

As muitas faces do mal na *Vita sancti Fructuosi*. Um aspecto da religiosidade visigótica.

Prof. Dr. Ronaldo Amaral

Departamento de Ciências Humanas
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Campus de Três Lagoas
ronalduamaral@hotmail.com

Resumo

Avizinhando-se ainda muito estreitamente das concepções de divindades próprias da Antiguidade Clássica e do judaísmo, o cristianismo da Antiguidade Tardia não deixará de aplicá-las ao seu Deus. Somem-se a elas as percepções mais primitivas e arquetípicas de deidades que tinham sua correspondência e personificação na natureza, humana e cósmica, onde encontramos a diversidade e nela forças antagônicas que estabilizam, biológica e mentalmente, os homens, tornando muito mais sensível um mundo permeado por dualidades e forças contrárias em contínua tensão, do que um espírito de Bondade único e prevalente. Daí que, uma divindade da qual tudo se origina e procede, deveria ser imanente a estas forças.

Palavras-chave: Religiosidade, Mal, Hagiografia

Abstract

Close to the conceptions of divinities existent both in Classical Antiquity and Judaism, the Late Antiquity Christianity cannot abdicate to apply such conceptions to their own God. In addition, one shall consider that the most primitive and archetypical perceptions of deities had their correspondents and personification in human and cosmic nature, where one finds diversity as well as antagonistic forces that both biologically and mentally stabilize the men. That makes the world, which was generally permeated by dualities and opposing forces in constant tension, much more sensitive. So that a deity from which everything originates and proceeds should be immanent to those forces.

Keywords: Religiosity, Evil, Hagiography

O problema do mal ocupou no cristianismo antigo um lugar de primeira e fundamental importância. Da sua definição dependia a própria definição de quem era Deus. Assim, a partir do século II, pensadores antigos, neoplatônicos e cristãos, já começavam a formular e ordenar aquela que seria a mais canonicamente correta hipótese a respeito da natureza do Mal para a Igreja: o Mal como ausência, como privação.

Como sabemos, o Deus do Novo Testamento é um Deus de amor, de bondade; Ele é Bem, e o é por natureza essencial, una, indivisa e absoluta. Não pode e não deve existir Nele a diversidade e a instabilidade, portanto, não apresenta naturezas e temperamentos díspares ou contraditórios como seria entre os deuses greco-romanos. Também Ele se afasta do Deus do Antigo Testamento, pois Javé é um Deus de vontades e humores instáveis, pois ao mesmo tempo em que abençoa e protege, castiga e mata, inclusive entre os de seu povo escolhido, sendo assim um Deus tão protetor como destruidor, que toma partido diante dos homens e esmaga os inimigos (Russel 1990: 176-180). Também o Deus dos cristãos não é um Deus de todo intangível, insensível ao mundo e suas vicissitudes como vemos, por exemplo, em Aristóteles, que acredita ser a divindade uma Essência supramente superior que estava aparte de todo o criado e de sua dinâmica no sentido de providência (Sasse 1965: 898). Igualmente se afastaria das divindades do dualismo oriental, onde se acreditavam duas divindades de mesma ou semelhante natureza quanto as suas origens e potência, no entanto, opostas, como seria para o mazdeísmo e posteriormente o maniqueísmo que resolviam o problema do mal no mundo pela oposição entre entidades cósmicas e criadoras com vontades e naturezas opostas (Filoramo 2005:21).

A identificação do Deus do Novo Testamento com o Bem, não deixou lugar para a existência positiva do mal, uma vez que Deus é a existência por excelência e origem de todas as outras. Sendo Deus o Bem e, ao mesmo tempo, a origem e a causa de toda a criação, o mal *per se* não poderia existir. Daí que o cristianismo, diante do mal que era sentido, experimentado e vivenciado, (para além inclusive de sua razão moral), teria que explicá-lo sem nisso implicar a sua Divindade. Mas, se Deus era a origem de tudo, e o Bem por excelência, o mal só poderia existir enquanto não-existência. Para melhor argumentar sobre esse postulado, os primeiros pensadores cristãos utilizaram-se da teoria platônica da privação, sobretudo por meio do neoplatonismo de Plotino (Plotino 1996). Já em âmbito cristão a encontraremos em Orígenes (Orígenes 2002),¹ Lactâncio (Lactâncio 1990) e mais posteriormente em santo Agostinho.

