

LUGARES DO DESERTO NOS APOTEGMAS DO *FLOS SANCTORUM*
TRECENTISTA

DESERT PLACES IN THE *FLOS SANCTORUM* TRECENTIST
APOPHTHEGMS

Ana Machado
Universidade de Coimbra

Resumo: Com base nos apotegmas incluídos no *Flos Sanctorum* do século XIV (UdB Central 142, Seção de Obras Raras, Cofre, Brasília), editado por Américo Venâncio Machado Filho, em 2009, estudam-se as deambulações dos eremitas no deserto com o objetivo de perceber o sentido das referências a um espaço, comumente considerado vazio e desabitado. Neste conjunto de textos, o deserto revela-se mais preenchido e dinâmico, ou, no mínimo, com uma surpreendente riqueza sugestiva. Genericamente, o ermo é representado em termos realistas e em registo minimalista; porém, no habitat dos anacoretas mais radicais e, sobretudo, no imaginário do além, este espaço é objeto de uma transfiguração maravilhosa progressiva que o aproxima de uma antecâmara do paraíso. Desta forma, à verticalidade dominante na espacialização medieval, justapõe-se uma lateralidade que favorece a interação porosa tanto com a transcendência como com o mundo.

Palavras-chave: *Flos Sanctorum*, apotegmas, lugares do deserto.

Abstract: We study the wandering hermits in the desert based on apophthegms included in the fourteenth century *Flos Sanctorum* (UdB Central 142, Rare Books Section, Safe, Brasília), edited by Américo Venancio Machado Filho, in 2009. Our aim is to realize the meaning to reference a space, commonly considered empty and uninhabited. In this set of texts, the desert is revealed most populated and dynamic, or at least with an amazing suggestive wealth. Generally, the wilderness is represented realistically and minimalist. However, in the habitat of the most radical hermits and, above all, in addition to the imagination, this space is the subject of a progressive wonderful transfiguration that approaches an antechamber of paradise. Thus, the dominant verticality in medieval spatial, juxtaposes it a lateral that favors the porous interaction with both the transcendence as the world.

Keywords: *Flos Sanctorum*, apophthegms, desert places

Recebido em: 15/10/2015

Aprovado em: 09/12/2015

A receção dos apotegmas do monaquismo oriental¹ nos manuscritos medievais portugueses oferece um vasto campo para o estudo da representação do deserto, simultaneamente como lugar de fuga e de refúgio, por um lado, e como espaço de tentação e de perigos vários, por outro. O alhures absoluto que o deserto significava para o homem em geral, com todos os temores que o desconhecido envolvia², converte-se no espaço familiar do anacoreta, no aqui deste novo sujeito cuja ação sobre a natureza pode, mediante intervenção divina, exercer um efeito neutralizador relativo. Olhado pela sociedade mediterrânica oriental do século IV como “zona marginal”³, o deserto volve-se meta de transformação espiritual, no trânsito para o paradigma monástico⁴.

Nas bibliotecas portuguesas medievais, a fortuna dos apotegmas atesta a continuidade do interesse pela vida eremítica. De facto, se os séculos VI e VII foram o grande período do monaquismo hispânico, na passagem do século XI para o XII, a vida eremítica ganha uma nova vitalidade, voltando a emergir nas últimas centúrias da Idade Média; entretanto, em inícios do século XII, surgira a Ordem de Cister, também ela a

¹ Sobre o género e a sua evolução, ver GUILLAUMONT, Antoine. Enseignement spirituel des moines d'Égypte: la formation d'une tradition. In: GUILLAUMONT, Antoine. *Études sur la spiritualité dans l'Orient Chrétien*. Abbaye de Bellefontaine: Éditions Monastiques, 1996. p. 81-92.

² Ver ZUMTHOR, Paul. *La mesure du monde*. Représentation de l'espace au Moyen Âge. Paris: Seuil, 1993. p. 60-62.

³ Ver BROWN, Peter. O Monaquismo. In: DUBY, Georges; ARIES, Philippe. *História da vida privada*. Porto: Afrontamento, 1989. p. 275-283. Sobre as origens deste movimento, ver também DÉCARREAUX, Jean. L'épopée du désert. In: DÉCARREAUX, Jean. *Les moines et la civilisation en Occident: Des invasions à Charlemagne*. Paris: B. Arthaud, 1962. p. 64-109; GUY, Jean-Claude. Introduction. In: GUY, Jean-Claude. *Les Apophthegmes des Pères*. Collection systématique. Chapitres I-IX. Paris: Cerf, 1993, p. 92-101; BROWN, Peter. *Tempora christiana*. In: BROWN, Peter. *L'essor du Christianisme occidental: Triomphe et diversité*. 200-1000 / Préface de Jacques Le Goff. Paris: Editions du Seuil, 1997. p. 50-72.

⁴ O significado desta mutação é claramente perceptível no receio e na contrariedade que pais ricos exprimem face à opção eremítica dos filhos – cód. UdB Central 142, Secção de Obras Raras, Cofre (a partir de agora, refirirei apenas cód. UdB Central 142), fs. 63 e 67-68v, ed. de MACHADO FILHO, Américo Venâncio Lopes. *Um 'flos sanctorum' do século XIV: Leitura, estudo lingüístico e glossário*. 2004. v. 2. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1985, p. 181-182 e p.193-197. Cf. cód. alc. CCLXXXIII (v. referência completa no corpo texto), f. 175v-176, DUME, Pascásio de. *Apophthegmata Patrum*, 57.3. In: FREIRE, J. G.. *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos, 1971. V.. I. p. (a partir daqui, será apenas indicado o autor, o número do texto e as páginas da edição); cód. alc. CCLXXXIII, fs.154-155v, *Patrologia Latina* 73, lib. 5, *Verba Seniorum*, Pelágio Diácono, 7.24, cols. 897-900 –, no modo como os monges cooptam para o deserto aqueles que vivem no mundo libertos das suas paixões – cód. UdB Central 142, fs. 13 e fs. 50v-51, ed. cit, p. 1-2 e 140-141, cód. alc. XV, f. 28v, PL 21, *Historia Monachorum*, 16, cols. 435-439 e cód. alc. CCLXXXIII, f. 115v- 116, PL 73, lib. 6, 3.2', col. 1006 –, ou no regresso fatal à sociedade organizada – cód. UdB Central 142, fs. 67-68v, ed. cit., p. 193-197, cód. alc. CCLXXXIII, fs. 154-155v, PL 73, lib. 5, 7.24, cols. 898-899.

perseguir arduamente a fuga do mundo e a ascese⁵. Independentemente desta vocação eremítica, os apotegmas dos Padres do deserto constaram, desde cedo, das bibliotecas monásticas⁶. A sua presença nos manuscritos medievais é notável tanto em extensão – maior em latim, mas também em português –, quanto na forma coerente como ali foram integrados, partilhando o espaço com hagiografias protagonizadas por santos eremitas. Assim acontece em cópias latinas, como a do códice alcobacense CCLXXXIII/BNL 454, escrito em fins do século XII, princípios da centúria seguinte⁷, e a do códice XV/BNL 367, em letra francesa do século XII⁸, que, no entender de Díaz y Díaz, testemunham cópias da compilação do asceta Valério de Bierzo (n. 623-625-m. 695), realizadas em manuscritos diferentes e perseguindo objetivos distintos⁹. Aquela obra, comumente designada compilação valeriana, prolonga a tradição do monaquismo oriental, ao organizar em domínio hispânico uma importante recolha hagiográfica, onde reúne vidas de alguns anacoretas do Egito, a *História dos Monges*, na tradução de Rufino, os *Apotegmas dos Padres*, na tradução de Pelágio e de João, com obras da sua autoria, como as *Revelações a Donadeo* ou a *Visão de Máximo*, obtendo um conjunto que, à medida que vai sendo ampliado, se abre aos sucedâneos do monaquismo oriental, como serão os *Diálogos* de São Gregório Magno (540-604) e a *Vida dos Santos Padres de Mérida* (séc. VII), que os emulam¹⁰. Idêntica correlação entre apotegmas e hagiografias ocorre nas traduções portuguesas que se podem ler nos códices CCLXVI/ANTT, Livraria nº 2274, do século XV, e CCLXX/ANTT, Livraria

⁵ Ver JORGE, Ana Maria C. M., RODRIGUES, A. M. (eds.). *Formação e limites da Cristandade*. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (coord.), *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. I; ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal Medieval. *Lusitania Sacra*, 2ª série, n.13-14, 2001-2002, p. 369-450; SOBRAL, Cristina. Notas para uma história da hagiografia em português: os séculos XIII e XIV. In: MACHADO, Ana Maria e Silva (org.). *Cadernos de Literatura Medieval. CLP. Hagiografia*. Coimbra: Centro de Literatura Portuguesa, 2015 (no prelo).

