

## Os seres monstruosos no imaginário do cristianismo antigo<sup>1</sup>

The monstrous beings in the imaginary of early Christianity

Ronaldo Amara<sup>2</sup>

### Resumo

A percepção do monstruoso, no interior da tradição cristã, está intimamente ligada às concepções do belo e do harmonioso cujas origens e justificação deitam suas raízes no livro do Gênesis, no qual se demonstra que tudo teria saído das mãos de Deus, portanto, sendo toda a criação partícipe dos próprios atributos do Criador, a perfeição e a bondade. Por isso, tanto a nível espiritual como fenomenológico, o pensamento cristão não podia aceitar seres que não se conformassem a sua natureza estritamente estabelecida por Deus desde sua criação *ex nihilo*. Esses seres “transgressores” da harmonia cristã são os monstros, seres próprios da Antiguidade Clássica e oriental. Sua incorporação/naturalização na cosmovisão cristã, ou sua simples exclusão, nos parece ser um tema cadente, pelo qual nos impomos discutir aqui.

**Palavras-chave:** Monstro; imaginário; cristianismo

### Abstract

The perception of the monstrous within the Christian tradition is closely linked to the concepts of beauty and harmony whose origins and justification lay their roots in the book of Genesis, which demonstrates that everything would come out from the hands of God, therefore all creation participates in own attributes of the Creator: perfection and goodness. Hence, spiritual and phenomenological, the Christian worldview could not accept beings that do not conform to its strictly established nature created by God since creation *ex nihilo*. But these "transgressive" beings of Christian harmony existed even before the very conception of the Christian life and its strict place in this entire cosmos. The incorporation of these monstrous beings in

---

<sup>1</sup> O presente artigo é parte da produção de nosso projeto de pesquisa cadastrado junto a Pró-reitoria de Pós-graduação da UFMS [http://sigproj1.mec.gov.br/apoiados.php?projeto\\_id=136264](http://sigproj1.mec.gov.br/apoiados.php?projeto_id=136264)

<sup>2</sup> Doutorado e pós-doutorado em História pela Unesp - Assis. Professor Adjunto IV do curso de História da Universidade Federal de Mato Grosso do sul – Campus de Três Lagoas.

the Christian worldview, or a simple deletion, seems to be a valid theme, by which we aim to discuss here.

**Key words:** Monster; imaginary; Christianity

### **O monstro como problema entre o Mundo Antigo e o Medieval**

O problema que fundamentará nossa discussão nesse trabalho é o mesmo que compreenderá todo esse período o qual comumente designamos por Antiguidade Tardia: a confluência de duas visões de mundo as quais, não inteiramente consoantes, encontrar-se-iam pautadas ora pela continuidade, ora pela ruptura, sendo a primeira acompanhada por um necessário processo de adaptação. Aqui, em particular, nos ocuparemos da desconcertante concepção acerca da natureza dos seres monstruosos neste exato momento histórico no qual as duas civilizações, a Antiga e a cristã Medieval se encontravam. Tal verificação terá o objetivo ainda de problematizar e tentar entender, por aquela mesma imperativa relação de continuidade/ruptura, o lugar dos seres e das realidades divinas próprias da cosmovisão religiosa da Antiguidade helenística e oriental no seio da nova visão de mundo cristã, uma vez que a esfera do sagrado será sempre e necessariamente requisitada para explicar ou justificar a existência dos seres diferentes ou monstruosos no mundo humano e natural.

Começemos por observar que deuses, semideuses, astros, seres físicos ou etéreos que personificavam o espírito da natureza e de seus elementos, assim como todo o mundo mágico e maravilhoso que encarnavam e propiciavam suas presenças, seriam ora negados, ora atribuídos as “fábulas humanas” ou as “ilusões diabólicas” pelos mais prementes “pais” do pensamento cristão nesse período. Muitos autores insistiriam, desse modo, que os demônios se apropriavam das imagens dos deuses e das demais divindades antigas, sobretudo as de caráter híbrido (antropozoomórficos), para fazê-los crer vivos e anuentes na vida dos homens, como

verdadeiros signos de danação ou perdição<sup>3</sup>, esvaziando, por fim, essas divindades de seu caráter sagrado positivo ou mesmo enquanto portadores uma natureza moral pautada em uma coincidência de contrários.<sup>4</sup>

Tal mudança de concepção em relação ao mundo divino se daria ao longo da afirmação do cristianismo, uma vez que se estabeleceu uma concepção dualista do sagrado, na qual a existência de um Deus Único e Bom negaria qualquer outra possibilidade de existência de outro deus, ou deuses, que não fosse Ele (Javé), assim como de qualquer outra entidade sobrenatural que não fosse da sua vontade ou de sua anuência proveniente (os anjos e santos intercessores) ou ainda, de outro lado, da vontade do demônio seu opositor que, apesar de agir contra os bons propósitos de Deus, também só o faria por sua permissão ou condescendência. Qualquer ser espiritual, em relação ou não com os humanos, estariam atrelados, necessariamente, à vontade dessas duas potestades, Deus e o Diabo. A milícia celeste se dividia, portanto, entre os anjos de um lado e os esbirros do demônio de outro. A partir daqui, os deuses da Antiguidade Clássica e Oriental seriam ora negados ora despojados do seu ente divino exatamente por serem plurais, e tanto ontológica quanto moralmente.

