



A linguagem alegórica e a poesia épica cristã

Allegorical language and christian epic poetry

José Adriano Filho*

Resumo

Os métodos alegóricos de interpretação comuns à tradição literária greco-romana foram adaptados às Escrituras Judaicas durante os primeiros séculos da era cristã. A emergência gradual da exegese cristã neste período depende de mudanças de perspectivas mais amplas e mais profundas, associadas com três movimentos que se cruzam: judaico, platônico e gnóstico. Neste período, diante influência do cristianismo, ocorreu também a difusão da alegoria na épica e a interpretação alegórica em gêneros não épicos no contexto cristão ou pelo menos em contextos influenciados pelo Cristianismo. Considerando isto, este artigo apresenta a obra *Psicomaquia* de Prudentius (348-405 d.C.), um poema épico alegórico cristão que descreve uma série de batalhas entre virtudes e vícios em torno do domínio da alma humana, isto é, a vida humana traduzida como luta trágica entre o bem e o mal. A prática de introduzir personagens narrativas na épica, cujos nomes representam qualidades abstratas e cujas ações podem ser comparadas às ações dos heróis ou deuses, era um motivo épico comum explorado na literatura greco-romana.

Palavras-chaves: linguagem alegórica; épica; poesia; psicomaquia.

Abstract

The allegorical methods of interpretation, already used in the Greco-Roman literary tradition, were adapted to the Jewish Scriptures during the early centuries of the Christian era. The gradual emergence of Christian exegesis in this period depends on broader and deeper perspective changes associated with three intersecting movements: Jewish, Platonic, and Gnostic. In this period, under the influence of Christianity, there was also the diffusion of allegory in epic and allegorical interpretation in non-epic genres in the Christian context or at least in contexts influenced by Christianity. Considering that, this paper presents the work *Psychomachia*, by Prudentius (348-405 BC), a Christian allegorical epic poem that describes a series of battles between virtues and vices around the domain of the human soul, that is, human life translated as tragic struggle between good and evil. The practice of introducing narrative characters into the epic, whose names represent abstract qualities and whose actions can be compared to the actions of heroes or gods, was a common epic motive explored in Greco-Roman literature.

Keywords: allegorical language; epic; poetry; psychomachia.

Artigo submetido em 16 de agosto de 2018 e aprovado em 20 de outubro de 2018.

* Doutor em Ciências da Religião e em Teoria e História Literária. Professor da Faculdade Unida de Vitória – ES. País de origem: Brasil.
E-mail: j.adriano1@uol.com.br

Introdução

Há diversas narrativas alegóricas na tradição literária ocidental, às quais subjaz a ideia da psicomaquia, a luta da alma, a vida humana traduzida como luta trágica entre o bem e o mal, a felicidade e a infelicidade, a fé e a idolatria, a castidade e a luxúria. O nome dado a estas narrativas é psicomaquia, palavra derivada de *psychê* (“alma”) e *machia* (“luta”). O verbo *psychomachein* é atestado em Políbio, com o significado de “lutar pela vida de alguém” no contexto da luta no leito de morte. *Psychê* significa “alma”, “vida”, então uma psicomaquia pode ser a luta da alma pela vida “eterna” ou a luta da alma “nesta vida” pela perfeição cristã (SMITH, 1976, p. 113-114).

A organização destas narrativas obedece a uma lógica construída não segundo uma regra de causalidade, mas de acordo com as ideias que se pretendia difundir e às quais tudo se subordina. O seu funcionamento varia entre uma ou outra destas obras, mas do ponto de vista da sua estrutura apresentam duas partes: numa delas, a ação desenrola-se segundo o esquema de uma batalha entre forças antagônicas; a outra obedece a um esquema de progresso, traduzido simbolicamente na caminhada ascensional e empreendida pelos protagonistas rumo ao seu encontro com a divindade. A batalha entre forças antagônicas, a luta entre o Bem e o Mal, ocorre tanto no plano universal quanto individual, isto é, da consciência. Estes dois aspectos correspondem aos dois padrões fundamentais que servem de base para o desenvolvimento da ação e foram chamadas por Fletcher de batalha e progresso (1993, p. 151-157).

A fundamentação destas polaridades encontra-se na literatura grega e judaico-cristã, retomadas como conteúdo religioso-literário. O potencial alegórico deste processo que se manifesta, por exemplo, na luta interna e externa de um cristão egípcio, Santo Antão, explora o afastamento do cristão em direção ao mundo interior, um movimento representado pelo avanço em direção à Montanha Interior do deserto egípcio. O movimento paradigmático se expressa de forma dinâmica nos conflitos em torno da alma de Santo Antão, manifestado interna e

externamente como forças demoníacas em luta contra o santo cristão (WHITMAN, 1987, p. 73-77; BRAKKE, 2006, p. 23-47), mas o texto fundamental que sustenta essa visão de mundo é a obra *Psicomaquia*, de Prudentius (405 e. C.), que tem a guerra como tema central.

Na *Psicomaquia*, Prudentius estabelece a batalha como uma ação alegórica e descreve o conflito real num campo de batalha. A alegoria não é apenas ocasional, mas o fundamento da obra. Seu *Praefatio* descreve uma batalha entre dois exércitos, típica dos textos históricos do Antigo Testamento. Suas referências bíblicas indicam um tipo de luta cujos combatentes são personificações de Virtudes e Vícios. A *Psicomaquia* é governada por uma série de progressões, cuja sequência alterna-se entre encontros físicos e batalhas psicológicas, entre encontros com o mal e lutas com abstrações demoníacas. A obra descreve o conflito interior, os debates corpo-alma/carne-espírito, as virtudes e os vícios que habitam o coração humano, isto é, apresenta uma análise do mundo interior do indivíduo. Com a *Psicomaquia*, temos não somente uma história alegórica completa, mas também um tipo de continuação da poesia filosófica que vinha se desenvolvendo desde Homero, Virgílio e seus sucessores (WHITMAN, 1987, p. 83).

1 As origens da Psicomaquia

O século IV e. C. foi um período de confronto entre o paganismo e o cristianismo no mundo greco-romano. O Neoplatonismo e a interpretação alegórica das tradições religiosas e culturais caracterizam as posições destes dois grupos em conflito. A alegoria ajudou a fornecer uma estrutura para as tendências filosóficas greco-romanas noutra religião, o Judaísmo, e, ao mesmo tempo, a promover um movimento em direção a uma nova religião dentro do Judaísmo, o Cristianismo, o que resultou na adaptação dos métodos alegóricos à interpretação das Escrituras judaicas. Os intérpretes cristãos procuravam entender a Escritura Judaica e torná-la uma Escritura cristã. Neste processo, a literatura alegórica se desenvolveu e, diante da crescente influência do cristianismo, ocorreu a difusão da

alegoria na épica e a interpretação alegórica em gêneros não épicos no contexto cristão ou pelo menos em contextos influenciados pelo Cristianismo.

