. Paris, CERF, 1978-1980. (Sources Chrétiennes 251, 260, 265).

HESÍODO. **Teogonia: A origem dos Deuses**. Estudo e tradução: Jaa Torran. São Paulo: Iluminuras, 2007, pp 149-153.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. Cartas aos: efésios, magnésios, tralianos, romanos, filadélfios, esmirnenses; In: ARNS, Paulo Evaristo. **Cartas de Santo Inácio de Antioquia : Comunidades eclesiais em formação**. 2.ed. Petrópolis : Vozes, 1978. (Fontes da catequese, 2).

INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Cartas de Santo Inácio de Antioquia**. Petrópolis, Vozes, 1984.

IRINEU DE LYON. **Contras as heresias: Denúncia e refutação da falsa gnose**. São Paulo: Paulus, 2009.

IRENEE DE LYON. **Contre les heresies. Livre I**. Edition critique par Andre Rousseau et Louis Doutreleau. Paris: du Cerf, 1979

IRINEU. **Adversus haereses**. São Paulo: Paulus, 1995,

IULIANOS POMERIUS. **De Animae natura dialogus**, Lib. VIII.

JERÔNIMO. **Vida de San Hilarión. Obras de San Jeronimo II. Comentario a Mateo. Prologos y prefacios a diferentes tratados. Vida de tres monjes. Libro de los claros varones eclesiasticos**. Introducción, traducción (latim-espanhol) y notas de Virgilio Bejarano. Madrid: BAC, 2002, p. 546 a 595.

JULIÃO DE TOLEDO. **Historia del Rey Wamba**. Traducción y notas de M. C. DÍAZ Y DÍAZ & P. RAFAEL *Florentia Iliberritana. Revista de Estudios de Antigüedad Clásica* 1, 1990, pp. 89-114.

JUSTINO. Apologias 1 e 2; Diálogo com Trifão. In: STORNIOLO, Ivo, BALANCIN, Euclides M. (trad.). **Justino de Roma**. São Paulo : Paulus, 1995. V.3. p. 109-324.

JUSTINO. Apologia 1. In: NOVAK, Maria da Glória. **Tradição Apostólica de Hipólito de Roma : Liturgia e catequese em Roma no século III.** (trad: Alberto Beckhäuser). Petrópolis : Vozes, 1971. p.79-83.

KNIGHT, Kevin **Address to the Greeks (Tatiano).** Disponível em: <http://www.newadvent.org/fathers/0202.htm>. Acesso em 12/05/2014.

KNIGHT, Kevin. **Commentary on the Gospel of Matthew (Orígenes).** Disponível em: <http://www.newadvent.org/fathers/1016.htm>. Acesso em 12/05/ 2014.

KNIGHT, Kevin. **The Clementine Homilies (Homilias de São Clemente).** Disponível em: <http://www.newadvent.org/fathers/0808.htm>. Acesso em 12/05/2014.

KNIGHT, Kevin. **The Divine Institutes (Lactâncio).** Disponível em: <http://www.newadvent.org/fathers/0701.htm>. Acesso em 12/05/2014.

KNIGHT, Kevin. **The Epitome of the Divine Institutes (Lactâncio).** Disponível em: <http://www.newadvent.org/fathers/0702.htm>. Acesso em 12/05/2014.

LIVRO DE ENOQUE (I ENOQUE). In: PROENÇA, E.; PROENÇA, E. O. **Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia.** São Paulo: Novo Século, 2004, p. 293-389.

LIVRO DOS SEGREDOS DE ENOQUE. In: PROENÇA, E.; PROENÇA, E. O. **Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia.** São Paulo: Novo Século, 2004, p.116-145.

MONUMENTA HISPANIAE SACRA. COLECCIÓN CANÓNICA HISPANA. Ed. de G.Martínez Díez. Madrid, CSIC, em curso de publicação. Já editados: La colección canónica Hispana T.I. Estudio (1966); T.II. 2v. Colecciones derivadas (1976); T.III, Concilios griegos y africanos (1982); T.IV. Concilios Galos. Concilios Hispanos: primera parte (1984); T.V. Concilios Hispanos: segunda parte (1992).

NICKELSBURG, George W. E.; VANDERKAM, James C. **1 Enoch: A new translation** . Minneapolis: Fortress, 2004.

O LIVRO DOS JUBILEUS. In: PROENÇA, E.; PROENÇA, E. O. **Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia.** São Paulo: Novo Século, 2004, p. 487-490.

O Livro dos Jubileus. TL.F.S.Prado, Com base nos textos de R.H. Charles, "**The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament**"; Erich Weidinger, "Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel"; George Shodde, "The Book of Jubilees Translated from the Ethiopic". 2012.

O SEGUNDO LIVRO DE ADÃO E EVA. In: PROENÇA, E.; PROENÇA, E. O. **Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia.** São Paulo: Novo Século, 2004, p. 86-115.

ORÍGENES. **Contra Celsum.** Introdução, tradução e notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 2001.

ORIGENES. **Traité des principes: livres I et II.** Traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. Paris: Cerf, 1978. (Sources chrétiennes, 252).

PASSIO SANCTARUM PERPETUAE ET FELICITATIS, edición y notas de C. Van Beek, Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens 43, Sumptibus Petri Hanstein, Bonnae 1938.

HERMAS. O pastor de. Hermas. In: VVAA. **Padres apostólicos.** 1995. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo, Paulus, pp.171-274.

PAULO OROSIO. **Historiarum Adversum Paganos.** Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de C.Torres Rodrigues. Santiago, Instituto "P. Sarmiento" de Estudios Gallegos, 1985.

POLICARPO DE ESMIRNA. Primeira Carta aos filipenses. In: STORNILOLO, Ivo, BALANCIN, Euclides M. (trad.). **Padres Apostólicos.** São Paulo : Paulus, 1995. V.1. p. 137-146. (Série Patrística).

PRIMEIRO LIVRO DE ADÃO E EVA (O Conflito de Adão e Eva com Satanás). In: PROENÇA, E.; PROENÇA, E. O. **Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia.** São Paulo: Novo Século, 2004, p. 08- 85.

PROENÇA, E.; PROENÇA, E. O. **Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia.** São Paulo: Novo Século, 2004.

SAN AGUSTÍN. **Cartas.** Madrid: B.A.C., 1987. (BAC Normal, 99; Obras completas, Xla). *Cartas* 210.

SAN AGUSTÍN. **Del Orden.** Madrid: B.A.C., 1994. (BAC Normal, 10; Obras completas, I).

SAN IRINEU LYON. **Demonstración de La Predicación Apostólica** (Edicion preparada por Eugenio Romero Pose). Madrid: Editorial Cidade Nova, 2000.

