



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

CARLOS ALMIR MATIAS

**A PARTICIPAÇÃO DE MULHERES NOS CÍRCULOS  
GNÓSTICOS CRISTÃOS NOS SÉCULOS II E III**

---

Londrina  
2013

**CARLOS ALMIR MATIAS**

**A PARTICIPAÇÃO DE MULHERES NOS CÍRCULOS  
GNÓSTICOS CRISTÃOS NOS SÉCULOS II E III**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina– UEL, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História. Área de Concentração em Cultura, representações e religiosidades.

Orientador (a): Dr<sup>a</sup> Angelita Marques Vissali

Londrina  
2013

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da  
Universidade Estadual de Londrina.**

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

M433p Matias, Carlos Almir.

A participação de mulheres nos círculos gnósticos cristãos nos séculos II e III / Carlos Almir Matias. – Londrina, 2013.  
200 f.

Orientador: Angelita Marques Vissali.

Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2013.

Inclui bibliografia.

1. Gnosticismo – Teses. 2. Mulheres e religião – Teses. 3. Literatura gnóstica – Teses. 4. Mulheres no cristianismo – História – Teses. 5. História social – Teses. I. Vissali, Angelita Marques. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Título.

CDU 930.1:2

CARLOS ALMIR MATIAS

**A PARTICIPAÇÃO DE MULHERES NOS CÍRCULOS GNÓSTICOS  
CRISTÃOS NOS SÉCULOS II E III**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina– UEL, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História. Área de Concentração em Cultura, representações e religiosidades.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dr<sup>a</sup>. Angelita Marques Vissali  
Orientador

---

Prof<sup>o</sup> Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira  
Examinador externo

---

Prof<sup>o</sup> Alfredo dos Santos Oliva  
Examinador interno

Londrina, 21 de maio de 2013.

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe por todo o apoio e compreensão, nesses dois anos de mestrado.

À Professora Angelita Marques Vissali, pelas orientações, pela paciência e dedicação e, sobretudo, pela confiança que depositou em mim e neste trabalho.

Aos professores Paulo Nogueira e Alfredo Oliva que fizeram parte da minha banca de qualificação, pelas críticas, apontamentos e reflexões que contribuíram à continuidade da pesquisa.

Aos funcionários da Secretaria de Graduação da História e Pós-Graduação do CCH e à

coordenadora do programa de pós-graduação em História Social da UEL professora Sílvia Martins.

O meu amigo Willian Bonete, pela amizade, pelas conversas e discussões que me instigaram na reflexão sobre meu trabalho.

Aos demais professores do corpo docente, do programa de mestrado em História Social da Universidade Estadual de Londrina, que de uma forma ou de outra nos ajudaram no desenvolvimento da pesquisa, a partir de seus questionamentos e provocações.

Aos colegas que comigo ingressaram no mestrado, pelas dicas, e pelas provocações que resultaram em novas reflexões.

Aos meus amigos Rone Calistil e Ana Paula que estiveram ao meu lado e me apoiaram nas dificuldades.

À CAPES pelo auxílio financeiro.

Enfim, agradeço a todos, que de uma forma ou de outra me apoiaram no desenvolvimento desse trabalho.

Ninguém morre,  
as pessoas despertam do sonho da vida.

Raul Seixas

MATIAS, Carlos Almir. **A participação de mulheres nos círculos gnósticos cristãos nos séculos II e III.** 2013. 200f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo refletir acerca da participação das mulheres nos movimentos gnósticos cristãos nos séculos II e III. Para tanto tomamos como fontes os relatos dos heresiólogos Irineu de Lião e Tertuliano, os quais em suas obras apresentam uma grande preocupação com relação à participação de mulheres nos círculos gnósticos. Em contraponto à essas visões, utilizaremos os textos gnósticos descobertos em Nag Hammadi no ano de 1945. Estes escritos nos apresentam várias imagens femininas. Estas aparecem desde o ato da criação, ou aparecem como símbolos de sabedoria em oposição à visão ortodoxa que pensava Deus apenas em termos masculinos. Para refletirmos sobre a participação das mulheres nos círculos gnósticos recorreremos às elaborações de Ginzburg (1989; 2005) sobre o paradigma indiciário e circularidade cultural e de Chartier (1992, 2001) sobre a história da leitura. Também buscamos os estudos de Foucault (1984; 1985; 2006) e Brown (1988) sobre os diversos discursos do corpo na Antiguidade Cristã. Ao analisarmos os discursos de Irineu de Lião e Tertuliano, fomos percebendo que muitas mulheres que circulavam na Igreja e nos círculos gnósticos entravam em contato com diversos textos religiosos e práticas ritualísticas. Por outro lado, percebemos que a participação das mulheres nesses movimentos não implicava em uma relação de igualdade, mas sim, de absorção do elemento feminino numa perspectiva de redenção.

**Palavras-chave:** Gnosticismo. Mulheres. Igreja.

MATIAS, Almir Carlos. **The participation of women in Christian Gnostic circles in the II and III centuries.** 2013. 200p. Dissertation (Master's Degree in History) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

### **ABSTRACT**

This research aims to reflect about the participation of women in Christian Gnostic movements in the second and third centuries. To hit our goal, we take the reports written heresiologists of Irenaeus of Lyons and Tertullian, who in his works show a great concern with respect to the participation of women in Gnostic circles. In contrast to these views, we will use the Gnostic texts discovered at Nag Hammadi in 1945. These writings present us various female images. These come from the act of creation, or appear as symbols of wisdom in opposition to the orthodox view that the mind of God only in masculine terms. To reflect about the participation of women in gnostic circles we will draw the elaborations of Ginzburg (1989, 2005) about the evidential paradigm and cultural circularity and Chartier (1992, 2001) on the history of reading. We also seek studies of Foucault (1984, 1985, 2006) and Brown (1988) about the various discourses of the body in Christian Antiquity. In analyzing the discourses of Irenaeus of Lyons and Tertullian, we realized that many women that circulated in the Church and in Gnostic circles came into contact with various religious texts and ritual practices. To the other way, we find that women's participation in these movements did not imply a relationship of equality, but rather absorption of the feminine element from the perspective of redemption.

**Keywords:** Gnosticism; Women; Church.

MATIAS, Almir Carlos. **La participación de las mujeres en los círculos gnósticos cristianos en los siglos II y III.** 2013. 200f. Disertación (Maestría en Historia) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

## RESUMO

Este trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre la participación de las mujeres en los movimientos gnósticos cristianos de los siglos II y III. Por tanto tomamos como fuentes los relatos de los heresiólogos Ireneo de Lyon y Tertuliano, los cuales en sus obras muestran una grande preocupación relativa a participación de las mujeres en los círculos gnósticos. En contraste con estos puntos de vista, utilizaremos los textos gnósticos descubiertos en Nag Hammadi en 1945. Estos escritos nos presentan varias imágenes femeninas. Estas aparecen desde el acto de la criación, o aparecen como símbolos de sabiduría, en oposición a la visión ortodoxa que pensaba Dios solo en términos masculinos. Para reflejar sobre la participación de las mujeres en los círculos gnósticos vamos recurrir a las elaboraciones de Ginzburg (1989; 2005) sobre el paradigma indiciario y circularidad cultural y de Chartier (1992, 2001) sobre la historia de la lectura. También buscamos en los estudios de Foucault (1984, 1985, 2006) y Brown (1988) sobre los diversos discursos del cuerpo en la Antigüedad Cristiana. Al analizar los discursos de Ireneo de Lyon y Tertuliano, fuimos percibiendo que muchas mujeres que circulaban en la Iglesia e en los círculos gnósticos entraban en contacto con diversos textos religiosos y prácticas ritualísticas. Por otro lado, percibimos que la participación de las mujeres en estos movimientos no implicaba en relación de igualdad, pero sí, de absorción del elemento femenino en una perspectiva de redención.

**Palabras- claves:** Gnosticismo, Mujeres, Iglesia.

**ABREVIATURAS DOS TEXTOS GNÓSTICOS**  
**SEGUNDO AS NORMAS DA UNIVERSITÉ DE LAVAL.**

- O Tratado Tripartido. Le Traité tripartite: TracTri I,5
- O Evangelho da Verdade. L'Évangile de la vérité: EvVer I,3
- O Apocalipse de Pedro. Apocalypse de Pierre: ApocPi VII,3
- A Hipóstase de arcontes. L'Hypostase des archontes: HypArch II,4
- O (Segundo) Apocalipse de Tiago. 2e Apocalypse de Jacques: 2ApocJac V,4
- O Evangelho de Filipe. L'Évangile selon Philippe: EvPhill II,3
- O Evangelho de Tomé. L'Évangile selon Thomas: LivTh II,2
- O Evangelho de Maria. L'Évangile selon Marie: EvMar BG 8052,1
- Ensinamento Autoritário. Authentikos Logos: AuthLog VI,3
- O Apocalipse de Paulo. L'Apocalypse de Paul: ApocPaul V,2
- Uma exposição valentiniana. Exposé valentinien: ExpVal XI,2
- A interpretação do conhecimento. L'Interprétation de la gnose: InterpGn XI,1
- O Discurso sobre a Oitava e a Nona. L'Ogdoad et l'Ennéade: EgdEnn VI,6
- Testemunho da Verdade. Le Témoignage véritable: TemVer IX,3
- A exegese da alma. L'Exégèse de l'âme: ExAm II,6
- Protenóia Trimórfica. Prôtennoia trimorphe: PrôTri XIII,1
- O Livro de Tomé, o Contendor. Le Livre de Thomas: LivTh II,7
- O apócrifo de João. Livre de secrets de Jean: ApocrJac II,1

## ABREVIATURAS

I Tim: Primeira Carta de Paulo à Timóteo.

I Cor: Primeira Carta de Paulo aos Coríntios.

Hist: Histórias (Heródoto).

Hist Ecl.: História Eclesiástica.

Adv Har. : *Adversus Haeresis* (Contra as Heresias).

Apoc: Livro do Apocalipse.

Tt: Carta à Tito.

Gál: Carta de Paulo aos Galátas.

Ecl: Eclesiástico ou Sabedoria de Sirac.

Lc: Evangelho de Lucas.

Mc: Evangelho de Marcos.

Rm: Carta ao Romanos.