Com efeito, esse processo de aviltamento as divindades antigas ganhariam mais uma argumentação a seu favor, na medida em que, principalmente em relação às deidades orientais, seus deuses se apresentavam como seres híbridos, ou seja, meio humanos meio animais. Deuses ou não, a fusão em um só Ser ou criatura de características ou partes humanas com partes de animais, negava ou corrompia os bons propósitos de Deus o qual, segundo o livro do Gênesis havia criado separado e distintamente animais e homens; os primeiros, criados com antecedência ao homem, e cada qual de acordo com sua espécie; os segundos, ou melhor, o segundo, o

---

<sup>3</sup> Entre outros autores desse período, podemos citar, JUSTINO. *Apologia I*, 5,2. In: *Apologia I e II. Padres Apologistas Griegos*. Introdução, texto grego, versão espanhola e notas de Daniel Ruiz Buenos. Madrid: BAC, 2002 e LACTÂNCIO, *Instituições Divinas Livro II*, 16, 3. In: *Instituições Divinas*. Introdução, tradução e notas por E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990, 02 vols.

<sup>4</sup> RUSSEL, Jeffrey Buerton. *Percepciones del mal, de la antigüedad al cristianismo primitivo*. Barcelona: Laertes, 1995, p.139-140

homem, em um grau de dignidade superior aos animais, por possuir, ademais de uma alma como aqueles<sup>5</sup>, um espírito racional e uma prerrogativa demiúrgica em relação à ordenação da criação, que faria submeter a si os próprios animais, aparentando-o, ademais, ao próprio Criador, já que fora feito a sua imagem e semelhança.

Contudo, os seres monstruosos, sobretudo os de caráter antropozoomórficos, entendidos ou não como deidades, não desapareceriam do imaginário popular com o advento do cristianismo, inclusive entre os homens mais eruditos; no entanto, sua natureza harmoniosa e seu lugar dentro do cosmos cristão sim. Por isso, Lucian Boia muito acertadamente afirmou que estes seres portadores de uma alteridade radical para a cristandade, dado pertencerem naturalmente a lógica cosmogônica da Antiguidade Clássica, não mais encontrariam um sentido profundo no seio da ideologia cristã nem nas realidades de seu mundo; contudo, se salvariam pela força do imaginário, já que a imaginação é mais forte que a lógica<sup>6</sup>. Será a partir dessa ideia e de seus desdobramentos que lançaremos mão de três dos principais mentores do pensamento e do imaginário cristão dos seus primeiros séculos: São Jerônimo, Santo Agostinho e Santo Isidoro de Sevilha, uma vez que, cada qual a sua maneira, viria a se encontrar com aquele mesmo processo fundante dos períodos de transição: ora argumentando pela lógica que gera a exclusão, ora por meio da continuidade que leva a inclusão, senão dos seres mesmos, pelos menos dos seus arquétipos. Aqui entrando em cena o imperativo imaginário.

São Jerônimo e Santo Agostinho foram contemporâneos, vivendo ambos entre a segunda metade do século IV e a primeira metade do século V; chegaram a trocar correspondências, assim como cuidarem de um mesmo ofício, comum, aliás, a todo pensador patrístico do período: o de conciliar as verdades das Sagradas Escrituras, sobretudo às dos evangelhos, com a filosofia e a visão de mundo ainda

---

<sup>5</sup> ZAMBON, Francesco. *L'alfabeto simbolico degli animali*. Roma: Corossi, 2004, p.20

<sup>6</sup> BOIA, Lucian. *Entre l'ange et la bete: Le mythe de l'homme different de l'Antiquite a nos jours*. Paris: Plon, 1995, p.53.

marcadamente helenística então reinante no mundo mediterrâneo. É nesse mesmo sentido que se destacam quase todos os trabalhos exegéticos e teológico-filosóficos de ambos os padres, os quais, no entanto, seria demasiado digressivo aqui apresentá-los. Vale lembrar ainda, principalmente em função de nossa causa, que toda discussão ou verdade a respeito do mundo natural nessa época, não poderia assentar-se senão na esfera do metafísico, no Cosmos pré-estabelecido na mente de Deus que geraria o mundo sensível feito a sua imagem, embora menos perfeita que seu modelo. E aqui fazemos clara referência à visão platônica ou, mais particularmente, para esse período, neoplatônica<sup>7</sup>.

O terceiro dos Padres com o qual aqui dialogaremos é o bispo Isidoro de Sevilha, que viveu ao longo do século V na Espanha visigoda e que, como seus pares precedentes, cuidou de infundir ou harmonizar uma visão cristã do mundo a um mundo ainda não totalmente cristianizado. É em relação a este último aspecto, que convidamos os autores em questão a darem seu contributo acerca dos seres monstruosos, uma vez que, a alteridade, humana ou não, ocupa um lugar privilegiado no imaginário desse período da passagem da Antiguidade Clássica para a medievalidade.

O filósofo do imaginário Lucian Boia, identifica o monstruoso à alteridade (a qual, por sua vez, compreende ainda o conceito do *homem diferente*). Essa, ademais, pode apresentar-se sobre duas formas mais ou menos precisas – a ordinária e a radical.

Quando se trata do outro, sempre está presente o imaginário. Na alteridade ordinária, a imagem supõe uma interpretação mais ou menos deformante de uma certa realidade biológica, histórica e cultural. A alteridade radical vai muito mais longe: constrói sem nenhum apoio material ou, em rigor, utiliza a matéria existente como simples pretexto [...].”<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> BRUN, Jean. *O neoplatonismo*. Lisboa: edições 70, 1991.

<sup>8</sup> Id, *ibid.* p. 12

Neste mesmo sentido, coloca-se Patrick Legros, sociólogo do imaginário, que distingue os *seres diferentes*, ou os monstros, como prefere chamar, em dois grupos distintos: aqueles que ainda se ligam a natureza e a espécie humana, e aqueles que, inteiramente imaginários, possuem formas inigualáveis de se caracterizarem.<sup>9</sup> Como veremos linhas à diante, os três autores patrísticos que aqui lançamos mão exploram essa mesma percepção de alteridade conceituadas por Boia: a *radical* (que identificaram aos seres híbridos) e a *ordinária* (os seres humanos marcados por alguma forma de deformidade física). No entanto, a alteridade radical, encarnada precisamente no monstro, no ser híbrido ou antropozoomórfico, será o ponto de inflexão que dividirá as opiniões dos três Pais da Igreja e, por consequência, do pensamento ocidental acerca de sua realidade tangível e de seu lugar na harmonia e na lógica do cosmos cristão. Começemos pelo mais antigo e oriental deles, o asceta de Belém e autor da vulgata, São Jerônimo, passando tão logo ao bispo de Hipona, Santo Agostinho.