⁶ Ver MATTOSO, José. A cultura monástica em Portugal (875-1200). In: MATTOSO, José. *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982. p. 355-393.

⁷ Ver ATAÍDE E MELO, A. F. de. *Inventário dos códices Alcobacenses*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1932. (Tomo V). p. 424-426; DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C.. Sobre la compilación hagiográfica de Valerio de Bierzo. *Hispania Sacra*, Madrid, n. IV, v. 7, p. 3-23, 1951; DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C.. Un nuevo codice de Valerio de Bierzo. *Hispania Sacra*, Madrid, n. IV, v. 7, p. 133-146, e FREIRE, J. G. *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos, 1971. II, p. 80.

⁸ Ver *Inventário dos códices Alcobacenses*, cit., 1932, t. V, p. 339-341. A identificação com a recolha de Valério de Bierzo não oferece dúvidas porque privilegia textos como a *Vita Frontonis, de monacis perfectis* e a homilia de João Crisóstomo, que só se conhecem em Espanha através daquela coleção. Ver DÍAZ Y DÍAZ, op. cit., p. 24.

⁹ Ver DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C.. *Valerio de Bierzo. Su persona. Su obra*. Léon: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» – Caja España de Inversiones – Archivo Histórico Diocesano, 2006. p. 140.

¹⁰ Ver FRIGHETTO, Renan. O modelo de *vir sanctus* segundo o pensamento de Valério do Bierzo. *Helmantica*, Salamanca, v. XLVIII, n. 145/146, p. 59-79, 1997.

nº 771, da segunda metade do mesmo século, bem como no códice UdB Central 142, Seção de Obras Raras, Cofre, hoje em Brasília, copiado entre 1376 e 1425.

Neste ensaio concentrar-me-ei nos apotegmas incluídos neste “*flos sanctorum*” seguindo a leitura diplomática e interpretativa de Américo Machado Filho¹¹. É meu propósito estudar as deambulações dos eremitas no deserto e as referências a este espaço, comumente visto como vazio e desabitado, mas que, como se verá nesta prospeção, se revela mais preenchido e dinâmico, ou, no mínimo, mais rico em expressiva sugestividade. Genericamente, o deserto é representado em termos realistas e num registo minimalista; porém no *habitat* dos anacoretas mais radicais e, sobretudo, no imaginário do além, a representação do deserto é objeto de uma transfiguração maravilhosa progressiva. Com efeito, o espaço habitado pelo monge que definitivamente se isola do convívio dos seus pares abre-se, de um jeito algo híbrido, ao registo maravilhoso. Ao espaço habitado, soma-se, assim, o espaço do

¹¹ Ver MACHADO FILHO, Américo. *Um 'flos sanctorum' do século XIV: Leitura, estudo lingüístico e glossário*. 2004. v. 2. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1985. Agradeço ao autor o generoso envio do pré-*print* da publicação de 2009 (EDU – UNB). Este códice já fora referido por NUNES, José Joaquim. Textos antigos portugueses, *Revista Lusitana*, n. 25, p. 231-250, 1925; NETO, Serafim da Silva. A propósito de um manuscrito medieval, *Boletim de Filologia*. Rio de Janeiro, n. 9, p. 47-51, 1949, e NETO, Serafim da Silva, MOREIRA, Thiers Martins, CARVALHO, José G. Herculano de *Textos Medievais Portugueses e seus Problemas*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura – Casa de Rui Barbosa, 1956; por ASKINS, Arthur. The MS 'Flos Sanctorum' of the Universidade de Brasília: an early reflex in Portuguese of the hagiographic compilation of Valerio del Bierzo. In: SANTOS, João Camilo dos; WILLIAMS, Frederick G. (eds.). *O Amor das Letras e das Gentes. In honor of Maria de Lourdes Belchior Pontes*. Santa Barbara: Center for Portuguese Studies – University of California at Santa Barbara, 1995. p. 39-50 e pelo projeto *Philobiblon* (<http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BITAGAP/1153.html>; posteriormente em <http://ucblibrary4.berkeley.edu:8088/saxon/SaxonServlet?source=BITAGAP/Display/1153MsEd.xml&style=BITAGAP/templates/MsEd.xsl>). Na Biblioteca Nacional de Lisboa encontra-se uma transcrição parcial manuscrita: [Mss. 211, n. 1] (1923-01-15). Coletivo, *Flos Sanctorum* (tr. Valerio de Bierzo), 1376 ca. - 1425 ca. Agradeço à Biblioteca da Universidade de Brasília a cópia digital dos fólhos do códice trecentista relativos ao “*flos sanctorum*”. Índícios paleográficos permitem a Américo Machado Filho deduzir que o manuscrito é uma cópia de versão anteriormente traduzida de cópia latina, não havendo dados sólidos para determinar a sua proveniência (p. XXVI-XXVIII). Sobre a composição deste manuscrito, ver DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio de Bierzo...* op. cit., p. 148-152. Durante muito tempo, o nosso conhecimento dos apotegmas circunscreveu-se à sua presença nos códices conservados, e já editados, em Portugal. As *Vida de uma monja*, *Vida de Tarsis* e *Vida de um monge que grande no paço do imperador* foi encontravam-se nos códices CCLXVI e no *Flos Sanctorum* de Brasília - cód. UdB Central 142, f. 47-47v (inc. no início), ed. cit., p. 128-130, e cód. alc. CCLXVI, fs. 73v-74v; e cód. UdB Central 142, fs. 63v-64v, p. 184-187, e cód. alc. CCLXVI, fs. 66r-67v, respetivamente -, para os dois primeiros casos; no códice alc. CCLXX (fs. 117-119), para o terceiro; no códice alc. latino CCLXXXIII (fs. 112v-114, 176-176v e 161v-162v), numa seleção de textos extraídos respetivamente das coleções de João subdiácono, Pascásio e Pelágio Diácono (todos os autores, do século VI). J. Freire identificara grande parte dos apotegmas da compilação valeriana incluídos naquele códice latino (PL 73, lib. 6, *Verba Seniorum*, João Subdiácono, 1.15, cols. 995-998, Pascásio, 57.4, p. 276-279, cód. alc. CCLXXXIII, fs. 176-176v, PL 73, lib. 5, 10.76, cols. 925-927, respetivamente. Cf. ob. cit., p. 84-85) e o projeto *Philobiblon* (BITAGAP/manid 1153) aproximara-se de uma descrição mais minuciosa do conteúdo do manuscrito de Brasília. A sua edição tornou acessíveis a versão portuguesa da cerca de meia centena de apotegmas que ali se incluíam, na sua maior parte, em duas sequências relativamente próximas. A origem remota destes textos será indicada em nota, bem como a sua presença nos manuscritos latinos portugueses.

além imaginado e, no confronto com o *post mortem*, emerge uma ética binarista a sublinhar a ilusão do mundo. Porém, este domínio da relação contrastiva, retoricamente mais eficaz, não anula sintonias possíveis com um isolamento mitigado, a coroar, por exemplo, a primazia da obediência de um discípulo ao abba¹², o pai espiritual do monge¹³.