Mt: Evangelho de Mateus

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>CAPÍTULO I – DEFINIÇÃO E REFLEXÃO DOS ESTUDOS SOBRE O GNOSTICISMO</b> .....	20
1.1 O TERMO “ <i>GNOSE</i> ” NA ANTIGUIDADE.....	20
1.2 OS ESTUDOS SOBRE O GNOSTICISMO .....	24
1.3 A DESCOBERTA DE MANUSCRITOS ANTIGOS.....	28
1.4 A DESCOBERTA DA BIBLIOTECA COPTA DE NAG HAMMADI.....	29
1.4.1 A Descoberta do Codex Tchacos.....	31
1.5 OS TEXTOS DE NAG HAMMADI E O CONTEXTO DE COMPILAÇÃO .....	32
1.6 DISCUSSÃO SOBRE AS ORIGENS DO GNOSTICISMO.....	39
1.6.1 As Prováveis Influências das Religiões Indianas no Gnosticismo .....	40
1.6.2 Hinduísmo.....	47
1.6.3 Imortalidade da Alma e Ignorância do Homem .....	48
1.6.4 Memória e Esquecimento .....	49
1.6.5 Budismo como Caminho de Salvação e Busca da Verdade .....	51
1.6.6 As Influências Persas no Gnosticismo.....	54
1.6.7 A Apocalíptica Judaica .....	60
1.6.8 O Hermetismo e o Contexto Egípcio.....	71
1.6.9 As Influências Gregas no Gnosticismo.....	75
1.7 OS PRIMEIROS EXEGETAS E O PAPEL DE JESUS CRISTO NOS SISTEMAS GNÓSTICOS .....	81
1.8 A QUESTÃO DA APROPRIAÇÃO DE MATRIZES RELIGIOSAS E FILOSÓFICAS NOS MOVIMENTOS GNÓSTICOS .....	86
1.9 PROBLEMAS SOBRE AS DEFINIÇÕES DE GNOSTICISMO E AS PREPOSIÇÕES DO CONGRESSO DE MESSINA .....	90
1.9.1 Gnosticismo é uma Heresia? .....	92

<b>CAPÍTULO II – IRINEU DE LIÃO E SEU DISCURSO CONTRA OS GNÓSTICOS E CONTRA A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NOS CULTOS GNÓSTICOS CRISTÃOS .....</b>	<b>96</b>
2.1 MICRO HISTÓRIA, CIRCULARIDADE CULTURAL E PARADIGMA INDICIÁRIO E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O ESTUDO DA ANTIGUIDADE CRISTÃ .....	96
2.2 TRAJETÓRIAS INDIVIDUAIS DE IRINEU DE LIÃO E MARCOS NA CIDADE DE LIÃO .....	99
2.3 CONFLITOS ENTRE ORTODOXOS E GNÓSTICOS NA CIDADE DE LION .....	106
2.4 IRINEU E AS MULHERES NOS CÍRCULOS GNÓSTICOS .....	114
2.5 DISCURSOS SOBRE O CORPO NA ANTIGUIDADE CRISTÃ .....	122
2.6 OUTRAS CRÍTICAS DE IRINEU CONTRA OS GNÓSTICOS .....	136
2.7 MARTÍRIOS E PERSEGUIÇÕES NA CIDADE DE LIÃO .....	139
2.8 O PROVÁVEL FIM DAS TRAJETÓRIAS INDIVIDUAIS DE IRINEU DE MARCOS NA CIDADE DE LIÃO .....	144
<b>CAPÍTULO III – AS REPRESENTAÇÕES FEMININAS NA MITOLOGIA GNÓSTICA .....</b>	<b>145</b>
3.1 MARIA MADALENA: ARQUETIPO DE LIDERANÇA FEMININA E SÍMBOLO DE SABEDORIA .....	145
3.2 O FEMININO NA MITOLOGIA GNÓSTICA .....	156
3.2.1 Barbelo .....	159
3.2.2 <i>Sophia</i> .....	161
3.2.3 Epinóia: a Auxiliar de Adão .....	164
3.3 A ALMA REPRESENTADA COMO ELEMENTO FEMININO .....	169
3.4 A ORGANIZAÇÃO INTERNA DOS VALENTINIANOS .....	178
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>188</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>189</b>

## INTRODUÇÃO

Et chez les femmes hérétiques elles-mêmes, quelle impudence! N'osent-elles pas enseigner, disputer, exorciser, promettre des guérisons, peut-être même baptiser?<sup>1</sup> (Tertuliano, *Traité de la Prescription contre les hérétiques*. XLI, 5).

O trecho acima demonstra a opinião de um dos mais importantes representantes da Igreja no século II, com relação à participação de mulheres em grupos considerados heterodoxos, exercendo funções sacerdotais que, em sua concepção, deveriam ser realizadas apenas por homens. Tertuliano<sup>2</sup> foi um dos mais influentes pensadores cristãos do período, e era conhecido como “martelo dos hereges” pela sua implacável luta contra estes que tanto ameaçavam a Igreja, sobretudo os gnósticos. Ele fazia parte de uma Igreja que, já no século II, tinha seus quadros organizados numa hierarquia baseada em bispos, presbíteros e diáconos, e que tinha um discurso já formado contra o ministério feminino.

Em seu tratado *Du voile des vierges*<sup>3</sup>, Tertuliano criticou uma mulher que atuava em uma congregação no norte da África, que se dizia de acordo com os chamados “preceitos de disciplina eclesiástica”. (PAGELS, 1979, p.87).

Il n'est permis aux femmes, ni de parler dans l'église, » ni d'enseigner, ni de baptiser, ni d'offrir le sacrifice, ni de s'arroger aucune des fonctions qui appartiennent à l'homme, à plus forte raison celles qui appartiennent aux prêtres.<sup>4</sup> (Tertuliano, *Du Voile des vierges*, 9).

Esse trecho de Tertuliano é muito representativo, pois reflete bem a opinião dos líderes da Igreja em relação ao sacerdócio feminino. Possivelmente Tertuliano, ao escrever sobre essa questão, baseou-se num trecho da I Carta de Paulo a Timóteo que diz o seguinte: “Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela conserve, pois, o silêncio”<sup>5</sup>. (I Tim, cap. 02, v.12).

Porém, em algum momento de sua vida, Tertuliano deixou a Igreja para se juntar aos montanistas, um grupo cristão profético radical, liderado por Montano, que além de

<sup>1</sup> E essas mulheres hereges, quanta audácia! Como ousam ensinar, contestar, exorcizar e até mesmo batizar?”“.

<sup>2</sup> Tertuliano nasceu entre os anos 150 e 160 em Cartago, a data de sua morte é desconhecida.

<sup>3</sup> Nome em latim: *De Virginibus Velandis*

<sup>4</sup> Não é permitido às mulheres falar na Igreja, nem ensinar, nem batizar, nem oferecer sacrifício, nem assumir quaisquer funções destinadas aos homens, e muito menos as funções pertencentes aos sacerdotes.

<sup>5</sup> Todas as citações bíblicas foram extraídas da Bíblia de Jerusalém.

aceitar mulheres, as veneravam como profetizas. Vejamos o que Tertuliano escreveu em seu tratado *De L'alme*<sup>6</sup> sobre as mulheres profetizas, com a visão de um montanista:

Il est aujourd'hui parmi nous une de nos sœurs douée du pouvoir des révélations que, ravie en extase, elle éprouve dans l'église, pendant le sacrifice du Seigneur; elle converse avec les anges, quelquefois avec le Seigneur lui-même; elle voit, elle entend les sacrements, elle lit dans les cœurs de quelques-uns, et donne des remèdes à ceux qui en ont besoin<sup>7</sup>. (Tertuliano, *De L'alme*).

Aproximadamente, mil e oitocentos anos depois, no dia 22 de maio de 1994, o Papa João Paulo II escreveu a Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* que também tratava sobre a questão do sacerdócio feminino:

Portanto, para que seja excluída qualquer dúvida em assuntos de máxima importância, que pertence à própria constituição divina da Igreja, em virtude do meu ministério de confirmar irmãos (Lc 22, 32), declaro que a Igreja não tem a faculdade de conferir ordenação sacerdotal as mulheres e que esta sentença deve ser considerada definitiva por todos os fiéis da Igreja. (*apud*: SILVA, 2011, p.01).

A pesquisadora Roberta Alexandrina da Silva (2011) destaca outros exemplos que reforçam o dualismo da relação entre homem e mulher dentro da Igreja. Entre esses exemplos, a autora destaca as cartas *Mulieres Dignitatem* de 15 de agosto de 1988 e a *Inter Insignores* de 15 de outubro de 1976.

Segundo Silva (2011) essa problemática se potencializou com o pontificado de Bento XVI, quando, num claro desafio à hierarquia católica, a francesa Genevieve Beney, casada, 55 anos, teve sua cerimônia de ordenação no dia 30 de julho de 2005, na cidade de Lion, na França, e com isso pretendia se tornar a primeira sacerdotisa francesa, tendo o risco de ser excomungada pela Igreja Católica.

Geralmente os representantes da Igreja justificam a exclusão das mulheres nas funções sacerdotais baseando-se nas Escrituras, utilizando-se principalmente de um famoso trecho da Primeira Carta de Paulo aos Coríntios:

Como acontece em todas as Igrejas dos santos, estejam caladas as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ser submissas, como diz também a Lei. (I Cor. 14, v.33-35).

---

<sup>6</sup> Nome em latim: *De anima*.

<sup>7</sup> Hoje está conosco uma de nossas irmãs dotada com o poder das revelações, o qual ela experimenta na igreja durante o sacrifício do Senhor, arrebatada em êxtase; ela conversa com os anjos, às vezes com o próprio Senhor; ela vê e ouve os sacramentos, ela lê os corações de alguns e dá remédios para aqueles que precisam.

O caso de Geneviese Beney mostra como a questão do sacerdócio feminino ainda se apresenta à Igreja Católica nos dias de hoje. Voltar aos primeiros séculos do cristianismo, pode nos fazer refletir sobre as diferentes visões relacionadas à participação das mulheres na Igreja Primitiva, bem como nos círculos gnósticos cristãos nos primeiros séculos da Era Cristã, pois, como destaca Silva (2011), estudar os movimentos gnósticos, bem como a documentação produzida por estes, é passo importante na apreensão de outras formas de cristianismo.

A partir dessa perspectiva, esse trabalho se propõe a investigar as possibilidades de participação das mulheres nos movimentos gnósticos cristãos nos séculos II e III. Partindo dessa questão central, vamos articular uma discussão sobre a visão do feminino nos movimentos gnósticos, refletindo também sobre o lugar das mulheres nesses movimentos, bem como sobre as possíveis motivações destas em participarem desses círculos, além de abordarmos a visão dos líderes da Igreja sobre essa situação.

Segundo Siqueira (2003), as fontes neotestamentárias apresentam muitas mulheres que seguiram Jesus e Paulo, contribuindo assim para a expansão do cristianismo. Nos relatos do Novo Testamento aparecem mulheres profetisas, mulheres que se dedicaram à construção da Igreja cristã, por meio do patronato ou de viagens missionárias. Mas, apesar disso, desconhece-se qualquer figura feminina que tenha exercido uma liderança “oficial” no movimento cristão, ou uma posição ativa nas comunidades, ou ainda, alguma obra desse período reconhecidamente de autoria feminina.

Para essa pesquisa serão utilizados os documentos gnósticos, descobertos no ano de 1945, no Alto Egito, na cidade de Nag Hammadi, onde foram encontrados 13 códices de papiro com capa de couro contendo diversos textos religiosos e filosóficos. Os especialistas denominaram esses textos de Biblioteca Copta de Nag Hammadi. As cópias encontradas datam do século IV, mas os textos originais foram compostos entre os séculos II e IV. Essa coleção contém uma variedade de estilos de textos de cunho religioso e filosófico, como por exemplo, tratados filosóficos, diálogos de revelação, homílias, cartas, apocalipses, evangelhos, escrituras de sabedoria, hinos, entre outros.

No primeiro capítulo, nossa pesquisa vai abordar a discussão sobre o uso do termo gnosticismo, refletindo sobre sua historicidade e aplicabilidade. Essa discussão historiográfica se torna pertinente para situar o leitor nos atuais debates sobre a temática, bem como para sistematizar discussões referentes às possíveis origens dos movimentos gnósticos com a utilização de outras fontes antigas para efeito de comparação com as fontes gnósticas, como por exemplo, os *Upanishads*, os *Yasna*, História dos Judeus de Flávio Josefo, Regra da

Comunidade, A Eneada, a organização do cosmos do filósofo Plotino e o Mito dos Vigilantes. Destacamos que o termo gnosticismo provém do termo grego “*gnosis*” que geralmente é traduzido como conhecimento. Do termo *gnosis*, surgiu o termo gnóstico, esse termo é importante, pois nos faz pensar sobre a questão de uma suposta identidade gnóstica. Esse termo era utilizado para designar diversos grupos cristãos do período, por isso justifica-se pensar o uso que se fazia deste na antiguidade; se ele realmente seria o indício de uma identidade entre os membros desses grupos, ou era apenas utilizado pelos heresiólogos para depreciá-los. Vamos refletir sobre os estudos acerca do gnosticismo antes e após as descobertas de Nag Hammadi, desde o século XVII, passando pelo período do Iluminismo com a visão de filósofos, como Voltaire. A partir da segunda metade do século XIX, surgem as descobertas mais importantes de manuscritos antigos referentes às práticas religiosas cristãs marginalizadas pelos caçadores de heresia.

