

SUBJETIVIDADE E DEMÔNIOS NOS PADRES DO DESERTO (SÉCULOS III E IV D.C.)

[SUBJECTIVITY AND DEMONS IN THE DESERT FATHERS (III AND IV B.C.)]

MARCUS REIS PINHEIROⁱ

<https://orcid.org/0000-0003-3502-5868>

Universidade Federal Fluminense – Niterói, RJ, Brasil

Resumo: O presente artigo apresenta os limites ambíguos entre a figura do monge dos inícios do monasticismo (séculos III e IV d.C.) e seus inimigos, os demônios. Se, por um lado, os demônios são entendidos como seres autônomos, dotados de independência existencial, eles também são, por vezes, descritos como pensamentos e imagens na mente dos monges. Antes do mundo que atacam os monges por dentro, é também em um combate contra eles que o monge se constitui enquanto sujeito. O conhecimento das artimanhas e disfarces do demônio é essencial para o monge se constituir enquanto tal. Sendo os demônios mestres do disfarce, a virtude fundamental do monge é o *discernimento*, habilidade que o possibilita descobrir a estratégia utilizada pelo demônio para o atacar. A ideia geral do artigo é defender que, mesmo sendo seu inimigo (e até por isso mesmo), os demônios são essenciais para a constituição do sujeito nos textos do monasticismo primitivo.

Palavras-chave: demônios; monges; subjetividade; padres do deserto

Abstract: The present article explores the ambiguous boundaries between the figure of the monk in the early days of monasticism (3rd and 4th centuries A.D.) and his enemies, the demons. On one hand, demons are understood as autonomous beings with existential independence; on the other hand, they are sometimes described as thoughts and images within the minds of monks. Entities from the world that attack monks from within, the monk's constitution as a subject is also formed in the struggle against them. Knowledge of the tricks and disguises of the demon is essential for the monk to constitute himself as such. As masters of disguise, the fundamental virtue of the monk is *discernment*, the ability that enables him to uncover the demonic strategy for attack. The overall idea of the article is to argue that, even as adversaries (and perhaps precisely because of this), demons are essential for the constitution of the subject in the texts of early monasticism.

Keywords: demons; monks; subjectivity; fathers of the desert

O objetivo deste trabalho é descrever alguns aspectos do relacionamento entre os padres do deserto dos inícios do monasticismo e os demônios, isto é, entre os monges em suas práticas ascéticas no deserto do Egito entre os séculos III e IV d.C. e seus rivais, os demônios. Buscamos compreender a categoria do demoníaco como uma *forma espelhar* do próprio ser humano e, nesse sentido, procuramos descrever certa área obscura entre o fora e o dentro da subjetividade humana. Os demônios são um tipo de espelho do sujeito, e o combate contra os diferentes tipos de demônios é uma oportunidade de autoconhecimento e autoaperfeiçoamento. A categoria do demoníaco habita uma fronteira obscura entre o que poderíamos chamar de subjetividade humana e a exterioridade de entes preternaturais ou sobrenaturais.

Este trabalho se inscreve em um movimento de pensadores que buscam nas figuras grotescas ou monstruosas sinais relevantes para uma descrição profunda do humano e do mundo em que vivemos¹. Trata-se de uma busca por romper a dicotomia rígida e cega entre bem e mal e por defender que aquilo que normalmente se chama de “mal” se sobrepõe à categoria do “outro” e que, nesse sentido, é também necessário para a totalidade do cosmo. Assim, a fim de deixar bem explícita a postura primordial deste artigo, afirmo: mesmo que a categoria do “outro” como “inimigo” implique de modo essencial o confronto, tal confronto não pode implicar simultaneamente uma postura de busca por uma total aniquilação do outro, uma postura de que “seria melhor que o outro não existisse”, pois, caso efetivamente não existisse, o drama total do cosmo não se realizaria. Iremos ao longo do artigo reatualizar e aprofundar tal tema.

Nosso estudo se concentra nos textos vinculados ao monasticismo primitivo², e é bem claro que não pode haver vida monástica no deserto dos séculos IV e V d.C. sem a presença constante e maciça dos demônios. Obviamente, como adversários dos monges, devem ser combatidos e vencidos, mas os monges não lutam contra eles com o fim de que deixem de existir, isto é, os monges não podem *desejar vencer uma vez por todas os demônios a ponto de cessarem as tentações*. O trabalho ascético se faz em uma dimensão

¹ Os textos que tenho lido sobre o monstruoso e que de alguma forma impactaram as ideias aqui presentes são Cohen, 1996; Hamori, 2023; Derridá, 2002; Gilmore, 2003, Carbullanca, 2016; Stengers, 2017.

