

**DO(S) TEMPO(S) DO MUNDO AOS ESPAÇOS DA ETERNIDADE:  
AS VIAGENS AOS LUGARES DO ALÉM NA LITERATURA HA-  
GIOGRÁFICA TARDO-ANTIGA**

**FROM THE TIME OF THE WORLD TO THE SPACES OF ETERNI-  
TY: THE TRIPS TO PLACES FROM HEAVEN IN THE LATE OLD  
HAGIOGRAPHIC LITERATURE**

Ronaldo Amaral<sup>1</sup>

Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

---

**Resumo:** O presente trabalho tem por escopo discutir uma das representações mais essenciais para o homem medieval: o Além; ou seja, o “lugar” que justifica e dita os próprios modos de sua existência nesse mundo. E se, como veremos, a realidade do Além só pode ser percebida por parâmetros e razões humanas, isto se dá porque a própria realidade humana só pode fazer sentido se corresponder ao seu análogo, mas, sobretudo, perfeito modelo que é o mundo das essências divinas. Daqui que, as análises das narrações medievais sobre as viagens ao Além devem, mais do que descrever esses lugares por eles mesmos, ainda que enfatizando suas tessituras fantásticas, cuidar de precisar sua constituição como resultado da intersecção das realidades humana e divina, sobretudo, ao cuidar daquelas percepções que são tão próprias do imaginário quanto da vida social mais concreta: o tempo e o espaço.

**Palavras-chave:** Tempo, Espaço, Além.

**Abstract:** The present work has the purpose to discuss one of the most essential representations for the medieval man: the Heaven; i.e., the “place” that justifies and dictates its own modes of existence in the world. And if, as we shall see, the reality of the Heaven can be perceived only by human parameters and human reasons, this is because the human reality itself can only make sense if it corresponds to its analogue, but especially to the perfect model that is the world of divine essences. Hence, the analysis of medieval stories about the trips to the Heaven must more than describe these places for themselves, even emphasizing its fantastic tessitura, need to ensure its constitution as a result made by the intersection of human and divine realities, specially ensuring those perceptions that are so characteristic from both the imaginary as the most concrete social life: time and space.

**Keywords:** Time, Space, Heaven.

---

Recebido em: 21/06/2013

Aprovado em: 13/11/2013

---

<sup>1</sup> E-mail: [ronalduamaral@hotmail.com](mailto:ronalduamaral@hotmail.com)

Já há décadas a História, pelo menos de forma sistemática e a partir de uma autorreflexão sobre seu *modus operandi* metodológico, vem ampliando seu campo documental e, por consequência, alargando seus temas e usos teóricos necessários ao atendimento dessa nova gama documental (ou vice-versa). Citemos o uso da fonte literária, em especial a literatura sagrada para a Idade Média, até então aparrágio de análises teológicas ou usos devocionais<sup>2</sup>.

A hagiografia aqui se inscreve. As virtudes e os poderes sobre-humanos de homens e mulheres marcados pela santidade, milagres, aparições demoníacas ou angélicas, as mais variadas formas de hierofania cristã, passam a serem enfrentados pela História como fenômenos humanos e enquanto tais, implicantes na vida social e cultural das sociedades. Rompe-se, portanto, com a ideia que a escritura hagiográfica cuidaria tão só de apresentar as manifestações do metafísico e do espiritual religioso, cuja pertinência e interesse caberia somente ao campo da religião convencional e a uma hermenêutica confessional que poussa sobre esses textos unicamente os olhos da fé. O imaginário aqui se inscreve.

Hoje, sabemos que mesmo as manifestações mentais, inclusive as mais desconcertadas e inconscientes, são precisáveis e essenciais para o melhor entendimento do fenômeno histórico, que é sempre humano. As imagens mentais, que são sempre coletivas e polivalentes em si, quando exteriorizadas e impregnadas no mundo dos fenômenos, geram visões de mundo, representações e percepções humanas que podem ser socioculturalmente apreendidas<sup>3</sup>, ou seja, apreendidas por meio do imaginário. Partiremos dessa observação em direção a uma precisão particularmente necessária, embora à primeira vista eivada de aparente obviedade para um historiador acostumado a este gênero de fontes e abordagem; ou seja, há que se insistir, antes de tudo, que não nos caberá aqui perguntar sobre a verdade objetiva dos seres e das coisas testemunhadas por essas fontes, sobre suas “reais” ou crassas existências, principalmente se defronte às realidades metafísicas; não nos deverá ocupar, por fim, a dúvida sobre a realidade ontológica do diabo, dos anjos, das teofanias cristãs, ou mesmo da intervenção maravilhosa do divino na natureza, o milagre. Interessara-nos sim, compreender que há uma percepção humana dessas realidades metafísicas, a partir da qual se origina toda uma tradição,

---

<sup>2</sup> GAJANO. S. B. *Agiografia altomedieval*. Bolonha: Il Mulino, 1976, p. 09.

<sup>3</sup> FRANCO JR. Hilário. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário In: *Os três dedos de Adão*. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010, p. 73.

toda uma existência vívida<sup>4</sup>, fruto, por sua vez, da complexa e indissolúvel combinação da realidade exterior percebida com a realidade mental que, constituída *a priori* por representações e imagens exemplares do sagrado, se vê abstraída e modificada por aquela percepção exterior, tornando-a social e culturalmente precisáveis e historicizadas, por conseguinte, capazes de serem mensuradas e apanhadas pelo historiador.