Com a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi, foi retomada a discussão sobre as prováveis origens do gnosticismo, vamos dar especial ênfase na reflexão sobre as apropriações realizadas por esses movimentos de diversas matrizes religiosas e filosóficas do Mundo Antigo para a construção de seus sistemas cosmológicos e filosóficos. A documentação descoberta em Nag Hammadi apenas aumentou esse embate, pois apresentou uma grande diversidade doutrinal. Alguns escritos, por exemplo, apresentam influências judaicas, a partir da apocalíptica, neoplatônicas, herméticas, além de indícios de influências indianas e persas. Alguns textos foram cristianizados posteriormente, outros não apresentam nenhum traço evidente do cristianismo. Nosso objetivo será o de pensar, não em origens, mas em apropriações e ressignificações que esses movimentos fizeram a partir de uma leitura diferenciada dessas ideias, uma leitura feita, geralmente, a partir de uma perspectiva pessimista da realidade. Por fim, vamos refletir sobre as definições de gnosticismo propostas pelo Congresso de Messina na década de 60, bem como pensar a construção da noção bipolar de heresia/ortodoxia, em voga até o início do século passado, sendo gradualmente superada, após as descobertas de Nag Hammadi, quando vários estudiosos se deram conta da diversidade do cristianismo antigo.

No segundo capítulo de nossa pesquisa, vamos refletir acerca da visão de Irineu de Lião, em sua obra “*Adversus Haeresis*” sobre a participação das mulheres nos cultos gnósticos cristãos numa perspectiva micro histórica. Partimos da ideia de circularidade cultural proposta por Carlo Ginzburg (2006), a partir da qual identificamos que havia um trânsito dessas mulheres entre a “ortodoxia” e os movimentos gnósticos, relativizando assim, a tradicional relação bipolar ortodoxia/heresia, buscando demonstrar assim que o gnosticismo

não era algo à margem do cristianismo primitivo, mas fazia parte dele. Também recorreremos ao paradigma indiciário proposto por Ginzburg (1989) com o objetivo de evidenciar informações sobre as trajetórias de Irineu de Lião e do mestre gnóstico Marcos em Lion, pois estas podem nos apresentar indícios importantes sobre a questão da participação de mulheres em cultos gnósticos. Esse capítulo é importante, pois nos apresenta a visão “ortodoxa” sobre essa questão, sobretudo a visão de Irineu de Lião em sua obra “*Adversus Haeresis*”. Vamos analisar o contexto em que essa obra foi escrita, seus objetivos, dando ênfase ao caso particular do mestre gnóstico Marcos, que pode nos apresentar pontos importantes de reflexão sobre a inserção das mulheres nos círculos gnósticos cristãos. Também vamos abordar a questão do trânsito de fiéis entre a Igreja e os movimentos gnósticos, demonstrando assim que essas fronteiras não eram tão delimitadas nos primeiros séculos do cristianismo. Nesse capítulo também faremos uma discussão sobre os discursos sobre o corpo na Antiguidade a partir dos estudos de Michel Foucault e Peter Brown.

E, por fim, o terceiro capítulo terá por objetivo refletir sobre as representações femininas presentes na mitologia gnóstica. A mitologia gnóstica é rica em imagens femininas; estas aparecem desde a criação do mundo espiritual, aparecem também na criação do mundo material, tal como *Sophia*, a personificação da Sabedoria. Esse capítulo nos permite pensar o elemento feminino nos movimentos gnósticos a partir das próprias fontes gnósticas, e não mais apenas a partir das acusações dos heresiólogos.

Num primeiro momento daremos especial atenção à figura de Maria Madalena sob duas perspectivas: primeiramente vamos pensar Maria Madalena como uma líder feminina no contexto da missão de Cristo, que se utilizava de seus bens para sustentar o movimento. Na Antiguidade, era comum mulheres ricas apoiarem financeiramente movimentos religiosos, sobretudo dentro do contexto judaico. Muitas mulheres pagãs, sob o rótulo de “adoradoras de Deus” faziam doações às sinagogas, além de dar apoio político e social aos judeus. É nesse contexto que inserimos Maria Madalena. Partimos da hipótese de que ela era uma mulher pagã, “adoradora de Deus”, mas que ao invés de seguir o judaísmo, abraçou o movimento de Jesus, como muitos outros pagãos da época.

A outra perspectiva de análise será a de pensar a figura de Maria Madalena como símbolo da sabedoria divina e detentora de um conhecimento secreto, que era a essência do gnosticismo. Ou seja, na tradição gnóstica, Maria Madalena não era mais a mulher que ajudava a missão de Jesus com seus bens, essas questões nem são apresentadas nos escritos gnósticos que se referem à sua figura. A sua liderança esta alicerçada no conhecimento (*gnosis*), a sua autoridade vem do conhecimento, o que nos faz refletir sobre a oposição da

ortodoxia em ter mulheres na função de pregação, ilustrados pelos conflitos entre Pedro e Maria Madalena apresentados no Evangelho de Maria e no Evangelho de Tomé.

Em seguida, vamos dar ênfase a algumas figuras femininas presentes na mitologia gnóstica setiana. Optamos por três figuras femininas presentes nesses textos: Barbelo, *Sophia* e Enóia que seriam as principais e mais importantes e às que apresentam alguma função no drama cósmico. Barbelo, por exemplo, divide o ato da criação do mundo espiritual com o Espírito Invisível, *Sophia* é responsável pela queda e criação do demiurgo, e Enóia seria uma auxiliar de Adão ajudando-o a resgatar sua integridade. Essas três figuras demonstram a importância do elemento feminino no drama cósmico da criação, tanto do mundo espiritual como do mundo material, ao contrário da visão ortodoxa que enfatiza apenas o papel do Deus Pai criador. As representações femininas no gnosticismo vão além do ato da criação, alguns textos de Nag Hammadi, como no caso de “A exegese da Alma” e “Ensinamento Autoritário” dão especial atenção ao destino da alma quando esta entra no corpo humano, e geralmente esta é representada como elemento feminino. Esses textos nos trazem à tona questões relacionadas à pureza, virgindade, castidade, o que nos leva a refletir sobre o significado do sexo entre nos círculos gnósticos.

Por derradeiro, vamos refletir sobre a ritualística valentiniana, inserindo-a num contexto mais geral do cristianismo primitivo, e não apenas pensá-la como ritualística gnóstica. O objetivo de focar a ritualística gnóstica será o de abordar a inserção das mulheres nas comunidades gnósticas, dando especial atenção ao ritual da câmara nupcial que significa a união do elemento masculino e feminino numa andrógina primordial.

Devido à diversidade dos escritos encontrados em Nag Hammadi, no total são 52 escritos, fez-se necessário fazer um arrolamento desse material para elegermos quais seriam utilizados nessa pesquisa. Primeiramente como critério de escolha, primamos por textos que fossem datados pelos especialistas dentro do recorte temporal de nossa investigação, ou seja, os séculos II e III<sup>8</sup>.

Em seguida, priorizamos escritos que apresentem a mitologia gnóstica. Partindo desse critério, optamos por dois textos de tradição valentiniana, pelo fato de terem sido escritos por discípulos do mestre gnóstico Valentino que, viveu no século II. Os textos escolhidos foram os seguintes: “O Tratado Tripartido”, e o “Evangelho da Verdade”, o qual alguns especialistas acreditam ter sido escrito pelo próprio Valentino. Segundo o mesmo critério (textos que apresentem a mitologia gnóstica), elegemos quatro textos de tradição

---

<sup>8</sup> Alguns escritos como, por exemplo, O Evangelho de Tomé são datados do século I, mas não há consenso por parte dos especialistas dessa datação.

setiana, ou seja, textos que apresentam a figura de Seth. Os textos são os seguintes: “A Hipóstase de Arcontes”, “O Segundo Tratado do Grande Seth” o “Apócrifo de João” e o “Evangelho de Judas”<sup>9</sup>.

O outro critério que foi utilizado para eleição dos textos escolhidos nessa pesquisa, foi a apresentação de temáticas ligadas à sexualidade, como por exemplo, visão sobre o sexo, virgindade, pureza e castidade, bem como temáticas ligadas ao destino da alma. Para esse critério novamente escolhemos dois textos de tradição valentiniana; “O Evangelho de Filipe”, “O Testemunho da Verdade”, e outro texto independente, “A Exegese da alma” e o texto “Ensinamento Autoritário”.

Também elegemos textos que apresentam visões sobre o feminino e atitude em relação às mulheres. Escolhemos o texto valentiniano “O Primeiro Apocalipse de Tiago”, dois textos setianos<sup>10</sup>. “Protenóia Trimórfica” e “O Pensamento de Noréa” e dois textos independentes, “O Evangelho de Tomé” e o “Evangelho de Maria”.

As fontes gnósticas podem nos apresentar questões importantes sobre a participação das mulheres nas seitas gnósticas cristãs, através de seus mitos e cosmogonias, um panorama de como eram vistas as mulheres nos círculos gnósticos, não apenas como integrantes dessas seitas, mas uma visão cosmológica e simbólica do elemento feminino no processo de criação do mundo espiritual e material.

Os mitos gnósticos são ricos em imagens femininas, estas aparecem desde a criação do mundo espiritual, o pleroma, segundo os gnósticos, e aparecem na criação do mundo material, tal como *Sophia*, a personificação feminina da Sabedoria, que em sua queda deu origem ao nosso mundo material. Em alguns evangelhos gnósticos aparecem a figura de Maria Madalena como figura detentora de um conhecimento secreto, que era a essência do gnosticismo, mistérios e conhecimentos que estavam acima da capacidade do raciocínio humano. Além dessa visão mitológica, os evangelhos apócrifos podem nos fazer vislumbrar questões mais mundanas, como por exemplo, aparece no Evangelho de Maria, no qual ela é repreendida pelos apóstolos.

Finalmente foram escolhidos os escritos que apresentassem indícios relacionados à organização das seitas. Foram escolhidos dois textos de tradição valentiniana,

---

<sup>9</sup> Vale destacar que o Evangelho de Judas não faz parte da Biblioteca Copta de Nag Hammadi. Ele faz parte do Códex Tchacos descoberto na década de 80 e publicado recentemente pela National Geographic. Sua utilização nesse trabalho se justifica pela importância de seu conteúdo que pode nos fazer refletir sobre questões importantes no relacionamento entre “ortodoxia” e “gnosticismo” no século II.

<sup>10</sup> Textos gnósticos que dão ênfase à figura bíblica de Seth.

“A interpretação do conhecimento” e “Uma exposição valentiniana. Sobre a unção. Sobre o batismo”.

Outras fontes gnósticas serão utilizadas nessa pesquisa para refletir sobre as diversas influências sofridas pelos movimentos gnósticos. Será utilizado, por exemplo, o “Livro de Tomé, o Contendor”, para pensar a relação entre cristianismo, gnosticismo e religiões indianas. Outro texto utilizado será. “O Discurso sobre a Oitava e a Nona”, para refletir sobre as tradições herméticas no gnosticismo, bem como a utilização do “Apocalipse de Pedro” para refletir sobre as influências da apocalíptica judaica no gnosticismo.