² Tenho em mente dois grupos de textos básicos: os apoftegmas dos padres do deserto e os textos de Evágrio Pôntico. No entanto, a *Vida de Santo Antão* também é um texto importante, assim como os outros textos do monasticismo primitivo. Para uma boa introdução aos primórdios do monasticismo, ver Maraval, 2005.

que *se assume o confronto como necessário*. Assim, a vitória não é tanto sobre o próprio demônio em si, mas, especialmente, luta-se contra o impulso humano de corroborar os demônios. Essa é a maior vitória, como veremos, a vitória sobre si mesmo, sobre a faceta humana que tende a querer cooperar com o demoníaco, que, em verdade, nos ajuda a melhorar e a nos conhecer através do confronto.

No entanto, como compreender a categoria do demoníaco entre os padres do deserto³? Autores como Bruno Latour (1994), Isabela Stengers (2017) e Donna Haraway (2000) buscam reativar certo animismo, isto é, repensar certas categorias que são consideradas hoje como inanimadas para lhes perceber certa atividade e agenciamento próprios⁴. Podemos perceber como característica desse movimento em favor do neoanimismo uma tentativa de se repensar as categorias do monstruoso, do híbrido, do estranho como algo a ser incluído como fundamental para a boa vida aqui na terra e a boa convivência entre todos os agentes que aqui atuam. Trata-se de repensar os entes que se inscrevem nessas categorias para que, contra eles, não haja uma guerra a ponto de querer que eles não existam, de desejar eliminá-los ao ponto da total aniquilação de sua existência.

Bruno Latour, em *Nunca fomos modernos* (1994), pensa certas entidades para além da distinção entre natural e social, entre o que é existente no mundo e é objeto da ciência e aquelas realidades que são construídas politicamente e devem ser conhecidas pelas ciências humanas. Como metodologia de pesquisa, observa Latour, os sociólogos, por exemplo, têm o hábito de separar esses dois campos de objetos, buscando métodos específicos para estudar fenômenos sociais e políticos, e os distinguem de objetos naturais, que são estudados pelas ciências exatas ou ciências da natureza. Assim, cientistas descrevem objetos não humanos, e sociólogos tratam de objetos humanos. No entanto, como pensar objetos que são ao mesmo tempo políticos e naturais, como pensar os híbridos? Ou, melhor, como pensar objetos naturais que têm fortes conotações políticas? Como pensar o corona vírus, por exemplo, que é, por um lado, objeto de estudo das ciências biológicas, mas também tem um forte agenciamento político e econômico, uma vez que os governos devem “negociar” com o vírus?

³ Um livro fundamental para se pensar o assunto é o de Brakke, 2009. Ver a rica bibliografia ali presente.

⁴ Sobre o animismo, ver Stinger, 1999. O primeiro grande nome a trabalhar a noção de animismo é Tylor, 1871.

De forma análoga, gostaria de pensar o demoníaco no movimento monástico como uma realidade ao mesmo tempo subjetiva e objetiva. Na verdade, a múltipla dimensão do demoníaco causa grande espanto. Há um aspecto espelhar fundamental no enfrentamento que os monges e os demônios operam. Ambos estão de tocaia se observando mutuamente, e é no conhecimento das forças demoníacas que o monge se conhece a si mesmo⁵.

Há algumas dimensões que normalmente nomeamos como psíquicas, que podem ser acessadas pelos demônios. Eles são denominados por *pensamentos*, o que implica imagens também, e algumas emoções (*páthos*, no singular, *páthe*, no plural) podem ser construídas em nós com forte influência dos demônios, como veremos. Os adversários dos monges habitam de modo bastante corriqueiro os seus pensamentos-imagens, sendo não somente resultado de projeções demoníacas, mas podendo até mesmo ser dito que os demônios são propriamente esses pensamentos e habitam de alguma forma nossa mente.

Nesse sentido, qual ciência melhor estudaria os demônios? Seriam entes psicológicos? No entanto, outras categorias são fundamentais para descrevê-los, como a ficção, como artigos de fé etc. Assim, eles são ao mesmo tempo seres ficcionais, e o crítico literário também tem muito a dizer sobre eles, assim como fazem parte de elementos de expressão religiosa de um povo; portanto, a teologia e a ciência da religião deveriam se debruçar sobre eles. Gostaria de, ao tratar dos demônios, não perder nem a dimensão subjetiva na qual habitam e atuam nem a dimensão objetiva, pela qual se compreende que são seres autônomos e agentes no mundo, isto é, realmente existem objetivamente, pois assim também pensava o monge no século IV d.C. Mesmo que nos cause estranheza que se leve a sério a existência de demônios, tal existência era um fato bem corriqueiro na época que estudamos e, para que possamos compreender os textos produzidos então, em toda sua envergadura, devemos abordá-los com seriedade.

Claro também que a noção de subjetividade vai levar a uma percepção específica do que seja o humano. Como fundamento dessa psicologia demonológica, temos clara consciência da divisão múltipla do sujeito que deve ser compreendido como *uma arena* de uma grande disputa de forças humanas, angelicais, demoníacas e divinas. Somos fragmentados, com núcleos que nos puxam ora para um lado, ora para outro; somos perversos e polimorfos como Freud queria.