Num itinerário polarizado entre o mundo e o deserto, a radicalidade da oposição é atenuada pelas soluções escalares que as narrativas oferecem: do mosteiro de Santo Isidoro¹⁴, onde se vive comunitariamente, às celas individuais isoladas umas das outras, de onde se sai apenas para cumprir as obrigações religiosas, até à anacorese absoluta tão carismática como temida. Estabelece-se, assim, uma relação de contiguidade, de lateralidade, entre o espaço rejeitado e o espaço desejado, ou seja, entre o mundo – habitado pela família, pelas mulheres e, por consequência, pelo pecado –, e o deserto, frequentado por eremitas em busca da salvação. No entanto, se entre os extremos só muito raramente se estabelecem compromissos¹⁵, dominando uma “personalização do espaço”¹⁶ em que os arquétipos do bem e do mal (*bom e mau estados*, respetivamente)¹⁷ delimitam radicalmente o campo das representações, associando-se ao deserto e ao mundo, é sobretudo no âmbito do ermo que se desenham patamares de isolamento, onde o binómio dentro/fora da cela equivale à vivência controlada *vs* a vulnerabilidade absoluta, como se expressa na comparação animal “ca tal é [o monge] fora da cela come o peixe fora da agua”¹⁸. Com graus diferentes de atualização, na bipolarização positivo/negativo, o lugar tradicional corresponde ao espaço fechado, o universo protegido, por oposição à ameaça que constitui o espaço

¹² A designação, de origem aramaica, é conservada ainda no latim.

¹³ Ver o apotegma em que um discípulo, várias vezes tentado a ir dormir, espera que o padre antigo, que servia, desperte para fazerem a usual oração conjunta, após o que receberia autorização para se retirar. A assinalar a virtude, “(...) o boo velho em sa contemplaçõ (...) vyo (...) huu) logar muy glorioso e de muy gram prazer e vyo hi hu)a seeda muy fremosa e, sobela seeda, siiam sete coroas muy preciosas”, o “logar que (...) deu Deus ao (...) discipulo depois que se partiu do mundo (...). Mais aquestas sete. coroas (...) tã preciosas gaanhou ele aquesta noyte”. Depois de conversar com com o discípulo, o padre antigo entendeu que elas glorificavam a resistência às “sete vezes do (...) cuydo que fosse dormir sem (...) mandado”. Cf. cód. UdB Central 142, fs. 64v-65, ed. cit., p. 187-188. Pascásio, 72.8, p. 294-296 e cód. alc. CCLXXXIII, f. 178.

¹⁴ Ver cód. Central 142, fs. 13-13v, ed. cit., p. 2, cód. alc. XV, fs. 29v-30, PL 21, 17, col. 439.

¹⁵ Ver *supra*, p. 1 e n. 5 e cód. UdB Central 142, fs. 53-53v, ed. cit., p. 153-154, cód. alc. CCLXXXIII, f. 105, PL 73, lib. 5, 14.18, col. 952.

¹⁶ Ver ZUMTHOR, P. , Paul. *La mesure du monde*. Représentation de l’espace au Moyen Âge. Paris: Seuil, 1993, p. 20.

¹⁷ Cf. cód. UdB Central 142, f. 68v, ed. cit., p. 197, PL 73, lib. 5, 7.24, col. 900, cód. alc. CCLXXXIII, f. 55v.

¹⁸ Cf. *ibid*.

da dispersão, favorável à tentação, pese embora, dependendo das circunstâncias, também possa ser o lugar do carisma.

Assim, nem as fronteiras são exclusivas, nem, em alguma fase deste itinerário, a deserção do mundo é apenas física, pois, como advertem os anacoretas mais experimentados, o mundo não se circunscreve à realidade exterior, mas também aos estímulos que desperta: “Se se homem ñ partir de totalas cousas que no mundo som pera ñ haver em elas deleytos nem prazer, ñ pode seer monge”¹⁹. Não superando esta distância, o monge necessita ficar na cela e chorar os pecados. Este espaço, fisicamente delimitado, tem o valor de estágio para uma outra existência, um lugar propedêutico que lhe permitirá aceder a uma nova etapa de despojamento, auto-domínio e meditação espiritual. Por conseguinte o verdadeiro escopo do monge é o deserto interior, ou seja, a *hesiquia* enquanto libertação das paixões e propiciadora da temível – pelo excesso de auto-domínio que pode atingir – *apatheia* estoíca. Neste roteiro, subsiste a delicada conciliação desta contra-cultura associal, próxima dos cínicos da Antiguidade, com o amor ao próximo cristão, um dilema abordado por Gregório de Nazianzo e cuja solução parece refletir-se na anacorese mitigada que esta seleção de apotegmas bem espelha²⁰. De facto, apesar do constante apelo à permanência na cela e ao consequente sedentarismo, os textos revelam, e justificam, o intenso vaivém destes padres semi-anacoretas – pelo contrário, quando o monge se fixa num ponto do deserto, por regra, a sua motivação que o fez renunciar ao mundo não é revelada por consentir, deduz-se, com o movimento emergente²¹.

Estas quase micro-narrativas focam sobretudo a nova etapa e o novo *habitat*, mais aludido do que descrito, em conformidade com os códigos de representação do género, mas suficientemente expressivo para criar um espaço físico estereotipado, onde

¹⁹ Cf. cód. UdB Central 142, f. 40-40v, ed. cit., p. 115-116, cód. alc. CCLXXXIII, f. 150v, PL 73, lib. 6, 3.3, cols. 1006-1007.