Prudentius (348-405 e. C.) é considerado o iniciador da tradição épica alegórica. Sua obra, a *Psicomaquia*, descreve alegoricamente uma série de batalhas entre virtudes e vícios em torno do domínio da alma humana. Os guerreiros que apresenta são nomeados de acordo com as qualidades morais que representam – Paciência e Ira, Sobriedade e Luxúria -, além de serem os antecedentes maiores das personificações da épica alegórica medieval e renascentista. A prática de introduzir personagens narrativas na épica, cujos nomes representam qualidades abstratas e cujas ações podem ser comparadas às ações dos heróis ou deuses existia desde Homero, sendo também um lugar épico comum explorado por Virgílio e Ovídio. Na tradição épica mais antiga, a alegoria era uma figura entre muitas, mas para Prudentius ela tornou-se central e domina toda a sua obra (LAMBERTON, 1986, p. 145-146).

O conceito de *psicomaquia* é anterior ao próprio cristianismo. Os filósofos gregos reconhecem as polaridades entre o Bem e o Mal, mas concebem esta relação como algo que é regulado pela razão, não pela vontade. Platão esboça a teoria das três faculdades da alma, sendo que cada uma delas governa uma parte específica do corpo.

O construtor divino foi ele mesmo; mas a tarefa da geração dos seres mortais ele confiou a seus filhos. Imitando-o nesse particular, depois de receberem o princípio imortal da alma, aprestaram em torno dela uma sede mortal de forma globosa, a que deram como veículo todo o corpo, no qual construíram outra espécie de alma, de natureza mortal, cheia de paixões terríveis e fatais: em primeiro lugar, o prazer, a maior isca do mal; depois, as dores, a causa de fugirem os bens, e também a coragem e o medo, dois conselheiros imprudentes, assim como a cólera difícil de convencer, e a esperança, tão fácil de burlar. Então, misturando essas paixões com a sensação irracional e o amor que não recua de nenhuma aventura, compuseram a raça mortal, segundo a lei da necessidade. (PLATÃO, 2001, p. 116-117).

No *Fedro*, Platão apresenta um retrato vívido do conflito que acontece entre as três faculdades da alma a partir da analogia do cocheiro e dos dois cavalos. Na medida em que o cavalo branco (o intelecto) e o cavalo negro (vontade) começam a

agir, o cocheiro (razão) deve mediar e dirigir estas forças: “A *psychê* assemelha-se a uma força natural composta de uma parrelha de cavalos alados e seu cocheiro. A parrelha de cavalos é a parte irascível e concupiscível da *psychê*, enquanto que o cocheiro é a parte racional. Os dois cavalos significam a parte irracional da *psychê*, por oposição ao cocheiro que, em sua função condutora, traduz evidentemente a ideia de *psychê* racional. Os cavalos dos deuses são bons e de elementos nobres; porém os dos outros seres são compostos. Por isso, a direção das rédeas é tarefa difícil” (MICHELE PAULO, 1996, p. 46):

Posto isto, de onde derivam as denominações de mortal e de imortal, atribuídas aos seres vivos. Convém que expliquemos igualmente este ponto. É sempre uma alma que rege todos os seres inanimados, mas, ao circular na totalidade universal, reveste-se, aqui e ali, de formas diferentes. Quando é perfeita e alada, paira nos céus e governa o universo e, quando perde as asas, precipita-se no espaço, tombando em qualquer corpo sólido, onde se estabelece e se reveste com a forma de um corpo terrestre, o qual começa a mover-se, por casusa da força que a alma que está nele lhe transmite. É a este conjunto do corpo e da alma, solidamente ajustados um ao outro, que designamos por ser vivo e mortal. Quanto ao imortal, não é coisa que possamos explicar de forma racional. (PLATÃO, 2000, p. 59).

Platão demonstra por meio desta que nossa natureza é marcada pela ambiguidade:

Somos um ser misto, isto é, mistura de dois princípios de valor desigual, simbolizados pelo cocheiro e por esses cavalos que, por si mesmos e por sua origem, não são de natureza superior. O cocheiro representa a *psychê* racional, o cavalo que sobe, a *psychê* vaporosa da coragem; ama a prudência e a moderação; companheiro da opinião verdadeira, não precisa ser batido para ser conduzido, a palavra de encorajamento é suficiente para ele; o cavalo que puxa o carro para baixo, a *psychê* concupiscente, que, pelo prazer, troca a verdade pela opinião. Para conduzir, o cocheiro tem de lhe dar pancadas. Resulta que ele puxa a *psychê* para uma região superior onde habitam os deuses. Assim, a *psychê* humana é puxada, ao mesmo tempo, pelo cavalo bom, que a dirige no caminho do equilíbrio, da medida e da verdade, e é sacudida pelo cavalo rebelde, que simboliza as paixões humanas, fontes de injustiças e de desordem. (MICHELE PAULO, 1996, p. 46-47).

Para Aristóteles, a escolha entre a virtude ou o vício é um assunto do desejo. A pessoa verdadeiramente virtuosa será conduzida na direção do bem (ZINCK, 1993, p. 8). No coração da *psicomaquia*, portanto, está uma experiência de conflito da alma consigo mesma, como na história de Leôncio, apresentada por Platão.

Leôncio, ao voltar do Pireu, “percebendo os cadáveres que estavam perto do lugar das execuções”, ao mesmo tempo “queria vê-los e deles se afastava” e “por certo tempo, relutava e velava o rosto, mas por fim, vencido pelo desejo, arregalando os olhos, correu em direção aos cadáveres”. Leôncio luta, cobre os olhos, mas finalmente “dominado pelo desejo”, olha os cadáveres, e afirma: “Eis aí, infelizes! Saciai-vos com o belo espetáculo!” (*República* IV 440a). Sócrates impressiona-se com essa história, porque ela apresenta uma pessoa que não está em harmonia consigo mesmo:

E não notamos, disse, em muitas outras situações que, quando os desejos forcem alguém a agir sem usar a razão, ele profere insultos contra si mesmo e, sentindo um ímpeto contra o que, dentro dele, tenta violentá-lo, como numa luta de duas facções rebeladas, o ímpeto de tal pessoa torna-se aliado da razão? E, associado aos desejos, embora a razão tente persuadi-lo de que não deve, o ímpeto lhe opõe resistência. Não dirias, creio eu, que nunca percebeste isso ou em ti mesmo ou em outrem. (PLATÃO, 2006, p. 165).