Stromata I. Introducción, edición, traducción y notas de M. Merino, Fuentes Patrísticas 7, Ciudad Nueva, Madrid 1996 ;

Stromata II-III. Introducción, edición, traducción y notas de M. Merino, Fuentes Patrísticas 10, Ciudad Nueva, Madrid 1998 ;

Stromata IV-V. Introducción, edición, traducción y notas de M. Merino, Fuentes Patrísticas 15, Ciudad Nueva, Madrid 2003;

SULPÍCIO SEVERO **Vida de Martin.** Obras Completas de Sulpício Severo. Estúdio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer Merino. Madrid: Tecnos, 1987.

TERTULIANO. **A los paganos, El testimonio del alma, introducción, traducción y notas de J. Leal,** Biblioteca de Patrística 63, Ciudad Nueva, Madrid 2004.

TERTULIANO. **Adversus Marcionem**. Introducción, edición, traducción y notas de E. Evans, Clarendon Press, Oxford 1972;

TERTULIANO. **De spectaculis**. Introducción, edición, traducción y comentario de E. Castorina, Nuova Italia, Firenze 1961

TERTULIANO. **Prescripciones contra todas las herejías**. Introducción, edición, traducción y notas de S. Vicastillo, Fuentes Patristicas 14, Ciudad Nueva, Madrid 2001.

TESTAMENTO DOS DOZE PATRIARCAS. In: PROENÇA, E.; PROENÇA, E. O. **Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia**. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 380-463.

Traité des principes: livres III et IV. Introduction, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. Paris: Cerf, 1980. (Sources chrétiennes, 268).

VERMES, Geza. **The complete dead sea scrolls in English**. Londres : Penguin books, 2004.

Vida y dichos de los padres del desierto vol 1. Edición de Luciana Mortari, version de M. Montes. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1996.

Vulgata. Edición de A. Colunga e L. Turrado. Madrid BAC, 1985.

III.OBRAS DE REFERÊNCIA:

BECHARA, Evanildo. **Moderna Gramática Portuguesa. Atualizada pelo novo acordo ortográfico**. 37 ed. rev., ampl. e atual conforme o novo acordo ortográfico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BERNADINO, A. Di (Org.). **Dicionário Patristico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BLEIBERG, G. (Ed.). **Diccionario de Historia de España.3v**. Madrid: Alianza, 1979.

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos. 2. ed.** rev. aum. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

FERREIRO, A. **The Visigoths in Gaul and Spain: A.D. 418-711. A Bibliography**. Leiden: J.Brill, 1988.

FUENTE, O. G. de la. **Latín Bíblico y Latín Cristiano**. Madrid: Editorial CEES, 1994

GALO, Garcia. **Manual de Historia del Derecho español I. El origen y la evolucion del Derecho, 7ª ed. Revisada**. Madrid: 1977.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Dir.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2002.

LEON DUFOUR, Xavier . **Dictionnaire du Nouveau Testament**. Paris, Seuil, 1975

LOYON, H. R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

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

MAZCARELLE, M. R. **Diccionario de los Reyes de España**. 2v. vol.1. Madrid: Aldebarán, 2003.

ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**. 41v. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, desde 1984. Vs. 1,2,5,7,11.

WHEATON WALVOORD, John F., e ZUCK, B. Roy, **The Bible Knowledge Commentary**. Illinois: Scripture Press Publications Inc, 1983.

IV. OBRAS GERAIS:

ALMEIDA, A. Roque de. **Para ler a História da Igreja em Portugal**. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1996.

ALMEIDA, Ivan Antônio. O cristianismo vivo em Clemente de Alexandria. In: **ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA** : Fortaleza, 2009, pp.1-5.

ANDERSON, P. **Passagens da Antigüidade ao Feudalismo**. (Trad.). Porto: Afrontamento, 1980.

ARCE, J. **El último siglo de la España romana: 284-409**. Madrid: Alianza, 1982.

ARCE, J. **España entre el mundo antiguo y el mundo medieval**. Madrid: Taurus, 1988.

ARAÚJO, Anderson Dias de. **Anjos Vigilantes e Mulheres Desveladas: Uma relação possível em 1 Coríntios 11,10?**. Dissertação de Mestrado: Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo 2009.

ARIES, Ph. **História da Morte no Ocidente**. (Trad.). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alvez, 1977.

AUGÉ, M. (Dir.). **A Construção do Mundo. Religião, Representações, Ideologia**. (Trad.). Lisboa: Edições 70, 1978.

BAKHTIN, M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**. (Trad.). São Paulo: Hucitec - UNB, 1987.

BANARD, L. **Justin Martyr: His life and thought**. Cambridge: CUP, 1967

BANNIARD, M. **A Alta Idade Média Ocidental**. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.

BANNIARD, Michel. *Gênese culturelle de l'Europe (Ve- VIIIe siècle)*. Paris : Seuil, 1989.

BAÑOS VALLEJO, F. **La hagiografía como género literario en la Edad Media**. Oviedo: Departamento de Filología Española, 1989.

BARBERO, A. & M.VIGIL. **La formación del feudalismo en la Península Ibérica**. Barcelona: Crítica, 1978.

BASTOS, M. J. da M. **Religiosidade camponesa na Alta Idade Média Ocidental**. In: OLIVEIRA, Terezinha (Org) **Antiguidade e Medievo: Olhares histórico-filosóficos da educação**. Maringá: Editora da Universidade de Maringá, 2008, v.1, pp.121-149.

BASTOS, M. J. da M. **Cultura Clerical e Tradições Folclóricas. Estratégias de Evangelização e Hegemonia Eclesiástica na Alta Idade Média**. In: *Signum* 5, 2003, pp.13-45.

BATAILLE, G. **Teoría de la Religión**. Madrid: Taurus, 1986.

BETTERSON, Henry. **Documentos da Igreja Cristã**. São Paulo : Aste, 1967.

BIHLMAYER, Karl ;TUECHLE. Herman. **História da Igreja. Vol. I Antiguidade Cristã**. São Paulo: Edições Paulinas.

BLÁZQUEZ, José Maria. **Intelectuales, Ascetas y demônios al final de la antigüedad**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

BLAZQUEZ, Jose Maria. **Nuevos Estudios sobre la romanizacion**. Madrid: Istmo, 1989.

BLOCH, M. **A Sociedade Feudal**. Lisboa: Edições 70, 1979.

BLOCH, M. **Los reyes taumaturgos**. (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

BOURDÉ, Guy , MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Lisboa: Ed Europa-América, 1986.

BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève-Paris, 1972.

