REFLEXÃO

DOSSIÊ

Os rastros do monstruoso no sagrado

Editores
Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Breno Martins Campos.

Apoio
Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo (Processo nº 2023/04548-2) e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Processo nº 314322/2021-3).

Conflito de interesse
Não há conflito de interesse.

Recebido
25 abr. 2025

Versão final
26 ago. 2025

Aprovado
16 set. 2025

Monstros na caverna: corpos liminais e experiência religiosa radical

Monsters in the Cave: Liminal Bodies and Radical Religious Experience

Paulo Augusto de Souza Nogueira[1]

[1] Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Campinas, SP, Brasil. *E-mail:* <paulo.nogueira@puc-campinas.edu.br>.

Como citar este artigo: Nogueira, P. A. S. Monstros na caverna: corpos liminais e experiência religiosa radical. *Reflexão*, v. 50, e2515466, 2025. https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e15466.

Resumo

Neste artigo analisamos textos do cristianismo antigo em que ascetas se encontram com seres monstruosos, em especial com demônios, em cavernas (ou espaços análogos, como túmulos). Ali os demônios assumem formas animalescas ou híbridas. Essas cavernas (ou túmulos) se localizam em espaços liminares, na maioria das vezes, fora das cidades e nos desertos, que são lugares de transição entre os humanos e os animais, os humanos e os demônios, os vivos e os mortos. Nesses encontros esses seres monstruosos provocam os ascetas, física e psiquicamente, a saírem de si mesmos, lançando-os em redes de relações perigosas e conectivas. Entendemos que o encontro com esses seres ameaçadores e violentos, monstruosos, nas cavernas e túmulos, molda a experiência de mundo e o próprio self de seus leitores, lançando-os no mundo, constituindo-os em alteridade, num self esgarçado para fora. Nesse sentido, este campo simbólico e mitopoético do encontro com monstros nas cavernas articula um tipo de experiência religiosa radical, corporal, conectiva e ecológica. Nossas fontes são: a Vida de Antão, de Atanásio, sentenças dos pais do deserto, textos de Evágrio Pôntico e apócrifos do cristianismo primitivo, datados do 3º ao 5º séculos. Nosso método foi a análise literária e procedimentos de história comparada das religiões, acompanhada de conceitos da teoria da monstruosidade.

Palavras-chave: Animalidade. Ascetismo. Demônios. Experiência Religiosa. Monstruosidade.

Abstract

In this article, we analyze texts from Early Christianity in which ascetics encounter monstrous beings, especially demons, in caves (or similar spaces, such as tombs). There, the demons assume animalistic or hybrid forms. These caves (or tombs) are located in liminal spaces, most often outside cities and in deserts, which are places of transition between humans and animals, humans and demons, the living and the dead. In these encounters, these monstrous beings provoke the ascetics, physically and psychologically, to leave themselves behind, throwing them into networks of dangerous and connective relationships. We understand that the encounter with these threatening, violent and monstrous beings in caves and tombs shapes the experience of the world and the very self of its readers, throwing them into the world, constituting them as alterities, as a self torn apart from the outside. In this sense, this symbolic and mythopoetic field of encounters with monsters in caves articulates a type of radical religious experience that

CC BY

is corporal, connective and ecological. Our sources are: Athanasius' Life of Anthony, sentences of the desert fathers, texts by Evagrius Ponticus and apocrypha of Early Christianity, dating from the 3rd to the 5th centuries. Our method was literary analysis and procedures of comparative history of religions, accompanied by concepts of the theory of monstrosity.

Keywords: *Animality. Asceticism. Daemon. Religious Experience. Monstruosity.*

Introdução

O título de nosso artigo é uma paródia do título do livro de Lewis-Williams, *The Mind in the Cave* (2002), em que ele explora a relação entre a arte parietal do paleolítico superior, documentada nas cavernas como Lascaux e Chauvet, e as formas de cognição e simbolização que estavam em desenvolvimento no Homo Sapiens neste período. Ele relaciona a arte pré-histórica com as experiências cognitivas próximas aos estados alterados de consciência e ao sonho REM. Segundo Lewis-Williams, esse tipo de consciência de "espectro amplo" permite conexões cognitivas mais potentes do que o pensamento executivo, que no senso comum associamos ao conceito "consciência". Para ele o transe e o sonho REM são formas não discretas, imagético-metafóricas de consciência, próprias do mundo da arte e da religião. Sua característica é a imaginação integradora e a vinculação emocional dos âmbitos da realidade.

A caverna, nesta perspectiva, seria um espaço simbólico de uma experiência histórica e evolutiva ancestral, *locus* de explosões cognitivas, estéticas e rituais. Neste espaço restrito, escuro, em rituais complexos, os seres humanos articulam o conhecimento de si e do mundo, em relação com os animais, tidos como divindades. Dessa forma, as pinturas de caverna não eram representações objetivas, com finalidades práticas, como registrar a memória de uma caçada ou espaço de preparação didática de jovens caçadores. Conforme o especialista em arte da caverna, Jean Clottes, no Paleolítico, este tipo de arte estava a serviço de ritos xamânicos em que os animais representados nas paredes eram colocados em relação com os humanos a partir de uma percepção de fluidez cognitiva, em que as paredes da caverna podiam ser acessadas ou mesmo transpostas pelos seus frequentadores. Nessas cavernas temos espaços de experimentação e criação do que ele chama "homo spiritualis", que entende ser uma melhor designação do que "homo sapiens" (Clottes, 2016).

Se a caverna é o espaço de articulação de um saber humano ancestral, indispensável e fundamental em nossa antropogenia, que nos conecta com o mundo nas formas no transe e do sonho (como no pensamento xamânico), ela também é o espaço onde nós nos conhecemos nas formas no grotesco (arte, pensamento que se forma no *grotto*, a gruta), da articulação dos seres no hibridismo. Nossa antropogenia está, dessa forma, diretamente relacionada com a assimilação do outro: seja como caça, como sacrifício, como entidade espiritual, que é pintado, sacrificado e cultuado na caverna. Na caverna cultivamos a Imagem e presença do outro num espaço recluso, que simula nossa interioridade. A conexão entre a arte da caverna e as formas do grotesco, que também encontramos no pensamento mítico e na arte, foi apontada por Harpham (2006). Trata-se de uma arte que junta elementos incompatíveis, híbridos, paradoxais. Na verdade, no grotesco nos encontramos com o pensamento que não só articula a contradição, mas que a busca (Harpham, 2006). Isso torna a caverna e a forma de pensamento a ela associado o lugar por excelência da narração dos mitos e um dos palcos preferidos de seus enredos.

Podemos dizer então que cavernas e seus análogos, como as tumbas antigas, são lugares, simbólicos, concretos e ancestrais de conexões com o mundo e com nós mesmos em torno a uma

experiência que chamaríamos de sagrada? Sim, mas antes devemos fazer algumas observações sobre os encontros ali promovidos. Não se trata de encontros com imagens idealizadas da natureza e dos seres que nela encontramos, nem mesmo numa idealização do sagrado como algo puro e elevado. Na experiência da caverna as conexões ocorrem no encontro com seres estranhos e incompatíveis, em alianças ameaçadoras, desconfortáveis e violentas. Trata-se dos "estranhos estrangeiros", na linguagem de Timothy Morton (2023). Nós nos referimos aos seres que compõem uma ecologia radical, que são tão estranhos quanto indispensáveis para o cultivo da vida. A caverna é o lugar por excelência onde se pensa e se experimenta essa conexão na forma de uma dependência mútua. Com eles lutamos para que com eles sobrevivamos. É um lugar ubíquo – no passado longínquo, em nossas imaginações e nos arquétipos psíquicos e míticos – onde se articula esta ecologia radical.