Para refletirmos sobre a visão dos representantes da Igreja sobre a participação das mulheres nos movimentos gnósticos, optamos por alguns autores eclesiásticos considerados mais importantes e que nos apresentam um discurso relacionado à participação das mulheres nesses movimentos, entre eles: Irineu de Lião, com a obra “*Adversus Haresis*”, escrita no fim do século II, com o intuito de refutar os vários grupos gnósticos que atuavam no período; Euzébio de Cesaréia com a obra “*História Eclesiástica*”, escrita no século IV, mas que se utiliza de fontes mais antigas; e Tertuliano, com as obras *Apologia*, *De anima*, *Tratado de prescrição contra os hereges*, *O véu das virgens* e *Scorpiace*; e Inácio de Antioquia com as cartas à Policarpo e aos Efésios, que destacam o papel do bispo como chefe das comunidades cristãs.

## CAPÍTULO I

### DEFINIÇÃO E REFLEXÃO DOS ESTUDOS SOBRE O GNOSTICISMO

#### 1.1 O TERMO “*GNOSE*” NA ANTIGUIDADE

O termo grego “*gnose*” geralmente é traduzido como conhecimento e é diretamente relacionado com os diversos grupos chamados pelos Padres da Igreja de gnósticos aos quais atuavam nos séculos II e III d.C. Mas a que tipo de conhecimento esse termo se referia e será que ele está necessariamente relacionado com os gnósticos? Por que este ganhou contornos tão depreciativos?

O termo *gnose* quando utilizado para refletir sobre os vários grupos religiosos que atuavam nos séculos II e III, perde o seu caráter genérico de um conhecimento racional e passa a se referir a um conhecimento interior, a um conhecimento das coisas divinas. Em suma, nessa perspectiva religiosa, *gnosis* passa a ser considerado um conhecimento da condição humana e quem tem esse conhecimento terá sua salvação garantida pelo fato de ter consciência de sua condição e assim transcendê-la.

Um mestre gnóstico chamado Monoimus<sup>11</sup> escreveu o seguinte:

Abandone a procura de Deus, a criação e outras questões similares. Busque-o tomando a si mesmo como o ponto de partida. Aprenda quem dentro de você assume tudo para si e diz, “Meu Deus, minha mente, meu pensamento, minha alma, meu corpo”. Descubra as origens da tristeza, da alegria, do amor, do ódio... Se investigar cuidadosamente essas questões, você o encontrará em si mesmo. (*apud*: PAGELS, 1979, p.17).

Para Pagels (1979) a *gnose* poderia ser traduzida como uma percepção interior, como um processo de conhecer-se a si mesmo simultâneo ao conhecimento de Deus.

A *gnose* não era tida como algo ruim para os cristãos do primeiro século e não estava relacionada apenas com os grupos chamados de “gnósticos”. Exemplo disso é Clemente de Alexandria<sup>12</sup>, que viveu entre os anos de 150 e 215, um autor que nunca foi considerado herege, e considerava a *gnose* como algo fundamental para um cristão. (CHAVES, 2006b, p.11).

---

<sup>11</sup> Mestre gnóstico mencionado na obra de Hipólito de Roma, “Refutação contra todas as heresias”. Nenhuma de suas obras chegou até nossos dias.

<sup>12</sup> Clemente de Alexandria nasceu provavelmente em Atenas. Convertido ao cristianismo percorreu a Grécia, a Ásia Menor e a Palestina.

Clemente de Alexandria não rejeitava todas as ideias gnósticas, considerava Valentino e sua escola, cristãos dedicados à descoberta da Verdade, apesar de terem sido levados ao erro por não terem compreendido as filosofias gregas e pagãs. (OGRADY, 1994).

Em sua obra *Stromateis*, que significa “coletânea variada”, Clemente diz que: “O gnóstico procura agir como Deus, e já se tornou Deus”, e ainda “O verdadeiro gnóstico é irmão, amigo e filho do Senhor”<sup>13</sup>. Segundo seus ensinamentos, o verdadeiro conhecimento vivencial surgia através da constante prática da fé e do amor. (OGRADY, 1994).

Clemente se utilizava de tudo o que julgava valioso nos sistemas gnósticos. Apesar de discordar da concepção gnóstica de que o mundo era mau, ele se utilizava da filosofia grega, que considerava como precursora do cristianismo, e considerava o cristianismo como uma filosofia no seu sentido original de “amor pela sabedoria”, uma busca da sabedoria em sua forma verdadeira para conquistar a santidade. (OGRADY, 1994).

Clemente se esforçava por demonstrar que a filosofia, como tal, era boa. Os que a cultivavam estariam cumprindo a própria vontade de Deus, e um uso razoável desta só poderia ser benéfico. (BOEHNER, 2009, p.35).

É inconcebível que a filosofia seja má, visto que torna os homens virtuosos. Por isso ela deve ter sua origem em Deus, que só pode fazer o bem; aliás, tudo o que vem de Deus é dado para o bem e recebido para o bem. E por sinal os homens maus não costumam interessar-se por filosofia. (*Stromata apud*: BOEHNER, 2009, p.35).

O termo *gnose* passa a ter caráter pejorativo, a partir do momento em que começa a ser utilizado pelos Padres da Igreja para designar esses grupos opostos à “ortodoxia”. Os heresiólogos consideravam essas doutrinas pseudo gnósticas ou falsa *gnose*. (CHAVES, 2006b).

Da palavra *gnose*, surgiu o termo gnóstico, (“conhecedor”), mas na Antiguidade algum grupo religioso ou filosófico se autodenominava de gnóstico? Ou o rótulo de gnóstico foi criado pelos líderes da “ortodoxia” para depreciá-los?

Bazán (2008), diz que na Antiguidade havia grupos que se autodenominavam e eram reconhecidos como gnósticos.

---

<sup>13</sup> Para Clemente, nem todos os cristãos eram gnósticos, pois não haviam alcançado a perfeição na fé, mas todo o gnóstico é cristão, ou seja, para Clemente, o gnóstico é simplesmente um cristão perfeito. O autor ainda fala em vários graus de perfeição, entre eles, piedade, paciência, temperança, trabalho, martírio ou *gnose*. Apenas Jesus Cristo possui todas essas modalidades de perfeição. (BOEHNER, 2009, p.40).

Efectivamente, en la base de lo que puede llamarse como denominación genérica el movimiento gnóstico están ciertas asociaciones de individuos que llamamos “gnósticos”, porque así se autodesignan intersubjetivamente entre ellos y porque así son designados y reconocidos por testigos que son externos a esos grupos, bien sean sujetos eclesiásticos o filósofos griegos<sup>14</sup>. (BAZÁN, 2008, p.116).

Para defender essa ideia de uma identidade gnóstica, Bazán (2008) menciona o texto gnóstico Testemunho da Verdade que diz o seguinte: “Y han avanzado hacia el conocimiento. Y los que poseen el conocimiento<sup>15</sup>”. Em Hipólito de Roma, autor do tratado “Refutação contra todas as heresias”, aparece identificando-os como um grupo que considera herético como gnóstico: ‘Qué enseñan los naasenos, que se llaman a si mesmos de “gnósticos<sup>16</sup>”.

Em Clemente de Alexandria, em seu tratado *Stromata* aparece: “Éstas son también las opiniones de los superiores de Pródico, que falsamente se denominam gnósticos”. (*apud*: BAZÁN, 2008).

Segundo Meyer (2006, p.138), Irineu também dizia que alguns grupos religiosos se referiam a si mesmos como “gnósticos” argumentando que tinham um conhecimento que não era o mundano, mas um conhecimento místico, o conhecimento e a relação de Deus e do eu (entre Deus e o eu).

Para Bazán:

Es decir que hay documentos antiguos suficientes, cristianos e gentiles que avalan no sólo la existencia de “gnósticos” entre los cristianos de los siglos II y III, sino que asimismo sobreentienden con sus palabras y el empleo del plural que constituían agrupaciones y que como tales observados imparcialmente debían tener creencias, prácticas y conductas compartidas que los identificaban como “gnósticos” frente a otros individuos también constituyentes de asociaciones por la época<sup>17</sup>. (BAZÁN, 2008, p.117).

Bazán (2008) defende a ideia de uma identidade gnóstica. Segundo o autor, seus ritos e doutrinas fazem com que estes se reconheçam como um grupo.

---

<sup>14</sup> Efectivamente, na base do que pode chamar-se como denominação genérica do movimento gnóstico estão certas associações de indivíduos que chamamos “gnósticos”, porque assim se autodenominam intersubjetivamente entre eles e porque assim são designados e reconhecidos por testemunhos que são externos a esses grupos, bem como sujeitos eclesiásticos ou filósofos gregos.

<sup>15</sup> “E tem avançado para o conhecimento. E os que possuem o conhecimento”.

<sup>16</sup> Que ensinam os naasenos que se chamam a si próprios de gnósticos.

<sup>17</sup> A saber que há documentos antigos suficientes, cristãos e gentios que garantem não só a existência de “gnósticos” entre os cristãos dos séculos II e III, mas que assim mesmo entendem com suas palavras e o emprego do plural que constituem agrupamentos e que como tais observadas imparcialmente deviam ter crenças, práticas e condutas compartilhadas que os identificavam como “gnósticos” frente à outros indivíduos também participantes de outros grupos da época.

Se trata de un correlato de conocimiento común y general tanto para quienes se autodenominan de este modo como para quienes extramentalmente los observan desde el exterior, actuando, obedeciendo pautas de comportamiento y sosteniendo determinadas doctrinas.<sup>18</sup> (BÁZAN, 2008, p.117).

Mas segundo Chaves (2006b, p.10), em nenhum momento da Antiguidade houve uma religião que se autodenominasse gnosticismo, ou ainda uma seita gnóstica. O autor defende que gnosticismo é uma concepção moderna, criada por autores do século XIX, e que de certa forma continua sendo usada atualmente. É difícil falar em uma identidade gnóstica, devido à diversidade do movimento que comumente chamamos de gnosticismo.

Poderíamos pensar em uma identidade gnóstica, apenas se aceitassemos a ideia de identidade como algo mutável e em constante transformação porque, na maioria dos casos, esses grupos religiosos que comumente chamamos de gnósticos, tinham uma duração muito curta, ou eram assimilados por grupos maiores e mais organizados, ou se amalgamavam com algum outro movimento religioso surgindo outro movimento totalmente diferente do “original”, ou acabavam se dividindo devido à cisões internas, ou seja, a identidade desses fiéis estava sempre em construção.

Os valentinianos poderiam ser considerados uma exceção à regra, pois estes se organizaram em uma comunidade que se defendia como cristã baseada numa ideia de “semente espiritual”. Tal comunidade era considerada uma *Ekklesia* (igreja), e não apenas uma escola no sentido filosófico. (SOBRAL, 2010).

Os gnósticos valentinianos também tinham um ritual de batismo, um ritual eucarístico, e um ritual de unção, os membros casados eram tolerados pelos valentinianos. Seria sensato pensar em um sentido de pertencimento e de identidade entre os membros do grupo de Valentino, pois estes tinham um líder, Valentino, e seguiam as mesmas práticas em comum.

Mas vale destacar também que o termo “valentinianos” foi usado por heresiólogos em seus textos. O primeiro a usar esse termo foi Justino, o Mártir, dizendo ser apropriado que os heréticos fossem nomeados a partir do nome de seu fundador. (SOBRAL, 2010).

Entretando, Irineu de Lion em seu catálogo de heresias diz que: “Valentim é o primeiro a adaptar as doutrinas tiradas da heresia gnóstica ao caráter próprio de sua escola”.

---

<sup>18</sup> Trata-se de um conhecimento correlato comum e geral tanto para os que se autodenominavam deste modo como para os que externamente os observam do exterior, atuando, obedecendo a normas de comportamento e sustentando determinadas doutrinas.

