

CORPO E ESPÍRITO DE GASTRIMARGIA NAS INSTITUIÇÕES CENOBÍTICAS DE CASSIANOBRUNO UCHOA BORGONGINO¹

Desde 2007, estudo questões concernentes à corporeidade em textos da Primeira Idade Média² dirigidos a comunidades monásticas. Em minha pesquisa de Mestrado, concluída esse ano, o *corpus* documental compreendia as regras escritas na *Baetica* visigoda. No projeto a ser submetido ao processo seletivo para o Doutorado, pretendo incorporar novos escritos monacais – dentre os quais, as *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*,³ que analiso nessa comunicação.

O referido documento foi escrito pelo monge marselhês Cassiano provavelmente entre os anos de 420 e 424,⁴ consistindo numa resposta à requisição do bispo Castor de Apt por orientações para a conduta ascética num mosteiro então recém-fundado. Seu conjunto é composto por doze livros, sendo os quatro primeiros dedicados a aspectos diversos da vida monacal e os oito últimos, a orientar o asceta no combate contra os principais vícios. O espírito de gastrimargia, relacionado à alimentação, foi abordado no quinto livro das *Instituições*. Na presente comunicação, realizarei uma primeira reflexão a respeito desse material, tendo como objetivo compreender as relações estabelecidas por Cassiano entre o corpo e o espírito de gastrimargia.

Cabe ressaltar que o significante “corpo” é uma ficção elaborada social e culturalmente, tanto nas suas ações sobre a cena coletiva quanto nas teorias que explicam seu funcionamento ou nas relações que mantém com o homem que encarna. Isto porque não há unanimidade nas sociedades humanas acerca de como caracterizá-lo (LE BRETON, 2009: 24-26; 32-33). Logo, o termo “corpo” (*corpus*) empregado por Cassiano nas *Instituições* tinha

¹ Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Mestre em História Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ. Colaborador do Programa de Estudos Medievais (PEM).

² Hilário Franco Júnior definiu como Primeira Idade Média o tempo compreendido entre os séculos IV e VIII. Conforme argumentou, esta época apresentaria uma feição própria, sendo não mais “antiga”, entretanto ainda não “medieval” (FRANCO JR., 2005: 14-15). Essa maneira de delimitar o período não é consensual entre os pesquisadores, sendo mais comum a utilização do conceito de Antiguidade Tardia.

³ Cabe destacar que, para esse trabalho, utilizarei a edição bilíngue publicada pela Cerf, onde constam o original em latim e a tradução para o francês. Ao longo do texto, refiro-me ao documento pelo título em português *Instituições*.

⁴ Conforme datação proposta por Jean-Claude Guy (1965: 11).

um sentido diferente daquele que hoje costumamos utilizar, afinal, os autores da sua época abordavam de outra maneira o tema da experiência corporal.

1. O corpo na Idade Média

Durante o medievo, os autores cristãos propunham uma relação dialética entre o corpo e a alma em que haveria uma complementaridade entre as duas esferas, ou seja, o ser humano era caracterizado como uma unidade. Daí, as duas categorias recorrentemente se confundiam. Somente na morte é que haveria uma separação, mas ainda assim com a perspectiva de sua reunificação durante a ressurreição dos mortos, prometida por Paulo nas Escrituras (SCHMITT, 2002: 250-264).

Segundo Jérôme Baschet, a caracterização medieval da pessoa em corpo e alma não era dualista, uma vez que não se defendia a incompatibilidade entre as duas esferas. Porém, não era necessariamente dual. Nas Escrituras, formulava-se que o homem era composto por alma, corpo e espírito, afirmação repetida por Agostinho e que foi frequentemente reproduzida vezes em escritos cristãos até o século XII (BASCHET, 1999: 43-51).

A respeito da instância física do homem, os autores do período utilizavam dois termos que, embora muitas vezes intercambiáveis, ainda assim possuíam sentidos distintos: corpo (*corpus*) e carne (*caro*). Enquanto o primeiro representava uma categoria genérica e neutra, o segundo remetia a um valor e não somente a uma coisa, uma vez que era fonte de impulsos difíceis de serem controlados pela fraqueza do espírito humano – tensão esta que gerava o pecado (SCHMITT, 2002: 252-253).