Como pode Leôncio querer e não querer olhar? Como alguém, ao “agir sem usar a razão, profere insultos contra si mesmo”, sendo somente uma pessoa? Como pode alguém ser alto e baixo, ou belo e feio ao mesmo tempo? A resposta de Sócrates a estas questões é que a vontade de Leôncio se une à sua razão, opondo-se ao seu desejo. O que subjaz a esta afirmação é uma metafísica que insiste na pureza e no absoluto de cada predicado. Sócrates expressa esta metafísica na sua teoria das formas. Se um objeto é belo, não é porque “ele tem a cor bela ou forma ou qualquer outro atributo”, mas porque “a única coisa que torna um objeto belo é a presença nele ou associação com ele da beleza absoluta”, a presença ou a comunicação daquela beleza em si:

E se, para justificar a beleza de alguma coisa, alguém me falar da sua cor brilhante, ou da forma, ou do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, que só contribui para atrapalhar-me, e me ateno única e simplesmente, talvez mesmo com uma boa dose de ingenuidade, ao meu ponto de vista, que nada mais a deixa bela senão tão só a presença ou a comunicação daquela beleza em si, qualquer que seja o caminho que se lhe acrescentar. (PLATÃO, 2002, p. 313).

Há em Leôncio razão e desejo. Qualquer relato de suas ações deve ser uma análise deste termo no seu sentido estrito: “a resolução ou fragmentação de

qualquer coisa complexa em seus vários elementos”, que produz um ser humano fragmentado, uma coleção de partes que deve explicar a prática e os conflitos internos do ser humano:

Mas já fica difícil saber se realizamos cada atividade graças à mesma faculdade ou, sendo elas três, usamos cada uma delas para uma atividade diferente, isto é, se aprendemos com uma, irritamo-nos graças a outra faculdade que temos em nós e ainda com uma terceira desejamos os prazeres da comida e da geração de filhos e tudo o mais que tem afinidade com esses atos, ou se, com a alma inteira, fazemos cada um desses atos, quando nos pomos em ação. (PLATÃO, 2006, p. 159).

A “razão” raciocina, o “desejo” deseja, e a “vontade” quer, e o ser humano é a fonte de suas próprias ações (WHITMAN, 1987, p. 26-27; LEWIS, 1958, p. 58-66). Leôncio é a mesma pessoa que se tornou cativa pelo desejo e fica irada: há certa intimidade entre o ser humano e a faculdade da “vontade” ou ira. Sócrates, ao finalizar a passagem, utiliza a imagem de alguém que vê a si mesmo como expectador. Ele começa consigo mesmo como objeto das opressões do desejo, de modo que o agente humano parece afastar de si mesmo. Este afastamento produz a aparição das personificações, que surgem para completar o vazio deixado pelo homem, a quem pertence o querer e o desejar. Em outras palavras, as personificações tornam-se imagens da alienação do ser humano de si mesmo, bem como a experiência de seus desejos e faculdades como seres estranhos que podem usurpar sua vontade (CRAWFORD, 2008, p. 19).

A *psicomaquia* está relacionada com essa estrutura de alienação, mas também com a relação da alma com uma ordem maior. Sócrates menciona a estrutura tripartite da alma de Leôncio porque acabara de apresentar a estrutura tripartite do estado ideal. Estas estruturas representam a manifestação de um *cosmos* que as ultrapassa (*República* 441c-445e). Em vista do paralelo entre as três classes de cidade e as três partes da alma, Sócrates e Glauco concordam que as virtudes têm uma estrutura similar à cidade:

Ah! disse eu. Foi a custo que chegamos ao termo de nosso percurso, mas já estamos razoavelmente de acordo nesse ponto, isto é, que na cidade há as mesmas partes que há na alma de cada um e são iguais a elas em número. [...] E não será ainda necessário que, tal como a cidade é sábia por um certo motivo, também o indivíduo seja sábio pelo mesmo motivo? [...] E,

se, pelo mesmo motivo e da mesma forma que o indivíduo é corajoso, também a cidade deve ser corajosa, e em tudo que é concernente à virtude, ambos não devem estar na mesma situação? [...] E afirmaremos, creio eu, Gláucon, que o homem também é justo da mesma forma pela qual a cidade é justa. [...] Mas não estamos esquecidos de que a cidade é justa pelo fato de que cada uma das três ordens que a constituem cumpre sua função. (PLATÃO, 2006, p. 167).

Ao se abrir às formas puras da razão, o desejo e a vontade se misturam na ordem maior do Real, como imagens microcósmicas do próprio universo (CRAWFORD, 2008, p. 19-20). Mas o desenvolvimento da *psicomaquia* depende do fato de que a alma é vulnerável a um mundo maior de presenças e formas, como, por exemplo, acontece no episódio de Alecto, de Virgílio, que menciona a fúria que contagia Amata com a serpente do ódio e ciúme. Por trás da Inveja que nasce do Inferno que toma o Aglauros de Ovídio está também a noção do *genius* ou espírito tutelar (Aeneidos VII. 431-405; Metamorphoses II. 768-832), ao qual também subjaz à linguagem referente à possessão demoníaca e à guerra santa da literatura do cristianismo.

2 A guerra santa na literatura do cristianismo primitivo

Aquilo que é caracterizado pelos gregos como uma tensão interna entre as faculdades que governam a razão e a emoção é traduzido no texto bíblico como uma batalha espiritual, uma competição entre as forças do bem e as forças do mal que atuam na alma humana provocando uma luta interna. As guerras estão presentes no Antigo Testamento desde seu início (VON RAD, 1991; GARD, 2004). Os combatentes são exércitos que lutam entre si pela obtenção ou recuperação dos despojos ou de um território (Gn 14,13-16; Nm 21,16). Na maioria dos casos, o próprio Deus luta em favor do povo de Israel ou no lugar de Israel. Em outros, Israel é o instrumento da vingança de Deus contra um povo (Dt 2,24. 20,1; 21,10; Ex 17,16). Em todas essas batalhas, a luta ocorre num lugar geográfico visível, é uma luta exterior, diferentemente dos diversos tipos de luta espiritual que encontramos no Novo Testamento (1 Ts 2,2; Lc 13,24; Fl1,30; 3,1; 1 Cor 9,25; Hb 10,32; 12,1; Cl 1,29; 1 Tm 6,12; 2 Tm 2,5; 4,7).

Conforme Hanna (1977), Efésios 6,10-17, uma passagem que descreve a luta do fiel contra as forças do mal, é considerada como uma das fontes da *Psicomaquia*:

Finalmente, fortalecei-vos no Senhor e na força do seu poder. Revesti-vos da armadura de Deus, para poderdes resistir às insídias do diabo. Pois nosso combate não é contra o sangue nem contra a carne, mas contra os Principados, contra as Autoridades, contra os Dominadores deste mundo de trevas, contra os Espíritos do Mal, que povoam as regiões celestiais. Por isso deveis revestir a armadura de Deus, para poderdes resistir no dia do mal e sair firmes de todo o combate. Portanto, ponde-vos de pé e cingi os rins com a verdade e revesti-vos da couraça da justiça e calçai os pés com o zelo para propagar o evangelho da paz, empunhando sempre o escudo da fé, com o qual podereis extinguir os dardos inflamados do Maligno. E tomai o capacete da salvação e a espada do Espírito, que é a Palavra de Deus. (HANNA, 1977, p. 111).