O mal seria explicado, portanto, como ausência de Deus, assim, como ausência de Bem. Aqui se inserem as teorias da queda dos seres angélicos, vigente sobretudo no mundo hebraico, assim como a teoria da criação do homem e do mundo material como as últimas emanções do Uno, do afastamento mais longínquo do Criador e de sua natureza mais consubstancial, devida principalmente a Plotino.

Para a Igreja, que tanto virá a acolher como a rechaçar, mas, sobretudo, readaptar para sua causa e circunstâncias essas teorias, o mal não deveria ter existência em si, sendo reduzido geralmente a sua razão humana, moral. Mas haveria um “mal” que proveria do próprio mundo natural, à revelia da vontade humana e quase sempre em seu prejuízo material e espiritual; diante disso atribuir-se-ia esse mal a uma entidade inteligente, um Ser cósmico, contudo, débil e finito. A existência do demônio que, portanto, não se negava, também não era recrudescida em importância e potência, pois não passava de um anjo rebelado que agia pela condescendência de Deus ou as suas

expensas. Era uma criatura de caráter corrompido e que estava fadado a fracassar. Isso, lembremo-nos, segundo uma teoria que não poderia e não seria nem um pouco consoante a vida prática e psíquica dos fiéis. E as hagiografias da Antiguidade Tardia são textos privilegiados que assim o mostram, principalmente aquelas ligadas ao meio monástico e camponês, como é o caso da *Vita Sancti Fructuosi*, nossa fonte a ser analisada.

Por isso, o mal como não-existência deveria recair sobre uma realidade outra que certamente não era aquela do vivido. Não era o mal vivenciado, sentido, não infligia corpos e mentes humanos? Como não existir, como, ao menos, ser tão débil? Daí que, se o cristianismo ortodoxo não deu ao mal uma certidão de nascimento e vida satisfatórios à crassa realidade do vivido, esta foi buscar em tradições religiosas que o fizessem e fossem bem mais sensíveis aos sentimentos e as impressões humanas a respeito do sagrado e sua experimentação, que não assiste formas delimitadas e racionalizadas do sentir e do agir como pretende imputar as tradições canônicas.²

Expusemos aqui esta brevíssima síntese de séculos de formulações filosófico-teológicas a respeito da origem e da natureza do mal para a Igreja cristã, no intuito de demonstrar que, no que concerne aos textos hagiográficos, como é o caso aqui da *Vita Fructuosi*, nos deparamos de modo privilegiado com uma experiência religiosa cristã que se tem chamado de religiosidade popular, ou ainda, um cristianismo que não se conforma aos cânones, ao normativo, mas necessária e imperativamente, sobretudo ao nível das sensibilidades e das emoções, utiliza-se de crenças e percepções múltiplas, que vão de uma religião mais formal e das superfícies, até aquelas das religiosidades que emanam do mais profundo da psique, que tocam ou são tocadas por arquétipos do sagrado que são atemporais, de onde também o são suas expressões mais vivas e essenciais.

Voltando-nos ao nosso documento, a *Vita Sancti Fructuosi*, começemos por observar sua natureza. Essa se constitui em uma hagiografia visigótica escrita nos últimos decênios do século VII em ambiente monástico-eremítico. Fora, sobretudo, um panfleto de exaltação da vida eremítica (Díaz Y Díaz 1974: 23) de modo que este gênero de vida religiosa seria demonstrada como a forma mais sublime de vida cristã e, seu protagonista, Frutuoso de Braga, seria idealizado como um digno émulo dos anacoretas orientais, assim como já acontecera a Martinho de Tours pelas penas de Suplício Severo (Sulpice Sévère, 1967), que tinha por modelos e fontes as primitivas vidas orientais escritas por Atânásio de Alexandria (Atânasio de Alexandria 1988) e Jerônimo (Jerônimo 2002: 601-617). Daí que o ambiente descrito pela “vida” de Frutuoso é aquele dos santos monges próprio desse período (Vauchez 1990: 212-216) das ambivalentes tensões entre o Mundo e o Reino de Deus, a carne e o espírito, as virtudes e os vícios, por fim, o Bem e o Mal, cujo santo vive esta tensão. Desse modo, e como não seria diferente, ele se alista para as fileiras do bem, partindo cada vez mais, no desenvolver-se de sua *Vita*, para o extremo da perfeição espiritual na qual adquire as virtudes pela supressão dos vícios e os poderes taumaturgicos, especialmente aquele de curar e submeter o poder dos demônios.