⁵ Ver Evágrio Pôntico, *Traité pratique*, também chamado de *Praktikós*. Esse será o texto que mais citarei neste artigo, pois ele é um dos fundamentais para se tratar da ascese em Evágrio.

Deve-se ainda salientar que meu artigo também se insere na esteira de autoras como Miller (2003) e Burrus (2018), que buscam apresentar os homens e mulheres do deserto como seres ambíguos, bizarros, múltiplos, cujas presenças estão sempre conjugadas a outras formas de seres viventes, como animais e demônios. A ideia geral das autoras busca promover um olhar *queer*⁶ para compreender os monges, percebendo neles um modo híbrido e ambíguo de ser no mundo. Esse modo obscuro e pouco preciso nos permite abordar a subjetividade de homens e mulheres do deserto como algo em aberto, algo poroso, múltiplo, possibilitando uma compreensão de uma subjetividade estranha a um núcleo único e simples.

Que emoções são essas, que pensamentos são esses, que aparecem no sujeito monástico, mas que, de alguma maneira, também não são eles mesmos? Apesar de seu tratamento nos outros textos monásticos ser bem mais vago e pouco sistemático, Evágrio Pôntico apresenta uma estrutura bastante organizada. São demônios divididos em oito grandes tipos, a saber, a gula (*gastrimargía*), a luxúria (*porneia*), a avareza (*philarguria*), a ira (*orgê*), a tristeza (*lupê*), a acídia (*akédia*), a vaidade (*kenodoxia*) e o orgulho (*huperephanía*)⁷ (Evágrio Pônticos, *Traité pratique 6*). Podemos perceber que há uma estrutura paralela entre uma configuração psíquica e outra demonológica. Alma monástica e demônios se espelham em um paralelo que mutuamente se constitui. Trata-se de um imperativo de conhecer os demônios para conhecer-se a si mesmo. O paralelo entre demônios e alma dos monges fundamenta a identificação entre o conhecimento *prático* ou demonológico e o conhecimento de si.

Ao me aproximar dos demônios em Evágrio e no movimento monástico, gostaria ainda de descrever melhor uma sutileza já aventada aqui e que retornará ainda. Tal sutileza está profundamente presente no fato real de que os demônios são malvados e devemos combatê-los e ser vitoriosos sobre eles. No entanto, ao mesmo tempo em que são nossos inimigos, não podemos desejar que não existam, pois é no confronto com eles que o monge aprende sobre si mesmo. Por isso, a necessidade de ir para o deserto; por isso, a busca por permanecer no desafio de os enfrentar. Querer que não haja demônios é querer que o mundo não seja como é, o que é visto como uma falta grave para um cristão. Assim, trata-se de adentrar um mundo perigoso, em que seres monstruosos e demoníacos têm

⁶ Ver o trabalho de Althaus-Reid (2000).

⁷ Essa divisão está praticamente em toda obra de Evágrio, mas em *Sobre oposições de virtudes e vícios*, aparece a inveja, formando um grupo de nove demônios.

acesso direto a memórias, a fantasias e a pensamentos. Esses seres vão buscar arruinar, destruir, fazer sofrer, e tentar ao máximo possível afastar a presença de Deus e o deleite em Sua contemplação. Nesse sentido, claro que são nossos inimigos, mas inimigos que nos ajudam a nos conhecer a nós mesmos para que nos aproximemos deste objetivo, a contemplação de Deus. Para compreendermos de que modo eles nos ajudam a nos conhecer a nós mesmos, precisamos explicar o que é a ação própria do demônio – a intromissão dos pensamentos – e o que é propriamente nossa ação – o deixar esses pensamentos permanecerem em nós mesmos e moverem as emoções.

O trecho fundamental para compreendermos essa divisão é o *Traitê pratique 6*, especialmente em sua parte final. Depois de percorrer uma lista dos oito tipos de pensamentos (*logismoi*) genéricos, ele apresenta a seguinte frase: “Que todos os pensamentos perturbem ou não a alma, isto não está sob seu controle [do monge]; mas, que eles demorem (*chronízein*) ou não [na alma] e que eles incitem (*kinein*) ou não as paixões, isto sim está sob nosso controle”⁸ (*Traitê pratique 6*). Há que se ter em mente que o demônio só persevera na alma de cada um se houver uma condescendência por parte do monge para que isso ocorra. Podemos perceber uma zona de distinção bem nítida entre nós e os demônios, isto é, nós somos aqueles que permitem que o demônio continue e crie uma morada em nossa alma e somos nós também que, a partir dos pensamentos projetados pelos demônios, fazemos eclodir as emoções em nós.

