

ENTRE A LONGA-DURAÇÃO E A RUPTURA: A CONSCIÊNCIA MÍTICA MEDIEVAL APREENDIDA PELA DIALÉTICA DO EU E DO OUTRO NO MESMO

Ronaldo Amaral*

Resumo: Desejamos promover nestas páginas uma reflexão auxiliar à questão do problema da possibilidade de apreender o pensamento do homem histórico em suas singularidades espaço-temporais, uma vez afastado de nós pelas sedimentações de temporalidades constituídas por tantas outras percepções socioculturais e mentais que se imbricam. Contudo, não havendo a possibilidade de encontrar o pensamento e o *modus* desse pensar do homem do pretérito por ele e nele mesmo, só poderemos apreendê-lo a partir de nós, no interior de nosso próprio espírito, e por meio de uma dialética entre a alteridade e a identidade, quando sobretudo esta última poderá sobreviver ainda que obnubilada e ressignificada pela primeira. Uma análise a partir da literatura nos permitirá esse exercício de tentar compreender a visão de mundo, sentida e concebida, do homem medieval por sua consciência mítica.

Palavras-chave: Consciência mítica; Pensamento; Literatura.

134

Abstract: In these pages it is intended to develop an auxiliary reflection on the problem of the possibility of apprehending the thought of historical man in his space-time singularities, away from us by the sediments of temporalities constituted by so many other sociocultural and mental perceptions that imbricate. However, since there is no possibility of finding the thought and modus of this this past man thought's modus by himself and in himself, we can only apprehend it from within our own spirit, and by means of a dialectic between the otherness and identity, when, above all, the latter can survive, even if it is obscured and re-signified by the first. An analysis from the literature will allow us this exercise of trying to understand the felt and conceived world view of medieval man by his mythic consciousness.

Keywords: Mythic consciousness; Thought; Literature.

Submetido em: 06/10/2017

Aceito em: 30/11/2017

* Professor Associado da Faculdade de Ciências Humanas no curso de filosofia da UFMS-Campo Grande. Possui doutorado em História e pós-doutorado em Filosofia. Atualmente, investiga a apropriação e ressignificação da metafísica platônica pela patrística tardo-antiga, assim como ao neoplatonismo também deste período.

Desde pelo menos a década de sessenta do século passado, ou antes, e, sobretudo sob os auspícios de Fernand Braudel (2013, p. 41-78), em um artigo célebre, a historiografia, e a francesa em particular, preteriu a História dos eventos, dos grandes eventos especialmente, dos acontecimentos extraordinários e consignados à diacronia na qual se inscreveria mormente o político e seus grandes personagens, por uma história de longa duração, das permanências em lugar das rupturas, do ordinário em detrimento do extraordinário, das estruturas ou mesmo das superestruturas em lugar das conjunturas, do social, do cultural e do mental em lugar do político e do econômico, por fim, do coletivo em lugar do individual.

Mas logo descobriríamos que também esses elementos mais estáveis e desconcertantes que perduram ou renitem por gerações, descobertos pelas análises das estruturas do mental, não devem se apresentar como simples heranças, de forma objetiva, *per se*; as continuidades haverão de inscreverem-se, imperativa e necessariamente, em ressignificações, em novas fenomenologias diante de sua reinscrição em novos e mais precisos quadros sociais e culturais. Contudo, trazem consigo valores, cosmovisões fundantes de certo modo de pensar ou mesmo de imaginar que, uma vez emergidos do inconsciente, acabam por assaltar as mentes e os corações dos homens, sobretudo porque tais valores ou percepções já não possuem coerência ou lugar na ordem ordinária da vida exterior dos seus sujeitos.

Os trabalhos que cuidam de viragens de períodos, eles também artificiais e produtos de certas opções ideológicas da historiografia, reclamam, a meu ver, ainda mais a adoção desta perspectiva da continuidade, da permanência, mas sempre e desde que inscritas, como já dissemos, em ressignificações ou em manifestações estéticas e culturalmente mais consoantes às condições fenomênicas do momento sócio-histórico por meio do qual se apresenta. Fiz essa breve digressão para justificar uma abordagem que, neste artigo em particular, não contemplará essa perspectiva da longa-duração ora defendida. Mas também não privilegiará aquela do evento, do pueril credo positivista que o passado deva existir e que possa ser vislumbrado por ele mesmo, como o corpo exumado e incorruptível de um santo. Deus nos livre deste milagre!