Dentre essas tantas realidades menos “duras”, mas históricas e, principalmente, historicizantes, contamos com as viagens ao Além, ou ainda, relatos literários, comuns sobretudo ao período medieval, de pessoas que visitaram o Além, voltando, contudo, a esse mundo para relatar o que *viram, ouviram e sentiram* quando exteriorizados de seus corpos sensíveis. Aqui, uma primeira observação a respeito do Além descrito pelas fontes medievais: ele não pode ser outro senão aquele que o próprio homem transporta do seu mundo vivido; mais do que encontrar o paraíso ou o inferno em sua experiência de transcendentalidade, leva-os consigo, passando a vivenciá-los no *extra-mundi*, embora, é claro, esses lugares lá se edifiquem por um imperativo processo de otimização ou perfeição das realidades materiais e mentais desse mundo. No paraíso, nada mais encontrará que as belezas naturais deste mundo (natureza, juventude, saúde, luz do dia) levadas ao modelo perfeito de vida natural, ou seja, o Jardim edênico. De outro lado, pelo mesmo processo de otimização, ou melhor, nesse caso, da otimização da imperfeição, será dado a conhecer o inferno enquanto constituído por um conjunto de experiências já terrivelmente sensíveis ao homem neste mundo: o fogo inextinguível, o abismo de profundidade incomensurável, a feiura horripilante, o cheiro insuportavelmente desagradável; enfim, todos esses elementos que não se comparam em gravidade terrificante àqueles encontrados no mundo humano.

Chegado aqui haveríamos que perceber que toda visão/percepção do Além está intimamente ligado às estruturas e as circunstâncias do mundo sensível. O homem, historicamente falando, não pode ultrapassar suas circunstâncias humanas, inclusive quando se referirá as circunstâncias divinas, transcendentais. Toda apreensão do divino é uma apreensão humana do divino, portanto, que só pode transcender o humano pela exacerbação ou busca pela perfeição de suas próprias categorias do existir, e isso ainda, quanto o permita sua cosmovisão sociocultural imaginar.

---

<sup>4</sup> RUSSELL, J. B. *Satanás. La primitiva tradición Cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 20.

Portanto, mais que comentarmos as visões sobre os lugares do Além, sobretudo ao descrever suas paragens paradisíacas ou infernais por elas mesmas, ou ainda, como as encontramos nos documentos literários, nos deteremos aqui a analisar os modos e os meios que levariam ao seu acesso, e por meio deles, da própria constituição daqueles lugares de transcendência. Por isso, somos da opinião que mais importante do que o estudo, muitas vezes tão só descritivos dos lugares do Além, nos devam importar melhor as circunstâncias mesmas dessa transcendente peregrinação, cuja dinâmica nos apresentará a própria realidade daqueles lugares há que se desejaria chegar, composto exatamente pela fusão da realidade concreta com aquela própria do imaginário cristão<sup>5</sup>.

As viagens, mesmo essas que rompem e irrompem em direção a uma outra esfera existencial, a um outro mundo fundado por uma outra razão do *Ser*, sempre e necessariamente tomará lugar no tempo e no espaço, explorando principalmente sua desconcertada dinâmica de continuidade/ruptura, permanência/mutação. Tais categorias de percepção espaço-temporal podem tender mais a essa ou aquela dinâmica, se tivermos que nos indagar sobre a natureza do tempo e do espaço investigado, ou ainda, se um tempo ou um espaço que se inscreve na concepção histórica racional lógica ou nas circunstâncias do pensamento e da percepção mítica. É nessa última que encontramos a apreensão do espaço e do tempo do homem medieval, que submete o espaço à temporalidade; temporalidade essa que arrasta a percepção espacial a uma certa indiferença, pois na esfera do pensamento mítico cultiva-se acima de tudo uma impressão de temporalidade que engloba em si um espaço total, o único aliás que existe e pode ser experimentado<sup>6</sup>. E isso é particularmente válido para o espaço e o tempo do Além, do paraíso ou do inferno, que retoma imperativamente o tempo primordial, o “tempo” atemporal das origens.

Feitas essas considerações, vamos aqui nos dedicar a dois opúsculos escritos na segunda metade do século VII pelo monge eremita Valério do Bierzo<sup>7</sup>. Segundo informações que se depreende de seus próprios escritos, Valério nasceu e

---

<sup>5</sup> PATCH, H. R. *Other World, According to Descriptions in Medieval Literature*. New York: Octagon Books, 1970, p. 331.

<sup>6</sup> CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas*. O pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 186.

<sup>7</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Valerio del Bierzo. Su persona, su obra*. León: Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano, 2006. Nos utilizaremos dessa edição bilíngue das obras Completas de Valério do Bierzo todas as vezes que citarmos seus escritos.

habitou, grosso modo, a região Hispânica conhecida atualmente como o Bierzo, onde praticou seu monasticismo anacorético (no qual o monge vive em um lugar deserto ou aparte dos demais irmãos, nesse caso geralmente recluso em um habitáculo) entre seus campos, vales e montanhas. Para sua época e meio geográfico, destacou-se como um prolixo leitor e escritor; seus escritos dividem-se em quatro categorias: poemas, escritos ascéticos e dogmáticos, uma compilação hagiográfica (sobretudo hagiografias de monges eremitas tanto orientais como ocidentais), e sua atribuída “autobiografia”. Os dois opúsculos em questão inscrevem-se entre seus escritos ascéticos e, digamos assim, pedagógicos-moralizantes, não obstante, possam conter uma literatura de caráter próprio: os relatos de viagens ao Além; gênero, senão exclusivo da literatura popular cristã medieval, particularmente presente a partir da Alta Idade Média e sobretudo nos meios monásticos<sup>8</sup>.

Antes, porém, de entrarmos propriamente nas vicissitudes temporais e espaciais do Além descrito por Valério do Bierzo, haveremos de compreender um pouco melhor a visão e a percepção espaço-temporal do homem medieval, principalmente na sua relação nada dicotômica entre as realidades divinas e as realidades humanas, as quais assistem mais consonâncias e relação de continuidade, do que uma ruptura fundada em uma dualidade cósmica e fenomenológica efetiva, como poderíamos conceber a primeira vista.