(Adv Haer 1:11.1) como se Valentim não fosse considerado um gnóstico, mas sim alguém que adaptou as ideias gnósticas ao seu sistema.

Para pensarmos numa concepção de uma identidade<sup>19</sup> gnóstica temos de levar alguns pontos em consideração: em primeiro lugar, as denominações dadas a esses grupos eram denominações criadas pelos heresiólogos para depreciá-los, sendo que os próprios adeptos desses grupos não se autodenominavam assim. Outro ponto importante a ser destacado é que os movimentos gnósticos não eram uma religião monolítica e a própria documentação gnóstica nos apresenta indícios de rivalidades entre esses grupos, além disso, havia conflitos internos<sup>20</sup> dentro de cada uma dessas seitas, ou seja, a noção de identidade era muito fluída, estava sempre em transformação a cada vez que surgia um novo movimento, que se utilizava de ideias do movimento “original”, mas acaba também incluindo outras tradições filosóficas e religiosas.

## 1.2 OS ESTUDOS SOBRE O GNOSTICISMO

Dos termos *gnose* e gnóstico, surgiu o termo gnosticismo, portanto uma concepção moderna para definir esses grupos que atuavam nos séculos II e III. Segundo Bazán:

“Gnosticismo” es un término relativamente nuevo. Es un vocabulário moderno que aparece en el vocabulario religioso europeo en el siglo XVII, cargado de sentido despectivo y en relación con las polémicas confessionales de la época entre protestantes y católicos<sup>21</sup>. (2008, p.111-112).

No século XVIII, em seu famoso livro “Declínio e queda do Império Romano”, Gibbon faz menção aos gnósticos como os mais ricos e requintados representantes do nome cristão. O século XVIII também viu o crescimento do interesse por seitas antigas, mas raramente eram utilizados os termos gnóstico ou gnosticismo, sendo mais que os mais utilizados eram dualista ou maniqueísta. (SMITH, 2007).

<sup>19</sup> Concordamos com Collins (2010) quando o autor afirma que, identidade não é uma essência fixa. Ao invés disso, é maleável, constantemente sujeita à modificação e negociação com o mundo circundante.

<sup>20</sup> O texto valentiniano “O Testemunho da Verdade” apesar de se manter fiel a doutrina de Valentino foi escrito por um membro dissidente.

<sup>21</sup> Gnosticismo é um termo relativamente novo. É um vocabulário moderno que aparece no vocabulário religioso europeu no século XVII, carregado de sentido depreciativo e relacionado com as polémicas confessionais da época entre protestantes e católicos.

Por exemplo, o Dicionário Histórico e Crítico de Bayle não trazia nenhuma menção sobre os gnósticos ou gnosticismo, mas trazia em si todos os antigos dualistas<sup>22</sup> sob o cabeçalho de maniqueístas. O movimento maniqueísta veio como o último suspiro do Gnosticismo que havia sobrevivido a várias trajetórias geográficas até inflamar-se no sul da França, na Idade Média, quando foi eliminado após uma cruzada. (SMITH, 2007).

Voltaire também utilizava, a exemplo de Bayle, o termo maniqueísta em seu “Dicionário Filosófico”. Ele descreve o mito de Basíledes sobre “a criação do mundo pelos anjos inferiores a Deus, e que estes, não sendo talentosos organizaram as matérias assim como nós a vemos”. (SMITH, 2007).

A origem do mal foi sempre um abismo de que ninguém até hoje chegou a ver o fundo. Foi o que obrigou tantos filósofos antigos e antigos legisladores e recorrerem aos dois princípios, um bom, outro mal. Tifou era o princípio mal entre os egípcios, Ariman entre os persas. Como é sabido, os maniqueus adotaram essa teologia; mas, como esses povos nunca falaram com o princípio do bem e do mal, não devemos fiar muito no que dizem. Depois dos platônicos, Basíledes pretendeu, desde o primeiro século da igreja, que Deus dera o nosso mundo a fazer aos seus últimos anjos e que estes, pouco hábeis, fizeram a linda obra que está à vista. Esta fábula teológica cai por terra feita em pó pela terrível objeção de quem não é o próprio da natureza de um Deus Todo poderoso e sagaz mandar construir um mundo por arquitetos que nada percebiam disso. (VOLTAIRE, 1978, p. 112).

Segundo Smith (2007, p. 450) os escritores iluministas pintaram com simpatia um quadro dos gnósticos, complacentes de que heterodoxia condizia com suas antiortodoxias. Eles enfatizavam a crítica dualista do mundo, mas ignoravam a promessa dualista de fuga transcendental. Os *philosophes*, conseqüentemente, criaram uma versão dos gnósticos que era, como um reflexo dos mesmos, secular, ou melhor, anticlerical. O fato de ainda sermos herdeiros dessa agenda secular faz com que a avaliação de qualquer relevância moderna do gnosticismo tenha se adequadamente como base o início do século XVIII.

No final do século XIX, as poucas fontes gnósticas originais que foram descobertas inspiravam pesquisas entre os estudiosos. Adolf Von Harnack, historiador alemão, baseando sua pesquisa primordialmente nos Padres da Igreja, considerou o gnosticismo uma heresia cristã. (PAGELS, 1979).

---

<sup>22</sup> Segundo Eliade (1999) a palavra dualista foi criada em 1700 para caracterizar a doutrina iraniana dos dois espíritos opostos do bem e do mal. Ugo Bianchi autor da monografia *Il dualismo religioso* (1958- 1983) conclui que os mitos que tem um trapaceiro (*trickster*) como protagonista são frequentemente dualistas. O trapaceiro é uma personagem matreira, humana ou animal, brincalhona capaz de se disfarçar em divindades ou semi divindades das grandes religiões. Às vezes esse trapaceiro participa da criação do mundo agindo como um segundo criador, desempenhando um papel de quem põe a perder a criação da divindade suprema, introduzindo no mundo todos os males existentes: morte, dor, sofrimento.

Escrevendo em 1894, Harnack explicou que os gnósticos, ao interpretarem a doutrina cristã em termos da filosofia grega, tornaram-se, em certo sentido os “primeiros teólogos cristãos”. Harnack argumentou que, os gnósticos distorceram a mensagem cristã e propagaram formas híbridas falsas de ensinamento cristão, o que ele chamou de “helenização” aguda do cristianismo. (PAGELS, 1979, p.27).

Podemos perceber entre o final do século XIX e início do século XX, um preconceito acadêmico em relação ao gnosticismo, como se a ortodoxia tivesse surgido primeiro e em seguida o gnosticismo como uma aberração à fé “original”.

Segundo Bazán:

Los diversos esfuerzos que a lo largo del siglo XX se han llevado a cabo para caracterizar al gnosticismo se han movido dentro de este molde polémico fortalecidos, además, en el fondo y finalmente estereotipados en sus consecuencias, por el prejuicio constante de la tesis de la oposición entre las posturas de la ortodoxia y la herejía y su aceptación académica<sup>23</sup>. (BAZÁN, 2008, p.112).

Apesar das descobertas de alguns escritos gnósticos, ignorava-se a diversidade religiosa dos primeiros séculos do cristianismo, como se a proto-ortodoxia e o gnosticismo fossem movimentos totalmente distintos. Apenas com as descobertas de Nag Hammadi esse quadro mudou, quando se percebeu que não havia barreiras muito sólidas que delimitassem o que era ortodoxia e o que era heresia.

Mas ainda antes das descobertas de Nag Hammadi, Walter Bauer<sup>24</sup> apresentou uma visão bastante diferente do gnosticismo em 1934. Bauer verificou que o movimento cristão primitivo era em si muito mais diversificado do que as fontes ortodoxas tenderam a indicar. (PAGELS, 1979).

Vejamos o que Bauer escreveu sobre essa questão:

Talvez, e repito, certas manifestações da vida cristã que os autores da Igreja repudiaram como “heresias” não o foram originalmente, tendo sido, ao menos em alguns lugares, as únicas formas da nova religião; isto é, nessas regiões elas eram “cristianismo” simplesmente. Existe também a possibilidade de que os seus adeptos... Encaravam os ortodoxos com ódio e desprezo, que seriam para eles os falsos crentes. (*apud*: PAGELS, 1979, p.28).

---

<sup>23</sup> Os diversos esforços que ao longo do século XX se tem levado a cabo para caracterizar o gnosticismo se tem movido dentro deste molde polémico fortalecidos, além disso, no fundo e finalmente estereotipados em suas consequências, pelo prejuízo constante da tese da oposição entre as posturas da ortodoxia e heresia e sua aceitação acadêmica.

<sup>24</sup> Walter Bauer publicou em 1934 seu livro *Orthodoxy and Heresy in Earliest Church* (originalmente publicado em alemão), no qual divergiu de Eusébio de Cesaréia em vários pontos fundamentais do que tinha acontecido na luta pelo domínio teológico da Igreja. (EHRMAN, 2010, p.267).

Bauer escrevendo em 1934 questionou a clássica relação entre ortodoxia e heresia. Ele procurou determinar a origem da ortodoxia e da heresia historicamente, descobrindo que essa oposição não existia primitivamente, mas apenas no início do século II d.C. (SOBRAL, 2010, p.11).

Para Bauer, as primeiras manifestações do cristianismo teriam sido heréticas<sup>25</sup>, para usar a denominação dada a tais doutrinas mais tarde, ou seja, teriam mais semelhança, em seu conjunto, com o que mais tarde se chamaria de heresia do que com o que se denominaria ortodoxia. (SOBRAL, 2010).

Bauer apresenta uma série de áreas geográficas da cristandade inicial, como o Egito, Síria, Ásia Menor e Roma, e segundo ele, em algumas regiões o número dos chamados heréticos superava aqueles que concordavam com o tipo “ortodoxo” de cristianismo. (EHRMAN, 2010).

Na visão de Bauer, a igreja dos séculos II e III não era composta de um grande e dominante movimento conhecido como ortodoxia, com grupos heréticos a margem. No início, havia muitos grupos, com diversos pontos de vista, em vários lugares diferentes. Claro que todos esses grupos acreditavam que seus pontos de vistas eram os certos, que suas crenças eram ortodoxas. (EHRMAN, 2010, p.268).

Mas, na luta para conquistar conversos, apenas um grupo acabou vitorioso, que era representado pela cidade de Roma, que devido sua influência por estar no centro do império, e ser a comunidade mais rica e organizada, exerceu influência sobre as outras Igrejas do império, bem como eliminou a concorrência, declarando-se ortodoxa. (EHMAN, 2010).

A tese de Bauer, apesar de alguns exageros, sobretudo o de ter supervalorizado o papel do Roma no processo de instituição da ortodoxia, permitiu um avanço importante nos estudos do cristianismo primitivo, pois a partir daí ficou claro para os pesquisadores da área do cristianismo primitivo, que este era um vasto conjunto de manifestações, ou seja, não exprimia sua fé em Cristo de uma única maneira. (SOBRAL, 2010).

O grande mérito de Bauer foi perceber essa diversidade no cristianismo primitivo, apesar da falta de fontes gnósticas no período em que ele escreveu, em que ainda não tinham sido descobertos os Manuscritos do Mar Morto e a Biblioteca de Nag Hammadi, e

---

<sup>25</sup> Johnson (2001) destaca que várias regiões foram cristianizadas por grupos que seriam considerados heréticos posteriormente, como os Montanistas, por exemplo. O Egito provavelmente também foi cristianizado por grupos gnósticos, pois boa parte dos escritos considerados heréticos provém do Egito.

mesmo as fontes gnósticas descobertas no século XIX, além de que, algumas ainda não tinham sido publicadas.