Tentaremos, entretanto, privilegiar aqui uma perspectiva que demonstra a singularidade, a propriedade de certo modo de pensar e conceber o mundo inerente à uma determinada época e que já não acompanhamos ou vivenciamos, não ao menos ordinária e conscientemente. Estamos nos referindo a consciência mítica, própria das sociedades primeiras e que fundamentou igualmente a visão de mundo do homem medieval, assim como, no interior de sua mesma lógica própria, o pensamento

analógico.¹ No entanto, esta forma de pensamento e, ao mesmo tempo, de sensibilização do homem do pretérito, só poderá ser alcançada por nós desde que descoberto por uma fissura feita naquelas superpostas camadas de segmentos temporais a que chamamos História. Com efeito, se partirmos ainda da premissa que o conhecimento histórico se constitui no e pelo pensamento, que é vivo, dinâmico, transformador de si mesmo e das circunstâncias mais exteriores dos homens, o pensamento ou, melhor, a consciência mítica, poderia ser aqui também vislumbrada a partir de uma perspectiva da diferença, no entanto, que só pode residir, ainda que sob um aparente paradoxo, em um *continuum* e em uma análise temporal regressa, ou seja, de nós para eles.

Propõe-se aqui e mesmo no seio desta continuidade, um corte arqueológico, ou um corte de natureza arqueopsíquica (LE GOFF, 1995, p. 72), precisando aqueles estratos já estranhos a nós, mas, de qualquer forma, que podem e devem ser contemplados por também hoje ainda que sob o véu ou sob a camada última constituída pelas conjunturas sociais e culturais mais exteriores e plenamente vigentes. Dito de outra maneira, permitir-nos-á um exercício de reestabelecer em nós, na organicidade de nosso pensar, o próprio *modus operandi* do pensar do outro, uma vez que ele também é ainda nosso, embora já não sendo em sua melhor clarividência. Por fim, tentemos esse exercício aqui, fazendo uma breve exposição das estruturas e das vicissitudes do pensamento mítico e, logo, de sua manifestação na literatura e, por meio dela, do mundo do homem medieval.

136

A consciência mítica, tendo em vista sua vigência natural até a Idade Média, teria também nesta época uma fonte privilegiada para seu registro: a literatura, e a hagiográfica em particular. Por isso nos parece correto dizer que a realidade que assiste sua pregnância na literatura medieval, fora aquela própria desta percepção mítica do mundo, a mesma que, por premissa, fundaria a própria realidade dos seus sujeitos e, logo, de toda e qualquer realidade mesma, pois não há realidade que não seja humana. Acreditamos desta forma, que a busca por esta determinada percepção do ser e do agir no mundo, próprios à Idade Média, nos permitirá um conhecimento mais profundo, uma compreensão mais arrazoada acerca daquela consciência que ordinariamente não é mais a nossa.

¹ O pensamento analógico pode ser identificado ou intercambiado com a consciência mítica na medida em que um e outro lançam mão da percepção simbólica do mundo, ou seja, tanto um como outro percebem a realidade das coisas e dos seres como algo que esta fora ou transcende a percepção mais imediata que constitui a concretude do existir. No entanto, para a consciência mítica, o valor oculto, a realidade mais verdadeira, ou se quisermos, o significado mais profundo e não objetivamente apresentável reside nas consciências de seus iniciados e, portanto, são particularmente inescrutáveis. Quanto ao pensamento analógico, a coisa visível ou a parte exterior do símbolo (significante) tem seu significado em um pensamento ou consciência que esta culturalmente melhor dada, melhor identificável sobretudo tratando da cultura cristã que é mais diligente quanto ao fornecimento de um banco de imagens possíveis especialmente a partir das Sagradas Escrituras e sua exegese.

Ademais, a presente empreitada, só nos parece possível e realizável pelo exercício intelectual/espiritual, entre nós e eles, ora marcados pela alteridade, ora pela identidade projetada em um outrem; de fato, o homem medieval, assim como o homem pré-moderno de um modo geral, gozaria de uma percepção da realidade que definimos aqui, sob os auspícios de Ernest Cassirer (2004), por consciência mítica. Doadora da mais ordinária forma de ser e perceber-se no mundo daquele período e, logo, de poder codificá-lo e legá-lo ao devir, assim a concebemos na sua importância para o investigador desse período.

Não tardaremos por isso mesmo, em demonstrar aqui, pela análise de uma fonte hagiográfica medieval em específico, nossa defesa de que esse gênero de literatura histórica deva ser contemplada pelas “lentes” de uma hermenêutica que privilegie exatamente essa sua natureza portadora de existências humanas fundadas em uma percepção mítica do mundo ou em uma percepção simbólica do mundo, ou seja, em consciências que desconheciam nossa mensuração da realidade fundada na lógica-cientificista e empírica da realidade.

Mas o contrário não é verdade, pois mesmo nossa forma de pensar regida por arrazoamentos filosóficos especulativos, assim como nossa visão de mundo fundada no pensamento analítico-crítico, ainda esta mergulhada na consciência mítica, ou no pensamento simbólico que vive lado a lado, ou melhor, em sedimentos, com nosso modo lógico-cientificista de ser e compreender o mundo e a nós mesmos. Filósofos, sociólogos e hoje historiadores não mais vêem ruptura entre a consciência mítica e a consciência reflexiva crítica do homem moderno; tem-se observado, ademais, que mesmo a objetividade que é o arauto da razão empírica não decorre da ciência, mas sempre da validação transcendente da sociedade, como nos lembra George Gusdorf (1980, p. 202).