### **São Jerônimo e Santo Agostinho. Entre a condescendência e a negação dos seres monstruosos.**

São Jerônimo, por ocasião da escrita da *Vida de Paulo, primeiro eremita (Vita Paulii)* – uma das três hagiografias de santos solitários por ele produzidas e que tivera por função rivalizar com a *Vida de Antão (Vita Antonii)* escrita por Atanásio de Alexandria – colocara Santo Antão, que caminhava desorientado pelo deserto a procura do seu congênere eremita Paulo, frente a frente com um hipocentauro. Ainda que aterrorizado pelo monstro, Antão se dirigiria a ele e o interrogaria sobre o paradeiro daquele que buscava. A besta, meio humana - meio equina, imediatamente desenvolveria uma fala inteligível<sup>10</sup>, assim como, com uma das mãos, indicaria a

---

<sup>9</sup> LEGROS, Patrik et alii. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007, p. 274.

<sup>10</sup> O hipocentauro ou centauro, por possuir duas naturezas, a humana e a bestial, teria mesmo sua parte superior humana atingida por características própria do animal; daí que, embora possuíssem lábios aparentados com lábios humanos, não estariam acostumados a locução, uma vez que não

direção na qual o monge peregrino deveria seguir; em seguida, desapareceria diante dos seus olhos, esmaecendo-se no ar.<sup>11</sup>

Tal criatura de aparência antropozoomórfica, colocada naquele cenário por São Jerônimo, exigiria deste autor, e para sua própria autorreflexão antes de tudo, uma interrogação retórica, (não deixando de anotar antes conhecê-lo pela “fábula dos poetas” que os denominavam hipocentauros) “[...] De verdade, temos por coisa incerta se o diabo, para assustar o nosso monge, o simulou, ou se foi o deserto, feroz em monstruosos animais, que engendrou também essa besta [...]”<sup>12</sup> Não bastante, e sequer superada a atônita impressão do encontro com este ser monstruoso, Santo Antão, logo à frente no deserto, encontrar-se-ia novamente com outro prodígio, desta vez um fauno, assim tão cuidadosamente descrito por São Jerônimo “[...] um pequeno homenzinho, de ganchosos narizes, de frente afeadas por um cornos, a parte extrema do corpo terminava em umas patas de cabra.”<sup>13</sup> Santo Antão, para o melhor valor didático-espiritual deste escrito de São Jerônimo, perguntaria ao fauno de quem se tratava ele, recebendo a seguinte resposta: “[...] Eu sou mortal e um dos habitantes do deserto, a quem a gentildade, enganada por um peregrino erro, nos adora chamando-nos de “faunos, “sátiros” e também “íncubos” [...]”<sup>14</sup> O monstro “mortal”, portanto, não divino, como certamente objetou enfatizar aqui São Jerônimo, pediria ainda a Santo Antão que rogasse por ele e pelos demais de sua espécie ao “Senhor em comum”. E São Jerônimo exclamaria pela boca de São Antão, tomado de grande comoção, as seguintes admoestações “[...] Ai de ti Alexandria que em vez de Deus, adoras monstros! Ai de ti, cidade meretriz em quem hão confluído

---

conseguiriam articular bem as palavras. Essa ideia foi disseminada Idade Média adentro pelos bestiários medievais.

<sup>11</sup> JERÔNIMO. Vida de San Pablo. *Obras de San Jeronimo II*. Comentario a Mateo. Prólogos y prefacios a diferentes tratados. Vida de tres monjes. Libro de los claros varones eclesiasticos. Introdução, tradução (latim-espanhol) e notas de Virgilio Bejarano. Madrid: BAC, 2002, p. 607.

<sup>12</sup> Id. *ibid.*

<sup>13</sup> Id. *ibid.*

<sup>14</sup> Id. *ibid.*

demônios do mundo inteiro’ que vais a dizer ti agora? As bestas falam de Cristo e tu, em lugar de adorar a Deus, veneras aos monstros [...]”<sup>15</sup>

O santo escritor demonstra aqui, em consonância a toda literatura apologética cristã desse período, a afirmação do cristianismo pelo necessário submetimento das demais deidades da Antiguidade Clássica e Oriental em função de sua natureza monoteísta, que compreenderá um só Deus, não obstante, portador de uma só vontade, o Bem, como já comentamos aqui. Interessante será notar ainda a preocupação de São Jerônimo em não deixar margem a dúvidas com relação a seu testemunho de caráter tão marcadamente fantástico, na medida em que seus leitores poderiam desacreditar da existência daquele ser prodigioso, o fauno. Por isso, faz registrar que no reinado de Constâncio (324-361), um “homem dessa índole” foi capturado em Alexandria e dado a conhecer “ao mundo inteiro”. Morto, seu corpo foi salgado e levado a Antioquia para que pudesse ser visto pelo imperador.