### 1.3 A DESCOBERTA DE MANUSCRITOS ANTIGOS

Datam do século XVIII as primeiras descobertas de manuscritos antigos. O primeiro texto apareceu em 1769, quando um turista escocês chamado James Bruce adquiriu um manuscrito em copta perto de Tebas (atual Luxor), no Alto Egito. Publicado somente em 1892, o documento afirma ser um relato de conversas de Jesus com seus discípulos, um grupo que inclui homens e mulheres. (PAGELS, 1979, p.21).

Segundo Chaves (2007c, p.07) o códice Bruce é um conjunto de manuscritos coptas, árabes e etíopes que apresentam três textos coptas cristãos: O Primeiro e o Segundo Livro de Jeu e o Texto sem título.

Em 1773, um colecionador encontrou numa livraria de Londres um texto antigo, também em copta, contendo um diálogo sobre “mistérios” entre Jesus e seus discípulos. (PAGELS, 1979).

Mas será apenas nos séculos XIX e XX que serão feitas as mais importantes descobertas arqueológicas de manuscritos antigos de manifestações religiosas “marginais”. A partir desse momento, o estudo dessas manifestações religiosas, que eram conhecidas apenas a partir das referências, sempre tendenciosas dos heresiólogos, começa a se intensificar.

A primeira delas é a descoberta dos papiros de Oxiríncos, feita por dois arqueólogos britânicos, Grenfell e Hunt, no final do século XIX, na região central do Egito, próximo à margem do Nilo. Esta descoberta trouxe ao conhecimento dos estudiosos textos de várias naturezas, dentre eles alguns cristãos. (CHAVES, 2006b, p.03).

Em 1896, um egiptólogo alemão, alertado pelas publicações anteriores, adquiriu no Cairo um manuscrito que, para sua estupefação, continha o Evangelho de Maria Madalena e outros três textos. (PAGELS, 1979).

O Códex de Berlim, provavelmente foi fabricado no século V, o qual além do Evangelho de Maria Madalena contém uma cópia do Apócrifo de João<sup>26</sup>, um texto intitulado “A Sabedoria de Jesus Cristo” e outro texto pouco conhecido como “O ato de Pedro”. Foi encontrado também um fragmento grego, datado do século III, do Evangelho de

---

<sup>26</sup> O Apócrifo de João também é encontrado em três versões em Nag Hammadi, uma versão breve (codex III), e duas versões longas (codex II e IV).

Maria no papiro 463 da coleção Rylands. Outra descoberta significativa foi a descoberta do Códex Askew, que contém o famoso texto *Pistis Sophia*. (CHAVES, 2007c, p.05).

Em 1948, foram descobertos nas proximidades do Mar Morto, milhares de textos aramaicos e hebraicos<sup>27</sup>. Entre esses escritos, havia textos bíblicos e sectários. Os textos de Qumram<sup>28</sup> ficaram conhecidos como Manuscritos do Mar Morto e propiciaram uma grande quantidade de fontes para o estudo do judaísmo antigo<sup>29</sup>, e para o entendimento dos primórdios do cristianismo. (CHAVES, 2006b, p.03)

#### 1.4 A DESCOBERTA DA BIBLIOTECA COPTA DE NAG HAMMADI

Em dezembro de 1945<sup>30</sup>, dois camponeses egípcios entraram em uma caverna, próxima à moderna cidade de Nag Hammadi, margem leste do Nilo, alto Egito, à procura de fertilizantes. Eles encontraram um jarro de argila de aproximadamente sessenta centímetros de altura por trinta de largura. Dentro do vaso havia diversos códices de papiros com cobertura de couro. Aos olhos dos camponeses, os códices pareciam ser antigos e possuíam caracteres escritos desconhecidos por seus descobridores. (CHAVES, 2006b, p.04).

Muhammad ‘ Ali, um dos camponeses que encontrou os códices relatou que, num primeiro momento ficou com medo de quebrar o jarro, cuja tampa estava selada com betume, temendo que um gênio pudesse estar preso dentro dele; mas, pensando que o jarro conteria ouro, ele tomou coragem e o quebrou com sua picareta. Ele então embrulhou os livros e levou-os para casa, um lugarejo de Al- Qasr, que era a localidade antiga de Chenoboskia, onde Pacômio havia iniciado sua vida como cristão. (ROBINSON, 2007).

Segundo Chaves (2006b) os manuscritos parecem ter ficado guardados na casa dos descobridores durante semanas, sem que se percebesse seu valor histórico. Existe inclusive a possibilidade de que durante esse tempo, algumas páginas, sobretudo do códice XIII, tenham sido utilizadas para ascender o fogo do fogão à lenha dos camponeses descobridores.

<sup>27</sup> Existem três tipos de escrita nessa documentação, o mais antigo denominado de arcaico (250- 150 a.C), o intermediário de hasmoneu (150- 50 a.C) e o mais recente, o herodiano (50 – 70 d.C). (LEITE, 2008, p.23).

<sup>28</sup> Khirbet Qumran, palavra árabe que significa caverna.

<sup>29</sup> Não há um consenso entre os especialistas, mas acredita-se que esse material foi levado para as cavernas pelos essênios, grupo judaico citado por Josefo em sua obra “História dos Hebreus”, conhecidos por sua rigorosa organização.

<sup>30</sup> Apesar de abordarmos primeiramente a descoberta dos manuscritos do Mar Morto, a Biblioteca Copta de Nag Hammadi é que foi descoberta primeiro. Chaves (2006b) vê na falta de atenção a essa descoberta o fato de que o mundo estava mais interessado nos momentos finais da Segunda Guerra Mundial e em suas consequências, o que acabou obscurecendo a importância dessa descoberta.

Temendo que a polícia que investigava o assassinato fosse revistar a casa e descobrir os livros, Muhammad Ali pediu ao sacerdote Al- Qummus Basiliyus Adb al- Masih que guardasse um ou mais para ele. Enquanto Muhammad Ali e seus irmãos eram interrogados, por causa do assassinato, Raghieb, um professor de história da localidade, viu um dos livros e suspeitou que talvez tivesse valor. E, tendo recebido um deles das mãos de al-Qummus Basiliyus, Raghieb enviou-os a um amigo no Cairo para ser avaliado. (PAGELS, 1979, p.12).

Ainda segundo Pagels (1979), esses manuscritos foram vendidos no mercado paralelo, e logo atraíram a atenção do governo egípcio que confiscou dez e meio dos treze códices, depositando-os no Museu Copta do Cairo. O problema da venda de manuscritos para o mercado negro atrasou a publicação dos códices.

Logo, ficou claro que o que Muhammad Ali descobrira em Nag Hammadi eram traduções em copta, feitas há cerca de 1500 anos, de manuscritos ainda mais antigos. Os originais em si haviam sido escritos em grego, a língua do Novo Testamento. No que se refere à datação, um exame nos papiros, aqueles usados para engrossar as capas de couro e nos caracteres coptas localizados por volta de 350 ou 400. Porém, os estudiosos divergem radicalmente quanto às datas dos textos originais<sup>31</sup>. Alguns não são posteriores a 120 ou 150, pois Irineu de Lião declarou que os hereges “dizem possuir mais evangelhos do que realmente existem” e lastima que esses escritos já tivessem atingido grande circulação na Gália, em Roma, na Grécia e na Ásia Menor. (PAGELS, 1979).

Vários fatores complicaram a publicação desse material o primeiro deles diz respeito à situação política e social do Egito nos anos 40 e 50. Em 1947, o Egito enfrenta Israel em uma guerra; em 1952, o país passa por uma revolução que dura até o ano de 1954, com a abdicação do rei Faruk, e a proclamação da República Egípcia, e em 1956, o Egito enfrenta Israel em uma nova guerra. (CHAVES, 2006 b, p.22).

O professor Hans Jonas, uma eminente autoridade em gnosticismo, escreveu em 1962, o seguinte sobre as dificuldades em se publicar esse material:

Ao contrário das descobertas do Mar Morto na mesma época, o achado gnóstico de Nag Hammadi foi assolado desde o início até hoje por uma persistente maldição de empecilhos políticos, litígios e contendas, e, sobretudo, invejas e ciúmes entre pesquisadores, além de desejos mesquinhos de “ser o primeiro” (esse fator se tornou numa verdadeira *chronique scandaleuse* do meio acadêmico contemporâneo). (PAGELS, 1979, p.22).

---

<sup>31</sup> Além das referências de Irineu de Lião e outros heresiólogos, a datação original dos textos é feita a partir da análise literária destes.

Somente em 1961, iniciou-se um esforço para publicação dos textos de Nag Hammadi com financiamento da UNESCO. Ficou a cargo de James Robinson comandar o Comitê Internacional dos códices de Nag Hammadi, que publicou entre os anos de 1972 e 1984, doze volumes com fotos de páginas de papiros, os fragmentos e as coberturas de couro dos códices de Nag Hammadi. (CHAVES, 2006b, p.06).

#### 1.4.1 A Descoberta do Codex Tchacos

No ano de 2004, em Paris, durante o “Oitavo congresso Internacional de Estudos Coptas”, o professor Rodolphe Kasser anunciou a aquisição de um códex com textos coptas pela fundação Mecenas. Este códex é conhecido desde 1982. (CHAVES, 2006b, p.16).

O proprietário do códex queria vendê-lo por uma quantia milionária. Desde então, alguns estudiosos tinham acesso à parte do conteúdo deste códex por meio de fotos de algumas páginas e fragmentos. (CHAVES, 2006b, p.16).

Rodolphe Kasser anunciou a publicação do códex em 2005, o que acabou ocorrendo apenas em 2006. Neste mesmo ano, a Revista National Geographic anunciou a compra dos direitos exclusivos de publicação do códex em questão, e o nomeou de “Códex Tchacos”. A publicação ocorreu dias antes da Páscoa, no site da National Geographic, acompanhada de um documentário sensacionalista<sup>32</sup> sobre um dos textos do códex, o Evangelho de Judas. (CHAVES, 2006b).

Esse códex é datado da segunda metade do século IV ou do início do século V. Além do Evangelho de Judas ele contém mais três escritos. O I Apocalipse de Tiago e a Carta de Pedro e Felipe, que aparecem também na Biblioteca de Nag Hammadi, e o texto inédito Livro de Allógenes, mas sem dúvida o texto que mais chamou a atenção foi o Evangelho de Judas. (CHAVES, 2006b).

A afirmação central desse evangelho é que Judas foi o melhor amigo de Jesus, possuindo mais conhecimento que os outros discípulos. Por isso Jesus o teria encarregado de traí-lo por amor à salvação, pois, sem a traição, Jesus não teria sido crucificado e não teria podido ressuscitar. (ZILLES, 2006, p, 906).<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Muito se especulou sobre a possibilidade do Evangelho de Judas fornecer novas informações sobre o Jesus histórico, mas como ele foi datado do século II, foi descartada qualquer possibilidade desse escrito nos fornecer informações sobre a vida de Jesus.

<sup>33</sup> Uma versão crítica do Evangelho de Judas publicada em 2007, propõe rever essa imagem do Judas “herói”. O principal debate gira em torno do termo grego *Daimōn*, traduzido por espírito, mas que no contexto Neotestamentário significa demônio. (CHEVITARESE, 2008).

O texto era usado por uma pequena seita gnóstica chamada de cainita, que no século II, venerava Caim e Judas. Irineu de Lião menciona o Evangelho de Judas em sua obra:

Dizem que Judas, o traidor, sabia exatamente todas essas coisas e, por ser o único dos discípulos que conhecia a verdade, cumpriu todas as coisas celestes e terrestres. E apresentam à confirmação, um escrito produzido por eles, que intitulavam Evangelho de Judas. (Irineu de Lião, *Adversus Haeresis*).