O antropólogo Lévy-Brühl, já falava desta mentalidade mítica, equivocadamente chamada de razão pré-lógica “O que existe é uma mentalidade mística mais acentuada e mais facilmente observável nos ‘primitivos’ que em nossas sociedades, mas que está presente em todo o espírito humano” (GUSDORF, 1980, p. 205).

Esse modo de conceber e viver a realidade pelos homens daquela civilização e, logo, de representá-las para si mesmos e para o porvir, possuía, portanto, seu lugar privilegiado na literatura sagrada. É nela, inclusive, que encontramos não só o registro mais ou menos explícito da realidade do homem medieval impregnado pela sacralidade, mas acima de tudo, a tessitura desse modo de ser no mundo que constitui sua realidade mesma, ou seja, aquela que lhe seria a mais possivelmente vívida e experienciada. Com relação a esta última, aliás, só poderá o historiador dela se acercar a partir de uma autorreflexão sobre sua realidade mesma, sobre a realidade do seu

presente e de como a experimenta no espírito (COLLINGWOOD, 2001, p. 221-243), e ora por meio decerto estranhamento, como resultado das transformações materiais e socioculturais mais céleres, ora pela identificação com algumas estruturas daquele período, sobretudo as mentais mais renitentes as mudanças abruptas, embora não menos desconcertantes ao perceber que ainda se vale de uma consciência que não parece ser mais a sua.

Partindo, portanto, daquela premissa que ensina que toda realidade é, em grande medida, uma feitura da consciência humana que se impõe e ressignifica a própria realidade exterior, assim também se passa com a realidade histórica e de modo ainda mais grave, pois exige que nos interroguemos sobre a própria natureza da consciência que a constitui mais do que a problemática em relação as suas manifestações exteriores e objetivas. A obsessão que a ciência histórica tem pela precisão dos dados e em função deste, pelo encontro da realidade enquanto objeto exterior e passível de ser compreendido por si mesmo (datas, lugares, indivíduos, etc.), cai por terra segundo essa perspectiva, uma vez que a impressão sensível da realidade não é realizável em si, mas só enquanto constituída por “[...] unidades espirituais que podem exhibir novamente em si mesmas os mais diversos matizes de significação [...]” (CASSIRER, 2004, p. 62).

Tais matizes de significação nos levam ao coração da consciência mítica medieval, que pensa, por assim dizer, em forma de imagens; imagens ademais que carregam sempre um potencial simbólico, portanto, portadoras elas mesmas de significantes mais do que de significados, precisos e absolutos. A literatura medieval, mesmo como fonte histórica, passa então a ser entendida aqui como uma elaboração humana duplamente realizada. A “realidade” que ela testemunha não é um estado puro, um mero dado que pode ser acolhido em si e por si, que teria sido simplesmente vivida pelas pessoas como uma experiência objetiva, exterior e, portanto, exatamente assim testemunhada.

É, sim, e no melhor dos casos, o produto de uma dada visão de mundo, mais requerida, desejada e experienciada no espírito do que concretamente no mundo empírico, é produto de um pensamento de si e, a partir dele, de um mundo para si. Em segundo lugar, sua interpretação, sua configuração última pelo conhecimento histórico, é agora e, uma vez mais, produto do pensamento do leitor, ou do historiador se quisermos, que reconfigura esse conhecimento em conhecimento histórico mais do que conhecimento do passado, ou se quisermos, mais do que uma temporalidade por ela mesma e de todo assertiva.

Georges Gusdorf muito acertadamente percebeu que a literatura, e acrescentemos a sagrada em particular, veio a se constituir em um salvo-conduto nas sociedades modernas de uma História cujas estruturas fundam-se na consciência

mítica, ou seja, aquela que escapa a consciência histórica científica e fundada na inteligência secularizada que busca o conhecimento na realidade objetiva, obediente, portanto, às estruturas históricas que sejam ou desejam ser, elas mesmas, objetivas. Por isso, a literatura permitiu, ainda que condicionada as especificidades socioculturais e espaço-temporais mais precisas de quem a produzira ou a interpretara, deixar verter a percepção mais essencial e profunda daquele modo de ser no mundo e para o mundo.

Tal observação é particularmente elucidada se tivermos diante de nós, insistamos, a literatura hagiográfica que contempla tanto aquela percepção onde o *ser* se funde com o mundo que é inextricavelmente sagrado, quanto aquela percepção do sagrado enquanto forma especializada e professada por lugares de poder. Daqui surge uma primeira e essencial consideração para a literatura hagiográfica medieval: engendrada por um período onde o sagrado abarca todas as circunstâncias da vida humana, e tanto as interiores quanto as socialmente apresentadas, ele não deveria ser uma especificidade constituinte deste ou daquele gênero de fontes, mas sim, uma forma essencial de se conceber o ser e o agir humano diante do mundo e em sua dimensão cósmica mesma.