BRANDÃO, Maria Helena Nagamine. **Introdução a análise do discurso**. ed. 2ª. Campinas: Editora Unicamp, 1993.

BRAUDEL, Fernand. **Historia y ciencias sociales**. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais. A longa duração*. In: **Escritos sobre a História**. São Paulo: Perspectiva, 1992, pp.41-78.

BRIEND, Jacques et al (org.). **A criação e o dilúvio segundo os textos do oriente médio antigo**. São Paulo: Paulinas, 1990.

BRIGTH, Jonh. **História de Israel**. 7 ed. São Paulo: Paulus, 2003.

BROWN, Peter. A Antiguidade Tardia. In: **História da vida Privada 1. Do Império Romano ao ano Mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp.244-300.

BROWN, Peter. **El mundo de la Antigüedad Tardia 3ª Ed**. Madrid: Gredos, 2012.

BROWN, Peter. **O Fim do Mundo Clássico**. (Trad.). Lisboa: Verbo, 1972.

BROWN, Peter. **The cult of saints. Its rise and function in Latin Christianity**. The University of Chicago Press. 1981.

BURCKHARDT, J. **Del Paganismo al Cristianismo. La época de Constantino el Grande**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. 1ª reimpresión.

CAMERON, A. **El Mundo Mediterráneo en la Antigüedad Tardia (395-600)**. Barcelona: Crítica, 1998.

CARBONELL, C. O. **Historiografia**. Lisboa: Teorema, 1987.

CHADWICK, Henry. **A Igreja Primitiva**. Lisboa: Editora Ulisseia Ltda, 1969.

CHRISTIE-MURRAY, David. **A History of Heresy**. Oxford: Oxford University Press, 1990.

COLLINS, R. **España en la Alta Edad Media**. Barcelona: Crítica, 1986.

COLOMBÁS, Garcia. **El Monacato Primitivo**. Madrid: BAC, 1974.

CORTUOIS, C. **Lês Vandales et l'Afrique**. Paris: Arts et Métiers Graphiques, 1955

COSTA, Marcos. **Maniqueísmo História, Filosofia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 2003.

COUTROT, A. Religião e Política In: REMOND, R. **Para uma História Política**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1996, pp. 331-363.

CRACCO, Rodrigo Bianchini .**A longa duração e as estruturas temporais em Fernand Braudel: de sua tese O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Felipe II até o artigo História e Ciências Sociais: a longa duração (1949-1958)**. Dissertação de Mesrtrado, FLC UNESP Assis, 2009.

CRIPPA, G. **Livros e leitores: escrever, descrever e ler na Idade Média**. In: TELLES, C. M. & R. B. De SOUZA **Anais do V Encontro Internacional de Estudos Medievais** (Salvador. 2-4 de julho de 2005). Salvador: Quarteto, 2005, pp.97-102.

Daniélou, Jean. **Bible et Liturgie**. Paris, 1950.

DANIÉLOU, Jean y MARROU, Henri-Irénée: Nueva historia de la Iglesia, I: Desde los orígenes a San Gregorio Magno. Cristiandad, Madrid, 1982

DANIÉLOU, Jean. **The theology of Jewish Christianity**. Chicago: 1964.

DANIÉLOU, Jean. **L'Église des Premiers Temps. Des origines à la fin du III siècle**. Paris: Senil, 1985.

DANIÉLOU, Jean. **Les Symboles Chrétiens Primitifs**. Paris: Senil, 1961.

DELEHAYE, H. **Lês Légendes Hagiographiques 4ª ed.** Bruselas: Sociedad de Bolandistas, 1973.

DE CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

DELUMEAU, Jean. **As Grandes Religiões do Mundo**. Lisboa : Editorial Presença, 1997.

DONINI, A. **História do Cristianismo. Das Origens a Justiniano**. (Trad.). Lisboa: Edições 70, 1980.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa : o sistema totêmico na Australia**. São Paulo : Martins Fontes, 1996.

DUBY, G. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.

DUBY, G. **A história continua**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

DUBY, G. **Guerreiros e Camponeses. Os Primórdios do Crescimento Econômico Europeu (Séc. VII-XII)**. (Trad.). Lisboa: Estampa, 1980.

DUBY, G. História social e ideologia das sociedades. In: LE GOFF, J; NORA, P. (Dir) **História: Novos Problemas**. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979. pp- 130-145.

ELIADE, M. **História das Crenças e das Idéias Religiosas. T.II. De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo**. (Trad.). 2v. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ELIADE, M. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, M. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano : a essência das religiões**. Lisboa : Edição livros do Brasil, 1999.

ELIADE, M. **O sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992

ELIADE, M. **Mito e Realidade**. (Trad.). São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, M. **O Mito do Eterno Retorno**. (Trad.). Lisboa: Edições 70, 1981.

ELIADE, M. **Tratado de História das Religiões**. (Trad.). Lisboa: Cosmos, 1977.

FALBEL, N. Os Concílios e a Escravidão na Alta Idade Média. In: ANDRADE FILHO, R. De O. (Org.). **Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro**. Santana de Parnaíba : Solis, 2005, pp.277-288.

FORTES, C. C. **Pressupostos Teóricos para o Estudo da Hagiografia**. In: SILVA, A. C. L. F. da & L. R. da SILVA (Orgs.). **Atas da IV Semana de Estudos Medievais. Rio de Janeiro, 14-18 de maio de 2001**. Rio de Janeiro: Edições Márcia Cristina da Rocha Martins, 2001, pp. 173-179.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Cocanha**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FRANCO JR. Hilário. **A Eva Barbada: Ensaios de Mitologia Medieval**. São Paulo: Edusp, 2010.

FRANCO JR., H. **As Utopias Medievais**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. História, literatura e imaginário: um jogo especular. O exemplo medieval da Cocanha. In: IANNONE, Carlos Alberto; GOBI, Márcia V. Z.; JUNQUEIRA, Renata Soares. **Sobre as naus da Iniciação. Estudos portugueses de Literatura e História**. São Paulo: Editora UNESP, 1998, pp. 271-286.

FRANCO JR. Hilário. Meu, teu nosso: Reflexões sobre o Conceito de Cultura Intermediária: In: **A Eva Barbada: Ensaio sobre mitologia medieval**. São Paulo: Edusp, 2010, pp.27-40.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Modelo de imagem : O pensamento analógico medieval. In: **Os três dedos de Adão: Ensaios de mitologia medieval**. São Paulo: Edusp, 2010, pp.93-130.

FRANCO Junior, Hilário. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. In: **Os três dedos de Adão. Ensaios sobre Mitologia Medieval**. São Paulo: Edusp, 2010, pp.49-92.