No entanto, certos traços da alma humana que muitos julgariam como próprios e oriundos dela são vistos por Evágrio como frutos da agência dos demônios. Claro que existem pensamentos que têm sua origem em nós mesmos (assim como alguns podem vir dos anjos), mas causa espécie constatar que certos pensamentos que nós temos, no silêncio de nossas meditações, não são oriundos de nossa vontade ou qualquer outra fonte reconhecível como sendo o próprio sujeito que pensa. Antes, são pensamentos intrusivos, que têm uma origem no nosso exterior. É verdade que as emoções, como elas são apresentadas aqui, tendem a surgir em nós por nossa própria ação, mas não podemos também negar que algum tipo de sedução para que as emoções surjam estava já nos pensamentos que nos chegaram pela ação dos demônios.

⁸ A expressão típica estoica é *eph'hemin*, referindo-se a depender ou não de minha vontade, estar sob meu controle, ser de minha responsabilidade. Cf. Epicteto, *Encheiridion 1*.

O que está em nossa alçada é descrito com dois verbos: *chronízein* e *kinein*, demorar-se e incitar, mover. Então, a temporalidade da tentação, isto é, o tempo que o pensamento permanece ou não em nós, está conectada com algum tipo de tolerância de nossa parte. A permanência do pensamento demoníaco por mais ou menos tempo que o habitual seria de responsabilidade nossa. O casal Guilhaumont⁹ não comenta sobre qual seria exatamente o tempo habitual de um pensamento permanecer na alma e quanto seria o muito tempo que ele passa a permanecer a partir de alguma ação nossa, mas podemos imaginar que o ataque (por assim dizer) do demônio projetando o pensamento em nós é singular ou esporádico, mas a duração contínua ou repetitiva do demônio em nós já é obra nossa, já faz parte de certa anuência que lhe damos para que permaneça nos tentando. Assim, podemos imaginar que depois de seu ataque esporádico, o demônio encontra uma ecologia psíquica própria para assentar morada e frutificar-se; ele permanece ali, passa a habitar aquela alma e aquela ambiência até gerar um *páthos* propriamente, isto é, até gerar uma emoção.

Temos uma estrutura parecida no *ApSys* IV, 101. Aqui, o monge deve em alto e bom som dizer ao pensamento que lhe invade que pare de o importunar, pois então ele não mais “permanecerá” (o termo aqui é *menein*). Vemos aqui a mesma ideia, já que os pensamentos só permanecem no monge caso ele não diga explicitamente para saírem. Assim, há uma proposição explícita que pode ser realizada pelo monge para a expulsão do demônio. *Essa me parece como que uma essência das práticas ascéticas dos monges: uma resolução firme, pessoal, que afirme o desejo de se libertar do vício e da subjugação dos demônios.* Esse é o núcleo volitivo, identitário do monge, sua capacidade de se afirmar e de resistir à tentação. Assim, a subjetividade do monge é construída a partir do seu negar a tentação. Temos, assim, um centro de identificação da autonomia e força de vontade do sujeito, e acredito ser essencial descrevê-lo como uma contraposição à insistência do demônio para que o monge seja cooptado.

Tratemos agora do outro verbo utilizado nesta passagem que indica a ação própria do sujeito, *kinein*, mover, incitar as emoções. Temos aqui uma clara distinção entre pensamentos e emoções, já que o pensamento só consegue movimentar emoções, isto é, só é um propulsor inicial das emoções caso haja algum consentimento do monge. Está

⁹ Autores da edição crítica do *Traité pratique* de Evágrio Pôntico. Para cada capítulo, há amplas notas explicativas.

sob nossa responsabilidade o pensamento chegar a mover, a incitar uma emoção. Logo, a emoção nasce e se move por algum tipo de reconhecimento por parte do monge de que tal pensamento tenha algo de positivo, algo de atrativo para sua vida. Ele se sente atraído pelo pensamento e se porta como um coadjuvante, um auxiliar para surgir a emoção.

A utilização deste termo, *kinein*, é regular em Evágrio para descrever o movimento de aparição de uma emoção¹⁰. O capítulo 43 do *Traité pratique* é muito claro quanto à necessidade de o monge estudar e conhecer bem as sutilezas e os tempos de cada demônio.

É necessário aprender a reconhecer as diferenças existentes entre os demônios e assinalar as circunstâncias de sua aparição. [...] É necessário conhecer isto para quando quer que os pensamentos comecem a incitar sua própria matéria e antes de nos expulsar de nossa própria constituição, nós possamos lhes pronunciar alguma palavra e denunciemos o que está presente.