De todo modo, a literatura hagiográfica é, sensivelmente, o mais ressoante dos testemunhos acerca do sagrado na experiência humana, na qual o próprio homem – o homem santo de modo especial – o retém, o representa e o personifica, mesmo diante de seus limites e insuficiências, tornando-se uma expressão sua, uma hierofania encarnada. O faz em grande medida graças a essa consciência mítica que o conduz a uma experiência de transcendência mais do que puramente secular do seu ser e do seu conduzir-se no mundo. Promove uma passagem permanente e oscilante entre o mundo do sonho ou do sobrenatural e o mundo da “efetividade” (CASSIRER, 2004, p. 74).

Dito isto é chegado o momento de convergirmos nossas considerações a uma experiência medieval precisa. Escolhemos, não gratuitamente, os escritos hagiográficos do monge-eremita Valério do Bierzo (Hispania, século VII) que ao menos em quatro de seus inúmeros opúsculos, buscou se autodesignar como santo, o santo exemplar do seu período. Por isso, tais escritos foram designados mais recentemente como de natureza auto-hagiográfica (COLLINS, 1986, p. 431), o que, alias, nos parece tão elementar quanto óbvio diante do gênero desses textos e das vicissitudes que narram. Vamos nos deter aqui no personagem hagiográfico, ou seja, o Valério do Bierzo autodesignado enquanto sujeito histórico literário e que emergiria desta sua autoconsciência mítico-religiosa ou de um *eu* que se prestasse a justificar essencialmente essa feitura de si enquanto homem santo mais do que um homem de carne e osso, cuja existência mesma era tão débil quanto digna da mais possível nulidade e, logo, de nenhuma de nenhum potencial possível para ser testemunhada.

Como disse Ernest Cassirer, a consciência mítica não distingue as experiências oníricas das experiências do ser e do agir humanos assentadas na efetividade da existência concreta que chamamos, hoje, de realidade. Por isso, para a consciência mítica, caberia ao onírico, ao sonho, o mesmo status de “verdade” e, logo, de “realidade”, quanto caberia à experiência vivida em vigília, desperta, haja vista que “[...] tampouco há para o pensamento mítico um corte nítido que separe a esfera da vida da esfera da morte [...]” (CASSIRER, 2004, p. 75).

Sobre esta circunstância que abole a ruptura entre a vida e a morte ou as inverte segundo nossa perspectiva secular, encontraremos em muitas hagiografias produzidas no alvorecer da Idade Média. Damos aqui, pois, dois exemplos antes de chegar a Valério. Na *História Lausiaca de Paládio*, escrita por volta de 419 ou 420, na qual se narra a “História” dos monges da Palestina e Egito, conta-se que um asceta ao regressar a seu mosteiro encontrou morto um irmão de profissão e amigo; inconformado com o amigo ter morrido sem que se despedisse dele, mandou que o morto se levantasse e lhe desse um abraço de despedida e logo que voltasse a dormir o sono dos que passam (PALADIO, 1991, p. 42).

Na História dos Monges de Síria escrita por Teodoreto de Ciro por volta de 444, um morto desperta deste seu estado ao ser chamado por um monge santo para indicar seu assassino e fazer justiça ao santo que fora acusado injustamente de ter matado àquele que, inda que morto, então dialogava; tão logo delatado seu algoz pelo morto regresso, este volta a seu estado natural de morte (TEODORETO DE CIRO, 2008, p. 93). Em dois opúsculos de Valério do Bierzo não será diferente. Em “*dicta Beati Valeri ad Beatvm Donadvn scripta*” (VALÉRIO DO BIERZO, 2006, p. 201), Valério do Bierzo nos conta que presenciou um monge que estando enfermo, morreu; morto saiu do corpo para visitar o paraíso sob a tutela de um anjo, paraíso, aliás, cuja descrição não retrataria outro lugar que não a flora primaveril da própria região do Bierzo onde habitava.

O inferno, também visitado pelo monge peregrino de nome Máximo no além-mundo, também tinha suas dívidas para com a geografia e a topografia do Bierzo, lugar montanhoso com abismos e rochedos a pino, cuja queda levaria certamente a morte do corpo, enquanto sua queda correlata no abismo do além-infernal levaria, muito mais gravemente, a própria morte do espírito no sentido de seu usufruto da vida eterna. No fim do abismo deste mundo, ademais, estava também o inferno representado pela sociedade humana, o mundo dos prazeres e dos poderes seculares que prendiam as pessoas às coisas desse mundo, portanto, o lugar da morte do espírito que busca a santidade na solidão.