Como muito bem percebeu Dodds (1975:135)³ a Antiguidade Tardia é um período de angústia, em que o cristianismo afirma um tempo escatológico e decadente, um Deus íntimo, mas também pouco compreendido em sua totalidade por esse mundo, e em sua premente apreensão como um Deus de misericórdia. Afirma-se sobretudo ainda que o mal, principalmente aquele protagonizado e personificado pelo demônio, vigia

com toda soltura entre os homens e mesmo na natureza (Orígenes 2001: 544-545, 550-551). Se tivermos que fechar nosso foco para os ambientes monásticos eremíticos, de tessitura mais acentuadamente ascética e mística, tal situação só viria a acentuar-se.

O cristianismo desses séculos é, portanto, dualista, ou pelo menos sua percepção humana e coletiva, embora a Igreja insista em um monoteísmo tanto ontológico como antropológico; Deus e sua criação natural são bons.

As percepções humanas que 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 suas deficiências e esperar 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 á limitada condição humana e seus meios. Será na Bíblia, e em outras tradições e expressões religiosas que de alguma forma a ela concerne, que irão buscar um sentido e uma razão para suas dificuldades e percepções mais latentes, quando não àquelas mais afloradas. Sobressaem aqui os trechos que designam o demônio como o príncipe deste mundo, ou as passagens que insistem na dissidência absoluta entre Deus e o mundo que o odeia, assim como aquelas de cunho escatológico que afirmam que o mundo será destruído e a qualquer momento.

Esse será o ambiente mental e religioso no qual encontraremos a *Vita Fructuosi*, não obstante, agravado por sua estreita relação com os meios ascéticos e escatológicos, próprios do monaquismo primitivo.

Insistamos no fato de ser o cristianismo desses primeiros séculos um cristianismo monoteísta, mas de percepção dualista. O demônio possui uma potência e um influxo na vida humana tão grande e grave como o próprio Deus. É um ser cósmico que gravita nesse mundo e junto a seus sequazes tenta ao homem para perdê-lo e afastá-lo cada vez mais de sua ascensão espiritual em direção a Deus. Mesmo o mau moral, em última instância, será devido ao demônio, pois é ele que manipula e recrudescer os maus pensamentos dos humanos, gerando os vícios que se contrapõe as virtudes, que são divinas. Nunca será demasiado lembrar que teóricos da mística cristã como Orígenes, Evragio Pontico e João Cassiano, esses dois últimos oriundos de ambiente monástico, teorizaram e descreveram as formas e os modos que os demônios poderiam se infundir na natureza e no humano, reger os elementos da primeira e os sentimentos do segundo. Mesmo a Igreja, nesse período, deu-lhes toda a importância cobrada e Peter Brown muito bem percebeu isso ao dizer que a Igreja era a grande empresária de uma estrela que era o demônio (Brown 1972: 57).

Entre as inúmeras hagiografias desse período, a *Vita Sancti Fructuosi*, junto á autobiografia de Valério do Bierzo, será uma das hagiografias visigóticas mais pródigas em descrever a potência e as suscetibilidades do demônio em meio aos monges, cuja riqueza criativa e refinamento psicológico a aproxima, em grande medida, das famosas *Vitas* orientais, até porque a tiveram como fonte e inspiração para muitas de suas circunstâncias a este respeito, inclusive, como acreditamos, chegando a apreendê-las para além da apropriação literária (Amaral 2007).

Encontramos cinco ocorrências em que o demônio aparece colocando entraves a obra de edificação espiritual pessoal e evangelizadora do santo visigodo. Vale sublinhar que o hagiógrafo só em dois casos denomina o demônio em seu nome substantivo, *daemon*. Na maior parte das vezes o denomina como o *inimigo (hostis)*, acompanhado geralmente de mais dois outros adjetivos *antigo (antiquo)* e *invejoso (inuidus)*. Talvez o demasiado cuidado com a utilização da palavra demônio esteja em função da sensibilidade medieval que via na proclamação de uma palavra a origem da coisa mesma que ela designa, pois a palavra é criadora, foi a partir dela que Deus criou o mundo (Freund 2010: 74-75) e seu próprio filho (o Verbo se fez carne e habitou entre nós Jo 1,14) que no mais é Ele próprio, e que por esse ato trouxe a salvação à humanidade. Grafar a palavra demônio poderia ser ocasião para sua evocação, sobretudo em um ambiente que se o acreditava tão vivo e presente, quanto à própria existência de Deus. Por outro lado, como lembrou Hilário Franco Júnior, se a palavra possui um poder criador, ela também pode ser destrutiva por esse seu mesmo teor mágico (Franco Júnior, 2010: 108). Talvez para o autor da *Vita Fructuosi*, sua recalcitrância em nomear o demônio por ele mesmo, como já vimos, se explique nesse sentido: aqui o ato criador seria por extensão e necessariamente um ato destruidor. Nomear, ou melhor, grafar o nome do demônio, o que talvez fosse ainda pior, seria dar “vida”, existência aquele que é o Senhor da morte e da destruição por excelência. Como vimos, dos cinco casos em que o autor da hagiografia se refere ao demônio, só em dois o nomeia enquanto tal. No mais, o adjetivo *antiquos* remete a uma concepção hebraica da origem do demônio, pois, não só segundo o Gênesis, como principalmente em escritos apócrifos judaicos, estendidamente utilizados na Idade Média, o demônio seria descrito como a primeira e mais sublime criatura a rebelar-se contra Deus, a opor-se a sua vontade.