Esse capítulo e o *Pensamentos 2* são muito esclarecedores quanto à necessidade de se conhecer as artimanhas dos demônios. Deve-se fazer uma espécie de catalogação das peculiaridades de cada um deles para que possamos reconhecer que tipo de demônio está nos atacando para que possamos contra-atacar. O tipo de contra-ataque aqui proposto é aquele típico do *antirréticos*, isto é, do *contra-dicções*, em que se pronuncia uma estrofe da bíblia para afugentar o demônio, seguindo o exemplo do próprio Jesus em suas três tentações no deserto (Mt 4.1-11; Lc 4.1-13; Mc 1.12-13).

Vale ainda destacar uma atitude peculiar dos monges que configura de modo claro a dimensão espelhar entre monges e demônios. Nos *Apoftegmas* IV 73 e 82, que tratam da força de vontade de se conter frente ao desejo (*enkráteia*), encontramos uma forma inusitada de combater os desejos dos demônios. Em ambos os *Apoftegmas*, um velho atíça o seu próprio desejo colocando o objeto desejado perto dos olhos para ter o desejo ainda mais forte e, então, superá-lo. Esse ato é uma forma de convidar abertamente o desejo para a batalha e de controlá-lo. Acredito que se possa fazer uma relação interessante entre o ir ao deserto e a prática de atíçamento do próprio desejo. Vai-se ao deserto para se enfrentar explicitamente o demônio e os desejos, deixando-os mais vivos e manifestos.

¹⁰ Só no *Praktikós*, ele aparece nos capítulos 12, 37, 38, 43, 51, 71 e 89.

Da mesma forma, colocá-los diante dos olhos é uma forma de clarificar quais são as dimensões atizadas ao se olhar o objeto desejado¹¹.

Olhar firmemente o objeto e descrever seus desejos e emoções é uma forma de autoconhecimento a partir do confronto com o desejo. Ao se olhar para o objeto e deixá-lo à sua frente, o que se realiza é uma autoanálise, uma investigação de si, pois o que se busca é descrever e conhecer mais a fundo as próprias emoções. Conhecê-las, aceitá-las como parte de si e buscar superá-las faz parte do combate contra demônios, que, de alguma maneira, são também essas emoções presentes nos monges. Assim, conhecer os demônios é conhecer a si mesmo.

Alguém poderia contra-argumentar que a luta dos monges contra os demônios configura uma busca por separar-se deles, o que determinaria uma distinção entre os dois, monges e demônios. No entanto, o objetivo do meu texto é exatamente mostrar como em muitas instâncias há uma delimitação obscura entre monge e demônio e que essas duas entidades se sobrepõem, se espelham e estão fundidas mutuamente. Há uma zona de sobreposição entre elas que é fundamental no processo de crescimento espiritual do monge.

***Diakrisis* – A flexibilidade do discernimento nas práticas ascéticas**

Acredito que o estudo mais detido das práticas ascéticas, como elas aparecem na literatura monástica, possa fornecer *insights* muito instigantes sobre a vida humana e os modos possíveis de o ser humano se haver com seus desejos. No entanto, um primeiro equívoco deve ser reconhecido e eliminado na descrição dessas práticas. Primeiro, é equivocado pensar que as práticas ascéticas visam eliminar, *tout court*, a dimensão desejante do ser humano. Nas práticas ascéticas, não se trata, e isso é bem claro em vários textos, de uma negação *ipsis literis* do próprio desejo, como se o ser humano pudesse se tornar, ao aperfeiçoar-se, um ser *sem desejos*. Em primeiro lugar, por haver um desejo

¹¹ Acredito que se possa fazer uma relação entre o “olhar de perto” o objeto desejado e a análise dos objetos de desejo típicos do estoicismo, como Marco Aurelio realiza em VI,13. Cf. a regra geral descrita em IX.25. Esse exercício consiste em analisar o objeto desejado em seus componentes constitutivos para retirar-lhes uma aura de sedução e fugir de sua manipulação.

legítimo, um desejo de contemplar Deus e os entes inteligíveis¹². Além disso, desejar ser um ser sem desejo equivaleria a desejar um cosmos sem demônios, e não é da alçada do monge desejar que o mundo não seja do jeito que é. O monge aceita e, a seu modo, ama a própria tentação, afirma a vida trágica do modo como ela se apresenta, a ser enfrentada no combate com o demônio. Isso é fundamental para se compreender o traço combativo essencial do monasticismo: trata-se de ter que se haver com o seu desejo, mesmo em um deserto de possibilidade de realizá-los.