Nessa sua narração acerca dos lugares do além, acreditamos, portanto, que Valério não só falaria pela boca de Máximo, mas por evocar seu próprio espírito, tão

temerário em relação ao seu mundo tomado pelo pecado e pelos demônios quanto desejoso daquele que haveria de vir. Deveria viver uma grande catarse ao descrever ora o que almejava exasperadamente, ora o que temia tenazmente, a ponto de refigurá-los com tanta plasticidade e cor em seus escritos.

Em outro opúsculo, haveremos de encontrar mais um dado próprio da consciência mítica. No *"Replicatio Sermonvm a prima conversione"* Valério nos conta que anunciou em alto e bom som, propagados ainda pelos ecos das fragosidades das montanhas do Bierzo, que um rapaz, seu ajudante, distribuisse esmolas em alimentos. Tendo descumprido a máxima evangélica "Tu, porém, quando deres esmola, não saiba tua mão esquerda o que fez tua direita" (Mt. 6, 3) foi castigado em sonho, recebendo de dois entes golpes de punhais cortantes nas costas (VALÉRIO DO BIERZO, 2006, p. 283). Vale lembrar que São Jerônimo já havia recebido chicotadas durante o sonho e despertara todo machucado por ler os clássicos em lugar das Escrituras Sagradas que despreza vapor seu aspecto estético-literário.

A dor fora tanta que Valério chegou por isso a despertar! Mas tendo novamente dormido, voltou a receber os golpes, cujas lacerações foram curadas após o perdão de Deus (VALÉRIO DO BIERZO, 2006, p. 285). Fora, ademais, igualmente em um sonho que Deus indicou a Valério o sucesso da construção de um oratório. Com efeito, se aqui percebemos a aparente oposição, entre a "realidade onírica noturna" de um lado, e a "realidade própria da existência desperta" do outro, esta oposição marcada por um senso espacial de ruptura brusca não deveria se dar de fato na consciência do monge Valério do Bierzo, sobretudo por ver-se realizada em um quadro existencial marcado por uma integração quase natural entre estas respectivas realidades, pois elementos, situações e desdobramentos de um e outro âmbito, se conversariam e se fundiriam em uma só e mesma realidade vivenciada.

A integração do homem de consciência mítica com o mundo, do ser particular com o ser universal, no qual o primeiro nunca deixa de algum modo de sentir-se imanente ao todo, embora, não por isso, perca a consciência de seu ser particular, endossa uma vez mais essa sua essencial percepção enquanto ser cósmico, pelo qual seu eu individual há que se encontrar integrado e de modo inextricável ao ser universal. Como nos lembra Aron Gurevich (1991, p. 70-71), o homem medieval não se via senão integrado organicamente a natureza; desse modo, mais do que especulá-la, transformá-la e submetê-la a sua razão prática e exploratória, secularizando-a ao apartá-la de si, sentia-se imanente a ela, era seu sujeito tanto quando os demais elementos que compunham sua fauna e flora.

Tal cosmovisão o levava ainda quase sempre a evasões cósmicas, pois esta aguda percepção de pertencimento ao Todo e a natureza de forma particular, que era sagrada,

implicava-o em certa dimensão panteísta. Daqui que, o homem medieval, deveria possuir uma percepção sua onde seu eu, enquanto ser vivo e animado, deveria permanecer inseparável do corpo do mundo, de suas manifestações puras e naturais que deveriam ser sempre e de algum hierofânicas dos bons propósitos de Deus em relação a sua criação. Assim, tanto o espiritual quanto sua emanção no sensível, constituir-se-iam em um todo existencial e consoante, cuja existência universal seria regida pelo próprio homem, ou pelo menos por aquele que se via animado e infuso no sagrado.

Não poderia haver realidade externa e objetiva que não aquela projetada pelo homem interior e em direção ao sagrado; não pelo menos aquela realidade que pudesse ser a mais sensivelmente sentida e vivida, a mais fartamente "real". E no que se refere ao homem santo, é ele que transfigura o mundo em um lugar de maior excelência para si e para os seus, os quais o têm como uma verdadeira personificação do sagrado enquanto uma epifania sua eficaz; a partir dele, o divino, Deus mesmo, pode abrir-se para o mundo e nele se manifestar.

Por isso poderia Valério do Bierzo ver total consonância entre sua realidade mais concreta com aquela própria do sagrado, do espiritual transcendente, quando, por exemplo, personagens que descreve como Flaíno, Justo, Isidoro, Recimiro (todos alias encarnando alguma forma de poder mundano, secular ou eclesiástico) seriam vistos na verdade, mais do que enquanto pessoas humanas, personificações ou instrumentos animados do próprio diabo. O diabo lhe apareceria no cotidiano, se lhe apresentaria com contumácia, com uma freqüência quase familiar. Personificar-se-ia nas pessoas, como já dito, se infundiria, embora sempre como simulacro, na natureza animal e vegetal, próprio, aliás, ao pensamento da época em relação aos espíritos.