Presume-se, inicialmente, um campo de batalha, pois os cristãos devem “vestir” a armadura como instrumento de defesa. Os assuntos espirituais são mencionados porque legitimidade, cidadania e herança espiritual são preocupações para os que pertencem à família divina e têm cidadania eterna nas “regiões espirituais”: os que estão separados de Cristo estão “excluídos da cidadania de Israel e estrangeiros às alianças da promessa”. O Espírito Santo é “o penhor da nossa herança” (Ef 1,14.20; 2,12). A misericórdia e graça divinas são apresentadas como de incomparável valor. A ação militar é necessária, pois preserva os direitos territoriais e a proteção da propriedade. A guerra espiritual é necessária para a preservação das reivindicações pessoais e comuns referentes à legitimidade, cidadania e riquezas espirituais (ZINCK, 1993, p. 12-14).

A natureza metafórica das imagens sugere que a armadura é espiritual e a batalha exterior à alma. A presença do tema da defesa militar em assuntos referentes à vida espiritual relembra as promessas da vinda do Messias da tradição bíblica. Estas promessas foram cumpridas na revelação de Cristo como comandante definitivo de uma guerra espiritual. A experiência do conflito interno significa a união com Cristo e o engajamento na batalha contra os principados e poderes que afligem o espírito humano. Entende-se melhor a guerra interior como uma manifestação da mesma luta dos poderes maus contra o povo de Israel. A metáfora da guerra descreve o conflito espiritual e a defesa exigida contra estes

ataques. A batalha ocorre dentro do indivíduo, são necessários recursos espirituais, não físicos, pois as fontes do Bem e do Mal não estão ainda localizadas dentro do indivíduo (ZINCK, 1993, p. 11-12).

Para o apóstolo Paulo os conceitos metafóricos de carne e espírito não são campos complementares de ação do amor cristão para com Deus e o próximo, mas indicam as ações humanas que se opõem a Deus e ao mundo (SMITH, 1976, p. 128):

Ora, eu vos digo: conduzi-vos pelo Espírito e não satisfareis os desejos da carne. Pois a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne. Eles se opõem reciprocamente, de sorte que não fareis o que quereis. Mas se vos deixardes guiar pelo Espírito, não estais debaixo da lei. Ora, as obras da carne são manifestas: fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, iras, discussões, discórdias, divisões, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos previno, como já vos preveni: os que praticam tais coisas não herdarão o Reino de Deus. Mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio. Contra estas coisas não existe lei. (Gl 5,16-23).

O apóstolo Paulo fala também sobre a vontade dividida do ser humano:

Sabemos que a Lei é espiritual; mas eu sou carnal, vendido como escravo ao pecado. Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. Ora, se faço o que não quero, reconheço que a Lei é boa. Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim. Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não, porém, o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se faço o que não quero, já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim. Verifico, pois, esta lei: quando quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta. Comprazo-me na lei de Deus, segundo o homem interior, mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros. (Rm 7,14-23).

Paulo imagina o pecado como um poder que domina e move a alma, mas que não pertence a ela. As metáforas da aliança e conflito que aparecem em Platão tornam-se metáforas de guerra, e é daí que derivam as ficções de *psicomaquia* da Idade Média. O “pecado” não tem a aura dos demônios que dominam o ser humano, mas as metáforas de batalha utilizadas indicam que a luta moral do cristão não é “contra carne e sangue”. A batalha contra esses poderes espirituais

ocorre na consciência humana – a faculdade pecadora que Paulo encontra dentro de si é quase que uma identidade rival: “em meus membros encontro outra lei” –, mas em todas as discussões do conflito moral, ele vê um inimigo mais poderoso por trás dos seus próprios desejos (2 Cor 2,11; 12,7). Este poder indica tanto a capacidade humana quanto um “ser divino ou demoníaco” (LIDDELL; SCOTT, 1968, itens II e VI). Na Antiguidade tardia o segundo sentido começa a incorporar o primeiro e as faculdades humanas tornaram-se cada vez mais sujeitas aos agentes demoníacos. As concepções do médio platonismo e neoplatônicas apresentam um cosmos demoníaco, densamente habitado, que assumiu forma esquemática em Posidonius, no primeiro século, mas se intensificaram em Fílon, Plutarco e Apuleius, antes de ser assimilado pelo Cristianismo. Na época de Orígenes, o mundo era povoado por seres demoníacos que governavam diferentes partes da alma e do mundo, que ajudavam ou impediam a ascensão da alma ao céu (WHITMAN, 1987, p. 71-73).

A mistura entre exterior e interior e a ambiguidade sobre as fontes da ação humana estão no coração da *psicomaquia*. Na época de Santo Agostinho, que é a mesma de Prudentius, pensava-se que a alma era um campo de batalha que envolvia outros sistemas e agentes, que transformava o agente humano em seu próprio inimigo. Santo Agostinho fala da dificuldade de lidar com esta consciência quando foi obrigado a desistir do ensino da Retórica, tornando-se livre para seguir somente a Deus:

O inimigo dominava o meu querer e dele me forjava uma cadeia com que me apertava. Ora, a luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve à luxúria, contrai-se o hábito; e, se não se não resiste a um hábito, origina-se a necessidade. Era assim que, por uma espécie de anéis entrelaçados - por isso os chamei de cadeia – me segurava apertado em dura escravidão. A vontade nova que começava a existir em mim, a vontade de Vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda não se achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assum duas vontades, uma concupiscente, outra dominda, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma. Por isso, compreendia, por experiência própria, o que tinha lido. Entendia que “a carne tem desejos contrários ao espírito, e o espírito, contra a carne”. Eu, na verdade, vivia em ambos: na carne e no espírito. Vivia, porém, mais naquele que aprovava em mim (no desejo do espírito contra a carne). Com efeito, neste já não era eu quem vivia, visto que, em grande

parte, pois, em grande parte, o sofria mais contra a vontade, do que o praticava de livre arbítrio. Mas, enfim, o hábito, que combatia tanto contra mim, provinha de mim, porque, com atos de vontade, eu chegava onde não queria (SANTO AGOSTINHO, 2001, p. 173-174).