O segundo adjetivo utilizado pelo autor da *Vita Fructuosi*, por duas vezes, fora *inuidus*, invejoso. Novamente faria ressoar uma concepção presente na tradição judaica acerca da queda de satanás, que teria exatamente na inveja uma de suas prementes causas, e que foi largamente aceita pelos primeiros Pais da Igreja (Russel 1986: 97). Em um e outro caso, a queda do anjo dar-se-ia, ora antes da criação, por inveja do seu Criador, ora depois da criação, por inveja do homem criado e amado por Deus no Éden, (Schmitt 1997: 21-22). Sublinhemos ainda que entre essas ocorrências da presença do demônio na *Vita* de Frutuoso temos: uma possessão humana, que aflige um camponês; uma aparição por ele mesmo, embora não haja a descrição de sua fisionomia, quando lançara uma pedra pela janela da cela do santo eremita enquanto esse orava; uma em que ele se infundiria em elementos da natureza, e neste caso revolveria as águas no mar provocando ondas que arrastam a nau de Frutuoso que o levava a uma ilha onde se ocupava da fundação de um novo eremitério; e duas em que ele se manifesta através dos vícios. No primeiro caso, a instigar a mente do cunhado de Frutuoso com o espírito da soberba e da inveja, levando-o a querer prejudicar a fundação do primeiro dos mosteiros fundados pelo santo, o mosteiro de Compludo. No segundo, pelo espírito da luxúria, quando um nobre prometido a uma virgem tenta a impedir de manter-se na vida monástica em uma comunidade fundada pelo santo visigodo.

O poder do demônio em manipular os pensamentos humanos e infundir-se nos elementos da natureza demonstra que o hagiógrafo conhecia suficientemente os teóricos da vida monástica como João Cassiano e Evragio Pontico que, fazendo eco a Orígenes e pensadores ainda mais anteriores, insistiram na capacidade desses seres de ingerir-se na

mente humana, perturbando-a e suscitando vícios, assim como de se constituírem em corpos etéreos que vagavam no ar mais baixo, ou seja, entre os homens, e manipulando a natureza como o fariam os *daemones* platônicos e os anjos interventores judaicos (Amaral 2009: 213). 000

Até aqui a *Vita Fructuosi* atribui o “mal” a quem, segundo a concepção cristã, lhe é devido, ou seja, ao demônio, um ser que, embora criado por Deus, afastou-se dele e de seu bem maior, tornando-se assim a personificação melhor acabada do mal e o seu promotor por excelência. Como já anotamos, o Deus que promove a “maldade” é aquele do Antigo Testamento. Sua discrepância com o Deus do amor do Novo Testamento levou mesmo um autor gnóstico de meados do século II, Marcião, a consignar à criação do mundo ao Deus do Antigo Testamento, enquanto o Deus do Novo Testamento seria o Deus verdadeiro e só revelado com o advento da vinda de Cristo (Russel 1986: 70).

No entanto, em relação às crenças que afloram das sensibilidades e da religiosidade – que não assistem 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 atinge o substrato mais profundo das crenças e percepções mais arraigadas que melhor e mais plenamente respondem as necessidades e os 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 vermos que muitos profetas temiam, mais que o diabo, o julgamento de Deus que poderia lançá-los no inferno. Aqui a *Vita Fructuosi* não será exceção. Acrescentemos, no entanto, que a percepção de uma divindade ambivalente no seio do cristianismo – uma religião mais que monoteísta, pois seu Deus não é só um Ser, mas igualmente enquanto sua vontade e natureza, que é a bondade – deveria ultrapassar aquela única e positiva explicação de uma sobrevivência da concepção judaica de divindade.