Em suma: a caverna é o lugar filogenético da assimilação interna do externo, da simbiose do mundo na ação de narrar, pintar, encenar, em linguagem que busca a contradição, que articula sem receios nossa constituição com o outro estranho. Origem do pensamento mítico que narra nossa frágil e descentrada presença no mundo. Lugar de encontro desconfortável e fascinante com os animais, os monstros, os mortos, as divindades e com nossos outros "eus". Alguém poderia, no entanto, objetar: mas essas coisas fascinantes encontramos nas cavernas do paleolítico superior, ou em culturas tradicionais, como entre os aborígenes australianos ou entre povos originários das américas com seus pajés e xamãs. Mas nunca na cultura que chamamos universitariamente de "judaico-cristã", já dominada pelo dualismo e pelas formas antropocêntricas de nomear o mundo, que narra o mundo como um lugar de peregrinação dos humanos em direção ao mundo transcendente. O mundo e seus habitantes não humanos seriam apenas empecilhos para esta jornada.

Neste artigo argumentaremos que esta forma de entender as relações dos cristãos com o mundo não corresponde às ontologias presentes nos textos de corte religioso popular do cristianismo antigo. Ali encontramos, ao contrário do que diz o senso comum, um pensamento "animista e materialista" (Burrus, 2019), no sentido de que se busca compreender as conexões dos seres humanos com o mundo e com o sagrado em forma imanente. Para tanto analisaremos textos do cristianismo antigo em que monstros habitam cavernas, assumem formas animalescas e híbridas, se transformam e provocam o ser humano para além de seu recolhimento nos assuntos próprios, lançando-os em redes de relações potentes, perigosas e conectivas. Também estudaremos cavernas deslocadas (*displaced*), a saber, túmulos abobadados, como espaços de transição entre o humano e os animais, os humanos e os demônios, os vivos e os mortos. Nossa tese é que a experiência de encontrar esses seres incompatíveis, ameaçadores e violentos, que chamaremos neste artigo de monstros, nas cavernas e túmulos, molda a experiência de mundo e o próprio *self dos ascetas*, lançando-os no mundo, constituindo-os em alteridade, num *self* esgarçado para fora (Nogueira, 2024). Assim nosso objetivo é também propor uma reavaliação crítica da forma como o cristianismo antigo é transformado em base e fundamento da construção do pensamento dominante e hegemônico ocidental, dualista e transcendente. Entendemos que esta postura não corresponde à riqueza das fontes do período, principalmente das narrativas apócrifas e vidas dos pais e mães do deserto, que refletem o substrato popular da religiosidade cristã no Mediterrâneo antigo. Propomos que o cristianismo antigo é muitas coisas, que ele, ao lado das articulações junto ao poder romano e na sua organização institucional, mantém viva e pulsante uma mitopoética criativa, dinâmica e ecologicamente conectiva.

Para desenvolver nosso argumento analisaremos encontros de ascetas com demônios em cavernas e tumbas, tomando como referência o relato de Atanásio de Alexandria, a Vida de Antão, além de outros relatos que gravitam em torno a este mesmo campo simbólico. Não debateremos o complexo tema da batalha do monge contra os demônios nos inícios do monasticismo, e sua fascinante discussão na pesquisa, por não ser este o escopo da análise que propomos aqui[2].

O asceta na caverna-túmulo: o caso de Santo Antão

Tomaremos como paradigma deste "pensamento da caverna" no cristianismo antigo um relato sobre Santo Antão, o mais icônico dos pais do deserto, em que ele se isola numa tumba para praticar a ascese. A fonte principal dessa narrativa é a Vida de Antão, de autoria de Santo Atanásio (296-373), redigida por volta de 356 a 362, em Alexandria[3]. Ela é uma biografia edificante da vida de Santo Antão, que teria nascido em 251 e morto em 356, com 105 anos. A estrutura básica da obra pode ser assim apresentada:

Prólogo

Infância, juventude e conversão, 1-4

Primeiras provações, 5-6

A luta contra os demônios, 7-10

Isolamento no deserto, 11-15

Seus discursos, 16-43

Retiro no "deserto" e na "montanha interior", novos exorcismos e milagres, 44-71

Discussão com os filósofos, relação com as autoridades, 72-89

Sua despedida dos monges e morte, 90-93

Epílogo, 94

A obra é heterogênea, reunindo tradições antigas sobre os feitos de Antão, principalmente sua rigorosa ascese, seus milagres e lutas contra os demônios, além de seus ensinamentos. Dentre esses ensinos e discursos devemos distinguir aqueles que se referem à vida ascética, as orientações sobre como reconhecer e vencer os demônios e os textos em que a mão de Atanásio pesa mais, como quando transforma Antão num apologeta do cristianismo frente aos filósofos pagãos ou no combatente dos arianos. A despeito desses interesses do biógrafo, podemos reconhecer na obra o frescor das narrativas mitopoéticas do cristianismo antigo, tal como encontramos nos textos apócrifos e demais vidas de pais e mães do deserto antigos. Nesse tipo de literatura há uma espécie de suspensão do mundo comum, da temporalidade e dos espaços, articulando formas que oscilam entre o conto, o mito e a biografia ou novela de aventura. Trata-se de uma literatura que está conectada com a imaginação, os temas e as práticas religiosas concretas do universo da religiosidade popular do Mediterrâneo. Isso também está presente nos estratos narrativos da obra de Atanásio, em especial nas partes que narram as lutas de Antão contra os demônios.

---

[2] Para uma sofisticada contextualização dos inícios da espiritualidade monástica e dos dilemas apresentados pelo asceticismo e pelas batalhas contra os demônios, ver a seminal obra de Brakke (2006). Nós devemos muito às perspectivas apresentadas pela obra de Proctor (2022), ainda que ele as empregue em fontes diferentes das que analisamos aqui. Por fim, para um tratamento crítico e contemporâneo do ascetismo, remeto à obra de Wimbush e Valantasis (1998) e ao capítulo de Krawiec (2010).

[3] Citamos a obra segundo Santo Atanásio (2002). Indicamos no texto quando propomos traduções alternativas, que fazemos a partir da edição crítica de Bartelink (1994). Quanto aos dados de data e local de redação ver a introdução a Atanásio (2017).

A Vida de Antão contradiz os padrões do gênero *bios*, que tinha como objetivo narrar os feitos de homens notáveis na política, na administração, no mundo militar, enfim, em sua carreira pública. No caso de Antão, narra-se brevemente seu nascimento em família abastada e nobre do Egito, sua infância reclusa e sua resistência em "aprender as letras" (1,1). Aos 18 ou 20 anos ele perde seus pais, decidindo então viver em pobreza evangélica. Ele então confia sua irmã aos cuidados de religiosas e toma uma importante decisão sobre sua vida: "se entregou à vida ascética diante de sua casa, vigiando a si mesmo e vivendo com grande disciplina" (3,1). Ele passa a ser discípulo de um ancião que se "exercitava em sua vida solitária", passando a viver assim em pobreza e ascese, do trabalho de suas mãos, em constante oração.

Já em seus primeiros anos de ascese, Antão se defronta com provações promovidas pelos demônios. Aliás, essa é uma característica da literatura ascética, seja dos pais do deserto, os anacoretas, seja dos que viviam em comunidade, os cenobitas: sua espiritualidade se desenvolve em embates contra o Diabo e os demônios. Sem essa oposição constante a prática de "mortificação" não avançaria. De fato, a ascese verdadeira e rigorosa é a arma do asceta contra as investidas dos demônios. O primeiro enfrentamento de Antão com eles é muito emblemático: trata-se de um Diabo travestido. Antes de lhe aparecer, o diabo lhe sugeria "pensamentos obscenos" (*logismoi ruparoi*) (5,4). E então, "à noite, o diabo miserável chegava a tomar a forma de mulher e a lhe imitar os gestos, com o único fim de seduzir Antão" (5,5). Ela se insinuava ao jovem sugerindo-lhe "as doçuras da voluptuosidade" (5,6). Com persistência e humildade, Antão venceu as investidas diabólicas. Mas logo em seguida o adversário, agora chamado de "o dragão" aparece-lhe "sob as feições de um menino negro", que se lhe apresenta como o "espírito da fornicação" (*pneuma porneias*) (6,2). Nos chama a atenção o fato de que o diabo muda de forma e de nome para tentar Antão sexualmente. Esse tipo de demonologia de metamorfose encontramos no escrito pseudoepigráfico Testamento de Salomão, do mesmo período, no qual os demônios são apresentados em aparência humanoide, animalesca e híbrida, incluindo alguns que transitam entre essas diferentes formas. As formas sexualmente atraentes também estão ali presentes. Esses demônios também habitam desertos, cavernas, abismos, cemitérios e outros lugares liminares (Duling, 1983).