As metáforas de lutas apresentadas transformaram-se numa alegoria sistemática na *Psicomaquia*. Prudentius escreve a partir de uma tradição estabelecida, escolhe metáforas militares e, de certa forma, psicologiza a metáfora da guerra. Ele introduz elementos novos e significativos nesta tradição e molda todos estes aspectos numa alegoria personificada e sistemática. Os escritos religiosos foram influências primárias na *Psycomachia*, mas os autores épicos clássicos também influenciaram a composição da obra. Prudentius imita os autores épicos como Homero e Virgílio e sua obra transforma a tradição épica clássica ao adequá-la ao tema da conversão cristã. A história narrada é projetada num plano que ultrapassa o plano aparente da superfície e, embora sua composição alegórica tenha relação com a tradição interpretativa alegórica cristã, a forma como a guerra heroica é apresentada sugere que a alegorização do épico pagão foi uma força importante na determinação da natureza do poema. Prudentius tinha tanto um Homero quanto um Virgílio alegorizado diante de si (LAMBERTON, 1986, p. 146). A *Psicomaquia* apresenta Cristo e o exército de Virtudes, os seus inimigos e os exércitos do mal e, então, o palco de ação dessa luta: a alma humana. Não há um agente humano: a “alma” em questão não realiza ações, não tem identidade e nem mesmo está dividida. A alma é o universo do poema (CRAWFORDD, 2008, p. 25).

3 A *Psicomaquia* de Prudentius

A primeira parte da *Psicomaquia*, o primeiro poema alegórico da tradição ocidental (LEWIS, 1958, p. 66), o *Praefatio*, inicia-se com a expressão *senex Fidelis* (“ancião fiel”), epíteto atribuído a Abraão, patriarca conhecido como Pai da Fé. *Fides* (“Fé”), a primeira virtude que se lança à batalha e raiz do adjetivo *Fidelis*, domina o Poema desde seu início. Após o *Praefatio*, o poema propriamente dito, composto por 915 hexâmetros, está dividido em *Colluctatio* e *Aedificatio*. A *Colluctatio* descreve os duelos entre as Virtudes e os Vícios. Em cada um dos combates há referências bíblicas, como a narrativa da morte de Holofernes, a

apresentação do nascimento virginal de Cristo, a encarnação do Verbo Divino, as referências a Jó, Adão, Davi, Samuel, Jônatas, Judas Iscariotes, Acan, entre outros. A *Aedificatio*, a terceira parte do poema, apresenta a construção de um templo a partir dos materiais usados no Apocalipse para descrever a Nova Jerusalém (Ap 21,15-20). A vara de medir, a forma cúbica e as doze pedras preciosas utilizadas na construção do templo fundamentam a simbologia das quatro idades da vida e das três entradas do coração, e caracterizam a câmara interior, o trono da Sabedoria (SANTA FÉ, 2009, p. 61-62; HANNA, 1977, p. 108).

A partir da interpretação alegórica da Escritura a *Psicomaquia* estabelece uma conexão real entre o mundo interior e a mais alta ordem da história da salvação orientada divinamente. Sua estrutura é diferente e a chave para sua interpretação é logo fornecida. O nível secundário de significado é mais importante do que própria ação; a ação embeleza a declaração abstrata e lhe fornece uma dramatização concreta. A narrativa interpreta a si mesma em suas linhas principais. As personificações morais são conhecidas pelo nome, atributos e atos. Cada virtude ou vício desempenha a sua parte num combate único. Cada ação é realizada à luz do dia, ou, de forma mais exata, com iluminação artificial. O mistério da luta profética de Abraão é revelado a todos os que conhecem a Cristo e a visão beatífica final é apresentada como uma joia firme e brilhante. O desenvolvimento da obra é bem controlado do começo ao fim e o progresso da narrativa é moldado e controlado por sua simetria estrutural (SMITH, 1976, p. 110).

Esta simetria demonstra os paralelos temáticos e tipológicos do Poema. Tensões menores, suspense e inversões provocam interesse maior no enredo e algumas digressões na história eclesiástica e da Escritura ampliam seu significado, mas o enredo é sempre perceptível. Durante a luta, os discursos das virtudes referem-se ao objetivo da paz. Na seção sobre a Paz, os discursos apresentados referem-se à necessidade da luta mencionada. O próprio poeta liga os dois temas nas orações de abertura e conclusão. A apresentação dos temas complementares são características óbvias da *Psicomaquia*; a garantia de sua clareza é que as ações

maiores de personificação já possuíam um significado estabelecido no pensamento cristão. As metáforas de “luta” e “culto”, extraídas da tradição bíblica e aplicadas por São Paulo na teologia moral do Novo Testamento, descrevem agora a condição moral cristã, pecaminosa e iluminada. A sequência é também justificada por precedentes na história da Escritura. No desenvolvimento dos comentários patrísticos, estas metáforas eram esporadicamente psicologizadas, mas no final do século IV d.C., passaram a se referir, sem ambiguidade, aos estados mentais interiores. Contudo, a mudança assinalada pela *Psicomaquia* e pelos escritos de Santo Agostinho não marca uma ruptura decisiva com o passado. A Escritura revelada é harmonizada com uma nova era de aplicabilidade, o mundo interior da alma. Os princípios da interpretação da Escritura e, por esse motivo, o significado da metáfora da Escritura, permanecem intactos (SMITH, 1976, p. 110-111).

O *Praefatio* da *Psicomaquia* (PRUDENTIUS, 2017, p. 1-68), em versos iâmbicos trimétricos, apresenta alguns episódios da vida de Abraão. Prudentius utiliza o método tipológico e faz uma paráfrase dos textos bíblicos de Gênesis 14-15 e 18, que narram a batalha e a vitória de Abraão sobre os invasores das cidades das planícies, a restauração da liberdade de Jó, o encontro com Melquisedec e a inesperada gravidez de Sara. A batalha, empreendida por Abraão contra os reis gentios, termina com a vitória de Abraão, tornando-se um exemplo para os cristãos que conhecem o significado espiritual dos guerreiros justos:

Sem dúvida, reis cruéis haviam levado Ló vencido, então morador nas cidades pecadoras Sodoma e Gomorra, às quais o estrangeiro valioso favorecia como possuidor da grande honra do primo. Abrão ouviu, comovido pelas notícias funestas, que o parente, aprisionado pela má sorte da gurrá, era escravo nos rígidos grilhões dos bárbaros: põe em armas trezentos e dezoito homens dentre seus escravos que partem para atacar a retaguarda do inimigo em movimento. Um rico tesouro e uma nobre vitória mantinham o inimigo sitiado com as tropas capturadas. Mais ainda, empunhaa espada e, cheio de Deus, vence os reis orgulhosos em fuga e onerados pelo peso do botim, esmaga os feridos, quebra as correntes e libera a pilhagem: ouro, moças, crianças, joias, manadas de éguas, vasos, roupas e novilhas. O próprio Ló, desvencilhado das amarras cortadas, libertado, reergue as cabeças esfregando-as com azeite. Abrão, destruidor da vitória inimiga, regressa vitorioso com a prole do irmão, para que a forçados piores chefes não possuísse essa descendência de sangue nobre. (PRUDENTIUS, 2017, p. 1).