Como nos informa Giordano Oronzio, as expressões religiosas que exprimem todos os componentes básicos da sociedade e da existência dos indivíduos são aquelas verdadeiramente sentidas e vivenciadas pelo homem religioso. O homem, pelo menos em sua parte mais racional, é por natureza dualista, seu pensamento e seus valores guiam-se peremptoriamente por parâmetros, medidas, e qualificações ambivalentes, sendo esses muitas vezes ainda absolutos e irreconciliáveis entre si. Daí que uma divindade dessa mesma natureza dualista deveria ser muito mais inteligível e sensível ao homem, principalmente ao homem dessa época, muito mais acostumado as divindades concebidas como detentoras dos mesmos sentimentos humanos. Jean-Claude Schmitt já chamara a atenção para a possibilidade da “sobrevivência” no seio do cristianismo de observâncias judaicas, que seriam vistas pela Igreja como caducas. E como muito bem colocou o historiador, caducas aos olhos da Igreja, mas vivas e vigorosas, acrescentemos, aos olhos dos crentes, pois não nos lembraria ainda Giordano Oronzio que as “sobrevivências” de uma antiga religião no seio de uma comunidade conquistada por um novo credo, dariam-se na verdade pelo encontro de expressões e instintos religiosos presentes em uma e outra tradição (Schmitt 1997: 14; Oronzio 1983: 13). Por isso acreditamos que, se a Antiguidade Tardia e, mesmo a Idade Média posterior, cultivou a percepção de um Deus de natureza dualista, ela o fez por essa dupla via: pela influência judaica, mas também pela natural percepção humana do ser e do agir do sagrado no homem e na natureza. Aliás, essa conjunção de um credo religioso mais

conformado á uma tradição erudita e canônica, com aquele credo presente nas manifestações do sagrado mais íntimos e difusos da religiosidade popular, encontra-se mesmo nos documentos oficiais, pois toda e qualquer expressão religiosa é, em si, necessariamente uma confluência de suas vertentes tanto eruditas como populares (Schmitt 1997: 45). Vemos aqui inclusive uma ocasião para afirmarmos nossa adoção, por sua pertinência e assertiva, do conceito de religiosidade popular exposto por Hilário Franco Júnior que, aliás, acompanha o mesmo conceito de cultura intermediária também por esse historiador proposto “[...] religiosidade popular não é aquela que se identifica com um grupo social, ou que teve origem nele, mas sim aquela que nas suas manifestações popularizou elementos de diversas procedências [...]” (Franco Júnior 2010: 29). Isso considerado, insistamos uma vez mais que, para nosso caso, tanto os elementos mais precisáveis da tradição judaica, como aqueles de uma religiosidade que emerge das profundezas e das sensibilidades mais latentes, formam a percepção de um Deus temível e aterrorizador do qual comungou o cristão autor da *Vita Fructuosi*, assim como seus contemporâneos, pois como bem lembrou Paul Veyne, mais do que a ternura e a humanidade de Cristo, se sobrelevava nessa época sua autoridade e seu respeito atemorizante como um Deus forte a que se poderia assimilar mesmo uma autoridade que se nutriria mais temor que do que carisma (Veyne 2008:34).

A percepção de um Deus que julga e, portanto, pune e condena, no seio do cristianismo, não fora, no entretanto, apanágio do período que nos ocupa (Franco Júnior 2010: 221-229), embora aí fosse, digamos assim, uma percepção que estava na ordem dia, pois, como já dissemos, estavam em consonância as vicissitudes das estruturas sócio-mentais e materiais que vivenciava o homem dessa época.

Examinemos agora, partindo da *Vita Fructuosi*, três casos em que uma vontade sensivelmente “má” proferia do próprio Deus. Desde já, vale perceber que, para o autor desta *Vita*, os conceitos de “Bem” e “Justo” não aparecem nos planos da providência de Deus como implicantes e, principalmente, como um sendo a consequência lógica e necessária do outro. Isso quer dizer que a ideia e o valor de *justiça* se alça sobre a ideia e o valor de *bem* e de *bondade*. Para fazer prevalecer a *justiça* Deus promove mesmo a *maldição* que, talvez em último caso, se desdobre em um bem maior, em uma *benção*.