Deixando o deserto de São Jerônimo, passemos a cidade de Hipona de Santo Agostinho. O bispo norte-africano também se ocupará dos seres monstruosos (ainda que, por hora, enquanto se refiram necessariamente a prodígios humanos – a alteridade ordinária – e não a seres híbridos) e com um objetivo bastante específico: não só provar que eles descendem da criação divina e, por conseguinte, participam da vontade e dos bons propósitos de Deus, como também para insistir que eles pertencem à mesma humanidade, cujo tronco finca suas raízes nos pais primordiais Adão e Eva. Assim, para Santo Agostinho, o ser monstruoso nada mais é do que um ser humano marcado pela deformidade física. Neste sentido, a anatomia do mostro é para ele tão só a exacerbação ou subtração de partes do corpo humano, pelo menos daquele que pode asseverar-se de sua existência. A respeito destes, elenca: os que possuem um só olho no meio da testa, os que possuem os pés virados para trás,

---

<sup>15</sup> JERÔNIMO. Vida de San Pablo. *Obras de San Jeronimo II*. Comentario a Mateo. Prólogos y prefacios a diferentes tratados. Vida de tres monjes. Libro de los claros varones eclesiasticos. Introdução, tradução (latim-espanhol) e notas de Virgilio Bejarano. Madrid: BAC, 2002, p. 607.

aqueles que contem ambos os sexos, os que não possuem boca, os de baixa estatura, e em casos mais extremos, aqueles que não possuem cabeça tendo os olhos no ombro<sup>16</sup> – figuras essas que encherão a iconografia e o imaginário medieval posterior<sup>17</sup>.

Para nossa causa, que busca acompanhar e compreender particularmente os monstros híbridos – a alteridade radical –, ou seja, aqueles seres prodigiosos cuja substância corporal e espiritual subverteria não só a harmonia da criação natural cristã, mas igualmente sua própria lógica, Santo Agostinho cita uma só ocorrência em relação a eles, os cinocéfalos. Tendo dificuldade em harmonizar essa espécie de monstro, metade homem - metade cão, com aqueles seres monstruosos cuja natureza, ainda que prodigiosa, seria mais aceitável na inscrição da criação de Deus, pois se tratava de deformidades do corpo humano e não da mutação de sua natureza mesma, Agostinho sugere então que se duvidem deles (enquanto, lembremo-nos, São Jerônimo pede para que não se duvide de sua existência, esforçando-se inclusive para prová-la).

“[...] Que direi dos cinocéfalos, cujas cabeças de cachorro e cujos próprios latidos mostram serem mais animais que homens? mas ninguém é obrigado a crer nessa série de homens que dizem existir. Contudo quem quer que nasça homem, quer dizer animal racional e mortal, por mais rara e estranha que pareça sua forma, cor, movimento, voz ou qualquer outra virtude, parte ou qualidade natural, nenhum fiel duvidará originar-se do primeiro homem. Sempre fica margem para ver o que a natureza operou em muitos e o que é admirável por sua própria raridade [...]”<sup>18</sup>.

Tudo fica posto aqui; os seres antrozoomórficos, como os cinocéfalos, não são para Santo Agostinho, ainda que ele não o diga positivamente, criaturas que descendem da criação humana de Deus. Aliás, se esquivava de dar qualquer outra explicação sobre sua existência. No entanto, uma vez havendo esses *homens diferentes*, eles necessariamente se originariam do casal primordial e assim seriam feitos por

---

<sup>16</sup> SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2012, v.2, p. 274.

<sup>17</sup> KAPPLER, Claude. *Monstruos, Demonios y Maravillas afines de la Edad Media*. Madrid: Akal, 2004, p.133.

<sup>18</sup> SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus... op., cit.*, p. 275

Deus, já que compreenderiam, de toda forma, a lógica do conjunto de sua criação, cuja harmonia dar-se-ia pela conciliação da diversidade que se prestaria ainda a demonstrar sua grandeza e seu poder criador “[...] quem é incapaz de contemplar o conjunto choca certa desproporção em determinada parte, por ignorar a que parte se adapta e a que diz relação [...].”<sup>19</sup> Como muito bem há observado Claude Kappler, a argumentação de Santo Agostinho a esse respeito obedece unicamente a uma preocupação teológica; ademais, cuida essencialmente, como também observamos aqui, de monstros humanos, os quais, mais do que definir sua causa e razão intrínsecas, se preocupa tão só em justificá-los como seres coerentes à criação cristã una e divina.<sup>20</sup> Por isso, no tocante aos seres híbridos, ou seja, os monstros como os cinocéfalos, pede inclusive que se duvide da existência deles, uma vez que afirma só “dizerem existir”, tirando de si qualquer responsabilidade de prova ocular ou de estar respaldado por uma testemunha fiável e piedosa, tão ao gosto da argumentação do homem da sua época, e que vimos ser um recurso utilizado por São Jerônimo para afirmar a existência dos faunos.

Voltando-nos novamente a São Jerônimo, como contraponto ao bispo norte-africano, vimos que para ele os prodígios antropozoomórficos, como os faunos e os hipocentauros, poderiam ser engendrados por uma artimanha do diabo, ou ainda, pelo próprio deserto, lugar pródigo desses seres fabulosos, como o próprio monge exegeta acrescenta. Partindo desta constatação, e se pudéssemos colocar frente a frente Santo Agostinho e São Jerônimo, poder-se-ia concluir que, enquanto o primeiro não se ocupa em arrazoar e justificar a existência de tais seres fabulosos, uma vez que busca mesmo negá-los, São Jerônimo, partidário de uma visão de mundo ainda bastante consoante a Antiguidade Clássica, afirmaria que a própria natureza, ou seja, o deserto, poderia tê-los gestado. Partindo dessa possibilidade colocada por São Jerônimo quanto à existência desses seres monstruosos gerados pela própria natureza, haveríamos de nos perguntar: seriam, de fato, os

---

<sup>19</sup> SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus... op., cit.*, p. 275