FRANCO JR., H. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre mentalidade e imaginário". In: **Signum 5**, 2003, pp.73-116.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. O poder da palavra: Adão e os animais da tapeçaria de Gerona. In: **A Eva Barbada**. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 105-120.

FRANCO JR., H. **Os Três Dedos de Adão. Ensaios de mitologia medieval**. São Paulo: Edusp, 2010.

FRANCO JR., H. **Peregrinos, Monges e Guerreiros. Feudo-Clericalismo e Religiosidade em Castela Medieval**. São Paulo: Hucitec, 1990.

FRANCO JR, Hilário. Por uma outra Idade Média. In: **Relações de poder Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro I CIEAM- VII CEAM**. Andrade Filho, R. O (Organizador). Santana do Parnaíba. Editora Solis. 2005 pp 37-38.

FREUND, Philip. **Mitos de Criação**. São Paulo: Cultrix, 2010.

FRIGUETTO, Renan. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Editora Juruá, Curitiba, 2000.

FRIGHETTO, R. Política e Poder na Antiguidade Tardia: uma abordagem possível. In: **História Revista vol.11**, no.1, jan/jun, 2006, pp. 161-177.

FRIGHETTO, R. Da Antiguidade Clássica à Idade Média: a Idéia da Humanitas na Antiguidade Tardia Ocidental. In: **Temas Medievales 12**, 2004, pp.147-163.

FUNARI, P.P; CARLAN, C.U. Romanos e Germânicos: Lutas, guerras e rivalidades na Antiguidade Tardia. In: **Brathair 7 (1)**. 2007. pp. 17-24.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. **Historia de España Alfaguara II. La época medieval**. Madrid: Alianza, 1983.

GEARY, P. J. **Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World**. New York - Oxford, Oxford University Press, 1988.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GIORDANO, Oronzo. **Religiosidad popular en la edad media**. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

GODDING, R, **Bibliografia di Gregorio Magno (1890/1989)**. Roma: Città Nuova Editrice, 1990.

GONZÁLEZ BLANCO, A. et al. (Eds) **Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardia**. Homenaje al Profesor Dr. D. José M^a Blázquez Martínez. Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardia VIII. Murcia: Universidad de Murcia, 1991.

GUIANCE, Ariel. **Los discursos sobre La muerte em La Castilla Medieval (siglos VII-XV)**. Valladolid: Junta de Castilla y Leon, 1998.

GUIANCE, A. Milagros y Prodigios en la Hagiografia Altomedieval Castellana. In: **História Revista vol.11**, n.1, jan/jun, 2006, pp.17-44

GUREVITCH, A. **As categorias da Cultura Medieval**. Lisboa: Caminho, 1990.

HAFFERNAN, Thomas J. Sacred Biography as a historical narrative: testing the tradition, Gibbon to Gadamer. In: **Sacred Biography: Saints and their biographers in the Middle Ages**. Oxford: Oxford University Press, 1992.

HIRSCHBERGER, Johannes. **História da Filosofia na Antiguidade**. São Paulo: Herder, 1957.

IÑIGUEZ, Lupicinio. A Análise do Discurso em Ciências Sociais: variedades, tradições e práticas. In: Lupicinio Iñiguez (Coord). **Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais**. Petropolis: Vozes, 2004, pp. 105-160.

ITURRA, Raul. **A religião como teoria da reprodução social**. Lisboa : Fim de século, 2001.

JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo**. São Paulo: Imago, 2001.

KANTAROWICZ, E. H. **Los dos Cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval**. (Trad.). Madrid: Alianza, 1985.

KNOWLES, D. & D. BOLENSKY. **Nova História da Igreja II. A Idade Média (600-1500)**. (Trad.) Petrópolis: Vozes, 1983.

LE GOFF, J. Cristianismo medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (principios del siglo XVI) In: PUECH, H-Ch. (Dir.) **Historia de las Religiones Siglo Veinteuno. Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes, I. vol.7**. Madrid: Siglo XXI, 1981, pp. 61-204.

LE GOFF, J. Sonhos. In: LE GOFF, J. e SCHIMITT, J-C. (coord.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval, Volume II**. Bauru : Edusc, 2002, pp.511-530.

LE GOFF, Jacques. A História Nova. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (Dir.). **A História nova**. Trad. Eduardo Brandão. – 5ª ed. - São Paulo : Martins Fontes, 2005.

LE GOFF, J. **O Homem Medieval**. Lisboa, Presença, 1989.

LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

LE GOFF, J. **Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente**. (Trad.). Lisboa: Estampa, 1980.

LE GOFF, J. **Reflexões sobre a História**. (Trad.). Lisboa: Edições 70, s/d.

LE GOFF, J. **São Luis**. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 1999.

LE GOFF, J. & P. NORA (Dir.). **História: novos objetos**. (Trad.). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LE GOFF, J. & P. NORA (Dir.). **História: novos problemas.** (Trad.). 2ªed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

LE GOFF, J. & P. NORA (Dir.). **História: novas abordagens.** (Trad.). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LECLERQ, J. **L'amour des lettres et le désir de Dieu.** Paris : CERF, 1957, p. 154.

LENTSMAN, Iakov. **A origem do cristianismo.** Lisboa: Caminho, 1986.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: **Usos e abusos da história oral.** FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaina. Editora Getulio Vargas, 2005, pp. 167-132.

LOPES, M. **No tempo de reis e feiticeiras.** São Paulo: Scrinium, 2001.

LOT, F. **O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média.** (Trad.) Lisboa: Edições 70, 1980.

LUCKMANN, Thomas. **La religión invisible: El problema de La religión em la sociedad moderna.** Salamanca: Ediciones Siguene, 1973.

MARROU, H-I. **Decadencia Romana ou Antigüidade Tardia?** Lisboa: Editorial Aster, 1979.

MARROU, H-I. **L'Église de l'Antiquité Tardive, 303-604.** Paris: Senil, 1985.

MONTENEGRO, Margarita; MONTENEGRO, Santiago. **Los monjes e la cristianizacion de Europa.** Madrid: Arco Libros SL, 1996.

MURRAY, A. C. **Germanic Kinship Structure. Studies in Law and Society in Antiquity and the Early Middle Ages.** Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983.

NELSON, J.L. **Politics and Ritual in Early Medieval Europe.** London: The Hambledon Press, 1986.

NELSON, J.L. & THEUWS, F. (Ed.) **Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages.** Leiden-Boston- Köln: Brill, 2000.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no Imaginário Cristão.** Bauru: Edusc, 2000.

O'FLAHERTY, Wendy D. **Hindu mythis.** Harmondsworth: 1975.

ORLANDIS, J. **Estudios sobre instituciones monasticas medievales.** Pamplona: Universidad de Navarra, 1971.