Mesmo sendo essencial algum tipo de censura, de retração, de impulso antitético a outros impulsos desejantes, a relação do monge com seu próprio desejo é muito mais complexa que uma simples tentativa de o eliminar ou de o erradicar completamente. Para se colocar esse ponto na devida perspectiva, é necessário compreendermos a importância fulcral do *discernimento*, *diakrisis*. O cerne das práticas ascéticas não é unívoco, tampouco apenas uma negação do fator desejante humano. O aspecto de restrição do desejo deve ser conjugado, no mínimo, com outro elemento central na definição de ascese: um elemento muito fluido e instável em sua aplicação nas práticas ascéticas, a arte do *discernimento*. A arte do discernimento é a contrapartida monástica frente à artimanha do demônio, à sua arte da esperteza e do disfarce. O demônio é um mestre dos disfarces, pois ele aparece onde menos se espera, e uma atitude de abertura e atenção é o que nos resta na tentativa de superar seus ataques. Na medida em que tanto o desejo humano quanto os demônios são da ordem da multiplicidade e se escondem no detalhe, nos seus opostos e em diversos modos, a prática ascética não pode ser subordinada a uma regra fixa e rígida, preestabelecida universalmente. O traço do discernimento retira da prática ascética toda fixidez de uma norma institucional rígida e lança a responsabilidade ao próprio monge de descobrir o local do demônio e seu método de ataque. Assim, a prática dos monges, bem como seu treinamento, não é apenas um despojamento de si na sua dimensão de livre arbítrio, mas, antes, trata-se de ter de assumir o risco de descobrir por si próprio onde está o inimigo e como ele nos ataca. Para tanto, isto é, para conhecer o inimigo, precisamos conhecer a nós mesmos, pois, como já vimos, temos nossa parcela de responsabilidade na possibilidade de o demônio vencer em seus ataques.

¹² Ver o que Evágrio desenvolve sobre o demônio da Tristeza, que teria sua vitória quando o monge não consegue sentir prazer e desejo pelas coisas espirituais. Evágrio, *Praktikós* 19 e as notas na edição do casal Guillaumont.

Vale retomar de modo mais claro o ponto central deste artigo, que apresenta a complexidade da luta do monge com seus demônios. Deve-se levar em conta que seu objetivo nunca é que não haja demônios, nem seus desejos correlatos. O ponto central não é nenhuma negação do mundo concreto, como se o monge desejasse que o mundo não fosse do modo como ele é, isto é, repleto de tentação. Aceita integralmente o mundo como ele é e ainda agradece a Deus pelas tentações. Esse talvez seja um signo eloquente da complexidade que fundamenta as práticas ascéticas, algo bem distante de um simples, ingênuo e niilista impulso de negação do desejo. Trata-se de uma aprendizagem de suportar o desejo, conviver com ele, superá-lo através de uma intensificação para se apossar dele.

O léxico que descreve o *télos* dessas práticas está encharcado dos termos vinculados ao erotismo e ao desejo, o que não configura de saída uma pura retórica que visa escamotear a sua total negação. A ascese é uma forma de confronto com o erotismo, levando cada um de seus aspectos a um extremo de intensidade. Uma dimensão importante do simbolismo do deserto é a intensificação do desejo e não a sua eliminação: estamos mais próximos de uma vida sedenta, intensa e perigosa no deserto, e não num marasmo monótono.

Essa argumentação tem sua justificativa para nos preparar contra um senso comum equivocados, fruto de uma abordagem superficial do que se descreve nesses textos. Trata-se daquele senso comum que defende que só há uma negação total de si nos textos do monasticismo primitivo. A negação de si não é absoluta, pois, se o fosse, o monge cairia no mesmo erro de não se aceitar a si mesmo como é: imperfeito, possuindo impulsos degradantes, em meio a uma guerra constante contra impulsos negativos. O ser humano é essa arena de conflitos, e o monge não deseja escapar deles, mas, antes, assumi-los.

O monge asceta busca uma sabedoria que visa a uma certa gerência específica dos nossos desejos, pressupondo que eles precisam ser gerenciados. Assim, vislumbramos um novo ponto importante da prática ascética: ela pressupõe uma antropologia do homem como um ser a ser curado, a ser cuidado. Poderíamos utilizar uma metáfora biológica, como a seguinte. Poderíamos imaginar o cuidado com uma planta como o cuidado que o monge tem com a própria alma, à medida que há tanto a dimensão do cuidado diário com a planta, por ser um tipo de ser vivo que pode viver melhor ou pior, quanto mesmo a dimensão de pragas ou seres daninhos à vida daquela planta em particular, recorrendo-se

ao linguajar medicinal. Só que deveríamos complexificar ainda mais esse linguajar biológico, pois os seres daninhos, como pragas, entrariam na planta, como os demônios fazem com os monges, e se confundiriam com a própria planta.

A partir dessa apresentação da importância do aspecto sutil do discernimento em meio às práticas ascéticas, gostaria de passear por alguns *Apoftegmas* como forma de descrever algumas características inusitadas de feitos e ditos dos monges, e com isso, aspectos normalmente obscuros de suas práticas. Com isso, acredito aproximar mais os monges a figuras de loucos e palhaços, de anti-heróis mesmo, como em verdade todo ser humano é frente àquilo que o ultrapassa, que lhe fere de loucura, que é o desejo.