Como muito bem colocou Aaron Gurevich, os historiadores não devem tomar o espaço como uma simples condição externa da materialidade histórica, assim como, em relação ao tempo, inscrevê-los tão somente nos quadros cronológicos e sincrônicos. Ambos, tempo e espaço, não são categorias objetivas; são percepções subjetivas, consoantes à cultura que os vivenciam, os ordenam e os inscrevem no cotidiano de sua vida social; “[...] o homem não nasce com o sentido de tempo, as suas noções temporais e espaciais são sempre determinadas pela cultura a qual pertence [...]”<sup>9</sup>. Dessa observação deve partir nosso primeiro cuidado teórico-metodológico para o mais adequado tratamento do tema que aqui nos impomos: o tempo e o espaço do homem medieval, mesmo na sua percepção mais cotidiana e ordinária, difere substancialmente do nosso. Isso se vê agravado ainda mais, se observarmos que a concepção espaço-temporal naquela época era essencialmente mítica, de onde as relações entre o Mundo e o Além eram ainda menos

---

<sup>8</sup> LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 142.

<sup>9</sup> GUREVICH, A. *Categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1991, p. 46.

antagônicas para a sensibilidade dos homens daquele período do que é para nós hoje. A atitude do homem pré-industrial em relação ao tempo é aquela de eximir-se dele, e mesmo quando se o toma na consciência é para transcendê-lo ou dele se afastar.

Portanto, as narrações literárias a respeito da existência do Além, paradisíaco ou infernal (não há ainda nessa época um pensamento plenamente desenvolvido a respeito do purgatório, como demonstrou Jacques Le Goff), com seus modos e meios de obtenção, e suas vicissitudes espaço-temporais tão precisas e “tangíveis”, tem para o homem daquela época o certificado de tão inquestionável realidade ontológica quanto tem para nós a atual geografia cartográfica que representa os continentes, os oceanos, os países, muito bem conhecidos graças a ciência moderna na sua capacidades de medição e observação, tanto a nível macro como micro espacial, sem contar com a nossa capacidade de locomoção que torna o próprio tempo condicionado as nossas novas e rápidas relações com o espaço.

### **Entre a divinização da natureza e a naturalização do divino: o lugar do paraíso**

A primeira das descrições a respeito do Além, que cuidaremos aqui, provém de um daqueles opúsculos do monge Valério do Bierzo, uma curta narração intitulada *Dicta Beati Valeri ad Beatvm Donadevm script*, “Narrações de Valério dirigidas a Donadeo”, o qual, segundo a tradição filológica estabelecida por Manuel Díaz y Diaz, pertence aos escritos “autobiográficos” do monge autor. A referida narração foi escrita e oferecida a Donadeo, abade de um mosteiro onde Valério vivia como monge solitário em suas cercanias. Portanto, tal escrito tinha como finalidade (Valério como autor e, ao mesmo tempo, monge, saberia muito bem disso), não só a Donadeo como leitor, mas os demais monges do mosteiro que estavam sob sua direção abacial.

Nesse texto, conta-nos Valério ter sido testemunho, a muitos anos atrás, de um monge que, caindo em grave enfermidade, “morreu temporariamente”, pois, passado algum tempo, sua alma voltou ao corpo<sup>10</sup>. Regressando a esse mundo, o

---

<sup>10</sup> VALÉRIO DO BIERZO, *Dicta Beati Valeri ad Beatvm Donadevm script*, Cap. 03. Parece que estamos aqui diante de um recurso, as “experiências de quase-morte”, já conhecidas na Antiguidade para esse mesmo escopo, ou seja, visitar o Além, para dá-lo a conhecer aos vivos desse mundo, como forma de admoestação moral e conversão de atitudes. KRAUSS, H. *O Paraíso. De Adão e Eva as utopias contemporâneas*. São Paulo: Globo, 2006, p.170.

monge de nome Máximo, pôde narrar a Valério as circunstâncias do lugar onde estivera, assim como a lição que daquela visita tirara para si. Somos da posição que o monge Máximo, enquanto agente desse testemunho epifânico, sem duvidarmos, por isso, essencialmente de sua existência, a qual o próprio Valério mesmo esforça-se por certificá-la ao dar detalhes de seu caráter e de suas funções monacais, é mais um recurso literário do autor Valério do que sua fonte de uso pleno e irretocável.

O monge Máximo só atingiria o paraíso, nessa experiência de “morte temporária”, porque deixaria a materialidade do corpo, embora não as sensações que lhes são próprias, como a visão, o olfato, o tato, os quais, não obstante, lhe serviriam inclusive naquele lugar transcendental para sua melhor experimentação. Um anjo de luz conduziria o monge até um lugar de “luz brilhante (que) reluzia com a claridade inenarrável de um fulgor esplendoroso”. Visitemos, pois, com Máximo, o paraíso de Valério.

La ele (o anjo) e eu detrás por meio das delícias daquele paraíso ( pois toda a paisagem, deleitosa pela variedade das plantas, parecia como pintado com os diversos toques de cor de suas flores nunca murchas, com o encarnado rutilantes das rosas, com a brancura deslumbrante dos lírios, com as púrpuras e amarelos e suas distintas e mescladas tonalidades: tudo em fim relumbrava com uma crepitante luminosidade), e surpreendido contemplava de um lado a outro maravilhosos bosques e a abundante espessura que se estendia por todas as partes, todo crepitante com um verdor maravilhoso que provocava a admiração. Com esplendores de primavera, a preciosidade inefável de todas as criaturas, relumbrava nas grandes flores de vivas cores, enquanto um perfume de odor embriagador embalsamava o ambiente e um aroma ambrosíaco espalhava seus eflúvios, impregnando tudo com sua névoa de néctar<sup>11</sup>.