ORLANDIS, J. **La conversión de Europa al cristianismo.** Madrid: Rialp, 1988.

PACAUT, M. **Les Ordres Monastiques et Religieux au Moyen Âge**. Nouvelle Édition mise a Tour et Augumentée. Paris: Nathan, 1993.

PASTOREAU, M. **Una historia simbólica de la Edad Media occidental**. Buenos Aires: Katz, 2006.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função nas sociedades primitivas**. Lisboa : Edições 70, 1989.

REVEL, Jacques. **História e historiografia: Exercícios críticos**. Curitiba: Editora UFPR, 2003.

REVEL, Jacques. **Jogos de escala**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

REZENDE, Viviane Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise do Discurso Crítica**. São Paulo: Contexto, 2009.

RIBEIRO, D. V. **A realeza merovíngia na reflexão historiográfica**. In: LEÃO, A. V. & V. de O. BITTENCOURT (Orgs.). **Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, pp. 595-602.

RUCQUOI, A. **Histoire Médiévale de la Péninsule Ibérique**. Paris: Seuil, 1993.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. **España, un enigma histórico**. 2v. Barcelona: EDHASA, 1973.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. **Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media**. La Coruña: Instituto "P.Sarmiento" de Estudios Gallegos, 1981.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. **Viejos y Nuevos Estudios sobre las Instituciones Medievales Españolas**. 2v. 2ªed. Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

SILVA, A. C. L. F. da (Org.). **Hagiografia e História. Reflexões sobre a Igreja e o fenómeno da santidade na Idade Média Central**. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008.

SILVA, A. C. L. F. da **Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica Medieval. Um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo**. Niteroi: EdUFF, 2008.

SILVA, G. V. da **Reis, Santos e Feiticeiros. Constancio II e os fundamentos místicos da basileia, 337-361**. Vitória: CCHN publicações, 2003.

SOUZA, J. A. de C. R. (Org.). **O Reino e o Sacerdocio. O Pensamento Político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

ULLMANN, W. **Escritos Sobre Teoría Política Medieval**. Buenos Aires: EUDEBA, 2003.

ULLMANN, W. **Historia del pensamiento político en la Edad Media**. Barcelona: Ariel, 1983.

ULLMANN, W. **Principios de gobierno y política en la Edad Media**. Madrid: Alianza, 1985.

W.H.C. FREND. **The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa**. Oxford: OUP, 1952.

VOVELLE, Michel. A história e a longa duração. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (Dir.). **A História nova**. Trad. Eduardo Brandão. – 5ª ed. - São Paulo : Martins Fontes, 2005.

VOVELLE, Michel. De la biographie à l'étude de cas : **In : Problèmes et méthodes de la biographie**. Paris, 1985.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1987,

WOOD, I. N. & P. H. SAWYER (Ed.). **Early Medieval Kingship**. Leeds: University of Leeds, 1977.

ZUMTHOR, P. **A Letra e a Voz**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

V. OBRAS ESPECÍFICAS :

AMARAL, Ronaldo. A ilusão autobiográfica em Valério do Biezo: Uma reflexão sobre a natureza do autor e do indivíduo na literatura hagiográfica medieval. *IN: Revista História e Cultura*. Franca: São Paulo , v. 2, n.3 (Especial), pp.337-351

AMARAL, Ronaldo. Apresentação. In: **Revista Trilhas da História**. Três Lagoas, v.1, nº2 jan-jun, 2012. p.1-3.

AMARAL, Ronaldo. As muitas faces do mal na Vita Sancti Fructuosi. Um aspecto da religiosidade visigótica. In: **Bratahair**, nº10, v.2, 2010, pp.3-13.

AMARAL, Ronaldo. **Da renúncia ao mundo à abolição da história. O paraíso no imaginário dos pais do Deserto**. Campo Grande: Editora UFMS, 2011.

AMARAL, Ronaldo. **Hagiografia e Vida Monástica: O eremitismo como ideal monástico na Vita Sancti Fructuosi**. Tese de Doutorado. FCL UNESP Assis, 2006

AMARAL, Ronaldo. Isidoro de Sevilha: Natureza e valoração de sua cultura pela Hispânia Tardo Antiga. In: **Brathair**, 8 (1), 2008, pp.1-10.

AMARAL, Ronaldo. Orígenes: um asceta condescendente com a matéria. A ambigüidade espiritual-material na existência bem aventurada. In : **Fênix Revista de História e Estudos Culturais**. Vol 6, Ano VI, nº 3, 2009.

AMARAL, Ronaldo. Os padres do Deserto na Galiza: Apropriações e usos da literatura monástica Oriental na autobiografia de Valério do Bierzo. Implicações no Imagiário sobre o mal. In: Revista **Medievalista on line**, ano 3, número 3. Instituto de Estudos Medievais FCSH-UNL, 2007. Acesso em 10/01/2012.

AMARAL, **Ronaldo. Santos Imaginários, Santos Reais. A literatura hagiográfica como fonte histórica.** São Paulo: Intermeios, 2013.

ANDRADE FILHO, Ruy de O. A respeito dos homens e dos seres prodigiosos. Uma utopia do homem e de sua existência na obra de Santo Isidoro de Sevilha (Etimologias, Livro XI). In: **Revista USP**. São Paulo; Editora USP, pp.76-83

ANDRADE FILHO, Ruy de O. **A Tirania de um santo na Antiguidade Tardia (Século VI)**. Disponível em <http://bmgil.tripod.com/afro20.html>, Acesso em 22/07/2014.

ANDRADE FILHO, Ruy de O. O reino visigodo: catolicismo e permanências pagãs. In: **Hist. R., Goiânia, v. 17, n. 2**, p. 15-50, jul./dez. 2012, pp.91-101

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. A Conversão do reino Visigodo ao Catolicismo: circunstâncias e problemáticas. In: **Dimensões**, Vol 23. Vitória: Programa de Pós-Graduação em História UFES, 2009, pp.137-147.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. **Imagem e reflexo. Religiosidade e Monarquia no reino Visigodo de Toledo (Séculos VI e VII)**. São Paulo: Edusp, 2012.

ARCE, Javier. **Los visigodos en Hispania (507-711)**. Madrid: Marcial Pons Historia, 2011.

ARDANAZ, S. F. El Pensamiento Religioso en la Epoca Hispanorromana In A.A.V.V. **Historia de la Teología Española**. T.I. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983Tomo I, Madrid, 1983, pp.21-41.