Por ser o local onde reside a alma, o corpo foi por vezes caracterizado como prisão. Segundo Pierre Courcelle, tal proposição foi reelaborada sucessivamente por pitagóricos, Platão, Xenócrates, estóicos e neoplatônicos. Para esses autores, a expressão abrangia os prazeres sensuais ou as paixões. Com o cristianismo, novos conceitos foram acrescentados aos anteriores: a corrupção da carne, o hábito do pecado e as tentações (COURCELLE, 1965: 341).

Até o tempo de Ambrósio e de Prudêncio, os cristãos aceitaram o conceito de corpo-prisão, mas refletida em consonância com a doutrina da incorruptibilidade da alma. Entretanto, no Ocidente desenvolveu-se uma hostilidade para com a noção de corpo-prisão, pois o pecado de Adão não decorreu no aprisionamento da alma no corpo e sim na sua

suscetibilidade à carne. O corpo não seria algo ruim por si mesmo, tanto é que seria devolvido na ressurreição (Ibidem: 342). A instância física do homem ancorava sua existência terrena, não sendo, assim, inimiga da alma. Na verdade, o carcereiro seria o demônio, que vinculava no sistema da prisão a corporeidade, a paixão humana, o mau moral e o pecado (TOLOMIO, 1999: 3-19).

Ao elencar orientações para a vida monástica, Cassiano recorreu às proposições que então circulavam a esse respeito. Sendo seu objetivo apresentar um programa de conduta ascética monacal, em suas indicações comportamentais figuravam formas de renúncia ao mundo e aos prazeres físicos. A alimentação era um dos aspectos a ser observado por aqueles que habitavam numa comunidade, sendo necessária a observação a algumas restrições.

1. A referência oriental acerca dos vícios

Provavelmente entre 378 e 388, Cassiano habitou num mosteiro em Belém, onde recebeu sua formação. Após abandonar o local, peregrinou pelo Egito e visitou diversas comunidades do Delta do Nilo. Entre 400 e 403, foi ordenado como diácono em Constantinopla, onde permaneceu até 403 ou 404 – ocasião de sua deposição do cargo e exílio. Após um período em Roma, estabeleceu-se em Marselha durante a década de 410 (CHADWICK, 1950: 7-50).

A partir tais dados biográficos, deve-se destacar a relação do personagem com o monaquismo oriental: Cassiano teve contato com os documentos que fundamentavam o cenobitismo palestino e egípcio, assim como conheceu as comunidades da região. Seguindo a tendência então predominante no Ocidente de elogiar e de utilizar como referência os autores orientais (COLUMBÁS, 1998: 211-213), Cassiano avaliou positivamente o modelo ascético do Médio Oriente e vinculou suas *Instituições* às orientações estabelecidas pelos “Pais” (CASSIANO, Praefatio: 22-33). As alusões à experiência prática em mosteiros distantes e à antiguidade das orientações consistiam em recursos retóricos que justificariam a pertinência das prescrições do monge marselhês para sua audiência (GOODRICH, 2007: 208-210).

Por conta da importância do referencial do Oriente nas *Instituições*, o autor recorria constantemente a conceitos advindos de textos da região. Na abordagem a respeito do combate aos vícios, Cassiano recorreu ao conceito evagriano de *logismoi* – ou seja, em

pensamentos ruins involuntários que acarretariam em pecado quando promovessem prazer.⁵ Na listagem proposta por Evágrio Pôntico, seriam oito *logismoi*: gastrimargia, fornicação, avareza, ira, tristeza, acedia, vanglória e orgulho (EVÁGRIO PÔNTICO, 2006: 73-90); as *Instituições* mantinham esse mesmo elenco.

Além do recurso aos ascetas do deserto como fonte de autoridade, deve-se considerar a inserção de Cassiano no âmbito da controvérsia pelagiana. O monge Pelágio, que viveu durante o século IV, enfatizava a culpa da pessoa pelo seu próprio pecado e a capacidade da vontade humana para libertar-se a si mesma do pecado e da negligência – perspectiva que retirava a necessidade da graça e da assistência de Deus (SCHECK, 2013: 79-82). Agostinho de Hipona, em sua condenação ao pelagianismo, sublinhou a incapacidade do homem de obter a salvação por si só, uma vez só seria possível pelo dom da fé conferido por Deus a alguns eleitos. De acordo com Giogni, o objetivo de Agostinho era defender a ortodoxia das críticas heréticas, preocupação que divergia do clero provençal (GIOANNI, 2000: 151-152).