Parece que Valério, ao descrever esse paraíso atribuído as visões de Máximo (não duvidamos que essa visão fora, de fato, concebida eminentemente por Valério), de forma tão minuciosa quanto a suas benesses e beleza, nada mais fazia do que insistir para si, antes de tudo, que aquele lugar tão exasperadamente almejado estava repleto de todas aquelas realidades que dele se esperava; dava-lhe, assim, uma existência tão viva quanto colorida, entregando antecipadamente a seus olhos, a seu coração, aquele prêmio que todo cristão esperava obter com a máxima premência possível nesses séculos de angústia. Desse modo, podemos dizer que a descrição deste Paraíso, que nada mais era do que a otimização das

---

<sup>11</sup> VALÉRIO DO BIERZO. *Dicta Beati Valeri ad Beatvm Donadevm script*, Cap. 04.

belezas da flora do Bierzo onde Valério vivia, se prestaria menos para Máximo, o autor “temporariamente defunto” da visão, ou para Donadeo, a quem Valério dedica o escrito, mas sobretudo para o próprio Valério, que se reconfortaria a si próprio ao dar uma existência mais exequível e tangível ao Paraíso por meio de sua escrita, precisando suas formas, lugares, cores e cheiros.

Se o paraíso fora descrito como uma eterna primavera, isso se daria exatamente porque essa faltava a Valério e com ela os signos da vida e da abundância. As montanhas e os vales do Bierzo sofriam demasiadamente com os invernos rigorosos que não só desapareceriam com sua beleza primaveril, mas ameaçavam a própria vida dos seres daquele lugar. Enquanto a primavera é sentida pela percepção espaço-temporal do homem medieval como uma época da renovação da vida, ainda que por uma duração e em um tempo preciso, ou seja, aquele que lhe permite o ciclo da natureza, o inverno é o tempo da penúria, do medo e da morte; “[...] quando se acercava os maus tempos, com as chuvas, todos iam embora, e eu ficava só e pensando só na morte [...]”<sup>12</sup> nos disse Valério em outro de seus textos. Igualmente nos disse que permanecera um só companheiro junto a si, o qual, no entanto, não suportara tanta penúria “[...] assim, a angústia da neve e a dureza dos vendáveis nos manteve juntos, até que o pobre homem, com uma gravíssima enfermidade repentina, morreu. Eu permaneci junto a seu cadáver alguns dias, afligido pela ideia de minha própria morte [...]”<sup>13</sup>. Daqui que, o paraíso, o lugar de vida plena com todos seus atributos de bem-estar e bem-aventurança (luz, cores, sensações de serena alegria) só poderia ser representado por Valério como uma eterna primavera, momento em que se dissiparia as piores mazelas e durezas trazidas pelo meio climático e geográfico de sua época e lugar, uma época de angústia nas acertadas palavras de Dodds<sup>14</sup>. Nesse sentido, é significativo transcrever aqui sua descrição do Bierzo durante a primavera, o qual pinta com as mais coloridas tintas.

Porque é um lugar da paz conveniente a mim, a modo de um paraíso, como disse acima, ainda que esteja rodeado e protegido por uns picos altíssimos (...) senão que parece brilhante com a preciosa vista de uma paisagem ensolarada, e com a estupenda calma de um verdor ameno, longe do mundo, sem o barulho das atividades das gentes (...) claramente preparado pelo Se-

---

<sup>12</sup> VALÉRIO DO BIERZO. *Dicta Beati Valeri ad Beatvm Donadevm script*, Cap. 04.

<sup>13</sup> VALÉRIO DO BIERZO. *Replicatio sermonvm a prima conversion*, Cap. 09.

<sup>14</sup> DODDS, R. E. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965



nhor para alcançar a cima da santidade, afastado de todas as atrações e comércio mundanos.<sup>15</sup>

No mais, e para entendermos melhor essa holística relação homem-natureza na Idade Média, que aqui se mostra com extrema clareza e sensibilidade, lançamos mão das palavras de Aaron Gurevich novamente, “[...] organicamente integrado no mundo, submetido aos ritmos naturais, o homem não podia olhar a natureza a partir do exterior (...) a vida humana não passava de um tênue calor nos poros de uma natureza que não animava ainda a atividade dos homens [...]”<sup>16</sup>. O homem desse período é, portanto, parte integrante da natureza e como qualquer um de seus elementos, seja da flora ou da fauna, esta entregue as suas variações, as suas benesses ou catástrofes; é indômito a ela, a compõe mais do que a domina.

Claro que o paraíso enquanto um lugar de natureza pródiga, como um jardim, participaria da visão de mundo perfeito de Valério do Bierzo para além sua experimentação física e imediata deste lugar então elevado à categoria de perfeição espiritual por meio de seu imaginário. O jardim, a natureza pródiga, constituiu-se mesmo em um modelo, uma imagem arquetípica de vida bem-aventurada, das mais bem aproveitadas pelas religiões orientais e, por meio delas, pelo cristianismo<sup>17</sup>. Embora o livro do Apocalipse revelasse o paraíso como uma cidade “a Jerusalém Celeste”, a visão de um paraíso natural, um jardim, prevaleceria; e tanto no Oriente, com seus povos de economia agrícola e terra pouco fértil, portanto, que desejariam um lugar cheio de rios, vegetação, flores e frutos que simbolizavam a vida plena e em abundância; como no Ocidente tardo-antigo e medieval, que compreendia uma civilização eminentemente rural e campesina, que sofria com intempéries e pragas por esses séculos<sup>18</sup>. Os meios cristãos, sobretudo os monásticos ocidentais, que tinham seu deserto nas florestas<sup>19</sup> não encontrariam, portanto, maiores dificuldades em ver o paraíso como um lugar de natureza exuberante e eternamente primaveril, uma vez que eles só teriam que otimizar e adaptar seu meio geográfico natural ao modelo, entre outros, exemplar, do Jardim do Éden, já

---

<sup>15</sup> VALÉRIO DO BIERZO, *Ordo qverimonie prefati discriminis*, Cap. 29

<sup>16</sup> GUREVICH, A. *Categorias da cultura medieval... op. cit.*, p. 70-71.