Na sequência Antão se retira para viver em túmulos. Na verdade, a Vita é estruturada em retiradas do asceta para lugares cada vez mais distantes. Fora da casa, fora da cidade, nos túmulos, no deserto "interior" e, por fim, na montanha "interior". A esta espacialidade que vai se tornando mais remota soma-se outra, vertical, do mundo do além. Assim este asceta se alija dos centros urbanos e seus espaços de poder para explorar com seu frágil e maltratado corpo os desertos e montanhas distantes do Egito, assim como os lugares fronteiriços dos vivos e dos mortos, os túmulos, e os espaços celestes, que visitará em sua vitória final contra o diabo.

Antão aprofunda sua luta contra seus desejos e contra os demônios quando se posiciona na liminaridade entre vivos e mortos:

> Assim, triunfando de si mesmo (literalmente: "amarrando a si mesmo"), Antão foi para os sepulcros que se encontravam longe da aldeia, tendo recomendado a um de seus amigos que lhe levasse pão a longos intervalos. Entrou num dos túmulos, fechou a porta e lá permaneceu sozinho. O inimigo não suportou, temendo que em pouco tempo, enchesse de ascese o deserto. Certa noite, entrando com uma tropa de demônios, abateu-o a poder de golpes, a tal ponto que a dor o estendeu por terra, sem voz (8, 1-2).

Esses versos indicam que Antão decide sair do âmbito urbano, retirando-se não só para áreas distantes e desérticas, mas também para o mundo dos mortos, nos túmulos, para ali desafiar o diabo em seu território. De fato, este, temendo que o deserto se enchesse de ascese

decide agredir duramente o monge. Em seguida temos descrita sua situação de quase morto: seu amigo encarregado de lhe levar pão abre a porta do túmulo e o encontra "deitado na terra como morto" (8,2). Este o recolhe e o leva para a igreja da aldeia onde o estendeu na terra. As pessoas "o cercavam como a um morto". Chama a atenção esta dupla referência a "deitar/estender na terra" e "como morto". Eis que "pela meia-noite" ele recobra os sentidos ("despertou"), e vendo que todos dormiam, chamou seu amigo e "pediu que o tomasse novamente e o levasse de volta aos túmulos, sem despertar ninguém" (4). Esta passagem marca uma morte e ressurreição simbólica de Antão, que decide provocar o diabo retornando à fronteira dos mortos e vivos, ao túmulo. Esta decisão eleva o nível de seu embate com o os demônios, como veremos na cena seguinte, que considero decisiva para todo o relato posterior.

Antão passa para o próximo nível de embate com o adversário. Com ajuda de seu amigo, retorna ao túmulo e ali permaneceu sozinho. Ele ora, mas curiosa e ousadamente se dirige ao diabo dizendo: "Eu, Antão, aqui estou, não fujo das feridas (lit.: golpes)." (9,2). Trata-se de um desafio deliberado. Desta forma o inimigo convoca seus "cães" para que lhe desfiram outro ataque, uma vez que não o venceram pela fornicação e pelos golpes anteriores.

> 'Vamos nos acercar a ele de outra forma', afinal ao Diabo é fácil transformar-se para fazer o mal. E assim, de noite fizeram tanto ruído que todo o lugar parecia se mover. Parecia que os demônios, como se rompessem com as quatro paredes do habitáculo, entravam através delas transfigurados em imagens de animais selvagens e de serpentes. E num momento o lugar se encheu de imagens de leões, ursos, leopardos, touros, serpentes, víboras, escorpiões e lobos. Cada um desses animais se movia conforme a sua própria natureza. O leão rugia, desejando atacar; o touro parecia chifrá-lo; a serpente rastejava sem chegar a tocá-lo, o lobo se lançava sobre ele, mas se retirava. Terrível era o furor de todas essas aparições e os ruídos dos rugidos (9,5-7).

O texto enfatiza o "transformar-se", o "transfigurar-se" (*metaskematizō*) em imagens (*phantasián*) de animais ferozes, que se moviam, ou seja, ameaçavam e atacavam, segundo sua natureza (*katá tò ídion skēma*). A palavra phantasía para imagem é sugestiva pois pode indicar imagens formadas na imaginação derivadas das sensações. Neste caso elas eram visuais e auditivas, uma vez que se podia ouvir o barulho ameaçador destas feras. No entanto, as imagens a que se referem o texto não são de ordem representacional ou simbólica, uma vez que Antão sente em seu corpo dores físicas terríveis (*aisthēto mèn deinotérou pónou sōmatikoū*) decorrentes dos golpes dos demônios animais. Os demônios são de enorme complexidade, pois conseguem assumir várias formas animais, com suas características de ferocidade, podendo agredir fisicamente o asceta. Apesar disso, Antão, mesmo jazendo abatido na terra lhes replica zombando: "se tivésseis algum poder, bastaria um só de vós, mas o Senhor tirou a vossa força, por isso tentais assustar-me pelo vosso número. É sinal de fraqueza imitardes formas de animais" (no grego literalmente: "dos que não falam") (9). E assim os desafiava a atacar de novo. Essas palavras de Antão selam sua primeira grande vitória contra os demônios, qualificando-o efetivamente para a ascese e as batalhas seguintes contra os demônios no deserto. Os demônios se reconheceram derrotados: "depois de várias tentativas, rangiam os dentes contra ele, furiosos por serem eles os vencidos, e não ele" (11). Após esta grande vitória (ou sequência de grandes vitórias) ele teve uma visão do céu se abrindo e um raio de luz descendo sobre ele. Reconhecendo a presença divina, questiona sua ausência na hora de suas provações, ao que Deus lhe respondeu ter estado ali com ele todo o tempo. Então Antão

decide ir para o deserto mais profundo. Convidou seu amigo, o ancião, para acompanhá-lo, mas este não o quis. Antão seguiu sozinho. Ele tinha seus 35 anos.

Neste texto temos um paradigma da experiência cristã antiga da construção de si mesmo na ascese no modelo anacoreta, tal como praticado pelos pais do deserto. Antão se torna plenamente vivo se mortificando, experimenta sua espiritualidade plena na solidão, em conflitos extremos, no limite do sofrimento e da morte enfrentando animais que são metamorfoses de demônios. Sua experiência do sagrado é moldada neste enfrentamento dos demônios corpóreos, com seu próprio corpo, numa experiência multiespécie do cristianismo antigo, verdadeiro exercício de ecologia radical. A radicalidade dessa experiência é determinada não apenas porque se dá na luta contra imagens que insuflam desejos interiores, mas também no fato de que esta experiência interior acontece no enfrentamento de demônios com características corpóreas e animalescas, que levam o corpo e a alma do asceta ao limiar da morte.

Não temos a pretensão de esgotar o tema da presença e ação dos demônios na Vida de Antão, de Atanásio. Apenas queremos destacar o papel central desta cena do enfrentamento dos demônios animais na tumba no contexto geral das batalhas de Antão contra eles, sendo este um dos eixos que organiza toda a obra. O asceta do deserto ainda os enfrentará várias vezes, em várias formas de estratagemas e ataques dos inimigos.