O texto bíblico, Prudentius afirma, prefigura a história de nossas vidas. Abraão é exemplo da alma cristã, e o exército que vem em seu auxílio é Cristo. Ló, aprisionado por causa do lugar que habitava, é a parte de nós mesmos que está presa às paixões. Os 318 servos de Abraão armados para libertar a Ló representam Cristo, cujo auxílio é essencial. Cristo não expôs seus seguidores ao pecado sem o auxílio de poderosas virtudes (MASTRANGELO, 1997, p. 35-40).

Cristo está também representado na história de Melquisedec, que oferece alimento aos guerreiros vitoriosos:

Ainda agora o sacerdote presenteia o homem, apenas saído de tão grande batalha, com iguarias celestes, o sacerdote de Deus, rei e também muito poderoso, cuja origem é de fonte totalmente desconhecida. Nenhum autor desvenda-lhe os segredos, Melquisedec: de que ascendência, alguém de antepassados, desconhecidos, tudo sabido unicamente por Deus. (PRUDENTIUS, 2017, p. 1).

A inesperada gravidez de Sara é resultado direto da intervenção de Cristo, que representa a Trindade, e a descendência são os pensamentos e atos dignos de um cristão:

Em seguida, um grupo de três diferentes anjos visitou novamente a cabana do velho hospedeiro; e já espanta a propecta Sara, tornada de ventre fértil, o encargo de proceder como mãe mesmo exchange, feliz com o herdeiro e desculpando-se da risada. (PRUDENTIUS, 2017, p. 1-2).

Os episódios da vida de Abraão mencionados no Prefácio e o desenvolvimento da *Psicomquia* demonstram quão tematicamente próximos se apresentam a conversão e a experiência da salvação. Seguindo a história de Gênesis, uma gera a outra (SMITH, 1976, p. 110-111):

Logo o próprio Cristo, que é o sacerdote verdadeiro, nascido de mãe única e inenarrável, oferecendo um alimento aos felizes vencedores, entrará na pequena choupana dos de coração puro, demonstrando a honra da Trindade hospedada. Tornará então fértil, com semente perene, a alma piamente unida pelos laços do espírito, mesmo longamente sem prole; então a mãe tardia, tendo o dom, encherá a casa do pai com um herdeiro digno. (PRUDENTIUS, 2017, p. 2).

A intertextualidade é também estabelecida entre os versos do *Praefatio*: “Este quadro foi apresentado para ser o modelo que nossa vida deve reproduzir

fielmente: que devemos estar vigilantes com as armas dos corações fiéis e que, reunidas todas as forças de nossa casa, temos que libertar aquela parte de nosso corpo que, feita escrava, serve à paixão vergonhosa” (PRUDENTIUS, 2017, p. 50-55), e a declaração de Romanos 6,12-14 – “Que o pecado não reine em vosso corpo mortal, fazendo com que vos submetais a seus desejos. Não tendes vossos membros a serviço do pecado como instrumentos de injustiça, mas ponde-vos a serviço de Deus, como ressuscitados da morte, e vossos membros a serviço de Deus como instrumentos de justiça. O pecado não terá domínio sobre vós, pois não viveis sob a lei, mas sob a graça” – indica a luta pelo resgate dos membros do corpo, cativos pelo pecado, sendo uma primeira indicação da luta entre as Virtudes e os Vícios. Neste momento, ainda ligado à história de Gênesis, o cristão resgata os membros do seu corpo escravizados pelos maus desejos com todas as suas forças. Os maus desejos localizam-se dentro da alma, configurando um campo de batalha interior.

Estamos, portanto, diante de uma *psicomaquia* ideal, vitoriosa. Sua autoridade como modelo para outras lutas da alma deriva das Escrituras Sagradas, mas ela é ampliada devido às ligações exegéticas com as pessoas da Trindade. A alma, afirma Prudentius, pode conhecer a Deus; Deus está envolvido no progresso da alma na terra através das pessoas de Cristo e do Espírito Santo, na elevação da alma ao céu através da pessoa do Pai (SMITH, 1976, p. 115). Também Cristo não expôs seus seguidores ao pecado sem o auxílio de virtudes poderosas. A força moral vem de Cristo e, no contexto da *Psicomaquia*, é uma representação verdadeira das virtudes salvíficas.

Após o *Praefatio*, a *Colluctatio* mostra a luta entre as Virtudes e os Vícios, em hexâmetros latinos. Não se explicita a intervenção humana e a luta acontece dentro da alma humana. Nesse momento, o leitor retorna ao mundo problemático da luta moral que, como cristão individual, habita. A personificação define a realidade terrena da *psicomaquia*, no qual as virtudes são continuamente assediadas pelas forças do pecado. No início, não há nenhum progresso moral: as virtudes e os vícios estão contrabalançados e o resultado de sua luta é incerto. Mas

a batalha é invocada de forma esperançosa, entusiástica, sugerindo que grande proveito advirá a suas testemunhas. A razão para este tom é que a musa da alegoria é Cristo. Cristo é a única pessoa divina que opera de forma direta nesta seção da *Psicomaquia*. Ele está presente na alma do crente como dispensador da graça. Este novo modo de existência responde e soluciona a realidade terrena definida pela personificação. O poeta invoca a Cristo para tornar esta realidade inteligível ao revelar a alegoria (SMITH, 1976, p. 116):

Expõe, rei nosso, com que exército a mente armada consiga afastar as culpas do fundo de nosso peito, sempre que surgir dentro de nossos sentidos a revolta e o embate das doenças debilite a alma, para que então se oponham, qual melhor mão, uma escolta para manter a liberdade ou uma linha de batalha contra as confusas fúrias entre os sentimentos. (PRUDENTIUS, 2017, p. 2).

A luta entre as Virtudes e os Vícios representa a projeção de outro plano da *Psicomaquia* e está separada do restante do poema por meio de sua forma e intenção diferentes. A invocação épica tradicional é dirigida a Cristo, mas está cheia de ecos virgilianos (LAMBERTON, 1986, p. 147). Ela apresenta a promessa e a esperança de vitória, a meta da salvação é mencionada de forma vaga, mas as imagens apresentadas acentuam o tema da luta como base da condição humana. Cristo está presente como comandante das Virtudes, a luta deve ser travada em nossas mentes e somos responsáveis por seus resultados. A batalha das virtudes contra os vícios é apresentada na seguinte ordem:

1- *Fides versus Cultura Deorum Veterum* (21-39)

2- *Pudicitia versus Sodomita Libido* (40-108)

3- *Patientia versus Ira* (109-177)

4- *Mens Humilis (Spes) versus Superbia* (178-309)

5- *Sobrietas versus Luxuria* (310-453)

6- *Ratio versus Avaritia* (454-664)

7- *Fides* versus *Discordia* *cognomento Hereses* (665-887)