<sup>20</sup> KAPPLER, Claude. *Monstruos, Demonios y Maravillas afines de la Edad Media... op., cit.*, p. 238

hipocentauros, os faunos e os cinocéfalos (todos meio humanos, meio animais) *animais* ou *homens*, dado que teríamos agora que inscrevê-los compulsoriamente na lógica divina estabelecida pelo Gênesis o qual, como já apontamos, criou como seres distintos, ontológica e espiritualmente, humanos e animais? Há que se ter em mente ainda, como um agravante dessa última questão, que os seres humanos seriam concebidos segundo a imagem e semelhança do próprio Deus. A pergunta, portanto, mais ilativa do que interrogativa, elucidada por si mesma que a existência dos seres híbridos, especialmente os seres antropozoomórficos, não caberia à ordem natural cristã, pautada por uma razão divina que dividira os seres criados entre aqueles que são racionais e que participam da dignidade divina (os humanos), e os que são irracionais (animais), estando ainda submetidos aos próprios seres humanos, assemelhados ao Criador.<sup>21</sup> No mais, e em função daquele dualismo espiritual que revestiu o cristianismo, e que tocou mesmo as esferas do antropológico e da moral, esses seres híbridos (meio homens, meio animais) não teriam possibilidade de existência, pois enquanto o espírito humano é essencialmente bom e divino, o animal é, para além de irracional, uma criatura impura;<sup>22</sup> daí que haveria uma acreditada impossibilidade de conciliação entre ambas as tendências, o racional e o irracional, e suas respectivas incorporações no mundo sensível, o homem ( aparentado, ademais, ao Ser divino) e o animal.

Assim, a afirmação de São Jerônimo que o próprio deserto poderia ter engendrado o monstro (o hipocentauro) que, aliás, era o lugar natural dessas criaturas, parece-nos ser mais compreensível se a colocarmos na lógica do imaginário

---

<sup>21</sup> Segundo a teoria platônica ou neoplatônica a respeito da Criação, a qual mesmo o livro do Gênesis será submetido, o mundo foi criado primeiro enquanto realidade inteligível, celestial. O mundo presente, a realidade sensível, e tão só uma “cópia”, uma projeção menos perfeita daquela realidade perfeita. Disto decorre que, autores da Antiguidade como Plotino e Filón de Alexandria, insistiriam que os animais existiram, ou existem no mundo inteligível (Plotino) concomitante à sua “versão” neste mundo sensível, onde participam da mesma razão e dignidade em relação aos seres humanos e as demais criaturas. Segundo Filón de Alexandria, foi o pecado dos pais primordiais que teria retirado à razão dos animais, os quais, como toda a criação, participava de uma mesma dignidade. FILÓN DE ALEXANDRIA. *De Opificio mundi*, Cap. 04. *Obras Completas*. Edição dirigida por José Pablo Martín. Madrid: Trotta, 2009, p.110.

<sup>22</sup> PASTOUREAU, Michel. *Une Histoire Symbolique Du Moyen Age Occidental*. Paris: Seuil, 2004, p. 28.

de sua época e lugar, o oriente helenizado. São Jerônimo embebido de leituras escriturísticas judaico-cristãs, mas também de poetas e filósofos clássicos, não deveria ter que inscrever, necessariamente, a origem daquele ser monstruoso nos cânones desta ou daquela tradição. Seu imaginário, permeado por ambas as cosmovisões, Antiga e Cristã, a mesma que dá a Antiguidade Tardia toda a sua beleza e complexidade, será aquele que fundamentará a visão de mundo e do sagrado dos homens desses primeiros séculos, e mesmo da Idade Média posterior. Aqui as palavras de Claude Kappler não poderiam deixar de serem citadas, por nos explicar de modo tão sensível uma das características mais relevantes da mentalidade desse período, *a pars pro toto*

“[...] O universo se ordena em uma geometria simbólica e segundo uma escala de valores que atribui um lugar a cada elemento, tanto material como espiritual. Se esse lugar está claramente determinado, o elemento que se lhe atribui é, ao mesmo tempo, uno e múltiplo: sendo ele mesmo, é ao próprio tempo a parte do Todo do que engloba suas qualidades e seu segredo. Entre o mundo e cada elemento existem afinidades, correspondências. Por isso, ocupar-se de um aspecto específico da criação significa, ao mesmo tempo, enfrentar-se com o universo inteiro [...]”<sup>23</sup>

Pelo colocado, talvez não fosse demasiado errôneo afirmar que São Jerônimo poderia conceber que o próprio deserto, por ele mesmo, dera vida àquele monstro e a todos os demais seres prodigiosos. Da mesma forma, sua concepção cosmogônica sobre a existência das coisas e dos seres não deveria ter que obedecer tenaz e univocamente aquela apregoada pelo Gênesis, mas deveria estar aberta a tantas outras mitologias da criação que o seu momento histórico e seu contexto sociocultural poderia ter-lhe apresentado<sup>24</sup>.

Como sabemos, seres antropozoomórficos eram na Antiguidade uma criação não só natural como também divina, quando não manifestações teofânicas. Os faunos, por exemplo, citados por São Jerônimo, eram para a tradição romana gênios,

<sup>23</sup> KAPPLER, Claude. *Monstruos, Demonios y Maravillas afines de la Edad Media... op., cit.*, p. 18

<sup>24</sup> JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70, 2001.

ou seja, divindades campestres de caráter eminentemente benigno.<sup>25</sup> No entanto, suas partes aparentadas com um bode não deveriam agradar os olhos de um cristão, pois, como vimos, seu ideal de beleza e harmonia deveria corresponder aos modelos pré-estabelecidos pela criação divina ditada pelo Gênesis bíblico, haja vista, que o próprio demônio medieval terá na figura caprina, ou pelo menos, em suas partes, como os chifres e os pés fendidos, uma de suas imagens mais recorrentes.<sup>26</sup> No cosmos antigo, por sua vez, esses gênios ou divindades, como os faunos e os hipocentauros, não teriam que obedecer aquela estrita lógica cristã de uma razão divina baseada em uma natureza que separava os seres em função de suas respectivas dignidades espirituais, as quais fundamentavam ainda sua natureza enquanto *ser* e seu lugar no mundo criado por Deus, ou seja, homens, animais irracionais, natureza inanimada: “[...] Deu disse: façamos o homem a nossa imagem, como nossa semelhança e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra. [...]”<sup>27</sup>