AZNAR TELLO, Sandalio. **San Braulio y su tiempo. El fulgor de una epoca.** Zarágoça: Editorial Heraldo de Aragón, 1986, p.63

BACZKO, Bronislau. Imaginação Social. In: **Enciclopédia Einaudi Volume 5 . Antropos-Homem**. Imprensa Nacional: Casa da Moeda.1985, pp 236-292.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. **La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas.** Oviedo. Departamento de Filología Española. 1989.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. **La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas.** Oviedo. Departamento de Filología Española. 1989.

BARROS, José D'Assunção. Imaginário, Mentalidades e Psico-História – uma discussão historiográfica. In: **Labirinto: Revista Eletrônica do Centro de Estudos**

do Imaginário. Rondônia: Universidade Federal de Rondônia, Disponível em: http://www.cei.unir.br/artigo71.html#_ftn1 , Acesso em: 12/04/2015.

BARBERO, A. **La sociedad visigoda y su entorno histórico.** Madrid, Siglo XXI, 1992.

BASTOS, M. J. da M. Cultura clerical e tradições folclóricas: estratégias de evangelização e hegemonia eclesiástica na Alta Idade Média. IN: **Revista Signum.** v. 5. 2003, pp.15-45.

BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Religião e hegemonia aristocrática na Península Ibérica (séculos IV-VIII).** São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.

BRAGA, Martinho de. Carta ao bispo Polémio. In: NASCIMENTO, A. A. (Ed.). **Instrução pastoral sobre superstições populares.** Lisboa: Cosmos, 1997. p.106 – 125

BRANDON, S.G.F. **The judgement of the dead.** Londres: 1967.

BROWN, Peter. **The cult of saints. Its rise and function in Latin Christianity.** The University of Chicago Press. 1981.

BUBER, Martin. **Good and Evil.** Nova Iorque, 1953.

BUCHANAN, George Wesley. **The Old Testament meaning of the Knowledge of Good and Evil.** Journal of Biblical literature, 75, 1956.

CASTELLANOS, Santiago. **La hagiografia visigoda. Domínio Social y proyección cultural.** Logroño: Fundacion San Millan de La Cogolla, 2004.

CHAPARRO, C. Significado de las Vitas Sanctorum Patrum Emeritensim. In: **Humanitas.** Madrid, 1992. p p. 339- 349.

CHENU, M.D. **La mentalité symbolique”, La théologie au douzième siècle.** Paris: Vrin, 1976.

COLLINS, Roger. **La España Visigoda.** 409-711. Barcelona: Crítica, 2005.

COLLINS, Roger. The 'Autobiographical' works of Valerius of Bierzo: their structure and purpose. In: **Antigüedad y Cristianismo. Los Visigodos. Historia y Civilización,** Murcia, n. 3, p. 425-42, 1986.

COSTA, Marcos. **O Problema do Mal na Polêmica Antimaniquéia de Santo Agostinho.** Porto Alegre: EDIPUCRS/UNIAP, 2002.

DÍAZ Y DÍAZ, M.C. La Transmisión de los Textos Antiguos en la Península Ibérica en los Siglos VII-XI. In: **La Cultura Antica nell'Occidente Latino dal VII all'XI secolo. Settimane di Studio 22, 18-24 aprile 1974.2v.** Spoleto: CISAM, 1975. vol. 1, pp.133-175; 177-178.

CUEVAS, E; DEL VAL, Domingues. San Julián de Toledo. In: **Patrologia Espanhola**, 4ªed. Madrid: 1956.

DEHANSCHUTTER, B. **Martyrium Polycarpi. Een literar-kritische studie**: BETHL 52, 1979. Martírio de Policarpo 2: 4; 3:1.

DELEHAYE, H. **Lês Légendes Hagiographiques 4ª ed.** Sociedad de Bolandistas, Bruselas, 1973.

DELEHAYE. **Les Passions des Martyrs et les gêneros litteraires**, 1921.

DELL'ELICINE, Eleonora. As funções da liturgia no Reino Visigodo de Toledo (589-711). In: **Signum nº 7**, 2005, pp. 97-128.

DELL'ELICINE, E. **En el Principio fue el Verbo: Polícas del Signo y Estrategias del Poder Eclesiástico en el Reino Visigodo de Toledo (589-711)**. Tese de Doutoramento apresentada à Universidad de Buenos Aires, 2006.

DÍAZ, P. C. et.al. **Hispania Tardoantigua y visigoda**. Madrid: Istmo, 2007.

DÍAZ Y DÍAZ. Manuel C. Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda. In: **De la antigüedad al medievo. Siglos IV-VIII**. III Congresso de estudios Medievales. S/L. Fundación Sanches-Albonoz, 1993, pp.9-32

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. **Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra**. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006.

DIEZ MACHO, Alejandro (Ed.). *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1984. v. 2.

DOODS, E. R. **Paganos y cristianos em una epoca de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurélio a Constantino**. Madrid: Ediciones Cristandad, 1968.

DRUMMONT, Albert. As constituintes da moral medieval católica: como os vícios humanos se tornaram os sete pecados capitais. In: **Revista Mundo Antigo – Ano III, V. 3, Nº05**, pp.41-62.

DURBALE, A. M. **Biblical Doctrine of the Original Sin**. Nova York, 1964.

ESTEVES, Germano M. F. **O espelho de Sisebuto: Religiosidade e Monarquia na Vita Desiderii**. Dissertação de Mestrado, FCL UNESP Assis. 2011.

EVANS, G. R. **Agostinho sobre o mal**. São Paulo: Paulus, 1995.

EVANS, J. M. **Paradise Lost and the Genesis Tradition**. Oxford, 1968.

F.L. CROSS, & LIVINGSTONE, "**Marcion**," The Oxford Dictionary Of The Christian Church .Oxford: Oxford University Press, 1990.

FELDMAN, Sérgio A. De pugna virtutum adversus vitia: os pecados capitais na obra de Isidoro de Sevilha. In: **Acta Scientiarum. Education**: Maringá, v. 32, n. 2, 2010, pp.175-184.

FELDMAN, S. A. Desmontagem do Judaísmo: Isidoro de Sevilla. In: ANDRADE FILHO, R. de O. (Org.). **Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro**. Santana de Parnaíba : Solis, 2005, pp.341-352.

FELDMAN, S. A. Dimensão do Saber em Isidoro de Sevilha. In: **Notandum Ano XII – 21**, 2009, pp.13-21.

FELDMAN, S. A. A ética e a concepção religiosa de Isidoro de Sevilla: o “livro das sentenças”. In: VISALLI, A. M. & T. OLIVEIRA (Orgs.) **Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais (6-8 de julho de 2005). Medievalismo: Lecturas Contemporâneas**. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2005, pp.255-265.

FELDMAN, Sérgio Alberto. **Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo: As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica**. Tese de Doutorado. Curitiba: 2004.