A luta ocorre no interior da alma humana (220-222). A Soberba orgulha-se porque ela e seu exército, desde seu nascimento, estão dentro do ser humano (116), ao que chamam *nostra sede* (220). Este detalhe, além de sua relação com o título do Poema, define um tipo de batalha que o Novo Testamento apresenta a partir de uma relação intertextual com Tiago 4,1: “De onde vêm as guerras? De onde vêm às lutas entre vós? Não vêm daqui: dos prazeres que guerreiam em vossos membros”. Tiago menciona os vícios e o campo de batalha, mas o nome dos Vícios e das Virtudes que se enfrentam na batalha da *Psicomaquia* deriva do *De zelo et livore* 16, de Cipriano (SANTA FÉ, 2009, p. 68). A obra descreve a luta entre as Virtudes e os Vícios, mas não menciona a participação da vontade humana. O campo de batalha é o interior do cristão, ou seja, sua própria alma. Tertuliano apresenta o tema da guerra, encorajando o leitor a imaginar que a Castidade vence a Impureza, a Fé mata a Perfídia, além de outras construções ficcionais similares, mas sua passagem não apresenta ainda a construção narrativa e as grandes caracterizações realizadas por Prudentius (*De Spectaculis* 29).

Em Tertuliano, a luta das virtudes contra os vícios não ocorre dentro da mente ou alma humana, um elemento que está evidente no *De Mortalitate* 4, de Cipriano, que se refere à *mens hominis* como o lugar do assalto do mal ao ser humano:

Aliás, o que há no mundo senão o combate cotidiano que se trava conta o demônio peijas assíduas contra seus dardos e flechas? Nossa luta é com a avareza, com o despudor, com a ira, com a ambição; nossa batalha contínua e penosa é contra os vícios da carne e as seduções do século. O espírito do homem, cercado e oprimido de todos os lados pela perseguição do diabo, dificilmente percebe cada um dos seus golpes e a custo resiste-lhes. Pois, se a avareza é abatida, levanta-se a libido; se a libido é dominada, surge a ambição; se é desprezada a ambição, a ira se exaspera, a soberba infla, a embriaguez atrai, a inveja rompe a concórdia, o ciúme destrói a amizade. (CIPRIANO, 2016, p. 135).

Até aproximadamente 405 e. C., quando a *Psychomaquia* foi escrita, as metáforas da guerra e espiritualidade eram usadas de forma esporádica nos escritos patrísticos, mas no final do quarto século elas foram psicologizadas,

passando a representar os estados interiores do ser humano (ZINCK, 1993, p. 14-15). *Fides* luta duas vezes, a primeira vez contra a *Cultura Deorum Veterum*, na segunda contra a *Discordia cognomento Hereses*. A ação estrutura a ordem da batalha, o que, primeiro, sublinha o essencial das virtudes cristãs, como a Humildade, embora outras virtudes pertençam a outros sistemas éticos da antiguidade. Segundo, assinala a necessidade constante da luta ou pelo menos a vigilância contra o erro dogmático. A sétima batalha começa depois que o exército das Virtudes retira-se do campo de batalha, crendo-se vitorioso, mas um novo inimigo, a heresia, insinua-se em meio às Virtudes. Terceiro, há um paralelo plausível entre história eclesiástica e psicológica. Os inimigos da Fé são exatamente os mesmos inimigos do Poeta em suas orações públicas, nas quais a Fé tem uma existência externa e interna e as lutas que enfrenta acontecem no tempo presente (SMITH, 1976, p. 118).

A despeito dos termos de invocação do Poema, Cristo não é uma personagem nesta alegoria, mas adorado como Sabedoria. Parece mesmo que a Fé é a heroína moral da obra. Ela conduz o exército das virtudes. Afinal de contas, os Vícios conhecidos são derrotados, a Fé adverte as Virtudes a não descansarem e permanecerem em guarda contra futuros ataques. As Virtudes, dirigidas pela Fé e pela Concórdia, constroem uma cidade, cujo plano se assemelha à nova Jerusalém e sua construção é executada com detalhes simbólicos exatos. No final da luta, o exército das virtudes constrói um templo santo em cujo santuário a Sabedoria é entronizada. Esse momento, o poeta relembra na oração conclusiva do poema, é provisório. É uma visão de felicidade eterna e uma reflexão sobre a esperança cristã, mas como meta moral sua realização futura depende da disposição da alma em engajar-se na *psicomaquia* (SMITH, 1976, p. 118-119).

O final da *Psicomaquia* indica o interesse de Prudentius pela vinda do *escaton*. Como Platão, ele imagina a alma a partir do modelo do Estado, pois as estruturas cósmicas da alma e do Estado indicam uma estrutura do Real mais ampla, que as ultrapassa. A meta final do ser humano é o céu, ou o próprio Deus. As personificações existem em tensão: elas lutam, mas esperam que a consumação

ocorra numa ordem universal de significado. Esta estrutura ascendente pode ser chamada de escatológica, pois dirige seu olhar para além do mundo temporal, isto é, a consumação deste mundo numa ordem eterna. Esta estrutura ascendente é alegórica, pois ao revelar uma ordem eterna numa forma encarnada une o temporal e o imutável, falando com a dupla voz da alegoria, onde cada nível do cosmos é um eco do todo (CRAWFORD, 2008, p. 26-27).

O *Praefatio* é seguido pela guerra das alegorias personificadas, cujo final ideal é seguido pelo retorno ao mundo real do poeta e sua audiência. Este modelo parece cíclico: a luta implica o seu final, o qual, por sua vez, implica a necessidade de luta, e assim por diante. Mas as unidades maiores da *Psicomaquia*, o *Praefatio* e a “batalha das virtudes contra os vícios” são histórias que apresentam começo, meio e fim. A recorrência cíclica de eventos é estranha à moralidade e história cristãs. A persistência do tema da natureza pecaminosa do homem e a necessidade do engajamento moral constante se expressam de forma circular. A vida humana e a história são finitas para o cristão; conseqüentemente, a expressão formal ocorre em estágios progressivos em direção a um alvo específico. Há certa tensão entre essas tendências formais na maior parte da arte e literatura cristãs, e a *Psicomaquia* não é exceção. O cristianismo implica uma ação moral progressiva em direção à meta da vida eterna (SMITH, 1976, p. 119).

Conclusão

A *Psicomaquia* dá continuidade à poesia filosófica que vinha se desenvolvendo desde Homero, Virgílio e os seus sucessores. A obra deu visibilidade e solidificou a noção de campo de batalha interior entre as Virtudes e os Vícios. Suas seções de guerra e de culto estão equilibradas simbólica e tematicamente (as sete batalhas são complementadas com os setes pilares do templo da Sabedoria), um equilíbrio que é uma manifestação de sua ordem estrutural. Mais importante ainda é conformidade dos eventos do *Praefatio* com a descrição da batalha das virtudes contra os vícios. Esta arquitetura indica a inteligibilidade e perfeição artística da ação moral total, mas a *Psicomaquia* não é o poema mais perfeito e

simétrico de Prudentius, pois sua simetria está comprometida em alguns aspectos: a seção da guerra é maior do que a da paz, de modo que o ponto central da ação, o triunfo do exército vitorioso não ocupa o seu centro, e a sétima batalha ocorre depois dessa transição, na seção da construção da paz. A tensão entre ideal divino e realidade mundana dá visibilidade total ao modelo simétrico da *Psicomaquia* (WHITMAN, 1987, p. 87-90; SMITH, 1976, p. 119-121).