Mesmo na seção do texto dedicada aos ensinos de Antão, nos capítulos 16 a 43, há alguns relatos em que o asceta narra em primeira pessoa seus enfrentamentos com o diabo e com os demônios. No capítulo 21 ele inicia um longo ensinamento sobre os demônios, dizendo que é contra eles que os cristãos devem lutar. Assim ele os descreve: "Numerosa é a sua tropa no ar que nos cerca; não estão longe de nós. Entre eles há grandes diferenças. Sobre sua natureza e sua distinção seria possível fazer longo discurso" (21, 4-5). Ele retoma o tema tradicional da origem angélica dos demônios e de sua inveja dos cristãos: eles querem impedir que estes subam ao lugar de onde caíram (22, 1-3). Por isso o recurso contra eles é a "oração contínua e a ascese", além do "discernimento dos espíritos" para saber quais deles são mais perigosos. Segundo Antão, não devemos "temer os pensamentos que nos sugerem". Parece-me que aqui estamos mais próximos à tradição dos demônios insufladores de pensamentos que se tornam tentações, conforme mencionei acima. Isso pode ser corroborado com a versão mais espiritualizada da aparição dos animais que encontramos em (23,3-4):

> Não podendo desviar o coração pelo prazer manifesto e impuro, atacam de outro modo, formam ficções (grego: *phantasías*), procuram assustar, metamorfoseiam-se e tomam as feições de mulheres, de animais, de serpentes, de grandes corpos, de tropas de soldados. Também estas ficções não devem ser temidas: nada são e desaparecem depressa, se nos munirmos da fé e do sinal da cruz".

Ainda que cite as metamorfoses dos demônios nos termos dos capítulos anteriores, na forma de mulheres e feras, a ênfase está no engano do demônio em termos cognitivos e desiderativos. Alguns se disfarçam de monges (cap. 25), outros são capazes de citar a Escritura (cap. 26). O fato de assumirem várias formas é apenas prova de sua inoperância. Na verdade, eles é que temem os ascetas (cap. 30). E o fato de poderem pretensamente predizer o futuro só é possível por terem um "corpo mais leve" (31,2), podendo se deslocar mais rapidamente de um lado para outro antecipando notícias. Os cristãos não devem dar atenção a suas predições, pois eles nada sabem por si mesmos (33,2).

Essas referências aos demônios enganadores e insufladores de desejos não substituem totalmente a tradição dos demônios corpóreos e metamórficos. Mesmo na parte dos discursos, no cap. 40, Antão narra em primeira pessoa uma experiência que reflete este modelo.

> 40 "Certa vez um demônio muito alto me apareceu e ousou dizer-me: 'Sou o poder de Deus, sou a providência. Que queres que te conceda?' Então soprei com mais força contra ele; tendo invocado o nome de Cristo, pus-me a bater nele, e parece-me que, de fato, bati. Ao ouvir o nome de Cristo, logo esse grande (demônio) desapareceu com todos os seus demônios. Então, quando eu jejuava, o astuto voltou sob a aparência de monge, trazendo pães, e me aconselhou, dizendo: 'Come e cessa com esses grandes trabalhos; também tu és homem, e vais enfraquecer'. Refletindo em sua astúcia, levantei-me para orar. Ele não suportou, deixou-me e parece ter saído pela porta como fumaça. Quantas vezes, no deserto, fez aparecer ouro diante de mim, para me tentar ao menos a tocá-lo e olhá-lo. Salmodiava contra ele, e tudo desaparecia. Muitas vezes seus golpes me feriram, e eu dizia: 'Nada me separará do amor de Cristo' (*Rm* 8,35). Depois disso se bateram muito mais entre si. Não era eu que os fazia cessar e os abatia, mas o Senhor, que disse: 'Vi satanás cair do céu como um relâmpago' (*Lc* 10,18). Mas eu, meus filhos, lembrando-me da palavra do apóstolo (1*Cor* 4,6), apliquei isso a mim, para que aprendais a não desfalecer na ascese, a não temer as magias do diabo e de seus demônios."

Nesta cena temos uma conjunção muito interessante do demônio tentador – seja por doutrinas falsas, seja por insuflar desejos – e o demônio agressivo corpóreo. Sua aparência alterna de "muito alto" a "aparência de monge", e "fumaça" que sai pela porta. Chama a tenção que Antão bateu nele e depois foi atingido por golpes do mesmo demônio. Depois desta cena o Diabo se declara vencido pelos monges (cap. 41) e a seção de ensinamentos do asceta conclui dizendo que devido à presença do Senhor os demônios nada podem fazer contra os ascetas (cap. 42).

No entanto, na seção seguinte, que se dedica a seu duplo retiro ao "deserto" e à "montanha interior", novos exorcismos se fazem necessários e novos enfrentamentos dos demônios acontecem. Um deles retoma o modelo que encontramos no cap. 9:

> 51. Morava, pois, sozinho na montanha interior, dedicando-se à oração e à ascese. Os irmãos que o serviam pediram-lhe permissão para visitá-lo todos os meses e para levar-lhe azeitonas, legumes e óleo, porque ele já estava velho. As lutas que sustentou nesse lugar, 'não contra a carne e o sangue, mas contra os demônios adversos', como está escrito (*Ef*. 6,12), nós as conhecemos por intermédio de seus visitantes: ouviam o rumor de muitas vozes e um tinido de armas; à noite, viam a montanha cheia de animais e Antão combatendo e orando contra esses inimigos, que ele via. Incutia confiança em seus visitantes; combatia de joelhos, orando ao Senhor. E era coisa verdadeiramente admirável que, sozinho nesse deserto, não tivesse medo dos demônios que o atacavam, e que, encontrando-se lá tantos quadrúpedes e tantos répteis, não temesse sua ferocidade. Como está escrito (*Sl* 124,1), tinha verdadeiramente confiança no Senhor como na montanha de Sião, seu espírito estava tranquilo e sem perturbação: os demônios fugiam, e os animais selvagens, como está escrito (*Jó* 5,23), faziam as pazes com ele.

Esse capítulo apresenta suas lutas na velhice, na "montanha interior", ou seja, no lugar mais distante e isolado de sua ascese, em que novamente os demônios se lhe manifestavam por meio de animais ferozes e ameaçadores. Mas aqui temos uma diferença sutil, mas decisiva, com os demônios do cap. 9. Eles parecem possuir os animais e, uma vez vencidos, os abandonam, podendo se reconciliar com Antão. Trata-se de animais reais possuídos pelos demônios para o assustar e atingir. Essa experiência ambígua do asceta com os animais já havia sido relatada quando ele teve que negociar com eles (ou exigir?) que não tocassem nas poucas hortaliças que plantara para seu sustento (50,8-9). Este texto expressa uma delicadeza imensa do santo no trato com os animais. Aqui, no entanto, eles se manifestam novamente em sua ferocidade. Antão foi ameaçado mais

uma vez pelos demônios animais no cap. 52, em que: "... o diabo lhe enviava animais, e quase todas as hienas do deserto o rodeavam, com a boca aberta, ameaçando mordê-lo". O asceta vence novamente por meio de sua perseverança. Por fim, no capítulo seguinte (cap. 53), se lhe aparece um ser monstruoso: "viu um animal de aparência humana até as coxas, mas com pernas e pés parecidos com os de asno" (3). Quando Antão confessa ser cristão, "o animal, com seus demônios, fugiu tão rapidamente que caiu e morreu".

Na Vida de Antão há mais um decisivo enfrentamento com o diabo e com os demônios, aquele que sela a vitória do asceta e que marca definitivamente seu papel de cruzador de fronteiras. Trata-se do relato de uma dupla ascensão da alma de Antão aos céus. Na primeira ele estava pronto para comer quando se levantou e sentiu sua mente arrebatada. "Coisa espantosa, de pé, viu-se fora de si como que conduzido através dos ares por algumas pessoas, em seguida viu outras, amargas e cruéis de pé no ar e querendo impedi-lo de subir". O texto parece sugerir que ele tem uma visão antecipada da ascensão de sua alma após a morte, sendo impedido por demônios, mas auxiliado por anjos (o texto fala sobre "os que o conduziam") que afirmavam que seus pecados haviam sido perdoados, ficando a rota livre e sem obstáculos. Em seguida, Antão volta a si mesmo. Trata-se de uma ameaça de caráter jurídico, de acusações contra o asceta que o impediriam de ascender aos céus. Já a segunda visão tem uma ênfase distinta.