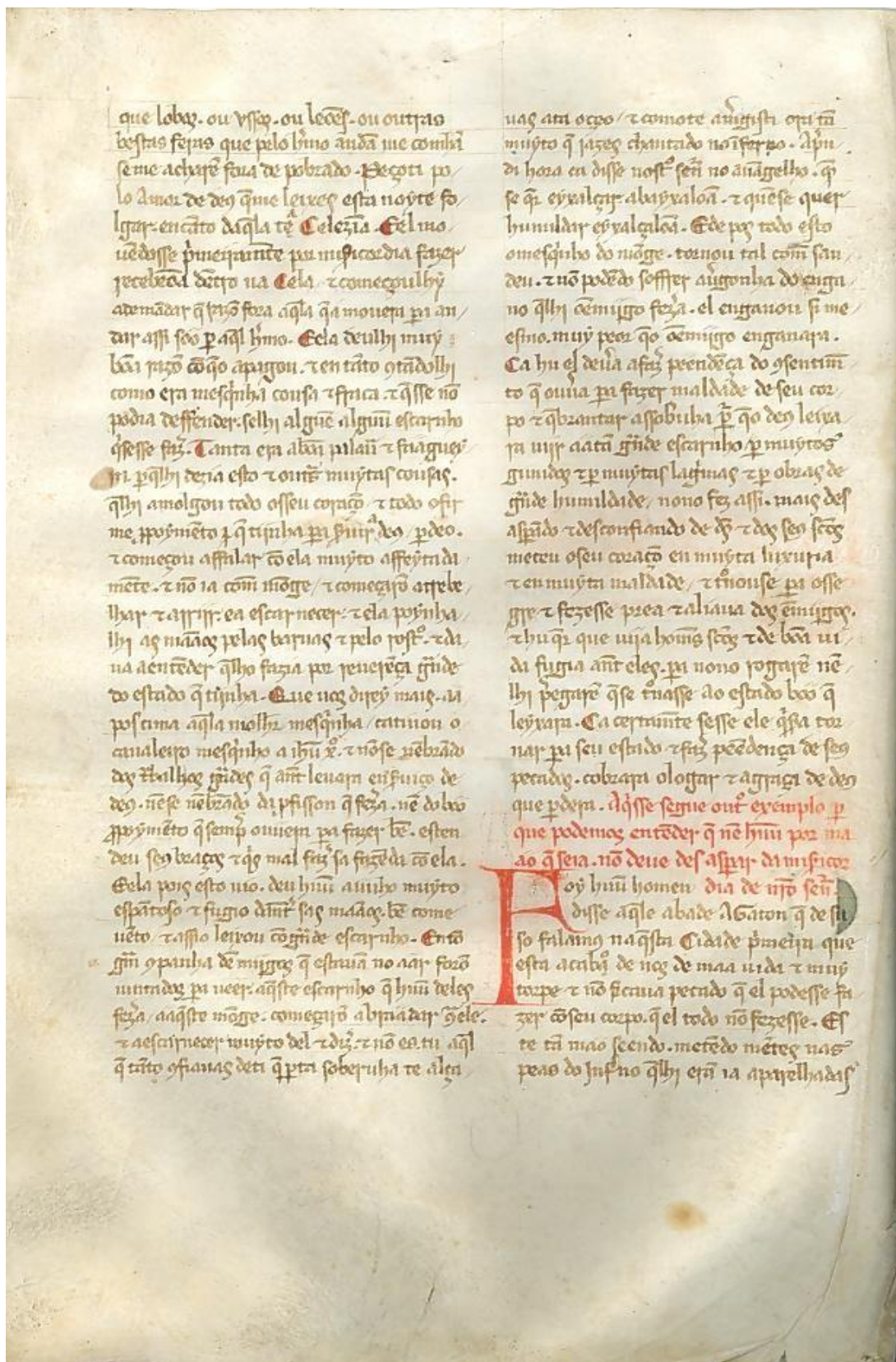
²⁰ Ver GUILLAUMONT, Antoine. La separation du monde dans l’Orient chrétien: ses formes et ses motifs. In: *Études sur la spiritualité dans l’Orient Chrétien*. Abbaye de Bellefontaine: Éditions Monastiques, 1996. p. 108-109 e BROWN, Peter. O Monaquismo. In: DUBY, Georges; ARIES, Philippe. *História da vida privada*. Porto: Afrontamento, 1989, p. 277.

²¹ Os comportamentos que que se pretendem inverter ou evitar apenas são aclarados quando se verificam circunstâncias inusitadas, como a revelação de um pecado anteriormente cometido (o sacrifício aos ídolos) e a subsequente penitência (cód. UdB Central 142, fs. 51-52v, ed. cit. p. 143-146, cód. alc. CCLXXXIII, fs. 116-117, PL 73, lib 6, João, 3.12, col. 1010-1011), ou a fuga ao reconhecimento dos homens, após a descoberta da falsa calúnia de que o monge fora vítima (cód. UdB Central 142, f. 46-46v, ed. cit., p. 150-152. Pascásio, 30.1, p. 209-210, PL 73, lib. 4, 15.25, cód. alc. CCLXXXIII, f. 106-106v).

o vazio estéril e agreste e os rigores do clima, tão objetivamente determinantes como os animais selvagens e atemorizadores que ali emergem (“escorphoes (...) cornudas que chamam cerastes e (...) coovras que eram aly muytas e muy fortes pela fervura do sol, como vermees da terra”, “lobos, ou ussos, ou leões, ou outras bestas feras que pelo ermo andam”²²), contrastam com a rara presença balsâmica do elemento aquático e de uma ou outra árvore, emblemas que sinalizam a presença do maravilhoso, agora cristianizado num registo antecipador do paraíso. No espaço assim desenhado, verifica-se uma confluência do deserto enquanto lugar e enquanto tema literário, uma vez que a realidade histórica se articula com a herança de um *topos* que remonta ao *Antigo Testamento* e que tivera no mundo greco-latino do século I a.C. uma importante expressão literária²³.

²² Cf. cód. UdB Central 142, f.15, ed. cit., p. 7, cód. alc. XV, f. 32v, PL 21, 24, col. 448; cód. UdB Central 142, ed. cit., 44v, ed. cit., p. 127, alc. CCLXXXIII, f. 118v, cód. alc. XV, f. vii, PL 21, 1, col. 399. Ver a reprodução anexa.

²³ Ver PINTO-MATHIEU, Élisabeth. *La vie des pères: genèse de contes religieux du XIIIe siècle*. Paris: Honoré Champion, 2009. p. 30-33.



Cód. UdB Central 142, Secção de Obras Raras, Cofre [sem cota], fs. 44v.

No plano dos *realia*, num ambiente vagamente designado como “ermo”, os monges distribuem-se por *celas*, *covas* ou *cabanas* – lexemas também diferenciados no latim “*cella*”, “*speluncae*”, “*tugurium*”²⁴ –, de acordo com uma cartografia qualitativamente diferenciada. Com ligeiras modulações sobre um sentido comum, distinguem-se dois modelos de vida, adaptados ao estágio em que cada indivíduo se encontra, pois, ainda que as alternativas entre a permanência na cela, a meditar nos pecados, e a privação, austeridade e solidão absolutas assentem numa experiência parcialmente comum, estas possibilidades não são absolutamente dicotômicas nem os seus méritos são uniformemente reconhecidos.

Os monges das celas deambulam pelo deserto, guiados por motivações próprias ou alheias, num movimento de ruturas, continuidades, retrocessos, cujas fronteiras nem sempre são claramente definidas. Não só a sua fama de santidade atrai visitas em demanda de uma palavra, bênção, cura, esmola ou hospedagem, como também percorrem o ermo por imperativos de subsistência²⁵ ou em ações de catequese²⁶. Estes percursos relevam um anacoretismo mitigado, mais consentâneo com o amor ao próximo do que com a solidão absoluta. A valorização do convívio solidário e controlado reequilibra os excessos associiais a que o eremitismo poderia conduzir, sem todavia comprometer a necessidade de permanecer na cela e de resistir aos pensamentos perturbadores.

No extremo oposto desenham-se os riscos da solidão que aqui se consubstanciam em dois vícios com fortes implicações na vivência do espaço: o orgulho (*per se* e enquanto derivado da desobediência²⁷) e a acídia. Em termos narrativos, prolonga-se o binarismo com a apresentação do isolamento absoluto como fator de queda ou como veículo de ascensão. No primeiro caso, o monge tentado regressa, imediata e irreversivelmente, ao mundo; no segundo, aguarda pacientemente que um monge o descubra e, posteriormente, o enterre e divulgue a sua santidade.

²⁴ Cf., respetivamente, cód. alc. CCLXXXIII, f.154, PL 73, lib. 5, 7.24, col.897, cód. UdB Central 142, f. 67v, ed. cit., p. 193, cód. alc. CCLXXXIII, f. 116, PL 73, lib. 6, 3.9, col. 1008, cód. UdB Central 142, f. 51v, ed. cit., p. 142; e cód. alc. CCLXXXIII, f. 116v, cód. UdB Central 142, f. 66v, ed. cit., p. 143 PL 73, lib. 6, 3:12, col. 1011.

²⁵ Tecem esteiras e cestas que entregam na igreja em troca de alimentos.

²⁶ Por exemplo, a conversão de pecadoras (cód. UdB Central 142, f. 63-63v, ed. cit., p. 183-844, cód. alc. CCLXXXIII, f. 175v, Pascásio, 57.2, p. 274-275; cód. UdB Central 142, f. 63v-64v, ed. cit., p. 184-187, cód. alc. CCLXXXIII, f. 176-176v, Pascásio, 57.4, p. 276-279) ou o consolo espiritual de monges de outros mosteiros (cód. UdB Central 142, f. 48-48v, ed. cit., p. 131-133 cód. alc. CCLXXXIII, f. 111-112, PL 73, lib. 5, 18.20, col. 985-987).