Filho que fora da Antiguidade Tardia e de sua percepção essencialmente dualista, Valério do Bierzo só poderia sentir os demônios os senhores deste mundo. Segundo as mesmas palavras relevadas pela Escrituras Sagradas, satanás era o Príncipe desse mundo (Jo. 12, 31; 14, 30; 16, 13), ou ainda o deus desse mundo (2 Cor. 4, 4), e se não obstasse, o próprio apóstolo Paulo já havia advertido que nesse mundo "[...] nossa luta não é contra pessoas, mas contra os poderes e autoridades, contra os dominadores deste mundo de trevas, contra as forças espirituais do mal nas regiões celestiais [...]" (Ef. 6, 12).

Por isso o demônio, segundo Valério, pudera provocar uma tempestade que descobriu sua cela e o deixou a céu aberto na intempérie e, não contente, lhe enviou uma peste de pulgas para lhe chupar o sangue. Haveríamos de notar que não há aqui lugar para qualquer consideração de cunho biológico ou de fenômenos naturais entendidos por sua natureza mesma. Tudo é dado, manipulado ou subtraído pelo sagrado, divino ou demoníaco. Mas, para a consciência mítica de Valério e dos seus, da

mesma forma que os espíritos do mal jogam contra, os espíritos do bem podem jogar a favor, mas com menos anuência que os primeiros, uma vez imbuídos de uma visão de mundo na qual o demônio dominava o cenário.

Por isso, sem dúvida, o proscênio de tal visão mítica do mundo é dado ao protagonismo do diabo nesses escritos de Valério. É o demônio que personifica a fusão mais ordinária entre os dois mundos: o espiritual e o secular. Deste modo, e não obstante já tivesse colocado entraves à vida bem-aventurada de Valério, possuindo aqueles que o maltratavam ou se infundindo na natureza física para impedir suas obras de caridade e penitência, o demônio agora lhe aparece como um homem de grande estatura que chegava até as nuvens, tal como, alias, já havia aparecido a Antão (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, 1988, p. 62).

Tal ocasião se dera em um dia que, logo pela manhã, Valério deixara, em um momento de intervalo, a igreja onde se dedicava a salmodia para fazer suas necessidades fisiológicas em um descampado; lá se deparara com o também gigantesco demônio. Vale comentar que este mesmo contexto fisiológico escatológico encontramos também na *Vita Martinii*, de Sulpício Severo, escrita por volta de 397em que o demônio já havia aí sido identificado às fezes, pois, exorcizado de um energúmeno, deixaria o possuído em meio aos excrementos liberados por uma diarreia (SULPÍCIO SEVERO, 1987, p. 159). Vemos, pois, um esforço de coadunar as realidades espirituais e humanas por elementos que lhe seriam simbolicamente consoantes; ou seja, o diabo ao mau odor, a excreção mórbida, a sujeira, à parte mais degradada do corporal, já que o próprio corpo é em si pouco ou nada quisto ao asceta deste período.

Como já precisamos em mais de um trabalho, as circunstâncias e vicissitudes vividas por Valério são, na sua essência, a reconfiguração daquelas mesmas que leu e encontrou nas *vitae* de outros santos eremitas; portanto, segundo acreditamos, não podendo se sustentar minimamente seu teor "autobiográfico" e suas consequências como quisera até a pouco a tradição filológica e histórica, herdeira da escola bolandista (GAJANO, 1976, p. 9). Valério leu e tomou para si muitas das circunstâncias encontradas nas "vidas" de monges santos como na *Vita Antonii* escrita por Atanásio de Alexandria entre tantas outras.

Como também já observamos, encontramos duas passagens relativas ao aparecimento do demônio ou de sua ação epifânica que são idênticas a encontradas na *Vida de Santo Antão*, escrita por volta de 356: o demônio negro que se alça até as nuvens e sua aparição que causaria o estremecimento e o abalo das estruturas das celas de um e outro eremita. Também já havíamos insistido que tais apropriações das circunstâncias lidas na *Vita Antonii* por Valério do Bierzo foram mais do que apropriações literárias; foram experiências as quais, embora dessa natureza, deveriam

ser efetivamente acreditadas e vivenciadas por Valério que, regido por uma visão de mundo próprio da lógica da consciência mítica não conheceria a diferença entre as experiências objetivas e as subjetivas, as quais não só se fundiriam em uma mesma e absoluta realidade, mas a segunda chegaria mesmo a se alçar sobre a primeira.² Valério do Bierzo, portanto, haveria que reorientar tais quadros de uma vida monástica ideal (as engendradas pela literatura) para sua própria experiência monástica. Tal vivência que passa do *afetivo* do texto lido e meditado para o *efetivo* da experiência exterior seria, pois, mais um *modus operandi* próprio da consciência mítica.