O tema dessa visão tem continuidade e explicação na visão seguinte (cap. 66) em que teve uma controvérsia com alguns visitantes "sobre a passagem e a morada da alma depois da morte" (66,2). Na noite seguinte ele teve uma visão:

> Levantando os olhos, viu um ser gigantesco, horroroso, temível, de pé e atingindo as nuvens. Os outros seres, que pareciam alados subiam. O gigante estendia as mãos e impedia alguns; outros voando acima, atravessavam e eram conduzidos para o alto, sem serem inquietados. Para estes últimos, o gigante rangia os dentes; quanto aos outros, alegrava-se de vê-los cair (66,3-4).

Uma voz interpreta para ele a visão. O gigante é o inimigo, ele por inveja impede de passar aqueles que a ele se submetem, enquanto por ele passam os que "não se deixaram persuadir por ele".

Nessas duas visões se encerra o ciclo de batalhas de Antão contra os demônios, iniciado na tumba fora da cidade, na batalha contra os demônios animalescos. A partir desta derradeira vitória sobre o Diabo, de reafirmar que ele não tem poder sobre as almas dos ascetas, os demônios desaparecem na narrativa, contrastando com seu protagonismo ao longo de todo o texto. Há ainda mais um exorcismo, quando expulsa um demônio de uma menina a pedido de sua mãe (cap. 71). Neste caso não se trata mais das batalhas contra os demônios, corporais ou espirituais, mas de um exorcismo protocolar, como consequência de sua vitória contra eles. Os temas da última parte do livro são mais voltados a legitimar posições doutrinárias, reforço da autoridade do clero e refutação das heresias, em que podemos perceber traços da redação de Atanásio. Nesta direção encontramos inclusive uma correspondência de imperadores com o asceta do deserto. Antão ainda tem a oportunidade de se despedir de seus irmãos, morrendo aos 105 anos.

Se nossa interpretação for correta, de que a luta constante contra os demônios é um dos eixos centrais da Vida de Antão, determinando a construção do monge, abrindo espaço para o seu desenvolvimento espiritual, em meio a batalhas corporais, então a cena do combate contra os demônios animalescos do capítulo 9, ocorrida na tumba onde Antão morava, tem um papel estratégico e central. Afinal, nesta batalha contra os demônios que se manifestam em múltiplas imagens corporais animalescas, provocadas pelo desafio do asceta ao inimigo, após sua passagem simbólica pelo mundo dos mortos no capítulo anterior, Antão se apresenta como homem da fronteira, cruzando o mundo dos mortos, o mundo dos vivos, o mundo humano, o mundo animal, o

mundo divino e o mundo demoníaco. Ele se constrói como homem santo, como homem pleno, fora do mundo urbano, frequentando com intensidade um mundo liminar, experimentando alteridade radical. Nesta experiência espiritual de liminaridade e alteridade os animais ferozes, os seres humanos travestidos e os monstros desempenham um papel fundamental para a constituição do asceta e de seu ideal de experiência religiosa.

Caverna como espaço do encontro com a alteridade

O tema da caverna é recorrente também nas coleções de ditos dos pais do deserto, sendo este o caso na coleção chamada *Os Ditos Anônimos* (Wortley, 2013). Essas coleções, que podem ser temáticas ou alfabéticas, reúnem os apoftegmas dos pais do deserto, com suas histórias exemplares e seus ditos em primeira pessoa. Eles completam a narrativa que encontramos nas vidas dos pais e mães do deserto, como é o caso da Vida de Santo Antão, de Atanásio. Ainda que estes relatos e ditos tenham sido objeto de processos editoriais na história da compilação e transmissão, eles são fontes importantes para adentrarmos no mundo religioso dos homens do deserto. Em suas vidas solitárias de duras provas no deserto do Egito eles combatiam seus desejos e medos que muitas vezes se lhes manifestavam na forma de animais e demônios, quando não como demônios animais concretos. No entanto, devemos abrir aqui o campo de comparação, uma vez que o encontro com os animais não é necessariamente negativo, podendo eles inclusive ser ajudadores dos ascetas. Os testemunhos que reunimos abaixo são organizados em torno ao lugar dos encontros e embates, a saber, a caverna. Veremos que há em torno dela e dos seus protagonistas um campo semântico aberto, uma exploração das possibilidades da convivência com a alteridade radical. Vejamos alguns exemplos.

O primeiro deles (nº 333/19.19) remete ao tema folclórico da amizade entre seres humanos e animais ferozes. Diz o texto que um ancião próximo ao rio Jordão adentrou em uma caverna para abrigar-se do calor do dia e que encontrou nela um leão. Este lhe mostrou os dentes e rugiu, ao que o ancião lhe disse: "Por que te atribulas? Neste lugar há espaço para mim e para ti. Mas se não queres, levanta-te e vá embora" (Wortley, 2013, p. 217). O leão não gostando da resposta vai embora. Neste caso, a ferocidade do animal é contrastada e vencida pelo bom humor do asceta anônimo. É importante observarmos que neste apotegma o leão não tem qualquer associação com os demônios, como no caso de Antão. O ponto em comum com nosso relato é o encontro entre asceta e fera na caverna. Aqui temos o encontro entre animal e ser humano na caverna como um topos folclórico do mundo antigo, que trata da possibilidade de amizade entre humanos e animais ferozes, que certamente remetem a estratos muito antigos da cultura. O asceta não vê incompatibilidade em compartilhar a caverna com o leão. A fera não aceita a proposta, mas tampouco ataca o homem santo, apenas abandona o local, rabugenta. Há outros relatos em que estes encontros são mais bem sucedidos, em que a parceria fera e homem se estabelece. Este é o caso na lenda tradicional Ândrocles e o Leão, em que um escravo fugitivo se refugia numa caverna no Egito (Gélio, 5, 14). Em um dia adentra ali um enorme leão, com um espinho na pata. Quando Ândrocles o retira, o leão agradecido passa a viver com o fugitivo, compartilhando a caverna. Ambos são aprisionados e levados para Roma. Quando o escravo está para ser executado por animais selvagens no anfiteatro, soltam contra ele um enorme leão que, para surpresa de todos, imediatamente o reconhece e o abraça. O imperador comovido com esta cena dá liberdade aos dois. Conta a lenda que foram vistos vagando juntos pelos bairros de Roma. Há uma bela recriação desse topos literário na Legenda Áurea, de Jacopo de Varazze, em que um leão adentrou o mosteiro cristão de Belém mancando. São

Jerônimo providenciou que procurassem os espinhos e que cuidassem de sua pata, a curando. O Leão passou a viver no mosteiro prestando-lhe serviços (de Varazze, 2003).

O tema da parceria e amizade entre animais ferozes e humanos também está presente na literatura apócrifa do cristianismo primitivo. Quando Tecla, nos Atos Apócrifos de Paulo, é levada para sua execução no anfiteatro de Antioquia da Psídia, no tradicional desfile em que vítimas e feras são exibidos ao público, ela está sentada sobre a jaula de uma leoa muito feroz que, no entanto, lambia seus pés (Nogueira, 2022). Esta leoa a defende até a morte do ataque de outras feras na arena (Nogueira, 2022). Ainda nos Atos Apócrifos de Paulo, há um relato do encontro de Paulo com um leão de tamanho descomunal que pede o batismo, em uma de suas viagens (Nogueira, 2022). Tempos depois, quando Paulo está para ser executado por ordem do prefeito de Éfeso, mandam para a arena um leão de tamanho assustador. Este se dirige até o apóstolo e gentilmente o saúda como irmão em Cristo. O prefeito ordena que os arqueiros matem a ambos, do que são salvos miraculosamente por Deus (Nogueira, 2022).