²⁷ Ver CASSIEN, Jean. *Conférences* / Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery. Paris: Les Editions du Cerf, 1955. v. 10. p. 209.

Em circunstâncias modelares protagonizadas por monges designados pelo nome, a presunção de perfeição, faceta padrão do orgulho monástico, pode impor uma mudança de lugar e conduzir à descoberta de um anacoreta há muito isolado dos homens. Trata-se de um esquema que, pela maior complexidade, carece de uma narrativa hagiográfica. Já em situações de monges anónimos, uma mesma pretensão de excelência pode ser edificantemente fatal e desencadear uma espiral de vícios a culminar no abandono do ermo²⁸. O orgulho configura-se, assim, como a causa indireta do abandono, embora a insistência na solidão possa atrair outras sequelas.

Numa outra vertente, e como bem testemunha a *palavra* do abade Macário²⁹, a exigência do sedentarismo colide com a pulsão de mobilidade que assola o monge que, desprovido de clarividência, não consegue discernir se o impulso para o exterior decorre dos seus deveres ou de uma tentação movida pelo desencanto com a vida ascética. A auto-prevenção a que reage radica no receio da acídia, um vício do espírito que, isento de estímulos exteriores, atormenta incessantemente os eremitas em pleno deserto. Segundo Evágrio de Ponto (século IV), o seu primeiro doutrinador, este demónio, posteriormente integrado no septenário dos pecados capitais, caracteriza-se pela perceção do tempo imóvel experienciada na cela; a acídia torna o monge indolente, desconcentra-o e impele-o a rejeitar a morada e a rotina diária, ambicionando mudar de espaço com o consequente incumprimento das obrigações religiosas. Fragilizado pela instabilidade e pela *vagatio mentis*, facilmente cede às paixões mundanas que se esforçara por expurgar³⁰. No caso referido, o facto de Macário ter podido sair, regressar e obedecer ao conselho de permanência que ouviu dos anacoretas anula a suspeita de acídia, contrariando, assim, o carácter letal e irreversível da cedência ao espaço aberto. De forma similar a situações paradigmáticas como as de Antão ou de Zosimas, aquele monge abandonou o seu lugar

²⁸ Num dos apotegmas que, no manuscrito brasileiro, se faz remontar à *Historia Monachorum*, de Rufino, um monge, cujo excesso de *soberba* desafia os *laços do inimigo*, cede à ilusão de “(hu)a molher muy fremosa” que se lhe apresenta “(huu) dia escontra a noyte”, andando pelo “ermo come errada”. Cf. cód. UdB Central 142, f. 44, ed. cit., p. 126, cód. alc., XV, f. vii, cód. alc. CCLXXXIII, f. 118v, PL 21, 1, col. 399.

²⁹ “Seendo eu na cela de Sciti, coytavam-me as cuydações que fosse andar pelo ermo e que metesse mentes naquelas cousas que hi poderia veer. E porque osmey que este cuydo era temptaçõ que viinha pelo enmiigo, lidey per cinque anos com meu coração pera nõ ir andar devaneando pelo ermo e leixar mha cela em que fazia proveyto de mha alma. E pois vy que a cuydaçõ nõ se partia de mim, fuy-me pelo ermo”. Cf. cód. UdB Central 142, f. 40v, ed. cit., p. 114, cód. alc. CCLXXXIII, f. 150v, PL 73, lib. 6, 3.3, cols. 1006-1007.

³⁰ Ver ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Traité pratique ou le moine* / Introduction par Antoine Guillaumont e Claire Guillaumont. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971. (Tomo I). p. 565-569.

próprio e, depois da estadia no deserto, cumpriu a sua aprendizagem, em estreita fidelidade à lição ouvida: “(..) sey em ta cela e chora teus pecados”³¹.

Ainda que de uma forma não sistemática, a obediência insinua-se como um critério fulcral na legitimação das escolhas dos monges³². Prova-o também um outro monge, filho de um “padre (...) muy segral e rico”, que, depois de uma surpreendente exemplaridade no mosteiro, “rogou a seu abade que lhi desse lecença que fosse viver ao ermo fazer vida mais aspera que aquela que no moesteiro fazia”. Na recusa inicial, o abade advertiu-o para os perigos e para a ausência de conforto humano, mas, percebendo “que o el tã de coraçõ havia que fosse pera o deserto e o nõ pôde reteer per ne□hu□a maneira, fez sa oraçõ sobr'ele e envyou-o”³³. Apesar do acompanhamento que o *abba* lhe proporcionou, o monge perder-se-á nos meandros das tentações a que a sedução do ermo e a desobediência o expuseram e regressará ao mundo.

Deste modo, tanto a obediência, como virtude maior em contexto monástico, como o horizonte de expectativas que ela sugere contribuem para uma cartografia qualificada do ermo. Ao espaço físico, com as características inferidas ou explicitadas antes referidas³⁴, acresce o deserto interior, suporte da obediência que singulariza o monge. Consequentemente, a anacorese duradoura restringe-se aos *happy few* que, por obediência clerical ou assentimento divino, acedem à *hesiquia* e à solidão radical. Com efeito, é assim o explicitam os dois anacoretas que edificam Macário (“Quareenta anos ha que nos partimos de nosso moesteiro e andamos per este ermo de leçença de nosso

³¹ Para Cécile Caby, este *topos* tem a sua origem no livro de Isaías 50, 2: “(...) transformo os rios em terra firme de forma a que apodrecem os seus peixes sem água, morrem à sede” (as citações da Bíblia são feitas a partir de *Bíblia sagrada*, Lisboa: Difusora Bíblica, 1982; no contexto da hagiografia do deserto, é a própria comparação que se repete: “*quod sicuti pisces ab aqua extracti, mox in arenti terra morentur*” (Atanasio, “*Vita Beati Antonii Abbati*” (escrita entre 355-356, depois da sua morte). Cito pela PL 73, lib. 1.53, col. 164, tradução a partir do texto grego. Cf. PG, 26, cols. 961-962); o *topos* perdura ao longo da Idade Média. Para mais exemplo, cf. CABY Cécile. *Propositum Vitae* e lugares da vida monástica séculos XI e XII. *Revista Territórios & Fronteiras*. Cuiabá n. 7, v. 2, jul.-dez, 2014. p. 32-48. Disponível em <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4948008.pdf%20tenho%20textos>, acedido em novembro de 2015).

³² Os dois anacoretas que Macário encontra tiveram autorização para viver no ermo (cód. UdB Central 142, f. 40v, ed. cit., p. 115. 454, f. 150v, 73, lib. 6, 3.3, cols. 1006-1007) e o discípulo que espera a ordem do padre para se ir deitar vê a sua obediência recompensada pelo acolhimento no paraíso (cód. UdB Central 142, fs. 64v-65, ed. cit., p. 187-188, cód. alc. CCLXXXIII, f. 178, Pascásio, 72.8, p. 294-296).

³³ O estatuto do pai tem algum interesse para o tema em estudo porque, como homem do mundo, só acedeu à vontade do filho por intercessão dos amigos, confirmando a resistência ao paradigma emergente. No final, já é o pai que censura a queda: “E seu padre atormentando-o e tragendo-o muy mal porque se partira do boo estado em que fora, aquel mal-aventurado nono quis ascuytar”. Ver cód. UdB Central 142, fs. 66v-68, ed. cit., p. 193-197, cód. alc. CCLXXXIII, fs. 154-155v, PL 73, lib. 7.24, cols. 897-900.

³⁴ Ver *supra*, p. 5-6.

abade.”), a “mulher virgem sancta e de grandes dias”, que durante trinta e oito anos viveu numa cova e que, por vontade de Deus, dois monges de Siti descobriram, e o bispo penitente, que viveu numa cabana durante cinquenta anos³⁵.