FERRAZ, Salma. Jó, quem o tentou ? Deus e o Diabo no meio do Redemoinho. IN : **XI Congresso Internacional da ABRALIC. Tessituras, Interações, Convergências**. São Paulo: USP, 2008.

FIGUEIREDO, Ângela Cristina S. O Cristianismo copta. Uma face particular do multiculturalismo cristão. In: **Atas do I Congresso Internacional de Religião, mito e magia no mundo Antigo & IX Fórum de debates em História Antiga**. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Núcleo de Estudos da Antiguidade, 2010, pp.15-25.

FLOYD, W. E. G. **Clement of Alexandria's Treatment of the problem of evil**. New York, 1971.

FERNÁNDEZ ALONSO, J. **La cura pastoral en la España romanovisigoda**. Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos; sección monografías 2. Roma, Iglesia Nacional Española, 1955.

FONTAINE, J. **Culture et spiritualité en Espagne du IV au VII siècle**. London : Variorum Reprints, 1986.

FONTAINE, J. **Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique. 3v**. Paris: Études Augustiniennes, 1983.

FONTAINE, Jacques. King Sisebut's Vita Desiderii and the political function of the Visigothic Hagiography. **Visigothic Spain: New Approaches**, Ed. Edward James, Oxford. 1980.

FONTAINE, Jaques. **Isidoro de Sevilla, Gênese y originalidad de la cultura hispánica en tiempo de los visigodos**. Madrid: Encuentro, 2002.

FRAZÃO DA SILVA, Andréia C.L. Hagiografia e poder nas sociedades Ibéricas Medievais. In: **Humanas**. Curitiba, Editora UFPR, 2001, n. 10, p.135-172.

GAJANO, Sofia Boesch. **Agiografia altomedieval**. Bolonha: Il Mulino, 1976.

GARCIA MORENO, Luis A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Cátedra História Maior, S/d.

GARCÍA-VILLOSLADA, R. (Dir.). **Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España Romana y Visigoda**. Madrid: BAC, 1979,

GARÓFALO, HERNÁN. Aves, niños e ilusiones. Las representaciones del demonio en los diálogos de Gregório Magno (siglos VI-VII). IN: GUIANCE, Ariel (org). **Entre el cielo y la tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval**. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas- Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciências Humanas, 2009, pp.129-140.

GONZÁLEZ, Pilar. Catabasis e Resurrección. In: **Espacio Tempo y Forma**, serie II, Historia Antigua. n.12, 1999. p. 129-179;

GONZÁLEZ, Teodoro. Paganismo, judaísmo, herejías y relaciones com el exterior. In : GARCÍA-VILLOSLADA, R. (Dir.). **Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España Romana y Visigoda**. Madrid: BAC, 1979.

GOURIVITCH, Aaron. Individuo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. **Diccionario temático do Occidente Medieval**. Bauru : Edusc, 2002, pp.621-632.

GREIN, Everton. Religiosidade e Cultura literária na Hispania em época Visigoda: um estudo a partir do pensamento de Isidoro de Sevilha. In: **Revista Trilhas da História**. Três Lagoas, v.1, nº2 jan-jun, 2012.

GUIMARÃES, Vitor. M. O Clero Cristão e as práticas pagãs no reino visigodo (séculos V e VI). In: **Anais Eletrônicos: VI Encontro Estadual de História. Anpuh/Bahia**. 2013. Disponível em <http://anpuhba.org/wp-content/uploads/2013/12/Vitor-Moraes.pdf>, Acesso em 05/05/2014.

HERRERO, Gregório García. Notas Sobre el papel del Prognosticum Futuri Saeculi de Julián de Toledo en la Evolución de la idea medieval del Purgatorio. IN: **Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía**. Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, pp.503-513.

KELLY, Henry Ansgar. **Pobre Diablo. Una Biografía de Satanás**. Trad. Raúl Fernández. Barcelona : Global Rhythm Press S.L., 2011.

KING, P. D. **Derecho y sociedad en el reino visigodo**. (Trad.). Madrid, Alianza, 1981

KNIBB, Michael A. **The Ethiopic Book of Enoch**. Oxford: Clarendon Press, 1978.

KUGLER, Rivkah Scharf. **Satan in the Old Testament**. Evanston, Ill, 1967.

LAURENCE, Richard. **The Book of Enoch the Prophet**. London: Kegan Paul, Trench & Co., 1883.

LORING GARCÍA, Maria Isabel. La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romana. In: **Stvdia Historica**. Historia Antigua, IV-V, n.1, 1986-1987, pp.195-204.

MARQUES, Luis Henrique. **As hagiografias como instrumentos de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica**. Tese de Doutorado, FCL Assis, 2008.

MARROU, Henri-Irénée. Desde el concilio de Nícea hasta La muerte de San Gregorio Magno (325-604) IN: **Nueva historia de la Iglesia. Desde los orígenes a San Gregorio Magno**. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1964.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. **Caracterización de los Personajes y Tópicos del Género Hagiográfico en la Vita Desiderii de Sisebuto**. In: **Helmantica**. Vol.XLVIII, no.145-146. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, pp.111-133.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. La Biblioteca Cristiana de los padres Hispanovisigodos (Siglos VI-VII) . IN: **VELEIA**, 30, 2013, pp.259-288.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. **Qvendam Pestiferae Mentis Hominem, Un Personaje sin Nombre de la Vita Desiderii**. In: GONZÁLEZ, M. P. **Actas. I Congreso Nacional del Latin Medieval. (León, 1-4 de diciembre de 1993)**, pp.307-312.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. **Tradicción de la Vita Desiderii de Sisebuto**. In: **Emerita**, T.LXIV, fasc. 2º. (segundo semestre) 1996, pp. 239-248.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. **Una Posible Datación de la Passio sancti Desiderii BHL 2149 Evphrosyne**. *Revista de Filología Clásica*, vol. XXIII, 1995, pp. 439-456.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. **“Un Ejemplo de Influencia de la Vita Desiderii de Sisebuto en la Hagiografia Merovingia”**. In: *Minerva. Revista de Filología Clasica (Universidad de Valladolid)* no. 9, 1995, pp.165-185.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. **Verdad Histórica y Verdad Hagiográfica en la Vita Desiderii de Sisebuto**. In: **Habis 29**. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1998, pp. 291-301.

MARTIN ROJO, Luisa. A fronteira interior análise crítica do discurso: um exemplo sobre o racismo IN: **Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais**. Lupicinio Iñiguez (Coord), Vera Lucia Joscelyne (Trad). Petropolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004, ,pp.206-257

MARTÍNEZ , V. **El paganismo en la España visigoda**. Burgense, 13, 1972.