Ainda podemos citar um caso emblemático de parceria entre humanos e animais narrado nos Atos Apócrifos de Filipe. Filipe, Bartolomeu e Mariane estavam cruzando um deserto rumo à cidade dos Ofitas, os "adoradores de serpentes", quando repentinamente ouvem o choro de um leopardo e de um cabrito. Ambos suplicam ao apóstolo que interceda por eles para que lhes seja erradicada a "natureza selvagem e feroz" (VIII, 100,1) e que possam receber o dom da linguagem e acompanhá-los. E de fato, após atender este pedido, a comitiva agora tinha mais dois integrantes, cuja animalidade ainda se denunciava por sua forma de caminhar. Não satisfeitos, os dois animais pedem a Filipe a graça de participar da santa eucaristia (XII A 4, 1). Por meio de orações místicas e ritos mágicos ele atende ao pedido deles. Agora pela primeira vez se forma uma comunidade eucarística interespécies.

Estes exemplos trazidos da literatura apócrifa nos mostram que na cultura popular do cristianismo antigo havia um debate e um campo de imaginação sobre as relações entre animais e humanos nos termos mais inclusivos e conectivos do folclore. Trata-se de uma literatura repleta de animais falantes, demônios animalescos e de animais parceiros. Trata-se de um mundo mais aberto, mais populado que o nosso. Nós os relegamos ainda a alguns espaços circunscritos da imaginação e da fantasia. Os primeiros cristãos os incluíam em sua experiência religiosa.

Voltando aos pais do deserto, na Coleção dos Ditos Anônimos (Wortley, 2013) há um relato muito interessante sobre um asceta que vivia numa caverna, em um confinamento rigoroso na quaresma. O diabo, com inveja dos que "lutam o bom combate", enche sua caverna, do chão ao teto, de percevejos, de forma que o pão, a água e todo o restante que tinha não foram poupados por eles (763, p. 629). Diante do ataque dos insetos enviados pelo diabo, ele repetia que resistiria até a Páscoa, mesmo que pagando com a morte. Assim foi até a terceira semana da quaresma, quando viu ao amanhecer uma multidão de grandes formigas que destruíram os percevejos e os expulsaram da caverna. Aqui temos um curioso caso de insetos submetidos às tarefas do diabo e outros ao serviço divino pelo bem do asceta. Ainda que não ocorrida em uma caverna, há uma narrativa semelhante, de tom bem-humorado, nos Atos Apócrifos de João (60,1 – 61,3)[4]. Quando João e seus companheiros de missão queriam descansar numa espelunca em Éfeso, eles são atormentados por percevejos. O apóstolo irritado lhes ordena que saiam do recinto, ao que prontamente obedecem.

[4] Ver a tradução em Machado (2022).

Na manhã seguinte, quando João já seguiria viagem com seus amigos, para surpresa de todos, os percevejos estavam enfileirados na porta do quarto. João lhes concede retornarem a sua habitação.

Abordamos agora um relato que envolve uma cena em uma caverna que tem o mesmo campo semântico que a tentação de Antão, mas que atribui funções totalmente diferentes para os animais. Ele se encontra no Apotegmas dos Pais do Deserto (54, Gonzáles p.87), que trata de um religioso oprimido pelo "demônio da fornicação e obsessivo pelo desejo de mulher". Para lutar contra seus desejos ele se dirige para o deserto, em Scítia, onde se encontra com um dos pais do deserto, Pacom. Este lhe relata que lutava exatamente com os mesmos desejos provocados pelos demônios. Num ato de desespero ele abandonou sua cela e vagou ao azar pelo deserto. Sem encontrar alívio para suas tentações ele toma uma decisão radical:

> Encontrei a cova de uma hiena e entrei nela durante o dia. Lancei-me ao largo da entrada, desnudo, para que as feras, ao sair, me destroçassem e me devorassem. [...] Saindo as feras, macho e fêmea, cheiraram o entorno, conferiram meu olfato dos pés à cabeça, lamberam meu corpo, e quando cri que me iam devorar, se afastaram de mim. Estive estendido no solo por toda a noite e não me fizeram qualquer dano; pensando então que Deus me havia perdoado, voltei para a cela. (54, González, p.88, tradução própria).

Ao final, tendo Satanás aumentado as tentações contra o religioso, ele decide dar cabo à sua vida. Ele pegou uma serpente e a aproximou de seu corpo, chegando a premir sua cabeça contra ele. Mas ela não o mordeu. Este relato trata de tentações que fustigam o asceta a tal ponto que ele pretende dar fim à sua vida, se fazendo valer para isso da ferocidade dos animais, sem que ele conseguisse ser por elas atacado. Chama a atenção a cena da caverna, com o homem nu, entregue ao casal de hienas, que cheiram e lambem seu corpo, sugerindo uma espécie de erotismo humano e animal às avessas.

As convivências pacíficas e até as parcerias e amizades entre homens e animais são importante braço desse enorme fluxo narrativo e imaginativo da relação dos seres humanos com os animais e sua ferocidade. Mas ainda prevalece, em nossa opinião, o braço das relações tensas entre humanos e animais, aqui associados ao demoníaco.

As lutas que Antão viveu nos túmulos-cavernas do deserto se fazem documentar em outras fontes do cristianismo antigo. Este é o caso dos relatos atribuídos a Evágrio Pôntico (345-399), monge nascido no Ponto, que viveu como asceta no Egito. A ele é atribuída a organização da vida monástica, que normatizou por meio de suas obras principais, como o Tratado Prático, as Sentenças, os Capítulos sobre a Oração, entre outras. Sua teologia é profundamente influenciada pelo neoplatonismo e por Orígenes, resultando numa espiritualização da ascese e das batalhas contra os demônios. Nesse sentido ele parece se distanciar da ascese dos anacoretas, como Antão, nos quais, segundo argumentamos, prevalece um sentido material e imanente do demoníaco. Em Evágrio a luta contra os demônios está concentrada no fato de que eles produzem imagens, e memórias de imagens, que, por sua vez, produzem desejos, temores, ira etc. Desta forma a luta contra os demônios ocorre por meio da maior arma do monge, a oração, e num contexto em que os demônios lhes sugerem imagens que induzem ao pecado. Ao monge orante cabe resistir com o esvaziamento da mente e dos desejos[5]. Temos também que apontar para diferenças de práticas dos pais do deserto e dos monges idealizados por Evágrio, uma vez que ele regulamenta também monges cenobíticos, ou seja, que vivem em comunidades.

---

[5] Para uma discussão sobre a importância dos demônios para a construção da subjetividade dos monges na concepção de Evágrio, segundo a qual eles moldam imagens e pensamentos com o fim de promover desejos, ver Pinheiro (2024).

No entanto, não devemos exagerar nas diferenças entre os pais do deserto e o modelo de ascese de Evágrio: uma perspectiva nuançada é mais adequada. Afinal, ele sempre faz referência aos pais do deserto e ao próprio Antão, a quem tem por modelo. Em seu Tratado sobre a Oração ele traz importantes conexões com a espiritualidade do deserto no que se refere aos encontros com os demônios e com os animais em cavernas ou em sua versão monástica, em celas. Vejamos alguns exemplos.

Ele afirma no capítulo 91: "Se tu te aplicas na oração, esteja pronto para os ataques dos demônios e persevere resolutamente diante dos seus golpes. Pois eles se lançarão sobre ti como bestas selvagens e farão mal ao teu corpo como um todo"[6]. Podemos notar que o dito enfatiza o aspecto metafórico (os demônios se "lançarão como bestas selvagens"), mantendo, no entanto, o resultado corporal ("farão mal a teu corpo todo"), preservando assim a concretude da provação. Logo abaixo eles são chamados de "cães", ainda que provavelmente o texto não se refira a eles de forma literal.

Não podemos, porém, desconsiderar que há referências aos demônios animais sem vestígio de uso metafórico. Os capítulos seguintes nos demonstram isso.

> 106. Chegou-nos essa história: a algum dos santos que estava em oração, o maligno de tal forma se opunha que desde que aquele estendia as mãos, ele se transformava em leão e levantando na vertical as patas dianteiras, cravava suas próprias garras nos lados dos dois flancos do lutador e não as retirava até que (ele) abaixasse as mãos. Mas ele nunca as relaxava até que tivesse concluído as orações habituais.