Para o pensamento cristão, concluíamos, não há conciliação entre animais e homens numa só existência ontológica, pois isso desdiria não só a própria lógica da criação divina judaico-cristã como a própria lógica do Ser de Deus, na medida em que se colocará em causa a própria afirmação de sua contingência com o ser humano, concebido como uma hipóstase Daquela.<sup>28</sup> Por isso, nem Santo Agostinho, nem mesmo nosso “ecletico” São Jerônimo, poderiam concluir positivamente seus arazoamentos acerca desses seres e de seus lugares precisos e efetivos na criação divina e no cosmos cristão, já que não caberiam no interior desta cosmovisão.

### **O espaço mítico: o habitat do monstruoso**

---

<sup>25</sup> GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011, p. 166.

<sup>26</sup> RUSSEL, Jeffrey Buerton. *Percepciones del mal, de la antigüedad al cristianismo primitivo... op. cit.*, p. 128.

<sup>27</sup> Gênesis 1,26.

<sup>28</sup> GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 85.

Valeria notar ainda que as circunstâncias nas quais Santo Antão se depararia com aqueles monstros na *Vida de Paulo, primeiro eremita*, nos ajuda a justificar a asseveração de que o imaginário é um produto privilegiado dos lugares inauditos e exóticos, como a Índia<sup>29</sup> e o Oriente de um modo geral<sup>30</sup> até pelo menos o advento das grandes Navegações. Santo Antão, pelas penas de São Jerônimo, faz-se um viajante, um peregrino, aquele que se aventura não só para além de onde *esta*, mas para além de onde *pertence*. A percepção do espaço para o homem da Antiguidade Cristã, como o será para o homem de toda Idade Média posterior, é concêntrica<sup>31</sup>. Uma vez que não havia um pensamento geográfico plenamente desenvolvido ou plenamente universalizado, os espaços habitados eram concebidos mais por sua percepção de totalidade em si do que por ser parte de um todo universal; ou ainda, por estar em uma relação de continuidade a um mesmo espaço que deveria formar uma totalidade macrocósmica. Desse modo, o espaço que estava além de si, não era o mesmo espaço visto como seu prolongamento ou sua continuação, mas *outro* espaço, portanto, um lugar privilegiado para habitar o inaudito, o estranho ou o maravilhoso; daí sua frequente apreensão mítica e fabulosa.

O peregrino que se aventura por lugares incógnitos, é aquele que, antes de tudo, empreende viagens em direção a lugares que habitam, em expectativa, dentro de si de antemão, gerando ou recrudescendo seu imaginário fantástico acerca do que ele espera encontrar e, de certo modo, já encontrara no seu mundo interior, sem precisar por isso mesmo, muitas vezes, empreender a viagem física, ou, tendo-a realizado, indo sempre muito além da sua perspectiva ordinária. O território a ser buscado é o *além*, que pode e deve, muitas vezes mesmo, romper com a própria materialidade do mundo em que se está, assim como pode estar no próprio mundo, embora nem sempre nas mesmas circunstâncias materiais que se o desejou ou o anteviu. Tal percepção a respeito de uma geografia mítica como lugar privilegiado

---

<sup>29</sup> LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 293-304.

<sup>30</sup>ZAGANELLI, Gioia, *L'orient incognito medievale*. Enciclopedia, romanzi di Alessandro, teratologie. Calabria: Rubbertino, 1997, p.12.

<sup>31</sup> ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo*. Madrid: cátedra, 1994, p.52

para os seres dessa mesma natureza, e seu conseqüente influxo no imaginário dos homens, sobretudo do *homo viator* medieval, a encontramos nas belas palavras de Claude Kappler, “[...] é raro que o maravilhoso exista dentro dos limites de nosso horizonte [...]”, uma vez que, “[...] o estado de animo mais favorável a credulidade ou a fabulação é o da receptividade extrema e o da inquietação em que se encontram os viajantes que se encaminham pela primeira vez a um desses territórios que não se pode estar muito seguro da materialidade do solo que se pisa nem do equilíbrio entre seus vários elementos [...]”<sup>32</sup>.

No entanto, tais ilações a respeito da existência exequível ou não desses lugares, em função de sua necessária materialidade, não parecem interessar a razão do homem desse período, pois, de todo modo, a viagem que se empreende levará quase sempre ao maravilhoso, a outras esferas de existência, não importando seu lugar ou sua localização (ou não localização) geográfica e fisicamente precisa, pois, atingir outros lugares é, muitas vezes, não só cindir com o espaço conhecido, mas com a própria existência ontológica e ordinária desse espaço, do mundo; cisão esta, portanto, não só espacial como cósmica mesmo. Assim, lugares fabulosos guardam seres e circunstâncias fabulosas.

Acrescentemos, ademais, que determinadas culturas, assentes em determinadas condições espaço-temporais e mentais específicas, condicionam sua escrita e suas respectivas interpretações de acordo com suas próprias noções de realidade e verdade; de onde a construção da realidade literária engendrará a realidade exterior e vice-e-versa. Daí que a realidade em si, principalmente aquela apreendida pela literatura, mesmo a historiográfica, não será nada mais do que um conjunto de conceitos construídos, consciente ou inconscientemente, para registrar, dar coerência e tangibilidade às percepções tão voláteis quanto polissêmicas dos espíritos de suas épocas. Assim, real e imaginário, maravilhoso e ordinário, natural e sobrenatural, constituem-se em partes contingentes de uma mesma realidade e não realidades distintas e antagônicas. E no que se relaciona aos textos tardo-antigos e

---

<sup>32</sup> KAPPLER, Claude. *Monstruos, Demonios y Maravillas afines de la Edad Media... op., cit., p. p.37.*

medievais, que aqui tratamos, essa última percepção, o real e o imaginário como realidades incongruentes, é mais o resultado requerido pelo leitor/investigador moderno, do que uma apreensão daquela realidade por ela mesma. O tempo e o espaço são uma dessas estruturas privilegiadas que formam, na sua congruência indissolúvel entre a vida biológica e a vida imaginada, a existência mais sensível e experimentada para os homens de então.