Quanto ao próprio Valério, enquanto personagem histórico dado a conhecer por ele mesmo, vale anotar que, para além das circunstâncias por ele vividas por sua vontade, é ele também resultado desta consciência mítica, agora aplicada a si enquanto ente literário, ou seja, um *eu* histórico-literário que é produto de um desejo de si. É sabido que a percepção do sujeito enquanto constituído por um *eu* autoconsciente de sua plena individualidade não se realizava ainda nesse período (GRACIA, 1987, p. 43). Não haveria uma consciência-de-si que tornasse possível o sujeito se auto reconhecer como ente objetivo, individual e individualizante, sobretudo em relação ao outro, enquanto percebido ele também por uma total alteridade em relação a seu eu.

O ser cognoscente não se distinguiria, portanto, do ser conhecido. Por isso, para a consciência mítica, o *eu*, enquanto ente individual esmaece-se ou ainda não se constituía frente àquela sua natureza ainda não estabelecadora de limites estanques e de uma alteridade radical frente ao outro. Aqui, na verdade, ele se une quase que por uma relação de imanência com o outro ao identificar-se com ele afetivamente e, logo, efetivamente. A categoria espiritual se alça àquela que se refere à existência empírica e social. Para nossa fonte, isso quer dizer que o *ser* monge, o estar em plena e gratificante posse dessa condição, é o que justifica e funda a própria existência daquele que a abraça na sua melhor e maior razão de *ser*, ou neste caso, do seu *não ser* neste e para este mundo. Esta condição que supera o homem secular em direção a um ente exemplar, de um desejo fundante deste *ser* para si, oblitera mesmo aquela lógica que busca definir as existências por sua natureza assertiva e objetiva, ou ainda, enquanto pessoas substantivas e singulares.

Ademais, é por meio da leitura e meditação dos livros sagrados, geradores de uma autorreflexão transformadora, que se promoveriam as mudanças mais profundas e eficazes no próprio eu. Elas levam a transubstancialização do humano, do homem velho em homem novo, do homem carnal de morte ao homem espiritual transfigurado,

² Schopenhauer (2014, p. 66) demonstra magistralmente, no que se refere à produção do conhecimento ou de qualquer outra forma produzida pela arte, a qual acrescentamos a literatura, que sua regência é conduzida pelo conhecimento intuitivo, imediato e espontâneo mais do que pelo conceito.

mesmo na densidade desse mundo. Dão à vida outra intensidade e constância, pois a realidade lida e meditada deverá ser tão ou mais real que aquela que se experimenta nas situações mezinhas e pouco atraentes da vida prática, sobretudo nesse período de instabilidades materiais e temores existenciais. Além do mais, podíamos considerar que a dinâmica histórica, não era aquela temporal e culturalmente referenciada pela dinâmica e percepções que são próprias do nosso presente; era marcada e sentida por uma quase anistoricidade tanto quanto aquela encontrada na realidade literária para nós hoje. Nisso também eram consoantes.

O rechaço ou a ausência de ideia do progresso, próprio do período, levava ao cultivo, a valorização e a atualização do mesmo. Queremos com isso dizer que para a consciência mítica a mensuração do tempo e do espaço e, nela, a percepção do eu e do outro, não fora de todo consoante à nossa. O desejo de *ser* e de *ser* no mundo, com toda a ambiguidade que isto encerre para o período, ultrapassava sua experimentação mais externa e dura. Não haveria maiores incongruências entre a realidade lida e meditada de um lado e a experiência do espaço-temporal e materialmente vivida de outro; ambas as realidades se encerram em uma mesma e só realidade que, sonhada é vivida, pois só pode ser vivido o que é sonhado por um sonho exemplar e auspicioso para guiar e realizar a própria vida desperta. Regida soberbamente por sentimentos e razões mais conduzidos pelo desejo e pelas vontades do ser espiritual do que pela percepção racional e empírica da existência cinzenta, tal realidade não promoveria nem dissensões nem rupturas entre o onírico e a vida desperta; nela se conjugariam uma só e mesma realidade.

Nas palavras de Cassirer (2004, p. 269-270), a realidade melhor exequível é aquela constituída pela força do desejo e a partir dela "Há somente uma única esfera indivisa de eficácia, dentro do qual ocorre uma continua passagem, uma constante permuta entre os dois círculos, os quais costumamos distinguir como o mundo da "alma" e o mundo da "matéria". Arthur Schopenhauer (2014, p. 23), sem se referir propriamente ao pensamento mítico, já anotara o quão difícil parece ser na verdade distinguir a realidade da vida desperta daquela constituída pelo sonho noturno. Talvez a distinção entre elas se deva ao fato da primeira ser longa e a segunda curta e por haver o abrupto acontecimento do acordar. Da mesma forma é difícil saber se uma coisa foi percebida ou simplesmente sonhada, sobretudo quando oriunda da memória, seja aquela da experiência mais imediata, seja aquela, e talvez mais gravemente, consignada a relação passado-presente, isto é, ao tempo.