A sudoeste da Gália, havia uma grande influência de monges provençais que se aproveitavam do prestígio da sua experiência espiritual e de sua cultura aristocrática. A resposta agostiniana à querela pelagiana sobre a graça, na perspectiva provençal, consistia numa diminuição do papel do mérito do sujeito. Portanto, a perspectiva do bispo de Hipona não convergia com o interesse do clero provençal em estabelecer uma elite espiritual com base nos méritos da ascese. Cassiano, em particular, defendia que o homem podia extrair de sua alma todo vício terrestre, atribuindo ao esforço pessoal um papel fundamental na ordem da salvação (Ibidem: 154-160).

No começo do quinto livro, Cassiano anunciou que apresentaria o combate aos oito principais vícios no restante do documento. Para tanto, afirmou ser necessário esclarecer as causas dos vícios e como distinguí-los das necessidades naturais. Cassiano alegou que os antigos já ensinaram os motivos das inclinações pecaminosas, mas, ainda assim, todos ignoravam que tais desejos sempre invadiam e permaneciam em cada um (CASSIANO, V: 191). Tais paixões seriam nocivas, pois exerceriam um poder tirânico e selvagem sobre o corpo físico e distanciariam o homem da verdadeira ciência. Esclarecer seu funcionamento

⁵ Como demonstrou Sorabji, os cristãos relacionaram os conceitos estoicos de *primeiros movimentos* ao de *maus pensamentos* para elaborar uma teoria das tentações (SORABJI, 2000: 8; 66-70; 182; 346-347; 352-353).

seria uma forma de possibilitar a pureza interior, tornando o sujeito merecedor da salvação (Ibidem: 193).

2. A gastrimargia

Nas *Instituições*, a gastrimargia foi definida como a concupiscência da comida (CASSIANO, V: 193). Sua natureza seria tripla: comer fora do horário fixado para a refeição, alimentar-se com avidez e se deleitar com pratos bem preparados e suculentos (Ibidem: 231). O combate deveria ser contra o alimento supérfluo, nunca em favor da privação completa da comida. Afinal, a alimentação seria necessária à natureza. A orientação de Cassiano era de que o monge tentasse ordenar o curso da sua vida de modo que a atenção do espírito jamais fosse desviada mais do que quando a fragilidade do corpo demandasse cuidados especiais (Ibidem: 212-213).

A saúde desempenhava um papel importante na conceituação de gastrimargia proposta por Cassiano. A carne, embora falha, não impediria a obtenção de um coração puro, contanto que o asceta comesse de acordo com as necessidades da saúde, não com o desejo. A alimentação realizada com discernimento e moderação em favor da preservação física não comprometeria a integridade espiritual (Ibidem: 201). Quando estivesse fisicamente debilitado, o sujeito poderia conferir uma atenção maior ao seu corpo, desde que abdicasse desse zelo com a corporeidade tão logo possível e retornasse imediatamente ao exercício contemplativo (Ibidem: 212-215).

A perspectiva do autor de Marselha estava em conformidade com as ideias então recorrentes a respeito da conduta ascética. A ascese cristã consistia na resistência sistemática aos desejos carnis e a todas as inclinações espirituais cujo fim não fosse a busca de Deus, valendo-se principalmente da maceração do corpo. Entretanto, em decorrência da sua inserção no mito da Encarnação, este ascetismo cristão deveria ser apenas um meio, nunca um fim em si mesmo. Excluía-se todas as proposições de um desprezo tal do corpo que resultasse em seu aniquilamento (SCHMITT, 2002: 250-264).