### **Isidoro de Sevilha. Da etimologia à ontologia do monstro**

Deslocando-nos um pouco mais no tempo e no espaço histórico, sem deixar, contudo, uma mesma visão de mundo fundada em uma percepção temporal de quase anistoricidade, haveremos de nos encontrar agora com Isidoro de Sevilha, bispo desta cidade e o mais influente pensador entre os clérigos da Hispânia visigoda.

Isidoro de Sevilha, no livro décimo primeiro de suas *Etimologias* (obra essa que será considerada a primeira “enciclopédia cristã”), “Acerca dos homens e dos seres prodigiosos”, seguirá muito estreitamente a Santo Agostinho no que concerne aos seres prodigiosos, pelo menos no interior daquela mesma lógica que justifica uma visão cristã do mundo. Como o bispo de Hipona, dividirá os seres prodigiosos entre aqueles que possuem deformações corporais (sobretudo excesso ou falta de membros) – novamente aqui podemos aplicar o conceito de *alteridade ordinária* – e aqueles que sofrem mutações híbridas (metade humanos-metades animais) – a *alteridade radical* – embora tenha, em um dos momentos de sua escrita, unido ambos os prodígios em uma só categoria.<sup>33</sup>

Portanto, para Isidoro de Sevilha, haveria seres que, no interior de um mesmo grupo humano, desenvolveriam aparências monstruosas pela deformidade corporal ou física e, de modo distinto, outros que deveriam sua aparência monstruosa por sua

---

<sup>33</sup> ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*. Edição bilíngue (latim-espanhol), de J. Reta e M. A. M. Casquero, introdução e notas de Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: BAC, 2004, p.881.

mais radical aparência, ou ainda, os seres híbridos antropozoomórficos “[...] Do mesmo modo que em cada povo aparecem alguns homens monstruosos, assim também dentro do conjunto do gênero humano existem alguns povos de seres monstruosos, como os gigantes, os cinocéfalos, os ciclopes e outros mais [...]”<sup>34</sup> Interessante notar aqui o jogo argumentativo do nosso autor, muito controvertido aliás, para separar os prodígios humanos dos prodígios que já não são inteiramente humanos; portanto, dividir aqueles homens que, ainda que monstruosos (pela deformidade física essencialmente), são partes da humanidade, daqueles que, ainda que de alguma forma humanos (pela metade humana que cabe aos seres híbridos), pertencem a uma outra categoria de povos, ainda que no seio desta mesma humanidade! Como Santo Agostinho, Santo Isidoro há de inscrever uns e outros na lógica da criação cristã. Para os primeiros não haverá maiores dificuldades, pois “[...] Na realidade não acontecem contra a natureza, posto que acontecem por vontade divina, e a vontade do Criador é a natureza de todo o criado [...]”<sup>35</sup> daí que conclui “[...] em consequência o portentoso não se realiza contra a natureza, senão contra a natureza conhecida [...]”<sup>36</sup> Mas quanto aos seres híbridos, sobretudo os antropozoomórficos, Santo Isidoro só se limitará a dizer que participam de outra espécie de povos, ainda que humanos, assim como já argumentara Santo Agostinho, uma vez que ambos participam de uma mesma visão de mundo e de um mesmo ofício, a afirmação do cristianismo e de suas verdades universais.

Assim, nos parece que o bispo de Sevilha não justifica efetivamente no seio da criação judaico-cristã esses seres monstruosos de alteridade radical, apesar de buscar fazê-lo; e mais, se esquivava de dar maiores detalhes sobre eles, atribuindo-os a lugares e geografias remotas, de percepção mítica, uma vez que afirma, por exemplo, que os cinocéfalos por seus latidos “[...] põe de manifesto que se tratam mais de bestas do

---

<sup>34</sup> ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*. Edição bilíngue (latim-espanhol), de J. Reta e M. A. M. Casquero, introdução e notas de Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: BAC, 2004, p.881.

<sup>35</sup> Id. *ibid*, p.889.

<sup>36</sup> Id. *ibid*.

que humanos [...]”<sup>37</sup>e nascem na Índia, assim como desse mesmo lugar são originários os ciclopes ( se lembramos, Santo Agostinho preferia ver a esses seres híbridos mais homens que animais). Linhas abaixo neste mesmo escrito voltará Isidoro de Sevilha a confundir mais uma vez essas criaturas híbridas com os prodígios que só o são por suas deformidades corporais – sem narizes, com grandes lábios a ponto de com eles se cobrirem, assim como os de orelhas tão grandes que também poderiam com elas se abrigarem. Santo Isidoro, como Santo Agostinho, nunca será demasiado sublinhar, remetem a origem e a razão da existência desses seres monstruosos radicais, metade homens - metades animais, a um qualquer lugar indefinível, uma vez que não podem defini-los no seio da criação judaico-cristã e de sua lógica.