As estratégias de composição contribuíram para a elaboração da *Psicomaquia*, que as modifica de acordo com seu desenho alegórico. O dilema da escolha pessoal da épica grega assume uma forma esquemática completa, onde as forças da decisão são inseparáveis dos agentes do destino humano. A rivalidade de princípios opostos da fábula moral assume uma nova intensidade, marcada pelas batalhas das Virtudes contra os Vícios. A análise interior é desenvolvida numa estrutura independente do indivíduo, que se expande para incorporar a vida da Igreja como um todo. As figuras retóricas do ensaio moral ou psicológico tornam-se personagens dramáticas, na palavra e ação. A atmosfera da épica romana fornece a dinâmica do enredo heroico, contrapostas às exigências humildes do espírito cristão. Os poderes demoníacos em luta na vida de Santo Antão estão no primeiro plano narrativo, transformando-se em visões intermitentes numa história imaginativa e a convergência destas tendências composicionais dão forma à *Psicomaquia* (WHITMAN, 1987, p. 83-84).

Ao mesmo tempo, os desenvolvimentos composicionais e interpretativos estão ligados entre si. A obra de Prudentius reflete o poder e a fraqueza da exegese cristã do período da sua composição. A interpretação alegórica da Bíblia trouxe novas profundidades ao nível literal do texto. Os eventos espirituais do Novo Testamento, que cumprem as prefigurações do Antigo Testamento, são parte de uma continuidade histórica única, mas a própria eficácia do texto tendia a interromper a continuidade histórica em alegorias isoladas, nas quais palavras e frases únicas adquiriam uma grande variedade de significados. Havia um grande esforço para revelar as profundidades ocultas na palavra de Deus, num processo

em que a interpretação alegórica suspendia o movimento da história em intervalos de exegese episódica (WHITMAN, 1987, p. 84).

Tanto a estrutura geral quanto os episódios individuais da *Psicomaquia* estão organizados através do método figural de exegese da Escritura. A primeira parte da obra concentra-se nos eventos históricos do Antigo Testamento: a vitória de Abraão sobre os reis maus, o alimento que Melquisedec lhe deu, a visita dos três anjos a sua casa e o nascimento de Isaac. A segunda parte da obra considera estes eventos como figuras da vida espiritual sob a Nova Dispensação: após a vitória das virtudes sobre os vícios, apresenta a vinda do Senhor num novo templo reconstruído e os frutos do Espírito. Prudentius não criou as personificações e, tampouco, a interpretação figural da vitória de Abraão relatada no livro de Gênesis, mas foi o primeiro autor a apresentá-las numa narrativa contínua e o primeiro a compor uma alegoria que reflete a interpretação figural das Escrituras. Ele separa as personificações de suas contrapartes históricas e passa de um nível ao outro sem deslocar nenhuma delas. A estratégia de Prudentius indica as grandes mudanças que a exegese das Escrituras estava introduzindo na alegoria literária. A literatura alegórica representada pela *Psicomaquia* é o resultado de uma tradição de interpretação que assumira um lugar de respeito na vida espiritual e intelectual das comunidades cristãs (WHITMAN, 1987, p. 84-85; LAMBERTON, 1986, p. 147-148).

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2008.

BRASSE, David. **Demons and the making of the monk**: spiritual combat in early christianity. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

CIPRIANO, Santo, Bispo de Cartago. **Obras completas 1**. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Patrística 35/1).

- CRAWFORD, Jason Monroe. **Personification and its discontents**. Studies from Langrand to Bunyan. 2008. 210 p. Tese (Doutorado) - Graduate School of Arts and Sciences, Harvard University. Cambridge, Massachusetts.
- FLETCHER, Angus. **Allegory: the theory of a symbolic mode**. 4.ed. Ithaca & London: Cornell University Press, 1993.
- GARD, Daniel L. **YHWH as God of war and God of peace**. Fort Wayne: Concordia Theological Seminary, 2004.
- HANNA III, R. The sources of the art of Prudentius' Psychomachia. **Classical Philology**, vol. 72, p. 108-115, 1977.
- LAMBERTON, Robert. **Homer the theologian**. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1986.
- LEWIS, C. S. **The allegory of love**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1958.
- LIDDELL & SCOTT. **Greek-english lexicon**. Oxford: The Clarendon Press, 1968.
- MARO, P. Virgilius. **Aeneidos**. Ed. Mesrobius Gianascian. Padua: Aedes Livianas, 1969.
- MASTRANGELO, Marc. **The Psychomachia of Prudentius**. A reappraisal of the greek sources and the origins of allegory. 1997. 234 f. Tese (Doutorado) - Departamentos of Classics, Brown University, Providence, Rhode Island.
- MICHELE PAULO, Margarida. **Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- OVIDI NASONIS, P. **Metamorphoses**. Oxford: The Clarendon Press, 2004.
- PLATÃO. **Fedão**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.
- PLATÃO. **Fedro**. Tradução Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- PLATÃO. **República**. Tradução Anna L. A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2001.
- PRUDENTIUS CLEMENS, Aurelius. *Psicomachia*. Tradução Bruno Fregni Bassetto. **Revista Pandora Brasil**, edição 86, p. 1-20, 2017.
- SANTA FÉ, Viviana H. La battalla en el alma. El tipo de lucha en la Psychomachia de Prudencio y sus raíces bíblicas. In: **Cristianismo e helenismo en la filosofia tardo-antigua e medieval**. Facultad de Humanidades y Arte. Universidad Nacional de Rosario. Rosario: Paideia Publicaciones, 2009. p. 61-69.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. 17 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

SMITH, Macklin. **Prudentius' Psychomachia**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.

TERTULLIAN. **Apology, De Spectaculis, and Minucius Felix**. T. R. Glover (Ed.). London: Loeb Classical Library, 1931.

VIRGILIUS MARO, P. **Aeneidos**. Mesrobius Gianascian (Ed.). Padua: Aedes Livianas, 1969.

VON RAD, Gerhard. **Holy war in ancient Israel**. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1991.

WHITMAN, Jon. Allegory. **The dynamics of an ancient and medieval technic**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

ZINCK, Arlette Marie. **Of arms and the heroic reader**: The concept of psychomachy in Spenser, Milton and Bunyan. 1993. 282 f. Tese (Doutorado) - English Department, University of Alberta, Canada.