Na coleção sistemática dos *Apoftegmas dos padres do deserto* (AP), o livro X é o mais extenso entre eles, dedicado ao tema do *discernimento*. Nele, encontramos diversos feitos dos monges que negam o que de saída entendemos por sua prática. Vejamos o AP X, 75:

E ele ainda diz: Há um homem que parece se calar, mas seu coração condena os outros: um tal homem fala sem cessar. E há um outro que fala da manhã à noite, mas conserva o silêncio: isto quer dizer que ele não fala nada que não seja útil.

O AP nos mostra muito bem que não está na aparência exterior o ato de se calar ou não, mas no modo como a alma se relaciona com o silenciar-se. Sendo o ponto central da prática ascética desses monges, o discernimento é uma grande consciência de que as aparências enganam e que, para se ter um coração puro e se aproximar de Deus, é necessário ir além das aparências. O primeiro AP do livro X é bem instrutivo quanto a isso: “Abba Antão disse: há pessoas que queimaram seus corpos na ascese, mas por haverem-lhes faltado *discernimento*, eles se afastaram de Deus”. Assim, o que importa na ascese não é tanto seguir determinadas regras, mas conhecer como vai o próprio coração, pois é nele que reside a verdadeira ascese.

Outro grande inimigo do monge é a vaidade, pois ela se constrói sobre as vitórias que o monge alcança frente aos outros demônios. Veja-se o AP X, 52.

Abba Poimen diz: eu prefiro aquele que peca, reconhece o seu pecado e se arrepende, do que aquele que não peca e não se humilha. Pois o primeiro se reconhece como pecador e se humilha em seus pensamentos, enquanto o outro se acha justo, e apesar de ele o ser, ele se envaidece.

Neste AP, também temos a ideia contraintuitiva segundo a qual pecar e se arrepender é melhor que não pecar, pelo perigo da vaidade. Aqui temos uma sabedoria

que louva a humildade frente à perfeição, o que vai ao encontro da centralidade do discernimento nas práticas ascéticas. A importância da atenção constante é correlata da importância do discernimento, e ambas fazem da humildade algo também central nas práticas ascéticas. Como o demônio pode estar em qualquer lugar e estar disfarçado em qualquer atitude, só a atenção e a perspicácia no discernimento podem ajudar o monge a descobrir o que realmente está acontecendo. Isso ocorre, pois, como estamos defendendo neste trabalho, há uma zona de indistinção entre demônio e monge que torna a construção da subjetividade monástica algo muito sutil e obscuro. O demônio é, de alguma forma, o próprio monge, mas, ao mesmo tempo, são também entidades autônomas e vivas no mundo que devem ser combatidas para o monge se constituir enquanto tal. Os demônios são esses pensamentos que habitam em mim, mas são também entidades autônomas que agem dentro de mim e contra os quais eu combato para me constituir enquanto sujeito. O monge enfrenta um outro que está dentro de si mesmo, um outro que, ao mesmo tempo que é autônomo, é uma parte do próprio monge.

Nesse sentido, a definição do que seria propriamente a prática ascética deve ter pelo menos três polos: 1. uma natureza humana propensa ao erro, gerando a necessidade de cuidados; 2. a postura combativa com a qual o monge assume o cuidado consigo mesmo em meio a uma arena em que demônios se sobrepõem a seus próprios pensamentos e emoções; 3. uma inteligência sutil (o discernimento) que consegue distinguir as práticas apropriadas para gerir o desejo para não ser satisfeito imediatamente.

As duas primeiras características são mais conhecidas de um público mais amplo que conhece alguns fatos sobre a vida monástica, mas sua característica de flexibilidade e discernimento é pouco comentada. Em verdade, na medida em que o diabo é o senhor dos disfarces e a alma tem recônditos inesperados onde se escondem os desejos obsedantes, o tema do discernimento é fundamental para se entender a função psicológica específica que as práticas visam operar, assim como as funções místicas e sociais.

A ascese, por ser uma vitória sobre o aspecto aprisionante, obsedante do desejo, não pode confiar em um procedimento estanque já pronto, rígido, com regras universais tanto espacial como cronologicamente, como um protocolo a ser seguido *ipsis literis*. O diabo adora disfarces, é insidioso e aparece nos detalhes. Portanto, a prática ascética, mais que *negar os desejos*, é *preste atenção* aos desejos, veja o que eles solicitam, perceba seus meandros, seus pactos, o que ele pede em troca. Cada vez mais acredito que um centro de

toda a prática ascética é o *proséchein*, o prestar atenção, o estar presente àquilo que estamos presentes. Uma vez que a única regra universal do monasticismo talvez seja “preste atenção”, não há propriamente um método único a agir frente ao objetivo de vitória sobre os desejos.