Nesta passagem o "maligno" se opõe à oração concentrada do monge se transformando em leão e lhe causando dor excruciante. A crueza da cena elimina qualquer possibilidade de interpretação metafórica. Estamos aqui no âmbito da luta corporal contra os demônios em forma de feras.

Da mesma forma entendemos as referências a demônios que assumem a forma de serpente segundo os capítulos abaixo:

> 107. De forma semelhante, também, nós descobrimos, aquele que levava uma vida solitária em um fosso, quero dizer, João, o pequeno, que certamente era um monge de uma estatura gigantesca. Ele permanecia imóvel por causa de sua união com Deus quando o demônio na forma de um dragão-serpente se enrolava em torno dele, mascava suas carnes e vomitava contra seu rosto.
>
> 108. Tu já leste, sem dúvida, *As vidas dos monges de Tabenese*, onde é dito que enquanto *abba* Teodoro proferia um discurso aos irmãos, chegaram duas serpentes para perto de seus pés. Ele, então, imperturbável, tendo feito uma espécie de abóboda com os pés, as acolheu ali até que terminasse de proferir o discurso. Então, ele mostrou-as aos irmãos, lhes explicando o ocorrido.
>
> 109. Acerca de outro irmão espiritual, novamente nós lemos que enquanto ele orava, veio uma serpente tocar seus pés. Ele, porém, não abaixou as mãos antes de completar a oração habitual e aquele que ama a Deus mais que a si mesmo não sofreu nenhum dano.
>
> 110. Mantenha o olhar recolhido em tua oração e renegando tua carne e tua alma, viva segundo o intelecto.

[6] Minhas citações do Tratado Sobre a Oração são da tradução de Marcus Reis Pinheiro, no prelo, a quem agradeço a gentileza de disponibilizá-la e por suas sugestões para sua interpretação.

Essas lutas dos monges com demônios que tomam a forma de serpentes são tão concretas quanto as travadas por Antão no capítulo 9 da Vida. Mesmo a orientação espiritualizada de 110, de "viver segundo o intelecto", típica de Evágrio, não esconde a animalidade da manifestação dos demônios. Curiosamente, apesar da tendência à espiritualização em seu conceito do demoníaco, não encontramos em seus textos o conceito positivo ou neutro dos animais nas cavernas, como nos apotegmas dos pais citados acima. A espiritualização é acompanhada da polarização.

Há outras tantas referências às cavernas como lugares de ascese, de luta contra os demônios e consigo mesmo. Suas instruções sobre a ascese, que focam primeiro na oração como seu meio, pressupõem uma antropologia que adapta elementos do epicurismo, do neoplatonismo e da teologia de Orígenes. Isso lhe dá um tom mais espiritualizado.

Em nossa análise até aqui privilegiamos o campo semântico da caverna/túmulo/cela como espaço de relações entre humanos e entidades animalescas, ferozes, e, na maior parte da vezes, associadas com demônios. Nestes relatos não encontramos um campo absolutamente coeso de relações, prevalecendo o motivo da luta do asceta contra os demônios-feras, mas havendo também relatos em que os animais eventualmente colaboram com os ascetas em sua luta contra os demônios, conforme vimos acima. Nosso objetivo foi apresentar a caverna e seus correlatos como espaços de construções corporais e imanentes da espiritualidade desses homens e mulheres santos. E esta espiritualidade só é possível no confronto com a alteridade dos demônios/animais, que espelha também o confronto consigo mesmo. O corpo desses santos é o locus dessas transformações. Trata-se de um conceito de si mesmo diferente do que encontramos em tradições místicas posteriores. Aqui não se trata de um retiro para os labirintos de si mesmo, desenvolvido por meio de monólogos elaborados, de linguagem simbólica altamente codificada, mas de exposição do corpo a suas fronteiras mais radicais, como privação de alimento, sexo, solidão e morte. E neste estar na fronteira, normalmente simbolizado pelo deserto distante e pela caverna, o asceta se encontra com seres de alteridade radical, seja por sua ferocidade, seja por sua instabilidade de formas. Segundo Proctor (2022, p.10), "os cristãos antigos descreviam e experimentavam seus corpos como entidades transcorporais, que eram inseridos em interações com outros não-humanos, incluindo os demônios". É dessas complexas interações que tratam as fontes abordadas acima.

Por fim, para completar este quadro de relações na caverna, temos que mencionar que não são apenas os ascetas que habitam as cavernas. Pode ser que eles tenham invadido um espaço que não lhes pertencia em absoluto, o que aumenta a liminaridade da experiência. Temos relatos apócrifos do cristianismo antigo sobre seres demoníacos e monstruosos que habitam cavernas.

Nos Atos Apócrifos de Felipe (Machado, 2025) encontramos narrativas que abandonam o tempo histórico, flutuando entre o mítico e o folclórico, nos quais os embates entre os apóstolos e os demônios e suas formas animais se apresentam em sua radicalidade. Se no relato sobre Antão os enfrentamentos com os demônios acontecem dentro dos limites do gênero *biós*, ainda que com o mínimo de informações referenciais, nos Atos de Felipe estamos diante de uma literatura que não se orienta por qualquer referência histórica ou geográfica. Se informações geográficas e personalidades históricas eram escassas no texto de Atanásio, aqui elas estão ausentes. O apóstolo Filipe, sua irmã Mariane e o missionário Bartolomeu, são enviados pelo próprio Cristo "para a terra dos gregos" (94,1), também chamada de "região dos ofianos", ou seja, "dos adoradores de serpentes" (VVV G 15). Esta cidade pode ser identificada como Hierápolis da Frígia, na Ásia Menor, mas não é assim chamada na narrativa. O deserto por onde peregrinam é tomado por seres fantásticos, a começar por um cabrito e um leopardo que pedem para serem transformados em humanos. No deserto rumo à temida cidade, Filipe se defronta com vários dragões e serpentes demônios,

sendo o maior deles habitante de uma caverna. Ele se apresenta ao apóstolo e seus companheiros inicialmente na forma de 50 serpentes e um enorme dragão, que se queixam que o apóstolo os queria expulsar agora de seu lugar: "eis que agora abandonamos esta gruta (*spēlaion*), sendo expulsos violentamente" (XI A 2). O dragão se apresenta como o que causou a expulsão de Adão e Eva do paraíso, que provocou o primeiro homicídio, como o que está por detrás da rebelião dos anjos contra Deus, que se unindo às mulheres geraram os gigantes. Eles também são as serpentes que se opuseram a Moisés no Egito. Enfim, estes demônios, serpente e dragão, habitantes da gruta, são os responsáveis pela oposição a Deus e a seu povo, agora ameaçados por humanos que adentram ao deserto. De fato, eles só se salvam após fazerem uma barganha com o poderoso apóstolo: construir uma basílica para 3000 pessoas e sete fontes (XI A 7, 8).

Há também outro caso de um demônio que foi submetido a Salomão no Testamento de Salomão, obra pseudepigráfica do III ou IV século (Duling, 1983). O poderoso exorcista interroga o demônio Onoskelis (4), cuja forma era de um demônio feminino, mas com pernas masculinas. Ele alega ser um espírito transformado em corpo. E descreve sua morada: "Eu reclino em uma cova, minha casa é em cavernas ... Na maior parte do tempo minha moradia é em abismos, cavernas e ravinas" (4,4). Este relato surpreendente nos indica duas coisas: primeiro que a associação entre demônios híbridos ou animalescos com desejos sexuais não é característica apenas do espaço das lutas ascéticas, mas um tema mais amplo. No Testamento de Salomão temos ampla evidência de que os demônios, entre outros âmbitos da vida cotidiana, privilegiavam interferir na sexualidade das pessoas comuns. Em segundo lugar, o retiro de Antão e de tantos outros no deserto, nas covas e nos túmulos, entendidos como espaço de habitação dos demônios, representa uma provocação, uma espécie de "santidade agressiva", a invasão de um espaço por excelência associado aos demônios.