A realidade onírica, portanto, seja a do sonho profético ou do sonho noturno, ou mesmo aquela que arrebatava o homem a plena luz do dia e em meio a percepção tangível do mundo, não se difere substancialmente para o pensamento mítico daquela

que, por exemplo, constitui nossa percepção secular e ordinária da vida exequível; sua lógica é aquela regida e auferida pelo imperativo dos sentimento e das emoções, sobretudo em relação aos desejos, necessidades, medos e satisfações:

Oliveiras, teixos, louros, pinhos, ciprestes, rosais, tamarindos de verde folha perene, por todas as partes esta horta com estas plantas podem em rigor ser denominado louros e a quantidade de arbustos formando linhas, surgindo aqui e ali os filamentos das vinhas trançadas por suas ramas, todo verdejante e frondoso, com a vegetação alta e abundante, até tal ponto refresca o corpo dos ardores do sol abrasador, como se o protegesse uma cova ou a sombra de um rochedo. Enquanto se relaxa o ouvido com o correr da água do regato próximo e presenteia o olfato o odor embriagante das rosas, dos lírios e de todas as outras plantas aromáticas e acalma o ânimo a frescura de todo o verde do pequeno bosque, um sentimento de satisfação sóbria e não fingida senão fiel nos domina (VALÉRIO DEL BIERZO, 2006, p. 309).

Agora, em outro momento e opúsculo:

Pois toda a paisagem, deleitosa pela variedade das plantas, parecia como pintado com os diversos toques de cor de suas flores nunca murchas, com o encarnado rutilante das rosas, com a brancura deslumbrante dos lírios, com as púrpuras e amarelos e suas distintas e mescladas tonalidades: tudo enfim relumbrava com uma crepitante luminosidade, e surpreendido contemplava de um lado a outro maravilhosos bosques e a abundante espessura que se estendia por todas as partes, todo crepitante com um verdor maravilhoso que provocava a admiração. Com esplendores de primavera, a preciosidade inefável de todas as criaturas, relumbrava nas grandes flores de vivas cores, enquanto um perfume de odor embriagador embalsamava o ambiente e um aroma ambrosíaco espalhava seus eflúvios, impregnando tudo com sua névoa de néctar (VALÉRIO DEL BIERZO, 2007, p. 203).

146

A primeira das descrições se refere ao átrio do eremitério em que habitava Valério no fim de sua vida, lá mesmo nos altiplanos montes do Bierzo; a segunda, se refere a visão do paraíso obtida pela morte-temporária do monge Maximo que Valério anotou com tintas próprias. A primeira das paragens, como se vê, é um lugar "material" repleto de razões, elementos e sentimentos espirituais; a segunda é um lugar "espiritual", ainda que todo formado pela "matéria" do mundo. Eis, portanto, por meio desses dois fragmentos, a mais possível verificação de todos nossos esforços até aqui: Valério vive em um mundo regido pela consciência mítica, por sua razão própria; e se o encontrássemos imbuído de alguma outra razão ou percepção do mundo que não fosse essa, como por exemplo, investido da nossa consciência racional e empírica, poderíamos acreditá-lo diante de uma fissura com sua própria realidade ou tomado por uma loucura diante da perda de sua consciência ordinária, uma vez que isto poderia o levar a um mundo do fato e do objetivo, um mundo, portanto, de fantasia enganadora e terrivelmente consignado ao mal e ao nada para nosso monge e para esse período.

Referências

Documentação primária

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. **Vida de Antonio**. Traducción, introducción y notas por A. Ballano. Zamora: Monte Casino, 1988.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2013.

PALADIO. **História Lausiaca**. Versão do grego para o espanhol, introdução e notas por León E. Sansegundo Valls. Sevilha: Apostolado Mariano, 1991.

SULPÍCIO SEVERO. Vita Martinii. In: CODOÑER, Carnen (Ed.). **Sulpicio Severo**. Obras completas. Madrid: Tecnos, 1987.

TEODORETO DE CIRO. **História dos monges de Síria**. Introdução, tradução e notas por Ramón Teja. Madrid: Trotta, 2008.

VALÉRIO DEL BIERZO. In: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona, su obra. León: Caja España de Inversiones; Archivo Histórico Diocesano, 2006

Obras de apoio

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**: o pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004. v. 2.

COLLINGWOOD, Robin, G. **A ideia de História**. Lisboa: Presença. 2001.

COLLINS, R. The Autobiographical Works of Valerius of Bierzo: their structure and purpose. In: **Antigüedad y cristianismo**: los visigodos. Murcia: Universidade de Murcia, 1986. v. III.

GAJANO. Sofia boesch. **Agiografia Alto medievali**. Bolonha: Il Mulino, 1976.

GRACIA, J. J. E. **Introducciónal problema de la individuación en la Alta Edad Media**. Mexico: Universidad Nacional Autonoma del Mexico, 1987.

GUREVICH, Aaron. **As categorias da cultura medieval**. Lisboa: Caminho, 1991.

GUSDORF, George. **Mito e metafísica**. Buenos Aires: Nova editorial, 1980.

SHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.