No mais, seria interessante anotar que Santo Isidoro cita o testemunho de São Jerônimo acerca da existência dos faunos, o qual, ademais, transcreve para firmar as características físicas desse prodígio, assim como o fará com muitos outros monstros que faz questão de citar e descrever a partir de tantas outras fontes. Quanto às terminologias utilizadas para designar esses seres, Isidoro de Sevilha parece reconhecer como similares ao termo *monstro*, os termos *prodígios*, *portentos* e *ostentos*, uma vez que deveriam possuir uma mesma razão cognoscível: constituírem-se em um signo divino, pelo qual Deus se pronunciaria acerca de algo que estaria por acontecer “ [...] E se conhecem com o nome de portentos, ostentos, monstros e prodígios, é porque anunciam (*portendere*), manifestam (*ostendere*), mostram (*mostrare*) e predizem (*predicare*) o futuro [...]”<sup>38</sup> ; assim são chamados prodígios “[...] porque ‘dizem previamente’ (*porro dicere*), isto é, predizem o que vai suceder. Por sua parte, *monstra* deriva seu nome de *monitus*, porque ‘mostram’ para indicar algo, ou porque mostram o ponto que há de mais significativo em uma coisa [...]”<sup>39</sup> Vale dizer que, toda essa preocupação em definir o *ser* do monstro por sua expressão linguística estaria em consonância com a razão maior da escrita desta sua obra; uma

---

<sup>37</sup> ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*. Edição bilingue (latim-espanhol), de J. Reta e M. A. M. Casquero, introdução e notas de Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: BAC, 2004, p.883.

<sup>38</sup> Id. *ibid.* p.879

<sup>39</sup> Id. *ibid.*

vez que nas *Etimologias* o bispo de Sevilha busca a origem e a razão das coisas e dos seres em função da origem de sua palavra, bem ao gosto, aliás, da sensibilidade medieval, pois o próprio Criador no Gênesis, concebe a existência do mundo sensível a partir de sua proclamação, do verbo.<sup>40</sup>

Isidoro de Sevilha ao fazer uso da argumentação etimológica para definir a natureza do monstro, só faz perdurar uma prática já corrente entre seus congêneres pensadores precedentes, que também se ocupariam de apresentar o monstro como um signo divino ou como um portador desse signo: *monstrare*, daí *monstrum*, *monere*.<sup>41</sup>

O tema do monstruoso no interior do imaginário cristão é no fundo uma discussão que nos convida, desde sua origem, a pensar e repensar nossos parâmetros do belo e do feio, do aceitável e do expugnável, e por fim, do bom e do mal. Tais percepções são a exteriorização de sentimentos, de valores ambíguos, de medos e vontades que, na relação conosco mesmo e com aqueles que nos são alternos, podem nos condicionar a amar ou excluir a nós mesmos ou a outrem de um espaço de tolerância e de desejável bem-estar humanos. Conduz, no fundo, a um encontro conosco mesmo, uma vez que a alteridade reside antes de tudo em nós.<sup>42</sup> O monstro ou o prodígio pode ser então um *alter ego* no qual projetamos nossos sentimentos e emoções, como nossos medos, nossos limites – físicos ou espirituais – ou nossas virtudes. Portanto, o encontro com o outro diferente é, e em razão dessa alteridade, um encontro conosco mesmo, onde poderemos nos perceber e nos contemplarmos em toda nossa complexa e polissêmica existência.

---

<sup>40</sup>GERLEMAN.G. Dabar. In: Claus WESTERMANN; Ernest JENNI (eds). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristandad, 1978, vol. 01, col. 614-637.

<sup>41</sup> KAPPLER, Claude. *Monstruos, Demonios y Maravillas afines de la Edad Media... op., cit.*, p. 268.

<sup>42</sup> BOIA, Lucian. *Entre l'ange et la bete: Le mythe de l'homme different de l'Antiquite a nos jours... op. cit.* p.10.

## Referências

- AGOSTINHO, SANTO. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2012. 2 vols.
- BOIA, Lucian. *Entre l'ange et la bete: Le mythe de l'homme different de l'Antiquite a nos jours*. Paris: Plon, 1995.
- BRUN, Jean. *O neoplatonismo*. Lisboa: edições 70, 1991.
- FILÓN DE ALEXANDRIA. *De Opificio mundi*, Cap. 04. *Obras Completas*. Edição dirigida por José Pablo Martín. Madrid: Trotta, 2009.
- GERLEMAN.G. Dabar. In: Claus WESTERMANN; Ernest JENNI (eds). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristandad, 1978.
- GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*. Edição bilíngue (latim-espanhol), de J. Reta e M. A. M. Casquero, introdução e notas de Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: BAC, 2004.
- JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- JERÔNIMO. Vida de San Pablo. *Obras de San Jeronimo II*. Comentario a Mateo. Prólogos y prefacios a diferentes tratados. Vida de tres monjes. Libro de los claros varones eclesiasticos. Introdução, tradução (latim-espanhol) e notas de Virgilio Bejarano. Madrid: BAC, 2002.
- JUSTINO. Apologia I, 5,2. In: *Apologia I e II. Padres Apologistas Griegos*. Introdução, texto grego, versão espanhola e notas de Daniel Ruiz Buenos. Madrid: BAC, 2002.
- KAPPLER, Claude. *Monstruos, Demonios y Maravillas afines de la Edad Media*. Madrid: Akal, 2004.
- LACTÂNCIO, Instituições Divinas Livro II, 16, 3. In: *Instituições Divinas*. Introdução, tradução e notas por E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990, 02 vols.
- LEGROS, Patrik et alii. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- PASTOUREAU, Michel. *Une Histoire Symbolique Du Moyen Age Occidental*. Paris: Seuil, 2004.
- RUSSEL, Jeffrey Buerton. *Percepciones del mal, de la antiguidad al cristianismo primitivo*. Barcelona: Laertes, 1995.
- ZAGANELLI, Gioia, *L'oriente incognito medievale*. Enciclopedia, romanzi di Alessandro, teratologie. Calabria: Rubbertino, 1997.
- ZAMBON, Francesco. *L'alfabeto simbolico degli animali*. Roma: Corossi, 2004.
- ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo*. Madrid: cátedra, 1994.