Considerando o pendor edificante desta literatura, a excepcionalidade dos verdadeiros anacoretas (quatro em cinquenta apotegmas, quase sempre sobre monges anónimos) parece traduzir uma mundividência feita de prudência e de receio. Embora, como se verá, o seu carisma seja literariamente confirmado, na visão propiciada a um padre do deserto, a hierarquia das quatro ordens de homens no céu concede aos eremitas apenas o terceiro lugar, sendo superados por aqueles que, por amor a Deus, prometeram obediência aos superiores, distinguindo-se dos restantes por serem os únicos a abdicar da sua vontade³⁶.

Mesmo sem fazer extrapolações a partir de um só apotegma e sabendo que o contexto de escrita não favorece a coerência entre cada uma das narrativas, a valorização da obediência parece mais adequada à doxa cristã do que o substrato pagão que inspira a impassibilidade e que aquela se esforça por conter. A forma como as exigências do judeo-cristianismo se sobreponham a modelos filosóficos de matriz estoica e cínica ditava uma vigilância sobre o auto-domínio e sobre uma liberdade aparentemente absoluta. De resto, não deixa de ser significativo que o carisma dos modelos extremos da anacorese – Paulo e Maria Egipcíaca – não tenham aqui um único émulo identificado; nenhum destes seus sucedâneos mereceu a dignidade de um nome por forma a serem citados e imitados, ficando assim reduzidos a mero produto do efeito multiplicador que a literatura do deserto potenciava.

Todavia esta subalternância ideológica é ultrapassada pela representação literária dos anacoretas num tempo e num espaço de exceção, a raiar a transcendência. Neste conjunto de apotegmas, apenas nos anacoretas que doutrinam Macário coexistem os requisitos de obediência e anacorese plena, sendo o reconhecimento do carisma assinalado pelo favorecimento da reclusão prolongada, numa espécie de ante-câmara do

³⁵ Ver, respetivamente, cód. UdB Central 142, f. 40v, ed. cit., p. 115, cód. alc. CCLXXXIII, f. 150v, PL 73, lib. 6, 3.3, cols. 1006-1007; cód. UdB Central 142, f. 51v, ed. cit., p. 142, cód. alc. CCLXXXIII, f. 116, PL 73, lib. 6, 3.9, col. 1008; e cód. UdB Central 142, fs. 51v-52v, ed. cit., p. 143-145, cód. alc. CCLXXXIII, f. 116-117, PL 73, lib. 6, 3.12, col. 1010-1011.

³⁶ “Mais aqueles que vivem em ordem d'obedeença que é a quarta ordem, assi como de suso é dito, porque fezerom voto aos homeens que fezessem sa voontade polo amor de Deus e da sua nemigalha, por esso ham mayor gloria, ca ne)hu)u) dos outros, ca a livridõe, que lhi Deus dera que é a melhor cousa que no mundo ha, leixarom-na polo seu amor e meterom-se em servidõe, que é a cousa do mundo que mais avorrece aos homens, por amor de seu senhor Jhesu Christo.” Cf. cód. UdB Central 142, f. 53v, ed. cit., p. 156, cód. alc. CCLXXXIII, f. 105v, PL 73, lib. 5, 14.10, col. 950.

paraíso. Assim, enquanto a referência ao espaço habitado pelo comum dos monges, já *per se* homens singulares e atletas de Deus, obedece a um recorte tendencialmente realista³⁷, os quatro anacoretas habitam uma natureza já contaminada pelo maravilhoso, num cenário próximo, em termos de imagem e de léxico, ao das visões do além. Ao estudar a separação do mundo no Oriente cristão, A. Guillaumont aproximou esse espaço do paraíso terrestre a que se regressa³⁸, mas creio que a justeza da observação poderá ser aprofundada se confrontada, quer com a representação global do deserto nestes apotegmas, quer com as imagens do paraíso que esta literatura oferece.

Num certo *locus amoenus* despojado a que estão confinados, aparenta gerar-se uma natural conformidade entre o eremita e o espaço que habita. Numa harmonia de ecos primitivos a lembrar, efetivamente, o paraíso terrestre, o homem mistura-se com “as animalhas desvayradas que pelo ermo andavam e beviam da agua” do pego³⁹, não carece de roupagem (“dous homens desnudados e nã trariam nem hu□a vestidura que do mundo fosse.”) e é indemne às flutuações térmicas (“Deus despensou conosco de graça especial que nom sentamos frio no inverno, nem caentura que nos nã empeesca no estio”). Porém, a incompreensão de Macário face à cena observada parece insinuar o confronto de dois mundos distintos, um físico e um outro já escatológico, sobre o qual os monges tanto se interrogam, como se verá. De facto, à luz da mundividência limitada do monge, a aparência selvagem daqueles homens só era explicável tratando-se de “espíritos” (antes da invasão eremítica, o deserto fôra o lugar dos demónios). Não o sendo, a cena com que é surpreendido tem a força de uma revelação, a um nível aproximável das visões do além e do seu enquadramento narrativo.

Uma similar diluição de fronteiras entre o homem e o ambiente reflete-se no peculiar ritmo biológico da natureza e até no lugar habitado pelo eremita. Assim, num outro apotegma, após a morte de um velho que ali vivera durante quarenta e nove anos, a

³⁷ Cf. cód. UdB Central 142, f. 13-13v, ed. cit., p. 2, cód. alc. XV, fs. 29v-30, PL 21, 17, cols. 439-440; cód. UdB Central 142, fs. 41v-42v, ed. cit., p. 118-120, cód. alc. CCLXXXIII, fs. 149v-150v, PL 73, lib. 6, 3.2, cols. 1004-1006, Pascásio, 93.11, p. 321-324.

³⁸ Cf. “La séparation du monde dans l’Orient chrétien: ses formes et ses motifs”, cit., p. 112.

³⁹ Cf. cód. UdB Central 142, f. 40-40v, ed. cit., p. 115-116, cód. alc. CCLXXXIII, f. 150v, PL 73, lib. 6, 3.3, cols. 1006-1007. Esta leitura da coexistência pacífica e igual entre os monges e os animais tem implicações na interpretação da brandura que, na senda da tradição dos martirólogos, os animais selvagens manifestam em relação aos monges – um crocodilo lambe o corpo do frade, um lobo conduz um monge a uma cidade... – e que adquire aqui uma outra expressividade. Sem excluir o reconhecimento de inocência, santidade ou proteção divina, estes comportamentos parecem sinalizar a absoluta rutura com o mundo em direção a um estado paradisíaco de harmonia absoluta entre o homem e a natureza.

cabana caiu e a palmeira que o alimentara secou⁴⁰, extinguindo-se o oásis com que o seu despojamento absoluto fora coroadado. Por conseguinte, o espaço por esta via sacralizado é vedado ao monge comum. O facto de este tempo e lugar não lhe serem consentidos envolve naturalmente um juízo de valor, mas parece também insinuar um outro tipo de fronteira que aparta o monge comum de um espaço em que até o trabalho para garantir a auto-subsistência fora suprido pela árvore maravilhosa, libertando o homem dessorra limitação, um espaço quase escatológico onde a entrada de estranhos apenas é consentida para enterrar os eremitas e divulgar as suas existências.

É certo que a descrição desta antecâmara do paraíso, marcada pelo universo de suficiência que os escassos referentes simbolizam, está contaminada pelo vazio do deserto, porém, não deixa de conter os mesmos elementos que, de um forma mais intensa, integram tanto o paraíso terrestre como as visões do além.

Tal como acontece nas viagens escatológicas, também as visitas são breves, no entanto, ao contrário das visões do *post mortem*, o eremita descoberto fez um relato sumário do seu passado. É, portanto, uma vida consumada que se mostra, não a construção de um itinerário.