No segundo capítulo da *Vita Fructuosi*, narra-se a entrada do jovem Frutuoso na escola episcopal de Conância, bispo de Palência. O hagiógrafo, como não poderia deixar de fazer, esforça-se para demonstrar que Frutuoso, já nessa época, era mais que um adolescente, era um santo adolescente. Daí o milagre que então se descreve e aqui nos interessa. Prepararam para o santo adolescente um aposento no interior daquela escola. No entanto, essa habitação foi imediatamente impedida de ser ocupada pelo santo por ordem de um superior, talvez um professo mais antigo, dado que havia se enciumado de Frutuoso, a ponto de mandar que jogassem sua bagagem para fora do quarto para que ele mesmo ocupasse aquele espaço. O santo guardou o fato para si com paciência e silêncio. Seguimos agora com a transcrição da *Vita*

[...] O caso é que, como no mais profundo do silêncio da noite todos estavam descansando, um fogo procedente da ira e do furor do Senhor fez arder o quarto em um momento em que dentro dele não havia ninguém, assim como não houve fogo algum por reto juízo do Senhor, para que da habitação, que inchado de soberba lhe havia usurpado, pelas orações do santo adolescente, tivera que sair-se com o temor do grande perigo ocorrido e a razão de seus maus comportamentos e de suas perdas [...] (VF, 1974: 83)

Creio que ninguém negaria, aqui, estarmos diante de um episódio bastante curioso, desconcertante e paradoxal (estas não são características do sentimento mítico, profundo dos homens, ou ainda, da religiosidade?). Descreve-se aqui um Deus que castiga ao mesmo tempo em que protege e perdoa, e isto em relação a uma mesma pessoa e situação; de um Deus carregado de ira e furor (*ira furoris domini ueniens*), como Aquele do Antigo Testamento, mas que, de outro lado, já não é mais aquele, pois Javé levaria a último termo sua punição e seu castigo, enquanto que Este salva e condescendesse, uma vez que o mal que promove não passa de uma ilusão, pois Deus, de fato, parece não poder e não querer ferir aquele mesmo que, a princípio, desejava castigar, já que sua atitude benevolente mostrar-se-ia, na conclusão do episódio, superior e mais reta que aquela do castigo, segundo seu próprio juízo (*recto uidelicet iudicio domini*). No mais, devemos notar que a intervenção de Deus dera-se pela intercessão do próprio Frutuoso que a provocou por suas orações (*orante sancto adulescente*). No entanto, não sabemos se a atitude punitiva de Deus dera-se porque assim desejou o santo em suas orações, ou se ela ficou a vontade de Deus mesmo, uma vez que o santo deixaria Àquele proceder segundo sua vontade acerca da medida e da natureza de sua intervenção. Parece que o autor da *Vita Fructuosi* não quisera arriscar seu santo protagonista ao fazê-lo tomar uma atitude que não parecesse bem aos olhos daqueles que comungariam da ideia da prevalência do amor e da benevolência como verdadeiras atitudes de um santo cristão.

Uma situação análoga encontrar-se-á no capítulo terceiro. Esse capítulo se ocupa de contar as circunstâncias da primeira fundação monástica de Frutuoso, o mosteiro-eremitério de Compludo. Conta-nos o hagiógrafo que este mosteiro custou ao santo todos seus bens, a ponto de não guardar nada para si, segundo os preceitos divinos, ou seja, o mesmo preceito que teria levado a atitudes similares toda a plêiade de anacoretas que enchem a história do monaquismo nesse período. Embora órfão e em idade adulta, Frutuoso possuía uma irmã, cujo marido, seu cunhado, reivindicava seu quinhão naquela herança. Para isso, buscou inclusive o auxílio do rei que lhe concedeu o direito de partilha, até porque o parente do santo argumentou poder utilizá-la em alguma campanha militar. Mas como poderia uma vontade humana vencer uma vontade divina, um empreendimento secular se sobrepôr e ameaçar uma obra sagrada, não obstante, levada a cabo e cuidada por um santo? Frutuoso, imediatamente, coloca desnuda a Igreja do mosteiro de suas vestes litúrgicas e ele mesmo “[...] se entregou a jejuns, lamentos, lágrimas e dilatada oração [...]” (*VF*, 1974: 85). E suas orações não tardariam a resultar, já que seu cunhado fora “[...] castigado pela vingança divina[...]” (*VF*, 1974:85) (*ultione diuinas*), que dessa vez não conclui-se por uma condescendência, pois Deus castiga-o com a morte. De modo prudente, já havia anotado o hagiógrafo que o parente de Frutuoso agia instigado pelo estímulo do antigo inimigo (*antiqui hostis stimulis*). Aqui um Deus de juízo preciso e implacável alça-se sobre um Deus piedoso e de amor que perdoa, uma vez que levou a última instância uma sentença, entregando a morte aquele que desejava ferir sua obra e seu fiel seguidor, o santo visigodo.