<sup>17</sup> KRAUSS, H. O Paraíso. *De Adão e Eva as utopias contemporâneas... op. cit.*, p. 154.

<sup>18</sup> GARCIA MORENO, Luis A. El Campesinato hispanovisigodo entre bajos rendimientos y catástrofes naturales. Su incidencia demografica. In: GONÇALEZ BLANCO, A. (Dir.) *Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo*. Monografias historicas sor la antigüedad tardia III. Murcia: Universidade de Murcia, 1986, p. 171-187.

<sup>19</sup> LE GOFF, J. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa, Edições 70: 2010, p. 35-51.

cultivado pela tradição oriental judaica e depois judaico-cristã. Portanto, a vida material e cotidiana de Valério gestaria, tanto quanto seu imaginário judaico-cristão em relação ao Além, as formas de *ser* do seu paraíso.

Quanto ao acesso de Máximo ao paraíso, dar-se-ia por meio de uma viagem espiritual, pois o corpo, a densa matéria que envolve e sobrecarrega a sutil alma (segundo a visão neoplatônica vigente nesse período) permanecia nesse mundo mesmo, sendo velado pelos irmãos de vida monástica. Mas a ambiguidade, segundo nossa lógica contemporânea, não é pequena aqui. Máximo deixa o corpo nesse mundo; mas também, e de alguma forma, leva-o consigo, pois o paraíso ou o inferno só poderá ser sentido e experimentado por meio dos próprios sentidos do humano biológico, como vimos.

Podemos dizer assim, que a materialidade do mundo celeste estava, pois, nesta época, em consonância a sacralidade e a transcendentalidade do mundo terreno, representada pelos lugares santos, como as igrejas, o deserto, os mosteiros e seus claustros, as relíquias, etc., lugares privilegiados para as hierofanias cristãs. Havia desse modo, um lugar de encontro e fusão entre o mundo do terreno e o mundo do espírito, e a passagem de um para o outro estava marcada pela mesma ordinariade própria da relação entre o sagrado e o profano que significam não realidades distintas e antagônicas, mas uma só realidade que faz gravitar a realidade das coisas e dos seres, com maior ou menor intensidade e permanência, entre o mundo dos fenômenos e o mundo de seus modelos perfeitos. Disso decorre que, em muitos relatos desse gênero, o atingimento às esferas do Além dar-se-ia, sem maiores ambiguidades, por via terrena mesma. Lembremos aqui da *Navegatio Sancti Brendani* cuja versão mais primitiva parece datar ainda da Alta Idade Média. Brandão encontraria o paraíso em uma ilha terrena, assim como sua chegada a ela se daria por esse mundo mesmo, pelo mar. A porta de entrada do paraíso, que separa o mundo humano do mundo divino, se compunharia tão só de uma nuvem de névoa<sup>20</sup>.

Há que se observar que este ato de deslocar-se de uma esfera profana para uma esfera sagrada significa, nesses textos hagiográficos moralizantes, menos uma mudança de lugar físico, do que uma mudança de lugar moral, ou ainda, uma mudança de estado de espírito. O paraíso, assim como o inferno, embora os homens daquele período não o negassem enquanto lugares fenomenológicos, tangí-

---

<sup>20</sup> NAVEGATIO SANCTI BRENDANI. Edición de Fremiot Hernández González. Madrid: Akal, 2006, p. 82

veis<sup>21</sup>, seria, antes de tudo, um lugar que estava no espírito e se o obtinha a partir dele. A materialização no Além dos estados do espírito ganharia, portanto, o mesmo grau de importância em relação à espiritualização da matéria nesse mundo, embora para muitos Padres eruditos desse período, essa matéria mais sensível ao espírito devesse possuir uma substância mais tênue, estando por trás e mais além da matéria exterior que compõe a crassa realidade desse mundo. No entanto, essa delicada sensibilidade com relação aos estados e as substâncias da matéria (em relação a sua essência de acordo com sua graduação entre o físico e o metafísico) talvez fosse estranha as pessoas “comuns” as quais “ [...] não concebiam a abstração enquanto tal, quer dizer fora de sua encarnação concreta visível [...]”<sup>22</sup>. Portanto, o mundo espiritual e sua materialidade, se assim podemos dizer, eram igualmente objetivos e concebidos enquanto coisas. Do colocado, de nada há que nos estranhar, pois, as cores, odores e sensações sentidas por Máximo no Paraíso querido por Valério.