Neste contexto, a narrativa que acompanha a chegada de um monge errante a um *locus amoenus*, profusamente descrito, e onde permanece durante seis anos⁴¹, rompe com o modelo seguido, sem que se perca o pendor híbrido próprio do espaço habitado por estes anacoretas. Tanto a abundância gratuita, a suplantar o cenário dos apotegmas anteriores, como as circunstâncias em que este espaço se oferece ao monge aproximam-se do modelo das visões: conduzido por uma águia-guia, figura simbólica e textualmente explicitada como mensageira divina⁴², o monge ensaia uma plenitude e distensão

⁴⁰ V. cód. UdB Central 142, fs. 51-52v, ed. cit., p. 143-145, cód. alc. CCLXXXIII, fs. 116-117, PL 73, lib. 6, 3.12, cols. 1010-1011.

⁴¹ “tres palmeiras muy grandes e muy fremosas e carregadas de boos daptilos e hu)a fonte de boa agua e muy crara peranal, que corria pelos pees daquelas palmeyras, e hu)a morada soterraynha, em que huu) homem poderia viver avondadamente”. Cf. cód. UdB Central 142, f. 67v, ed. cit., p. 194-5, cód. alc. CCLXXXIII, fs. 154-155v, PL 73, lib. 5, c. 7.24, cols. 897-900.

⁴² Ver CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris: Éd. Robert Laffont S.A. e Éd. Jupiter, 1982. s. ver “Aigle”, e os enunciados interpretativos do narrador (“E quando Deus vio que era tempo que andassem, envioulhis hu)a aaguya e ferio-os das aas e espertou-os e voou huu) pouquetinho per ante eles e asseentou-se em terra. E os monges que com el veerom do moesteiro disserom a aquel frade que queria ir morar ao ermo: – Ves, Amigo, esta aguya é o teu anjo. Levanta-te e vay-te com ela.”) e do protagonista (“Aqueste é o logar que mi nostro senhor guysou pera servi-lo”) (f. 67-67v). Sobre a presença da águia, ver os dotes particulares da águia-guia da *Visão de Baldário (De celeste revelatione)*, de Valério de Bierzo, in cód. UdB Central 142, fs. 8v-9, ed. cit., p. 43-44, e MACHADO, Ana Maria. A coloração hagiográfica - entre a luz e a escuridão. *Cores: Actas do VII Colóquio da SP-AHLM*. Lisboa: Universidade Aberta, 2010. p. 63-64.

inusitadas no percurso austero do eremita-aprendiz, dado que um lugar com tais contornos é exclusivo do *post mortem*, ou, na sua versão mais despojada e sem a serenidade ali experimentada, da iminência do paraíso. Apesar da quebra de expectativa e da resistência do monge aos conselhos do abade poderem indiciar uma miragem demoníaca, tanto os enunciados interpretativos dos monges, que primeiramente o acompanharam, como a sua própria conclusão associam este lugar à vontade divina. A redundância desta justificação parece acautelar o sentido de um cenário que, pelo seu entorno, poderia ser equívoco.

Não obstante o esforço de precisão espacial com que o tradutor acrescenta ao valor da “medida de distância grega”⁴³ o que lhe correspondia, à época, num exclusivo da tradução portuguesa⁴⁴, o efeito de real anula-se com a ausência de pontos de referência. A sucessão de tentações fatídicas a que o monge é sujeito afastam-no progressivamente do galardão paradisiaco com que fora beneficiado, ao mesmo tempo que este espaço se revela mais uma intervenção maravilhosa do que um oásis real. Finalmente, a interrupção deste isolamento coloca o monge nos antípodas dos anacoretas cuja reclusão é contínua e se conta em décadas.

Percebe-se, assim, como, do mapeamento do deserto – lugar ou *topos* –, se pode inferir o estágio de perfeição em que o eremita se situa e também discernir entre o que pertence ao domínio dos *realia* e o que se reporta à tradição literária. Enquadrados por uma geografia do além binária, estes apotegmas parecem ter intuído uma terceira via, prévia, uma vida já suspensa das necessidades básicas, em plena harmonia com a natureza, e num espaço minimalistamente paradisiaco, porém, ainda de expiação, porque a permanência no deserto não prescinde da purificação. Note-se que o anacoreta que sacrificara aos ídolos, anteriormente referido, só no último ano *recebeu conforto de seus pecados*⁴⁵. A ser assim, dir-se-ia que o espaço idealizado da anacorese representa, mais do que um regresso ao paraíso já escatológico, uma longa existência probatória no limiar do paraíso, em que se antecipa já alguma transcendência.

⁴³ Ver HOUAISS, Antônio; FRANCO, Francisco Manoel de Mello; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009. s.ver “Estádio”.

⁴⁴ “ (...) huu) estadio que podem seer cento e viinte e cinque pees assi como disserom aqueles que falarom das medidas da terra, em hu)a arte que dizem Geometria”. Cf. cód. UdB Central 142, f. 67v, ed. cit., p. 194, cód. alc. CCLXXXIII, f. 154v, PL 73, lib. 5, 7.24, col. 899. Como geralmente acontece, também aqui os dois trechos latinos se referem apenas à medida, passando de imediato para o momento em que a águia se senta. Cito a partir da PL: “*ad unum stadium, et iterum sedit*”.

⁴⁵ Cf. cód. UdB Central 142, f. 52, ed. cit., p. 144, cód. alc. CCLXXXIII, f. 116v, PL 73, lib. 6, 3.12, col. 1011.

Não obstante o que se disse sobre o primado da obediência e do amor ao próximo, por um lado, e sobre os riscos da liberdade e da impassibilidade, por outro, esta amostragem confere a primazia aos anacoretas radicais. São esses os verdadeiros monges, conforme concluía Macário (émulo da obediência e da clausura na cela) após o seu périplo pelo deserto⁴⁶. A representação da natureza, do espaço próprio em que se movem e o teor híbrido da sua existência física enfatizam essa supremacia, conferindo-lhes, também do ponto de vista literário, um lugar singularizado.

E, se do espaço observado se transitar para o universo do sobrenatural revelado por mediação divina, percebe-se a relevância que tinha para os monges o conhecimento do destino das almas⁴⁷, por vezes expressamente solicitado, e como a revelação do oculto podia tranquilizar as suas inquietações⁴⁸.

Distintamente do que se ocorreu nos apotegmas até agora convocados, na representação dos fins últimos do homem, tanto o tempo atmosférico como o acompanhamento social e religioso indiciam e anunciam destinos opostos aos cenários mundanos, confirmando o estatuto compensatório do além. Assim ocorre no exemplo da monja que viu o seu “padre na vida muy mesquinho e muy menguado e com muytas doores e depola morte os homens profaçavam del polo mal que lhi Deus fazia, quando lhi mao tempo dava pera soterrarem-no”, enquanto à mãe “deu-lhi Deus tã boo tempo quando a houverom de soterrar que semelhava que o aar ajudava pera fazer a sopultura.”. Considerando qual o caminho de vida seguir, a monja é favorecida com uma visão e conduzida ao destino de cada uma das almas: a mãe, num espaço infernal, e o pai, num “campo muy grande em que havia logares de muytos deleytos e de grandes prazeres e de muytas arvores e desvayradas e fruytas muyto estranhas e muy saborosas. E eram tã fremosas quanto homem ã poderia contar.”⁴⁹. A lição que extrai – “muytas som as peas e sem conto que Deus tem aparelhadas pera os maaos e enfiindos sã os prazeres que Deus

⁴⁶ “Porende vos dixi eu a vós no começo que ainda eu ã era monge, mais vira monges”. Cf. cód. UdB Central 142, f. 41, ed. cit., p. 116, cód. alc. CCLXXXIII, f. 150v e PL 73, lib. 6, 3.3, col. 1007.

⁴⁷ Ver cód. UdB Central 142, f. 47-47v (inc. no início), ed. cit., p. 128-130, cód. alc. CCLXXXIII, f. 112v-114, PL 73, lib. 6, 1.15, col. 995-998; cód. UdB Central 142, f. 48v-49, ed. cit., p. 134-135, cód. alc. CCLXXXIII, fl. 112, PL 73, lib. 5, 1.12, cols. 994-995; cód. UdB Central 142, f. 52v, ed. cit., p. 145-6. cód. alc. CCLXXXIII, f. 117-117v, PL 73, lib. 6, 3.13, cols. 1011-1012.