Com isso, acredito ter alcançado meu objetivo com este artigo, a saber, apresentar dimensões específicas da relação entre monges e demônios. Um dos pontos centrais dessa relação é o caráter espelhar, em que o monge, para conhecer a si mesmo, precisa conhecer os demônios e os modos dos seus ataques. Busquei mostrar a complexidade da centralidade do combate entre monges e demônios, pois os monges não combatem visando à extinção dos demônios, mas antes visando ao aprimoramento e ao autoconhecimento. Mesmo havendo uma distinção entre esses dois seres que se enfrentam, monges e demônios se sobrepõem especialmente no que tange aos pensamentos do monge que podem ter sua origem na ação demoníaca. Como nos diz Evágrio em *Traité pratique 6*, não há nada que se possa fazer para extinguir totalmente a tentação, isto é, que pensamentos e imagens nunca mais apareçam na mente do monge. Mas que a tentação se demore no monge e que ela faça eclodir emoções, isso, sim, é sua responsabilidade. Assim, temos um traço específico dos demônios, em que eles são de alguma maneira tanto entes que adentram a mente do monge, mas também entes autônomos e que existem fora do monge. Por fim, indicamos a importância do *discernimento*, a virtude central que possibilita aos monges discernirem os tipos de ataques dos demônios, mestres do disfarce.

Referências bibliográficas

ALTHAUS-REID, M. *Indecent theology*. London: Routledge, 2000.

ANÔNIMO. *Les apophtegmes des pères*. Tomo 1. Paris: Les Editions du Cerf, 1993.

ATANASIO DE ALEXANDRIA. *Vie d'Antonie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

- AURELIO, M. *Meditations*. Cambridge: Harvard University Press, 1930.
- BRAKKE, D. *Demons and the making of the monk*. Spiritual combat in the early christianity. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- BURRUS, V. *Ancient christian ecopoetics*. Cosmologies, saints and things. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- CARBULLANCA, C. Demonologia en la apocaliptica y Qumran. *Teologia y vida*, 57/2, Santiago, p. 211-233, 2016.
- COHEN, J. J. *Monster theory: Reading Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- DERRIDA, M. *O animal que logo sou*. São Paulo: Unesp, 2002.
- EPICTETO. Encheirídion. *Prometheus - Journal of Philosophy*, 5(2), 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.52052/issn.2176-5960.pro.v5i2.816>. Acesso em: 13 mai. 2024.
- EVAGRIUS. *Traité pratique ou le moine*. *Sources chrétiennes*, n. 170. Paris: CERF, 1971.
- EVAGRIUS. *The greek ascetic corpus*. Tradução e organização: SINKEWICZ, R. E. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- EVAGRIUS. *Evagrius Ponticus*. Tradução e organização: CASSIDAY, A. M. New York: Routledge, 2006.
- EVAGRIUS. *Talking back*. A monastic handbook for combating demons. Kentucky: Cistercian Publications, 2009.
- EVAGRIUS. Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico. Tradução: Marcus Reis Pinheiro. *Clássica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 35(1), p. 1-20, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.24277/classica.v35i1.972>. Acesso em: 13 mai. 2024.
- GILMORE, D. D. *Monsters*. Evil beings, mythical beasts and all manner of imaginary terrors. Philadelphia: Upenn Press, 2003.
- GUILLAUMONT, A. *Un philosophe au desert*. Évagre Pontique. Paris: Vrin, 2004.
- HAMORI, E. J. *God's monsters*. Vengeful spirits, deadly angels, hybrid creatures and divine hitmen of the bible. Minneapolis: Broad Leaf Book, 2003.
- HARAWAY, D. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, T. *Antropologia do ciborgue*. As vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HARAWAY, D. *O manifesto das espécies companheiras*. Cachorros, pessoas e alteridades significativas. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MARAVAL, P. D'Antoine à Martin: aux origines du monachisme occidental. *Vita Latina*, n. 172, Avignon, p. 72-82, 2005.

MILLER, P. C. Is there a harlot in this text? *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 33:3, Durham, 2003.

MORTON, T. Queer Ecology. *Proceedings of the Modern Language Association*, 125, n. 2, Cambridge, p. 273-282, 2010.

RICH, A. D. *Discernment in the desert fathers*. Milton Keynes: Paternoster, 2007.

STENGERS, I. *Reativar o animismo*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2017.

STRINGER, M. D. Rethinking animism: thoughts from the infancy of our discipline. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (4), London, p. 541-556, 1999.

TYLOR, E. B. *Primitive culture*. 2º v. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [1871].

Recebido em: 04/12/2023

Aceito em: 10/02/2024

ⁱ **Marcus Reis Pinheiro** possui graduação em Filosofia pela UFRJ (1996), mestrado e doutorado em Filosofia pela PUC-Rio (1999, 2004). Professor Associado III em Filosofia da UFF. Trabalha especialmente os temas de Filosofia Antiga e Helenística, Mitologia Grega, Mística, Monasticismo Primitivo, Cristianismo Antigo. **E-mail:** neoplatonismo@gmail.com