### **O espaço infernal, o tempo do horror**

Devemos ao mesmo Valério do Bierzo outra narração de viagem ao Além, contida agora no seu opúsculo *De Bonello Monacho*, “Sobre o monge Bonello”, dessa vez levada a cabo pelo referido monge. Mas seu itinerário e porto de chegada será, desta vez, o inferno. Há que se notar, no entanto, e antes de qualquer outra consideração a respeito desse texto, que ele constitui-se em uma importante exceção para este período, o qual, embora não desconhecesse a ideia de inferno, ainda que por meio de seus precedentes análogos, como o Sheol judaico ou o Hades helenístico<sup>23</sup>, pouco ou quase nada se ocupou em descrevê-lo, pois o mundo mesmo era concebido como o reino do Diabo, e era nesse plano que o antigo inimigo da humanidade e seus sequazes gravitavam.<sup>24</sup>

Portanto, uma geografia do inferno, tal qual descrita por Valério – embora haja precedentes bíblicos, como o fogo inextinguível (Marcos 9, 43,48) presente, diga-se de passagem, nessa narração do monge do Bierzo – foi parcamente desenvolvido ou comentado nesse período, pelo menos a partir desse gênero literário

---

<sup>21</sup> PATCH, H. R. *Other World, According to Descriptions in Medieval Literature... op. cit.*, p., 144.

<sup>22</sup> GUREVICH, A. *Categorias da Cultura Medieval... op., cit.*, p. 106.

<sup>23</sup> LE GOFF, J. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995, p. 38-47.

<sup>24</sup> MINOIS, G. *Historie des Inferns*. Paris: Fayard, 1991, p. 104

dedicado a narrar as viagens ao Além, como, aliás, encontraremos ao final da *Idade Média* em Dante, por exemplo. Nesse período, as discussões a respeito do inferno se faziam mais no sentido de definir sua razão e sua função teológica e moral.<sup>25</sup>

O monge Bonello, conta nos Valério, era um asceta solitário como ele próprio. Vivia recluso em uma pequena cela monástica, entregue a exercícios ascéticos. Em determinada ocasião, sua ascese contemplativa o permitira entrar em êxtase. Apareceria, assim, um anjo que o conduziria, primeiramente, a um lugar bem-aventurado, descrito agora, como uma pequena morada feita e adornada por ouro puríssimo e pedras preciosas, o que lembra muito o relato do Apocalipse sobre os muros que cercavam a Jerusalém Celeste (Apocalipse. 21,11-21), acompanhados de tantos outros relatos, não necessariamente cristãos, em que o Paraíso se vê adornado por pedras preciosas e outras joias<sup>26</sup>. Mas, nesse momento, Bonello se distraía e perdera seu estado do transe, voltando à realidade terrena.<sup>27</sup> A condição extática estaria intimamente ligada a estabilidade em um só lugar e na solidão, o que propiciaria a própria estabilidade do espírito e o estado da *apathéia*.<sup>28</sup> No entanto, Bonello voltaria a se encontrar em transe, sendo arrebatado por novo êxtase; faria nova viagem, contudo dessa vez levado a um lugar em nada agradável, o inferno. Valério nos conta que o arrebatamento (*extasi raptus*) de Bonello foi seguido, imediatamente, de uma queda abrupta em direção a um precipício (*precipitatus sum in abissum*), “[...] fui precipitado por um anjo maligno em um abismo que não tinha entrada por um poço, senão que era como um pináculo ou terra cortada a pico [...]”.<sup>29</sup> Vale lembrar que Valério do Bierzo residia em uma região formada por cadeias de montanhas, muitas das quais bastante altas, sendo os precipícios uma visão constante e comum a ele, assim como era comum a percepção do céu estar no cume daquelas montanhas. Uma queda daquelas rochas montanhosas significava uma caída longa e vertiginosa e, claro, mortal. Lá embaixo estaria também às vilas mais povoadas, a mundanidade, meio privilegiado para o pecado e para manifestar-se seu incursor, o demônio. Transportando essas características de

---

<sup>25</sup> FILORAMO, G. *Inferi – Inferno. Dicionário de Patrística e Antiquidades Cristãs*. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). Petrópolis, Vozes, 2002, p. 712-713.

<sup>26</sup> VALÉRIO DO BIERZO. *De Bonello Monacho*, Cap. 02.

<sup>27</sup> VALÉRIO DO BIERZO. *De Bonello Monacho*, Cap. 02.

<sup>28</sup> COLOMBÁS, G. *El monacato Primitivo*. Madrid, BAC, 2004, p. 723 a 757.

<sup>29</sup> VALÉRIO DO BIERZO. *De Bonello Monacho*, Cap. 03.

sua geografia topográfica a lugares ideais, transcendentais, essencializados na sua significação de medo, morte e temor, não teríamos dificuldade maiores de entender a geografia infernal de Valério do Bierzo.

Bonello seria assim precipitado ao fundo daquele abismo por três vezes, ocasiões estas nas quais se prenderia nas saliências da rocha que bordeavam e compunham as paredes daquele precipício. Lá no fundo estava o inferno, e já devidamente caracterizado como um lugar de condenação, principalmente por ter lançado mão de características anteriormente estabelecidas pelos textos bíblicos. Felizmente, a cada parada em uma daquelas partes laterais sobressalientes da encosta, Bonello descansava e prorrogava um pouco mais sua queda fatal. No entanto, sua permanência nesses lugares de repouso temporário era interrompida por uma voz que dizia “caia” (*vadat*).