MARTYN, Jhon R. C. **King Sisebut and the culture of the Visigothic Spain, with the translations of the Lives of Saint Desiderius of Vienne and Saint Mazona of Merida**. Lewiston: The Edwin Mellen Press, p.1.

MAY, Herbert . Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in the Old Testament Imagery. In: **Journal of Biblical Literature**, 82, 1963, pp. 1-14.

MENENDEZ Y PELAYO, R. **Historia de las ideas esotericas en España. Tomo II**, 4ª Ed., 1928, pp. 57-58.

MILES, Jack. **Deus, Uma biografia**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MINOIS, Geroges. **As origens do mal. Uma história do pecado original** . Lisboa: Editorial Teorema, 2004.

MONCEAUX, Histoire de l'Afrique Littéraire chrétienne I.

MONTENEGRO, Maria C.; MONTENEGRO, Santiago C. **Los monges y La Cristianizacion de Europa**. Madrid: Arco/Libros S.L, 1996.

MORENO, Luis A. G. **Historia de España Visigoda**. Madrid, Cátedra, s/d.

OLIVARES GUILLEM, Andrés. **Priscilianismo através del tiempo. Historia de los estudios sobre el Priscilianismo**. S/L. Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2004.

Orlandis , J. El cristianismo y la Iglesia en la España visigoda. In: Jover Zamora, J. M. (dir.). **Historia de España Menéndez Pidal**. España Visigoda. T.III, 2v. Madrid: Espasa-Calpe, 1991, pp.431-511.

ORLANDIS, J. & D.RAMOS-LISSÓN. **Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986.

ORLANDIS, Jose. **Historia de La Iglesia. I. La Iglesia Antigua e Medieval**. Pelicano: Madrid, 1998.

ORLANDIS, José. **História del Reino Visigodo Espanhol**. Madrid: Rialph, 1988.

OSABA GARCÍA, Esperanza. Reflexiones en torno a las leyes visigodas. In: **Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura**, nº 8 , 2003, p. 57 - 72.

PACE, Enzo. New paradigms of popular religion. In: **Archives de Sciences Sociales des Religions**, 64/1, pp. 7-14.

PASTOREAU, Michel. **Una historia simbólica de la Edad Media occidental**. Buenos Aires: Katz Ediciones, 2006, p. 18.

PÉRES DE URBEL, F, J. **San Isidoro de Sevilla, Su vida, su obra y Su Tiempo**. León. Cátedra de San Isidoro, 1995.

QUERE, France. **Lês Peres apostoliques**. Paris: Seuil, 1980.

ROBBINS, Rossel H. **Enciclopédia de la Brujería y Demonologia**. Madrid: Editorial Debate, 1988.

ROCHA, Ivan Esperança. **Práticas e interpretações judaico-cristãs: Exercícios de interpretação**. Assis: FCL-Assis Publicações, 2004.

RODRIGUES da SILVA, L; FRAZÃO DA SILVA, A. A presença de Martinho de Braga no mosteiro de San Millán de la Cogolla. In: **Veritas. Revista de filosofia**, vol. 42 (1997) p. 515-534.

RODRIGUES DA SILVA, Leila. O diabo na vida de um santo: uma análise complementar da autobiografia de Valério do Bierzo In: **Acta Scientiarum**. UEM: Educação, vol. 34, núm. 1, Janeiro- Junho, 2012, pp.61-69.

RODRIGUES, Donizete. **Sociologia da Religião: uma introdução**. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

ROUGIER, L. **O conflito entre o cristianismo primitivo e a civilização antiga**. Lisboa: Vega, 1995.

ROWLEY, H. H. **A importância da literatura apocalíptica: um estudo da literatura apocalíptica judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse**. São Paulo: Paulinas, 1980.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **Lúcifer. O diabo na Idade Média**. São Paulo: Madras, 2003.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **O diabo. As percepções do mal na antiguidade e no cristianismo primitivo**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **Satan: The early Christian tradition**. London: Cornell University Press, 1987.

RUSSELL, D. S. **Apocalyptic: ancient and modern**. London: SCM Press, 1978. Sancti Juliani Toledani Episcopi vita. PL Migne, Cols 444-52.

SAULNIER, Christiane & ROLLAND, Bernard. **A Palestina nos tempos de Jesus**. 7 ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

SCHMITT, Jean-Claude. **Historia de la superstición**. Tradução castelhana de Teresa Clavel. Barcelona: Crítica, 1992.

SCHMITT., Les `superstitions´, in Le Goff & Rémond, (Dir.). **Histoire de la France religieuse**. 4v. Paris, Seuil, 1988, v.1, pp. 417-551.

SCHUBERT, Kurt. **Os Partidos Religiosos Hebraicos da época Neotestamentária**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1979.

SERRANO, Pilar González. Catabasis e Resurrección. In: **Espacio Tempo y Forma, serie II, Historia Antigua**. n.12, 1999, pp. 129-179

SIMON, M; BENOIT; A. **Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: Edusp, 1987.

SKRZYPCZAK, Otto. A demonologia no Novo Testamento. In: **O demônio: Aspectos teológicos**. Petrópolis: Vozes, 1957.

STANCATI, T. In: JULIAN OF TOLEDO. **Prognosticum futuri saeculi. Foreknowledge of the world to come**. Translated, edited, and introduced by Tommaso Stancati. Ancient Christian writers 63. New Jersey: The Newman Press And Paulist Press, 2010, pp. 1-367.

THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza, 1971.

VALCARCEL, Vitalino. Los demonios en la hagiografia Latina Hispana: Algunas Calas. In: **CUADERNOS DEL CEMYR**, 11; diciembre 2003, pp.133-156.

VALVERDE CASTRO, M. R **Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del Reino**. Iberia, Logroño, n. 2, 1999, pp. 123-132.

VALVERDE CASTRO, M. R. **Ideología, simbolismo y exercício del poder real en la Monarquía visigoda: un proceso de cambio**. Salamanca:Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

VAUCHEZ, André. Santidade. In **Enciclopédia Einaudi. Volume 12**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp.287-300.

VELÁZQUEZ, Isabel. **Hagiografia y culto a los Santos en la Hispania Visigoda: aproximacion a sus manifestaciones literárias**. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005.

VELÁZQUEZ, Isabel. **Vida de los santos padres de Mérida**. Introducción, traducción y notas de Isabel Velázquez. Madrid: Editorial Trotta S.A, 2008.

ZETOLA, Bruno Miranda. **Discurso caritativo e legitimação do poder episcopal na Antiguidade Tardia: O caso Emérita (550-633)**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná, Curitiba: 2005