Segundo Chaves (2006b), o sistema mítico apresentado no Evangelho de Judas é semelhante ao de outros textos de Nag Hammadi classificados como setianos, como o Apócrifo de João e o Livro Sagrado do Grande Espírito Invisível, por exemplo.

### 1.5 OS TEXTOS DE NAG HAMMADI E O CONTEXTO DE COMPILAÇÃO

Nesse tópico vamos apresentar os textos de Nag Hammadi e sua classificação feita pelos especialistas, para em seguida abordarmos o contexto de compilação desse material. Segue a lista dos textos por ordem em que se encontram nos códices:

Códex I: A oração do Apóstolo Paulo, O Apócrifo de Tiago, O Evangelho da Verdade, O Tratado sobre a Ressurreição, O Tratado Tripartido.<sup>34</sup>

Códex II: O Apócrifo de João (versão longa), O Evangelho de Tomé, O Evangelho de Filipe, A hipóstase de arcontes, O Escrito sem título, A Exegese da Alma, O livro de Tomé.

Códex III: O apócrifo de João (versão breve), O Livro Sagrado do Grande Espírito invisível, Eugnosto, o bem aventurado, A Sabedoria de Jesus Cristo, O diálogo do Salvador.

Códex IV: O apócrifo de João (versão longa), O Livro Sagrado do Grande Espírito invisível.

Códex V: Eugnosto, o bem aventurado, O apocalipse de Paulo, O (primeiro) apocalipse de Tiago, O (segundo) apocalipse de Tiago.

---

<sup>34</sup> Lista extraída de Chaves, Júlio Cesar Dias. A Biblioteca Copta de Nag Hammadi. Uma história de pesquisa. Revista Oracula, 2,4, 2006. Podem ocorrer variações no título de alguns textos em relação a outras referências.

Códex VI: Os atos de Pedro e dos doze apóstolos, O Trovão, mente perfeita, O autêntico logos, O conceito do nosso grande poder, A república de Platão (588<sup>a</sup>-589B), A Hebdômada e a Enêada, A oração de ação de graças, Alcelpius.

Códex VII: A Paráfrase de Sem, O Segundo Tratado do Grande Set, O Apocalipse de Pedro, Os Ensinamentos de Silvano, Os Três Marcos de Set.

Códex VIII: Zostrianos, A Carta de Pedro a Filipe.

Códex IX: Melquisedeque, Nórea, O Testemunho Verdadeiro.

Códex X: Marsánes.

Códex XI: A Interpretação da gnose, A exposição valentiniana, Allógenes, Hypsifrone.

Códex XII: As Sentenças de Sextus, O Evangelho da Verdade, Fragmentos.

Códex XIII: Protenóia Trimórfica.

Códex de Berlim: Evangelho de Maria e Ato de Pedro.

Com relação à classificação dos textos, vamos recorrer àquela proposta por Louis Painchaud. Vale destacar que essa é uma tentativa moderna de classificar os textos, que leva em consideração semelhanças doutrinárias e teológicas entre os textos, bem como elementos históricos. (CHAVES, 2006b, p.12).

Recorremos à classificação de Louis Painchaud como um ponto de partida de análise. Apesar de sua classificação ser coerente, ainda sim é uma tentativa moderna de classificação, ou seja, o olhar sob os documentos é um olhar moderno. Por exemplo, alguns textos que Painchaud classifica como não gnósticos, podem perfeitamente ter sido lidos sob uma perspectiva “gnóstica” na época em que foram produzidos. Por isso utilizamos essa classificação com ressalvas.

O primeiro grupo de textos é formado pelos textos valentinianos, que apresentam similitudes com a doutrina atribuída pelos heresiólogos aos discípulos de Valentino. Valentino foi um cristão erudito que viveu no século II, na região do Delta do Nilo, foi educado em Alexandria, e viveu também em Roma. Seus discípulos e seguidores formaram uma corrente dentro do cristianismo no século II, e posteriormente uma igreja distinta. Os textos atribuídos aos valentinianos são os seguintes: I Apocalipse de Tiago, O Tratado Tripartido, A exposição valentiniana, O evangelho de Filipe, A interpretação da gnose, O Evangelho da Verdade<sup>35</sup>, O Tratado sobre a ressurreição e o Apocalipse de Paulo. (CHAVES, 2006b).

---

<sup>35</sup> Alguns estudiosos afirmam que o Evangelho da Verdade foi escrito pelo próprio Valentino.

O outro grupo de textos é formado pelos textos setianos, que é uma construção moderna, mas que recobre um sistema doutrinal preciso. Os textos receberam o nome de setianos devido à importância dada por sua doutrina à figura de Set, filho de Adão. Chaves (2006b) chama a atenção para a ligação desses textos com o Neoplatonismo e com a apocalíptica, o que levou os especialistas a chamá-los de apocalipses filosóficos, mas as tradições que mais nitidamente aparecem nesses textos são as tradições judaicas e cristãs. Suas prováveis datas de composição são o final do século II e início do século III, período que coincide com o Neoplatonismo, e o local de composição possivelmente pode ter sido as academias de Alexandria. São considerados textos setianos: O apócrifo de João, a hipóstase de arcontes, O Livro Sagrado do Grande Espírito Invisível, O apocalipse de Adão, Os três marcos de Set, Melquisedeque, Nórea, Protenóia Trimórfica, Zostrianos, Marsánes, Allógenes e Hypsifrone. (CHAVES, 2006b).

A terceira categoria de escritos identificada entre os textos de Nag Hammadi são os textos que se aproximam da doutrina descrita por Irineu como sendo a dos ofitas. Seriam textos ofitas<sup>36</sup>: Eugnosto, e o Escrito sem título, a hipóstase de arcontes. (CHAVES, 2006b).

Textos como A Paráfrase de Sem, O Segundo Tratado do Grande Set e Apocalipse de Pedro dependem de diversas doutrinas gnósticas, não podendo ser ligados à uma única categoria. (CHAVES, 2006b).

O Evangelho de Tomé e o Livro de Tomé constituem os livros ligados à tradição de Tomé por apresentarem similaridades com outro texto que não se encontra nos documentos de Nag Hammadi, “Os Atos de Tomé”. Esses textos têm em comum a atribuição de autoria a Tomé, e o provável ambiente siríaco. (CHAVES, 2006b).

O Códex VI possui textos herméticos entre eles: Hebdômada e a Enêada, A oração de ação de graças, e Alcepius, o texto Autêntico Logos também se aproxima dessa categoria. (CHAVES, 2006b).

Nessa classificação, há textos que não possuem relação direta com o gnosticismo, mas podem ter sido lidos sob uma perspectiva gnóstica. São eles: Oração do apóstolo Paulo, O apócrifo de Tiago, A exegese da Alma, o Diálogo do Salvador, o Segundo Apocalipse de Tiago, os Atos de Pedro e dos doze apóstolos, as Lições de Silvano e a Carta

---

<sup>36</sup> Houve uma seita, que aparentemente existiu na Frígia antes de Paulo ter viajado para lá, conhecida como ofitas, cujo nome teve origem na serpente, que simbolizava o aspecto racional do princípio da vida. (OGRADY, 1994).

de Pedro a Felipe. E Fragmentos e a República de Platão não são considerados textos gnósticos. (CHAVES, 2006b).

Como dissemos anteriormente, além das variações quanto às doutrinas, há grandes variações de estilos literários em Nag Hammadi, como por exemplo, tratados filosóficos, diálogos de revelação, homilias, cartas, apocalipses, evangelhos, escrituras de sabedoria, hinos e relatos sobre a criação do mundo entre outros.

No total, contando com as duplicatas, são 52 tratados encontrados em Nag Hammadi, mas quem produziu esses textos, e porque foram colocados numa caverna? Como já destacamos os testes no material encontrado em Nag Hammadi, datam esses códex no século IV, mas muitos textos podem ter sua origem no século II, porque são mencionados pelos heresiólogos, e devido às influências neoplatônica ou hermética apresentadas em alguns textos.

Segundo Chaves (2007b, p.03) esses textos sobreviveram em traduções coptas, a língua vernácula do Egito romano- cristão. Mas, provavelmente os textos originais foram produzidos em grego e sendo gradualmente traduzidos para o copta.

Stephen Emmel propôs quatro estágios de transmissão para os textos da Biblioteca copta de Nag Hammadi: o primeiro estágio de pré-composição em grego, o estágio de redação em grego, o estágio de tradução para o copta, o estágio monástico, e o último estágio, no qual os textos chegaram até nós. (CHAVES, 2007b, p.05).

Um ponto importante a ser destacado é a utilização do copta<sup>37</sup> no sul do Egito, onde foram encontrados os códices. O sul do Egito sofreu uma influência muito pequena da cultura grega, ao contrário de Alexandria<sup>38</sup>, uma das cidades mais helenizadas da antiguidade. (CHAVES, 2010).

O cristianismo, apesar de ter surgido na Palestina, espalhou-se rapidamente pelo mundo Greco- Romano, utilizando-se do grego, sobretudo na região do Mediterrâneo, mas à medida que o cristianismo se expandia para as regiões mais longínquas do Império Romano, o grego passou a ficar impotente. (CHAVES, 2010, p.36).

---

<sup>37</sup> A palavra copta é correntemente estendida além de sua conotação religiosa original para qualificar o último estágio da antiga língua egípcia, sua escrita, gramática e literatura. (SHORE, 1993, p.402).

<sup>38</sup> As outras cidades do Egito tinham um papel muito importante de abastecer a cidade de Alexandria de alimentos, bem como outras regiões do Império Romano. Mas Alexandria era administrada sob o regime da cidade grega, ou seja, o direito e o recurso aos tribunais estavam reservados apenas aos cidadãos, e eram negados aos judeus, aos estrangeiros e aos que eram considerados não cidadão, como no caso dos egípcios nativos. (FILHO, 2010, p.154).

A necessidade de se ter o Novo e Antigo Testamentos na língua nativa do sul do Egito, fez com que eles fossem traduzidos do grego para vários dialetos coptas entre o final do século III e início do século IV. As versões mais antigas da Bíblia em copta são, portanto, os mais antigos textos em copta que se tem conhecimento. (CHAVES, 2010, p.36).

Não temos muitas informações sobre a difusão do cristianismo no interior do Egito. Há indícios da existência de uma comunidade cristã em Oxirrincos, onde foram descobertos escritos bíblicos e cristãos apócrifos. As cidades de Antinópolis e Karara também mostram a existência de cristãos convertidos no século II, no Médio e no Alto Egito, mas provavelmente não eram numericamente relevantes. (SHORE, 1993, p.408).

Segundo Chaves (2010, p.37) a circulação de textos bíblicos, bem como a diversidade do material encontrado em Nag Hammadi, advogam em favor da rápida expansão da escrita copta nas regiões mais longínquas do Egito.

É muito difícil fazer uma datação precisa dos textos originais compostos em grego, como também é difícil determinar um local de produção desses textos. Os textos podem ter sido produzidos em qualquer parte do mundo Greco- Romano, alguns nos dão apenas indícios de seu local de produção, por exemplo, O discurso sobre a oitava e a nona instrui o filho a “escrever este livro para o templo de Dióspolis<sup>39</sup>”. (ROBINSON, 2007, p.27).

Atualmente, tende-se a acreditar que os textos de Nag Hammadi tenham pertencido a diversas comunidades monásticas do sul do Egito. Tal teoria deve-se à diversidade de textos nessa coleção, o que torna impossível a sua classificação sob um único rótulo doutrinal, e a presença de um número considerável de mosteiros cristãos coptas na região em meados do século IV. (CHAVES, 2006b, p.14).