Interessante seria notar que cada uma dessas escalas na encosta da rocha que o detinha, impedindo-o de cair abruptamente naquele abismo que levava ao inferno, parece ocupar o papel de “lugares intermediários” que o mantinham temporariamente em “descanso” retardando sua total desventura ao atingir o fogo inextinguível no final daquele abismo. Jacques Le Goff nos apresentou, em um conhecido estudo seu sobre o lugar por excelência do intermédio entre o paraíso e o inferno, o purgatório, sua gênese, que se daria propriamente por volta do século XII. Também nos demonstrou que a ideia desse lugar intermediário era muito anterior àquele século, e encontrava-se em tradições e literaturas anteriores ao próprio cristianismo, como o *Seio de Abrão* judaico e o *Refrigerium* helenístico, ou seja, lugares de fogo ou de algum sofrimento os quais, no entanto, tinham por função redimir, purgar os pecados dos mortos para então conduzi-los a vida eterna já purificados e gozar assim da plena presença de Deus. O inferno cristão, naquilo que ele deve muito ao Sheol judaico, sempre fora entendido como um lugar que, de certa forma, poderia se esquivar, pelo menos na medida em que dele os condenados não chegariam a ele graças ao purgatório, uma espécie de “salvo-conduto” para os pecadores que nesse estado morressem. Cristo desceu aos infernos, ou as regiões inferiores, segundo a tradição da Igreja antiga (sobretudo nas versões do Credo Apostólico e no Credo de Atanásio) de onde retornou para ascender ao Céu, assim como, na Antiguidade Orfeu desceu ao Hades para resgatar sua amada e voltou daquele lugar<sup>30</sup>. Orígenes de Alexandria, por sua vez, já havia colocado em causa a eternidade do próprio inferno, assim como a eternidade dos sofrimentos e da per-

---

<sup>30</sup> GRIMAL P. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000, p. 340

dição total próprios daquele lugar<sup>31</sup>, assim como a própria realidade física e material dos castigos (o fogo principalmente) e <sup>32</sup>dos seus sofrimentos, não passando tudo de uma alegoria representativa da purificação dos pecados. Santo Agostinho, que ocupa todo seu livro XXI da *Cidade Deus* para refutar a opinião corrente da salvação dos mortos do fogo eterno, também vislumbrou a possibilidade de os mortos não caírem diretamente no inferno, podendo, assim, alguns pecadores serem redimidos pela interseção dos santos<sup>33</sup>; outros, contudo, tendo ali já caídos sofreriam eternamente na medida em que ele afirma a eternidade daquele lugar.

Sem entrarmos nessas minúcias teológicas, caberia a nós observar que não seria estranho a Valério a ideia de lugares intermediários, nos quais as almas poderiam se deter, salvando-se, ou ao menos atenuando sua queda total para o inferno. Jacques Le Goff, em posse desse curioso texto de Valério do Bierzo, talvez pudesse somar à sua argumentação acerca da primitiva concepção de lugares intermediários no Além, esse curioso caso descrito por Valério do Bierzo das estadias temporárias ao longo da queda em direção ao inferno. Corroborando ainda com essa ideia, haveríamos de acrescentar que Bonello encontraria em uma dessas suas paradas em direção ao fundo do abismo infernal, um homem pobre que ele ajudara quando em vida, dando-lhe comida e suprindo outras de suas necessidades. Esse homem, ao ver Bonello, seu caridoso protetor nos tempos passados e em vida, pederia por ele aos demônios para que não fosse ainda mais precipitado inferno abaixo, imaginando estar ele também morto.

Nesse episódio, o espaço cobra um papel de primeira importância por sua função “concretizadora” no Além de circunstâncias e realidades próprias da moral e do espiritual. O inferno fica abaixo, no centro inferior da Terra, enquanto o paraíso, no centro e no lugar mais alto da Terra.<sup>34</sup> A queda física é o signo da queda moral, do afastamento de Deus e do seu paraíso em direção ao diabo e ao inferno. Aqui também temos presente, no bojo da dupla alto-baixo, aquela dupla que remete ao dualismo espírito-matéria; o primeiro é o Reino de Deus, reino do Espírito, que está acima, no céu; o segundo, a matéria, que compõe esse mundo mesmo, em si essencialmente oposto ao espírito, é um instrumento privilegiado do diabo

---

<sup>31</sup> ORÍGENES DE ALEXANDRIA. *Tratado dos Princípios*, Cap. II, 10, 4-5. Edição de João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012, p. 201-204.

<sup>32</sup> G. Minois. *Historie des Inferns... op. cit.*, p.128.

<sup>33</sup> SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2012, v.2. Livro 21,6.

<sup>34</sup> ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p.40.

para prender os homens aos prazeres mundanos e carnavais que passam e que corrompem as virtudes do espírito, a parte humana contingente a Deus<sup>35</sup> e a qual a Ele conduz. As coordenadas topográficas e geográficas estão carregadas, portanto, de motivos simbólicos e morais; não obstante, em uma confusão indissolúvel entre o físico, o metafísico e o simbólico – os quais, unidos, nos dão a melhor e a mais sensível percepção em relação à realidade do transcendental – a abstração do significado moral não se realiza; o físico e o metafísico se confundem a tal ponto que eles perdem seus significantes a favor de um só significado.

Por fim, Bonello chegaria ao centro do abismo, o inferno propriamente dito, depois de cair do terceiro degrau “o dobro das duas anteriores quedas”. Chegado ao centro do inferno, o monge encontrar-se-ia com o próprio diabo “ [...] Era terrível e horripilante, estava sujeito com umas fortíssimas correntes, e em sua cabeça estava pousada uma ave de ferro semelhante a um corvo; nela se arrematava, por fim, as correntes [...]”<sup>36</sup>. Eis uma descrição do diabo das mais fantásticas que a literatura medieval, pelo menos desse período, pôde nos ter dado, sobretudo por sua muito provável dívida com a literatura apócrifa, rica em narrações fantásticas e fabulosas.<sup>37</sup> Sua carga simbólica mereceria um texto mesmo a parte. O diabo aparece aqui já, não só como o senhor do inferno, mas a ele atado como insiste a própria tradição bíblica (Ap. 20, 1-3); sobre sua cabeça, além das correntes que neste lugar o prendiam, uma ave de ferro semelhante a um corvo (*corui*). Além de ser negro, como as trevas e a escuridão, o medo e a morte, pelo menos enquanto símbolos, essa ave não gozaria de uma visão das mais benfazejas para a tradição cristã, pois foi ela que voltou a arca de Noé sem anunciar a terra firme, enquanto o pombo, posteriormente mandado por Noé para averiguar se havia terra, voltou à arca anunciando a boa nova ao trazer um ramo de oliveira no bico, ou seja, anunciando a terra emersa (Gênesis, 8, 1-12). No mais, poderíamos arriscar uma outra

---

<sup>35</sup> GILSON,É. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 85.