Temos ainda uma terceira ocorrência, no capítulo décimo, desse Deus de temor. O episódio a que nos referimos é um dos mais significativos dessa hagiografia, pois encontramos nele uma das características mais recorrentes da santidade no deserto: a submissão da criação ao homem edênico antes do pecado, atualizados na pessoa e nas circunstâncias do santo solitário. O trecho em questão apresenta paralelo, por exemplo, na *Vita* de Martinho de Tours, e no Prado Espiritual de João Mosco, sem que a esta

última fonte a influência tenha que ser necessariamente direta e literal (João Mosco 2005: 127-129)⁴. Frutuoso caminhava pelo bosque no momento em que um cervo via-se acuado por cachorros instigados por caçadores. O dócil animal, na eminência de ser dilacerado pelos dentes dos cães, vê o santo e imediatamente reconhece nele um protetor. Corre e entra debaixo de sua vestimenta. O santo manda dispersar os cães e salva o animal. Esse, no entanto, não mais se separaria do eremita, apesar dele insistir para que o cervo voltasse a sua vida natural.

Mas a corça o seguiria como o faria um fiel discípulo em sinal de gratidão, assim como acontecera com tantos outros animais e solitários descritos por hagiografias anteriores (VF, 1974:95). O animalzinho passou então a viver ao lado do santo no mosteiro. Contudo, em determinada ocasião, saiu o santo em viagem. Ao retornar ao mosteiro percebeu que o cervo não lhe veio receber como de costume; perguntado sobre o porquê de sua ausência, informaram-lhe que um jovem o matou assim que o santo havia saído. Como no episódio precedente, aquele do mosteiro de Compludo e do cunhado do santo, o hagiógrafo não deixa de dizer que fora o “antigo inimigo” que instigara o moço para que ele cometesse esse pecado, pois ele estaria inchado de inveja e cheio do espírito da maldade. E Frutuoso novamente colocar-se-ia em oração, e dessa vez de modo mais dramático “[...] Ele então dobrou seus joelhos com grande dor em presença do Senhor e se prostrou em terra [...]” (VF, 1974:97) (*Qui mox genua sua summo cum dolore in conspectu domini flectens semet ipsum pavimento prostravit*), e segue o hagiógrafo [...] Mas, pela vontade de Deus, não deixou a severa vingança da divina majestade de tomar-se no mesmo instante o castigo imediato: teve no mesmo momento o jovem um grave ataque de febre [...] (VF, 1974: 97). Esse então, temeroso de não vir a “[...] terminar lamentavelmente sua vida castigado pela ira divina em proporção a sua péssima temeridade “[...] (VF, 1974: 97) rogou para que o santo fosse a vê-lo e impusesse suas mãos para curar-lhe tanto da enfermidade de seu corpo quanto de sua alma.

O uso dos termos “severa vingança”, “ira divina” e “divina majestade” nos demonstram que o Deus de bondade e misericordioso ainda não se havia prendido nos sentimentos e na visão do sagrado preponderante para os homens desse período. Assim, poder-se-ia encontrar tantas faces para o “mal”, quanto incerto e desconcertante seria sua própria natureza e procedência. O mesmo Deus que protege, castiga; o mesmo Deus que apascenta os corações, os atormenta; o mesmo Deus que dá a vida, a retira; o mesmo Deus que viera para a salvação de todos, parece na verdade ter vindo tão só para a salvação de poucos: os santos.

Fontes

- ATÁNASIO DE ALEXANDRIA. *Vida de Antonio*. Tradução, introdução e notas A. Ballano. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1988
- JERÔNIMO. *Vida de San Pablo. Obras de San Jeronimo II. Comentario a Mateo. Prólogos y prefacios a diferentes tratados. Vida de tres monjes. Libro de los claros varones eclesiasticos*. Introducciones, traducción (latim-espanhol) y notas de Virgilio Bejarano. Madrid: BAC, 2002, p. 601-617.
- PLOTINO. *Eneadas*. Tradução de Jesus Igal. Madrid: Gredos, 1996, 3vols.