Na discussão a respeito do que seria a gastrimargia, a metáfora esportiva também cumpria uma importante função nas *Instituições*. O monge foi caracterizado como um atleta de Cristo, pois travaria um combate espiritual que seguiria as mesmas regras que o combate olímpico mundano: após um grande período em que o jovem comprovaria sua força e técnica,

ele lutaria contra combatentes cada vez mais valorosos e, caso vencesse todos, ganharia a palma da vitória. Na disputa ascética, o adversário seria a concupiscência da carne e os movimentos desordenados da alma (CASSIANO 216-219).

A luta contra a gastrimargia seria a primeira prova olímpica do combatente; caso vencesse, o atleta de Cristo deveria se engajar em disputas cada vez mais difíceis, ou seja, contra vícios mais fortes. Quando seu espírito obtivesse a vitória definitiva, o monge seria premiado com a coroa de imortalidade e a palma da incorruptibilidade (Ibidem: 220-223). Por meio dessa metáfora da vitória olímpica para se referir à salvação, Cassiano justificava a importância da adequação da conduta alimentar do monge às orientações que propunha.

Cassiano também utilizou referências militares para caracterizar o esforço para conter o espírito da gastrimargia, tal como era recorrente naquele período.⁶ O monge foi apresentado com um soldado de Cristo, cujo embate seria contra o inimigo enclausurado dentro de si. Uma vez vencido essa guerra interna, todos os opositores externos seriam pacificados e submetidos ao guerreiro (Ibidem: 224-227).

3. A conduta alimentar

No livro VI, o combate cristão ao espírito da fornicção foi caracterizado como o mais difícil e duradouro dentre todos, porque assaltaria constantemente o sujeito. Para travar essa batalha, o esforço do lutador em dominar o espírito impuro deveria ser realizado com confiança na ajuda divina, pois somente por meio do auxílio de Deus seria possível a vitória. (CASSIANO, VI. p. 268-271). O dom da graça divina obtido pelos monges poderia ser atestada, portanto, por meio da castidade.

Assim, vencer a inclinação à fornicção consistia numa diretriz importante, para a qual o monge deveria recorrer, dentre outras coisas, à observação de certas normas alimentares. Conforme destacou Foucault, o monge marseelhês considerou que o alimento acendia no corpo

⁶ De acordo com McNeill, após o fim das perseguições aos cristãos e o desenvolvimento do ascetismo no século IV, a expressão *militia Christi* se tornou uma alusão aos monges e eremitas. Naquele contexto, a comunidade monástica foi compreendida como uma fraternidade da paz, onde cada homem estaria a salvo do militarismo e da violência, mas que empreenderia um combate espiritual contra os demônios e as tentações. A conversão de Martinho de Tours, em que abandonou a vida militar para adotar a monacal, consistia num caso normal e típico à época (McNEILL, 1936: 4;7). Logo, era recorrente o uso de metáforas militares para caracterizar a vida monacal.

o desejo da fornicção. Havia um encadeamento causal que ligava os vícios uns aos outros, sendo, por isso, necessário vencer a gula para superar a luxúria (FOUCAULT, 1986: 26-27).⁷

Contudo, não bastaria ao asceta apenas o jejum corporal, sendo necessário que também jejuasse espiritualmente. Nas *Instituições*, lê-se que toda concupiscência e divagação incessante do coração consistia num prato nocivo para a alma, uma vez que impedia a participação no pão celeste e na alimentação sólida. Prover-se de vícios, como a inveja e a vanglória, causavam danos à alma que inutilizavam a renúncia física. Por isso, não bastaria submeter o corpo ao sacrifício do jejum se o espírito estivesse repleto de pecados (CASSIANO, V: 228-233).

Reconhecendo ser impossível um jejum prolongado, Cassiano permitia o consumo de alimentos a cada pôr do sol. Recomendou a ingestão de grãos cozidos na água, legumes crus e pão seco e a moderação no vinho. Conforme justificou, tanto a quantidade quanto a qualidade do alimento poderia incitar o fogo dos vícios (Ibidem: 197-199).

4. Considerações finais

Tendo em vista que não há unanimidade na maneira como as diversas sociedades ao longo do tempo e do espaço caracterizam o corpo, Cassiano atribuía um sentido ao termo específico, em consonância com a perspectiva do seu tempo. A relação que estabeleceu nas *Instituições* entre o corpo e o espírito de gastrimargia decorria desse modo próprio de abordar a corporeidade.