⁴⁸ Ver cód. UdB Central 142, f. 45v-46, ed. cit., p. 149-150, cód. alc. CCLXXXIII, f. 111, PL 73, lib. 5, 18.12, cols. 982-983.

⁴⁹ Cf. cód. UdB Central 142, f. 47-47v (inc. no início), ed. cit., p. 128-130, cód. alc. CCLXXXIII, f. 112v-114, PL 73, lib. 6, 1.15, col. 995-998.

tem guardados pera aqueles que com el vivem” – traduz a doutrina da recompensa escatológica, a mesma que é reiterada em dois outros apotegmas onde, num momento inicial, se estranha o antagonismo entre o *post mortem* e o enterro de dois monges, ou de um monge e um leigo, sendo que, em ambos, um deles era estrangeiro⁵⁰.

Se no sonho da monja o lugar destinado ao pai é análogo ao das descrições do paraíso terrestre e se circunscreve aos elementos da natureza, nas restantes representações do além, este paraíso é explicitamente assumido como celestial, acusando a presença, em maior ou menor grau, do inerente cortejo de anjos, arcanjos, patriarcas, profetas, mártires, confessores e até monges a quem, por “mandado de nostro senhor”, cumpre o acompanhamento das almas.

A presença das figuras do Cristianismo historiciza a representação do paraíso e clarifica a sua tipologia, por muito ténue que fosse a distinção entre a sua vertente terrestre e celeste. Também por isso parece ser mais produtiva a associação do espaço estritamente anacorético a uma antecâmara do paraíso, enquanto lugar de derradeira prova, a caminho de um além celestial que os textos não especificam⁵¹. Num contexto binarista, este lugar intermédio e um tanto híbrido acompanha, pois, o estatuto dos anacoretas que o habitam: figuras de excelência, mas, como se viu, vagamente marginais ao Cristianismo. Recordando o terceiro lugar que a hierarquia das quatro ordens de homens reservava para os eremitas, a aproximação com o lugar purgatório parece inevitável⁵².

Em termos de personalização do espaço, emerge um outro fator espacial, sobretudo no apotegma em que o céu se revela mais glorioso, com uma representação do movimento descendente dos arcanjos Miguel e Gabriel em busca da alma do homem estranho⁵³. A relação alto/baixo aqui explicitada é a mais característica da espacialização medieval, todavia, no conjunto de textos sob análise, há um forte predomínio de uma certa

⁵⁰ Ver cód. UdB Central 142, f. 48v-49, ed. cit., p. 134-135, cód. alc. CCLXXXIII, f. 112-112v, PL 73, lib. 5, 73.5, 1.12, col. 993-994 e cód. UdB Central 142, f. 52v., ed. cit., p. 145-146, cód. alc. CCLXXXIII, f. 117-117v, PL 73, lib. 6, 3.13, cols. 1011-1012. Observe-se, *en passant*, como a solução encontrada para estas almas é sintomática do combate à anatemização do outro desconhecido, pois tanto o monge do primeiro caso, como o leigo, do segundo, são *estranhos* e merecem a salvação.

⁵¹ Sobre os diferentes entendimentos do paraíso como destino do homem, ver DELUMEAU, Jean. *Uma história do paraíso: O jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1994. (Vol. I). p. 25-87.

⁵² Este tópico será objeto de um outro artigo. Ver o que, a este propósito se disse em: A Literatura hagiográfica dos mosteiros de Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça. In: *Redenção e Escatologia. Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2015. p. 41-66.

⁵³ Ver cód. UdB Central 142, f. 52v., ed. cit., p. 145-146, cód. alc. CCLXXXIII, 117-117v, PL 73, lib. 6, 3.13, cols. 1011-1012.

lateralidade. Basta recordar que ao purgatório se chega andando, quer se situe na Sicília, quer na Irlanda. E se menciono o purgatório é porque o que aqui designei antecâmara do paraíso tem vagas afinidades com esse espaço de purgação, conquanto a concisão apotegmática não permita a explanação dos tormentos passados, como acontece em registos hagiográficos como os da *Vida de Santa Maria Egípcíaca*.

Uma tal lateralidade persiste também por emulação do “movimento” solar, situando o paraíso terrestre no Oriente, sendo o Ocidente o lugar do declínio e da queda⁵⁴. E, além das repercussões desta disposição na arquitectura, a epistemologia “cardeal” reflete-se igualmente na localização das tentações: olhando para Ocidente, o abade Moisés vê “hu□a muy gram companha d'enmiigoos que eram envyados pera tentar os homens. E eles meemos se embargavam e se tornavam pera fazer aquilo que lhis era mandado”. No Oriente, pelo contrário, avista “hu□a gram companha d'anjos, que homem não poderia contar, estando em hu□a gloria em gram prazer”⁵⁵.

A diversidade de sentidos e a malha de correlações entre os vários lugares do ermo, reais ou maravilhosos, esbatem a imagem redutora e fixa com que o deserto monástico é por vezes descrito. A personalização do espaço não é radical, o binómio mundo/deserto não é absoluto e, também no mundo, o monge colhe lições de superior edificação. Por consequência, o domínio do eixo vertical não subsume a lateralidade presente tanto na relação de contiguidade mundo/deserto que, a espaços, se desenha, como na tipologia escalar dos lugares do ermo, em função de um mapeamento qualitativo em que a obediência é a virtude maior, ou a contaminar a fronteira vida/morte com a experiência da antecâmara do paraíso.

A seleção de apotegmas que o manuscrito de Brasília conservou descobriu particularidades por vezes diluídas em coleções mais extensas. O deserto como espaço nuclear desta literatura oferece-se como o novo *habitat* propiciador de salvação e de confronto, com os riscos atinentes quer à condição do homem entregue à orientação espiritual de um *abba* ou a si próprio, quer às exigências da nova geografia: o deserto, por oposição ao mundo de onde o monge migrara. Enquanto lugar de prova, o deserto exige uma resistência ao trânsito do mundo para a solidão e à fixação e sedentarismo em

⁵⁴ Ver ZUMTHOR, Paul. *La mesure du monde*. Représentation de l'espace au Moyen Âge. Paris: Seuil, 1993, p. 20-22.

⁵⁵ Cf. Ver cód. UdB Central 142, f. 45v, ed. cit., p. 150, cód. alc. CCLXXXIII, f. 111, PL 73, lib. 5, 18.12, cols. 982-983.

modalidades de radicalismo variável. Todavia, se o isolamento do deserto é um escopo legítimo, facilmente desencadeia a acídia ou a confiança na perfeição alcançada que faz o monge abandonar a solidão e resvalar para o universo do mal. Na tensão que atravessa a vida eremítica, o deserto, e muito particularmente o espaço de total anacorese são simultaneamente desejados e receados; o mundo é o espaço rejeitado e, com notáveis exceções, as suas seduções continuaram a atrair o homem. Entre a permanência num novo universo, a adesão a uma nova vida, e a tentação latente do regresso, desenha-se um percurso de vida idealmente marcado pela negação progressiva, por um corte cada vez mais radical com o mundo e seus atrativos.

Quando a fuga do ermo é mais do que uma mera pulsão, raramente se cumpre sem sequelas. Os escassos exemplos de queda que estes apotegmas registam mostram um caminho sem volta, porque a entrega ao desespero e à perdição do mundo supõem a morte do ideal que um dia se abraçou. Para quem sucumbe, é chegado o tempo da exclusão definitiva. O eremita deixou de o ser, porque a sua existência é indissociável do lugar. Abandonou o alhures desconhecido para retornar ao aqui mundano.