Considerações Finais

Neste artigo não nos propusemos a cobrir todas as implicações deste vasto e pouco estudado campo simbólico, muito menos analisamos os textos em toda sua complexidade. Antes, buscamos mapear os campos semântico e simbólico no cristianismo antigo, em especial na literatura relacionada com os ascetas do deserto, que narram encontros com o monstruoso, seja na forma dos animais que ali enfrentam, seja na relação que estabelecem com seus corpos e com o mundo. Nesses textos a experiência religiosa é construída nos espaços de fronteira, no confronto com os animais, com os seres espirituais e com os seres mais-que-humanos. A caverna é um epicentro de um eixo que conecta verticalmente o mundo inferior, o mundo dos mortos, ao mundo celeste; horizontalmente ela conecta o interno ao externo. Desta forma a caverna articula também as inversões: no interno está o externo, em si mesmo, na pura alteridade. Essas relações com o sagrado ocorrem na maior parte do tempo em dimensões imanentes e corporais. O corpo do asceta está na linha de frente destes enfrentamentos.

Fomos conduzidos na leitura desses relatos incomuns por meio da teoria da monstruosidade e do grotesco, que nos permitiram apreender aspectos dessa experiência religiosa constituída na alteridade, na relação com os seres sobre-humanos, em uma articulação com o sagrado que desestrutura o estabelecido e que remete o ser humano ao espaço de participação no mundo junto a outros, outros não necessariamente aconchegantes e amistosos. Surpreendentemente, essa experiência religiosa da alteridade radical na caverna, no deserto, se constrói no relato muito mais na relação com os demônios, com estes "estranhos estrangeiros" (Morton, 2023, p.68), do que com os seres divinos.

Nós nos perguntamos, no entanto, se estas relações com os monstros, como agentes de formas instáveis, cambiantes, quando não terrificantes, tal como encontramos nos textos dos ascetas do deserto, não nos abrem perspectivas para a própria teoria da monstruosidade. Nas famosas "sete teses" sobre o monstro de Cohen (1996) prevalece um duplo eixo: um primeiro, da monstruosidade e suas formas como estratégias de nomeação do outro, e um segundo, que aponta para o fato de que estas nomeações do outro refletem cisões internas, medos e desejos reprimidos nas culturas. Há, no entanto, um aspecto que ficou despercebido nas sete teses, mas que parece emergir em novas abordagens, que é o fato de que o monstro é antes de tudo um conector, faz a ligação improvável dos estranhos, de seus âmbitos e espaços de ação. Ele o faz na subversão radical das categorias, mas antes de tudo com a subversão e desestabilização das formas dos seres. Quase que arriscaríamos – respeitosamente – uma oitava tese: o monstro cria as conexões improváveis entre os seres e os âmbitos que ocupam. Ele favorece as margens como o espaço dessas conexões, onde uma coisa nunca se esgota em si mesma. O monstro é um potente conector de um pensamento mitopoético ecológico.

Neste sentido, a experiência de Antão e dos ascetas do deserto pode ser considerada como parte integrante de uma *Dark Ecology* (Morton, 2023) que promove conectividade radical dos seres incompatíveis e ameaçadores. A monstruosidade e o grotesco são fundamentais para a constituição dessa ecologia de alteridade e descentramento. O locus da ecologia radical é o deserto e nele, a caverna. Neste sentido a monstruosidade/animalidade dos demônios que Antão enfrenta na caverna não é resquício, metáfora didática, concessão ao primitivo, mas um eixo estruturante da concepção de mundo e da experiência religiosa de homens e mulheres do deserto, em conexão com os amimais, os seres sobre-humanos e os espaços. Eles isolavam-se no deserto, praticando a anacorese, mas na verdade entravam em mais e melhores conexões. Conforme Proctor (2019, p.173):

> O reconhecimento do 'permeável' e instável lugar da subjetividade humana nos vórtices cósmicos da antiguidade, por sua vez, tem o potencial de reorientar nossa compreensão dos corpos na antiguidade, para além de modelos antropocêntricos nos quais os seres humanos se encontram em isolamento do seu meio-ambiente e de seu entorno, nos movendo em direção a abordagens ecológicas que compreendem a humanidade como uma entidade moldada por e misturada dentro de ecossistemas cósmicos de 'múltiplos agentes em interação'.

Os monstros, os antagonistas dos ascetas, mas em certo sentido básico também os ascetas com seus corpos expostos nas cavernas e desertos, nos oferecem imagens de alteridade e nos defrontam com a inconstância de nossa constituição fundamental. Eles são imanentes e concretos (não metafóricos!), tem formas mutáveis, devir radical, exploram a morte como plataforma, o horror e assombro (desejo?) como psicologia de fundo, e contemplação e inação como práxis. O monstro articula numa imagem o fato de que os seres não são fixos e separados, que todos estão conectados, em sua dimensão ecológica mais profunda. Como imagem ecológica radical o monstro refuta a fixidez e definitivamente destrona o ser humano de suposta centralidade na criação. A resistência do pensamento moderno ao monstro, nas formas da demitização (discurso racional), domesticação (entretenimento), alegoria (moralização) e simples ocultamento é inversamente proporcional à sua potência semiótica e à sua produção de presença e de significado no mundo

Referências

Atanasio. *Vida de Antonio.* Traducción: Paloma Rupérez Granados. 2. ed. Madrid: Ciudad Nueva, 2017. (Introduccíon y notas: Paloma Rupérez Granados).

Athanase d'Alexandrie. *Vie d'Antoine*. Traduction: Gerard J. M. Bartelink. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994. (Introduction, texte critique, notes et index: Gerard J. M. Bartelink).

Brakke, D. *Demons and the Making of the Monk*: Spiritual Combat in Early Christianity. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Burrus, V. *Ancient Christian ecopoetics*: Cosmologies, Saints, Things. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.

Clottes, J. *What is Paleolithic Art?*: Cave Paintings and the Dawn of Human Creativity. Chicago; London: University of Chicago Press, 2016.

Cohen, J. J. (ed.) *Monster Theory*: Reading Culture. Minneapolis: Minesota Press, 1996

de Varazze, J. *Legenda áurea*: vidas de santos. Tradução: Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. (Apresentação, notas e seleção iconográfica: Hilário Franco Júnior).

Duling, D. C. Testament of Solomon: A New Translation and Introduction. *In*: Charlesworth, J. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments. London: Darton, Longman & Todd, 1983, v. 1, p. 935-987.

Gélio, A. *Noites Áticas*. Tradução: José Rodrigues Seabra Filho. 2. ed. Londrina: EDUEL, 2010.

González Gude, D. *Apotegmas de los Padres del Desierto*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

Harpham, G. G. *On the Grotesque:* Strategies of contradiction in Art and Literature. Aurora: The Davies Group, 2006.

Krawiec, R. Asceticism. *In*: Harvey, S. A.; Hunter, D. G. The Oxford handbook of early Christian studies. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Lewis-Williams, D. *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*. London: Thames and Hudson, 2002.

Machado, J. *Atos Apócrifos de Joao*. São Paulo: Paulus, 2022.

Machado, J. *Atos de Filipe*. São Paulo: Paulus, 2025.

Morton, T. *O pensamento ecológico*. São Paulo: Quina Editora, 2023.

Nogueira, P. *Atos de Paulo*. São Paulo: Paulus, 2022.

Nogueira, P. A. S. Mística como espelhamento de si no além-mundo: a narrativa visionária do Martírio de Perpétua e Felicidade. *Revista Terceira Margem*, v. 28, n. 55, p.61-82, 2024.

Pinheiro, M. R. Subjetividade e demônios nos Padres do Deserto (séculos III e IV d.C.). *Revista Terceira Margem*, v. 28, n. 55, p. 45-60, 2024.

Proctor, T. W. *Demonic Bodies and the Dark Ecologies of Early Christian Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

Santo Atanásio. *Contra os pagãos. A encarnação do verbo*. *Apologia do imperador Constâncio. Apologia de sua fuga. Vida e conduta de S. Antão*. São Paulo: Paulus, 2002.

Wimbush, V. L.; Valantasis, R. (ed.). *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Wortley, J. *The Anomymous Sayings of the Desert Fathers*: A Select Edition and Complete English Translation. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.