Ao longo das *Instituições*, percebe-se o uso constante de referências ao monaquismo oriental, assim como o recurso aos conceitos da obra ascética egípcia e palestina. O procedimento tinha objetivo validar suas orientações perante o público destinatário do documento. Dentre outras expressões, Cassiano empregou a noção evagriana de *logismoí*, que designava o pensamento ruim involuntário potencialmente pecaminoso.

Além disso, Cassiano escreveu no contexto provençal, onde ênfase no mérito do próprio sujeito na ordem da salvação era necessária à elevação dos monges à condição de elite espiritual. Com isso, o monge de Marselha atribuiu ao esforço humano a capacidade de extrair de si todo o vício da alma, tornando-o apto a salvar-se.

⁷ Segundo Columbás, os autores cristãos adotaram a perspectiva neoplatônica a respeito do tema, em que o jejum era caracterizado como método para evitar o desejo sexual. Era recorrente nos escritos monásticos a relação entre a glotonaria e a fornicção (COLUMBÁS, 1998: 574-578)

A gastrimargia era um desses *logismoi*. Definida como concupiscência do comer, esse espírito maligno se manifestaria quando o monge comesse demasiadamente, fora de hora ou por prazer. Ainda que fossem necessárias restrições alimentares na conduta ascética, Cassiano não associava o consumo de pratos necessários para a preservar ou recuperar a saúde física com a gula. Para abordar o tema, o monge marselhês empregou metáforas olímpicas e militares.

Sendo importante a luta constante contra o espírito de fornicção, a observação de uma conduta alimentar era importante, dado o vínculo existente entre o desejo sexual e as propriedades dos diversos pratos. Cassiano impôs o jejum como prática necessária à castidade, sendo permitido comer ao pôr do sol – e, ainda assim, com atenção à qualidade e à quantidade, tendo em vista o perigo do incitamento das inclinações maléficas.

5. Referências bibliográficas

5.1 Documentos

CASSIANO. **Institutions Cénobitiques**. Paris: Cerf, 1965.

EVÁGRIO PÔNTICO. **Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus**. Oxford, New York: Oxford University, 2006.

5.2 Referências específicas

.BASCHET, J. Alma y cuerpo en el Occidente Medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo. In: BASCHET, J.; PITARCH, P.; RUZ, M. H. (eds.). **Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano**. Tuxtla Guitérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, 1999. p. 41-83.

CHADWICK, Owen. **John Cassian. A study in primitive monasticism**. London: Cambridge University, 1950.

COLUMBÁS, García M. **El monacato primitivo**. Madrid: BAC, 1998.

COURCELLE, P. Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison. **Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, Paris, v. 109, n. 2, p. 341-343, 1965.

FOUCAULT, Michel. O combate da castidade. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (orgs.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1986. P. 25-38.

- GIOANNI, Stéphane. Moines et évêques en Gaule aux Ve et Vie siècles: la controverse entre Augustin et les moines provençaux. **Médiévales**, n. 28, p. 149-161, 2000.
- GOODRICH, Richard J. **Contextualizing Cassian. Aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul**. Oxford: Oxford University, 2007.
- GUY, Jean-Calude. Introduction. In.: **Institutions Cénobitiques**. Paris: Cerf, 1965. p. 7-19.
- FRANCO JR., H. **Idade Média: Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- McNEILL, J. T. Asceticism versus Militarism in the Middle Ages. **Church History**, v. 5, n. 1, p. 3-28, 1936.
- SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2002, 2v. V. 1. p. 250-264.
- SCHECK, Thomas P. Pelagius's interpretation of Romans. In: CARTWRIGHT, Steven R. (ed.). **A companion to St. Paul in the Middle Ages**. Leiden, Boston: Brill, 2013. p. 79-114.
- SORABJI, R. **Emotion and peace of mind. From stoic agitation to Christian temptation**. New York: Oxford University, 2000.
- TOLOMIO, I. "Corpus carcer" nell'Alto Medioevo: metamorfosi di un concetto. In: CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. (eds.). **Anima e corpo nella cultura medievale**. Firenze: Sismel edizioni dell Galluzzo, 1999. p. 3-19.