- JOÃO MOSCO. *El Prado. Historias bizantinas de loucura y santidad*. Introdução tradução do grego para o espanhol e notas de José Simon Palmer. Madrid: Siruela, 2005.
- LACTÂNCIO. *Instituições Divinas 5,7*. Introducción, traducción y notas de E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990, 2 vols.
- LA VIDA DE SAN FRUCTUOSO DE BRAGA. Estudo e edição crítica de Manuel C. Diaz y Diaz. Braga:s/e, 1974.
- ORIGENES, *Tratado de los Principios*. Traducción y adaptación de Alfonso Ropero. Barcelona: Clie, 2002.
- ORIGENES, *Contra Celso*, Livro VIII, 31, 36. Introducción, traducción y notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid, BAC, 2001.

Bibliografia

- AMARAL, Ronaldo. *A Santidade habita o Deserto*. A hagiografia à luz do imaginário social, São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- AMARAL, Ronaldo. *Da renúncia ao mundo à abolição da História*. O paraíso no imaginário dos pais do Deserto. Campo Grande: Editora da UFMS, 2011.
- AMARAL, Ronaldo. Os Pais do deserto na Galiza. Apropriações e usos da literatura monástica oriental na autobiografia de Valério do Bierzo. Implicações do imaginário sobre o mal. In: *Medievalista*. Revista de Estudos medievais da Universidade Nova de Lisboa 3 (3), 2007.
- BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico*. Lisboa: Verbo, 1972.
- DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una epoca de angustia*. Madrid: Crisandad, 1975.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. O poder da palavra: Adão e os animais da tapeçaria de Gerona. In: *A Eva Barbada*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 105-120.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Meu, teu, nosso: Reflexões sobre o conceito de cultura intermediária. In: *A Eva barbada*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 27-40.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. A outra face dos santos: Os milagres punitivos na Legenda Áurea. In: *A Eva barbada*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 221-229.
- FREUND, Philip. *Mitos de criação*. São Paulo: Cultrix, 2010.
- FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação*. São Paulo: Hedra, 2005.
- ORONZO, Giordano. *Religiosidad popular en la alta Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos, 1983.
- QUASTEN, Johannes. *Patrologia II*. La edad de oro de la literatura patrística griega. Madrid: BAC, 2004.
- RUSSEL, Jeffrey Burton. *O diabo*. Percepções do mal da Antiguidade ao Cristianismo Primitivo. Rio de Janeiro: Campus, 1990.
- RUSSEL, Jeffrey B. *Satanás. A primitiva tradición cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- SASSE, H. *Kosmos. Grande Lessico del nuovo Testamento*. (org) Gerhard Kittel e G. Friedrich. Brescia: Paideia, 1965.
- SCHMITT, Jean-Claude. *História das superstições*. Lisboa: Europa-America, 1997, p. 21-22.

- SULPICE SÉVÈRE. *Vie de Saint Martin*. Introdução e tradução de Jacques Fontaine. Paris:, Editions du Cerf, 1967.
- VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, J. (Dir.) *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1990. p. 212-216.
- VEYNE, Paul. *El sueño de Constantino*. Barcelona: Paidós, 2008.

NOTAS

¹ O “mal” advém do afastamento de Deus, já que todos, homens e anjos, foram criados iguais e perfeitos no mundo da preexistência. Por escolha, passamos daquele estado perfeito e de unidade a imperfeição e a diversidade; assim por afastar-nos do Criador perdemos a comunhão de sua natureza mais essencial. No entanto, todas as criaturas deverão voltar àquele estado primeiro depois de sua caminhada terrena, que lhe ensinará a corrigir suas faltas. Estamos aqui diante da teoria da *apocatástasis* de Orígenes.

² Na “vida” de santo Antão, um verdadeiro tratado de demonologia, uma vez que eles aparecem ai com recorrência e, diríamos mesmo, com um certo refinamento psicológico, Atanásio de Alexandria, seu autor, conclui que os demônios são débeis e nada podem contra os humanos que conhecem a Deus. Mas isso diante de duas observações que se fazem precisas: Atanásio é um Bispo em busca da ortodoxia e o homem que vence aos demônios é nada mais nada menos que o Pai e o modelo exemplar de toda vida monástica posterior. (Atanásio de Alexandria 1988).

³ Como anota Dodds os “períodos místicos”, são característicos de momentos de distúrbios políticos e sociais em que se formulam idéias e teologias criadoras ou ordenadoras de realidades outras, essencialmente metafísicas, como o fez esse período que nos ocupa. Citando ainda a Festugière sublinha “a miséria e a mística são realidades conexas”, sentença que nos parece muito elucidativa a este período tardo antigo.

⁴ Referimo-nos ao episódio, famoso e compreendido tanto pela escrita como pela iconografia monástica, de Gerásimo e o leão.