<sup>36</sup> VALÉRIO DO BIERZO. *De Bonello Monacho*, Cap. 03.

<sup>37</sup> Nos *Atos de Pilatos*, escrito apócrifo do século IV, que reserva boa parte de suas linhas para narrar as circunstâncias da descida de Cristo aos Infernos após sua crucificação e morte, o diabo é descrito como o senhor daquele lugar tendo, não obstante, como seu principal mandatário o próprio Hades (curiosa fusão das tradições judaicas e helenísticas). No entanto, a descida de Cristo ao inferno depõe o diabo do governo do seu próprio Reino: Cristo liberta os mortos e manda que Hades aprisione o diabo com correntes de ferros que prendem suas mãos, pés, pescoço e boca. Cotejando ambos os textos, vemos, com relação aos modos e formas nas quais o diabo é atado ao inferno, uma grande semelhança entre Valério e os *Atos de Pilatos*, embora para o primeiro, o diabo continue sendo o senhor e o primeiro em comando naquele lugar. *Apócrifos. Os proscritos da Bíblia*. Edição de Maria Helena de Oliveira Tricca. São Paulo: Marcuryo, 1992, p. 259.

exegese, alimentada pela própria lógica dualística que fundamenta esse período. Enquanto a pomba, ave leve, graciosa e branca pousa sobre a cabeça de Cristo quando de seu batismo por João Batista (Marcos 3,11; Mateus 3,17; Lucas 3, 21-22), indicando sua divindade, e dessa forma sua natureza essencialmente espiritual; o corvo, negro, pesado, se assentaria sobre a cabeça do diabo, anunciado, por sua densidade material férrea que o prendia ao inferno, sua escuridão, condenação e fealdade.

O inferno, ademais, onde “ardia um imenso e indescritível fogo” se apresentava a um lago flamejante, com quedas de chamas liquefeitas, a semelhança de cachoeiras. Não faltariam peixes, que flutuavam nas borbulhantes orlas daquele mar de fogo. Apareceriam, ademais, diante do diabo, três anjos malignos de estaturas diferentes; um gigante, outro pouco menor e um terceiro cuja altura chegava tão só nos ombros do segundo; os dois primeiros entregariam ao diabo as almas que deveriam ser jogadas naquele fogo inexpugnável; o terceiro, o anjo maligno de menor estatura, nada entregou ao diabo e foi por ele repreendido. Aqui, novamente, a dupla alto-baixo tão bem-quista da sensibilidade funcional do homem da Idade Média, sobretudo em circunstâncias nas quais o espiritual há que se medir por eles para poder ser mensurado e exemplificado de modo mais sensível a razão da edificação moral e religiosa. Por fim, Bonello chegaria ao âmago do inferno “[...] Logo me conduziram todavia mais abaixo, a borda do mar de fogo, e me mostraram a parte inferior do poço do abismo, que é a mais grave e a mais dura de todas as penas[...]”<sup>38</sup>. A denotação desse lugar a partir dos termos substantivos e do adjetivo “parte inferior do poço do abismo” não cobra um lugar menor em relação a tudo que já dissemos sobre a geografia e a topográfica simbólica e moralizante dessa narração.

Mais do que textos espirituais-pedagógicos e moralizantes, ambas as narrações sobre o Além, produzidas por Valério, nos denota de maneira viva aquilo que a literatura hagiográfica nos pode oferecer por excelência: a externalização e a clarificação dos sentimentos e da razão sensível do homem medieval, a mais eficaz, como sabemos, da sua visão e construção do mundo, sobretudo daquele mais vívido e ordinário. Temos aqui também a dupla, paraíso-inferno, formada pelo dualismo característico da sensibilidade gnóstica da tardo-antiguidade ( Deus e o diabo, a matéria e o espírito, o bem e o mal), pois, embora em ambas as narrações se descreva aqueles dois lugares como essencialmente antagônicos, nem por isso dei-

---

<sup>38</sup> VALÉRIO DO BIERZO. *De Bonello Monacho*, Cap. 05.



xarão de serem contíguos<sup>39</sup>, embora em cada uma delas se dê um lugar central a esse ou aquele espaço do Além.

Temos aqui, ainda, nesses dois opúsculos, a expressão mais viva e pujante do lugar existencial no qual deveria se encontrar Valério do Bierzo e todos aqueles do seu mesmo meio. Sua vida material, suas relações com outrem, sua habitação e seu entorno, sua atividade intelectual-religiosa, tudo está, em grande medida, justificado aqui, pois é só no Além, ou pelo menos naquele que neste mundo e humanamente se pode conceber, sobretudo por sua concretização na literatura, que o homem desse período pode ver-se a si mesmo em um sentido de retrospectiva, para rever, reavaliar ou “reconverter” sua estância nessa existência, tentando, assim, reafirmar ou restabelecer seu lugar nesse mundo e sua caminhada sobre ele, para dessa forma poder empreender sua melhor direção ao melhor e ao mais almejado dos lugares: o Paraíso; a casa perdida, o seio seguro do Pai, ou a terra natal da qual se foi expatriado e agora se aspira e se anseia diuturnamente por poder regressar, como filhos pródigos que somos.

---

<sup>39</sup> Em praticamente todas as narrações de “viagens ao Além” o inferno e o paraíso são contíguos, uma vez que as bem-aventuranças do segundo devem ser aquiéscidas pela visão terrificante dos primeiros.