O primeiro a levantar a possibilidade de uma origem monástica para os códices da Biblioteca copta de Nag Hammadi foi James Robinson; tendo por base a datação dos códices. Ele sugeriu que os códices em questão poderiam ter sido reunidos por cristãos gnósticos que moravam em mosteiros pacomianos. (CHAVES, 2007b, p.06).

Devido a essa diversidade doutrinal, torna-se inviável a hipótese de que esses textos fizessem parte de uma biblioteca gnóstica, primeiramente porque não há apenas textos gnósticos nessa coleção, e mesmo se levarmos em consideração apenas os textos considerados gnósticos, vamos perceber uma diversidade de ideias e doutrinas.

Ainda segundo Chaves (2007b, p.06), os mosteiros pacomianos eram os mosteiros que pertenciam à “federação” monástica pacomiana, o primeiro mosteiro foi

---

<sup>39</sup> Cidade egípcia.

fundado na primeira metade do século IV, por São Pacômio Tabenasi, e ficava situado ao sul do Egito, próximo à antiga cidade egípcia de Tebas, e não muito longe do local onde foram encontrados os códices de Nag Hammadi enterrados. Com o passar do tempo, a federação pacomiana estendeu-se por todo o Egito, chegando a ter monastérios próximos a Alexandria.

Mas segundo Robinson (2007) muitos hesitam em associar os escritos da Biblioteca de Nag Hammadi com os mosteiros pacomianos, a menos que esses textos fossem copiados para refutar as heresias. Mas por que se dar ao trabalho de copiar textos heréticos apenas para refutá-los e depois esconder esses livros?

Save- Soderbergh defende a tese de que um grupo gnóstico dificilmente teria espaço num monastério pacomiano, então ele também sugere que os códices de Nag Hammadi tenham feito parte de uma coleção heresiológica que seria usada para combater as doutrinas hereges que ainda atuavam no Egito no século IV. Quando as ameaças hereges desapareceram, a coleção deixou de ser útil e foi abandonada. (CHAVES, 2007b, p.07).

Para Robinson (2007) os 52 tratados de Nag Hammadi não faziam parte de uma única coleção e sim de coleções devido às diferentes confecções desse material. Além disso, alguns textos não são explicitamente considerados “heréticos” o suficiente para serem inseridos num catálogo de textos “perigosos”.

O simples fato de a biblioteca ter sido feita por meio da combinação de várias coleções menores aponta na direção de gnósticos individuais ou mosteiros como responsáveis pela produção individual dos livros, ou pequenas coleções, para seus próprios esclarecimentos espirituais, em vez de estarem envolvidos em uma campanha escrita de caça contra as heresias. Apesar de a literatura voltada à caça a heresias em grego, hesitaríamos em postular que houvesse uma atividade difundida de caça- herética em copta, especialmente levando em consideração que a literatura Pachomiana, transmitida pelos canais monásticos, era bem menos trivial. (ROBINSON, 2007, p.30).

Para Chaves (2007b, p.07) o monasticismo pacomiano era mais diversificado e pluralizado do que a imagem descrita nas Vidas de Pacômio. A famosa carta festiva de Atanásio de Alexandria é uma evidência de que textos “apócrifos” eram consumidos nos monastérios pacomianos. Nessa carta, Atanásio, condena o uso de tais “apócrifos”, dizendo que eles são fontes de maledicência e enganação.

Pois estes apógrafos são uns malévolos e lhes dar atenção é algo sem sentido, porque eles são vozes vazias e abomináveis, pois eles são inícios de revolução e sua intenção é fazer com que os indivíduos disputem entre si, não buscando o que é bom para a Igreja, mas desejando receber as honras daqueles aos quais enganam. Assim sendo, seu objetivo é produzir estórias para que estas sejam consideradas grandiosas. Portanto, é um dever para nós rejeitar livros desse tipo. Mesmo encontrando uma passagem que possa ser útil, é melhor não confiar nela, pois provém da malícia [...]. (apud: CHAVES, 2006, p.15).

Essa carta de Atanásio de Alexandria nos dá indícios de que os mosteiros de São Pacômio não eram solidamente ortodoxos. O que ocorria, segundo Robinson (2007) era que quando um eremita se retirava da civilização para o deserto, ele acostumava perder o contato com a Igreja, assim como com as irmandades, com os sacramentos e com as autoridades.

Essa situação abriria a possibilidade, por exemplo, da utilização de textos apócrifos, já que os monges não seguiam à risca as determinações da Igreja. Chaves (2007b) vê paralelos entre o códex V, conhecido como o “códex dos apocalipses” que contém os textos: Apocalipse de Paulo, o Primeiro apocalipse de Tiago, o Segundo apocalipse de Tiago e o Apocalipse de Adão, com a “Vida boarídica de Pacômio”. Ambas as literaturas possuem elementos apocalípticos, experiências visionárias e revelações, o que nos dá indícios da utilização desses textos nos mosteiros pacomianos.

Fazem-se pertinente as considerações de Chartier (2001) sobre a realidade material da dimensão literária dos textos. O autor destaca que ler um rolo implicaria numa prática completamente diferente a de ler um códice, primeiramente por que o rolo impossibilita a leitura acompanhada da escrita, mas acrescentamos a isso o fato do suporte do códice<sup>40</sup> mudar totalmente o sentido do texto. Por exemplo, o códice V, o “códice dos apocalipses” contém cinco textos<sup>41</sup> que formam uma única unidade textual. Se esses apocalipses estivessem em rolos, estes formariam então cinco unidades textuais diferentes, isso poderia mudar totalmente a construção de sentido efetuada na leitura, ou seja, eles seriam lidos de forma descontínua. Será que os textos que faziam parte de cada codex foram escolhidos de forma aleatória ou consciente?

<sup>40</sup> Rogerson (2010) nos chama a atenção de que o número de páginas de um códice tinha de ser estabelecido com antecedência, e, portanto seu conteúdo precisava ser planejado. Segundo Robinson (2007) os mosteiros pacomianos contavam com criações de gado e utilizavam-se do couro destes para confecção das capas, ou seja, o planejamento do conteúdo dos códices provavelmente levava em considerações fatores econômicos, como por exemplo, a quantidade de gado disponível para produção de couro que seriam usados nas capas dos códices.

<sup>41</sup> Segundo Chartier (2001), muitas obras de historiadores gregos ou latinos faltam cinco livros em sequência. Então o autor defende a hipótese de que cinco rolos equivaliam a um codex, ou seja, os cinco rolos convertidos em codex constituem uma unidade de discurso ao mesmo tempo que uma unidade de objeto.

Segundo Robinson (2007, p.34) o fato de a Biblioteca de Nag Hammadi estar escondida em um jarro sugere que a intenção não era sua eliminação, mas sim que seus livros fossem preservados. A Bíblia se refere ao enterro de jarros, como a forma ideal de preservação de um livro, e atear fogo como forma de eliminá-lo (Jer 32: 14-15; 36:23).

A queima de uma das maiores bibliotecas da Antiguidade pelos cristãos, em Alexandria, no final do século IV, sugere que dificilmente se deixaria passar tal solução instantânea se a intenção fosse se livrar dos códices de Nag Hammadi. (ROBINSON, 2007, p.34).

## 1.6 DISCUSSÕES SOBRE AS ORIGENS DO Gnosticismo

A primeira tarefa após a descoberta da Biblioteca copta de Nag Hammadi foi a de preservar, editar e publicar os textos. Vários professores da Holanda, França, Alemanha e Egito se reuniram para a publicação desse material. (PAGELS, 1979).

O professor James Robinson, secretário do comitê Internacional para os Códices de Nag Hammadi, organizou uma equipe de pesquisadores da Europa, do Canadá e dos Estados Unidos para preparar uma edição fotográfica fac-similada, além da edição técnica completa de todo o achado em copta e em inglês. Robinson enviou cópias dos manuscritos e de traduções para colegas em Berlim. (PAGELS, 1979).

Após essa tarefa ser realizada, vários estudiosos, principalmente a partir da década de 60 e 70, começaram a discutir as prováveis origens do gnosticismo, utilizando-se como fonte primária desta Biblioteca de Nag Hammadi. Segundo Chaves (2006b), essa discussão, na verdade existia desde o século XIX, antes baseada em fontes indiretas, como por exemplo, os heresiólogos Irineu de Lião e Justin Mártir.

Segundo Pagels (1979, p.26) os primeiros a investigarem os gnósticos foram seus contemporâneos ortodoxos. Tentando provar que o gnosticismo era essencialmente não cristão, eles ligaram suas origens à filosofia grega, à astrologia, aos mistérios, à magia e até às fontes indianas.

Muitas vezes eles eram ridicularizados e satirizados pelos membros da ortodoxia. Tertuliano, por exemplo, satirizava suas cosmogonias requintadas, em que havia vários céus de muitos andares, como “prédios de apartamentos”, “com aposento empilhado sobre aposento, cada um designando a um deus por tantas escadarias quanto são as heresias: eis o universo transformado em quartos de aluguel!” dizia Tertuliano. (PAGELS, 1979, p.26).

Após as descobertas dos textos de Nag Hammadi, várias alternativas foram propostas para as origens do gnosticismo: indianas, origens cristãs, iranianas, egípcias, judaicas (a partir da apocalíptica), ou ainda a partir da filosofia grega. (CHAVES, 2006b).

Vamos refletir sobre cada uma dessas possibilidades, sem, no entanto, como destaca Bloch (S/D, p.31) cair na armadilha do ídolo das origens, e o pior, cair na armadilha das origens como um começo que explica e que basta para explicar<sup>42</sup>. O que buscamos apresentar são as diversas possibilidades sobre as possíveis contribuições e influências que o gnosticismo sofreu ao longo do tempo. Primeiramente vamos começar com as prováveis influências das principais religiões indianas (hinduísmo e budismo) no gnosticismo. Tal como o gnosticismo, as religiões indianas se preocupam com o destino final da alma, em sua imortalidade, bem como na superação da ignorância do homem e na busca pelo conhecimento.

#### 1.6.1 As Prováveis Influências das Religiões Indianas no Gnosticismo

Hipólito de Roma, escrevendo no ano de 225, menciona brâmanes indianos e inclui essa tradição entre as fontes de heresia.

Há entre os indianos, a heresia daqueles que filosofam com os brâmanes, que vivem uma vida autossuficiente abstendo-se de ingerir criaturas vivas e todo alimento cozido. Eles afirmam que Deus é luz, não como a luz que se vê, nem como o sol ou o fogo. E para eles Deus é discurso; não o discurso que se expressa em sons distintos e inteligíveis, mas o do conhecimento ( *gnoses*) através dos mistérios secretos da natureza são apreendidos pelos sábios. (*apud*: PAGELS, 1979, p.19).

No Evangelho de Tomé, aparece o seguinte:

Jésus dit : Je ne suis pas ton maître puisque tu as bu, tu t'es enivré à la source bouillonnante que moi j'ai mesurée [...]".Celui qui boira à ma bouche deviendra comme moi ; moi aussi je deviendrai lui (3) et les choses cachées se dévoileront à lui.<sup>43</sup> (EvTh, II, 2).

<sup>42</sup> Bloch (S.D) destaca que as “origens” não dão conta de explicar, por exemplo, um fenômeno religioso. Não basta apenas buscarmos suas supostas origens, mas sim, investigar as condições que lhe propiciaram a sua sobrevivência, as continuidades e ressignificações sofridas ao longo do tempo. No caso de nossa investigação, o desafio seria o de saber por quais meios foram transmitidas certas ideias e matrizes religiosas e como que estas foram recebidas e ressignificadas pelos movimentos gnósticos.

<sup>43</sup> Jesus disse, “eu não sou teu mestre porque já bebeste, tu te embebedaste na fonte borbulhante que eu medi [...]”. Aquele que beber da minha boca se tornará como a mim. Eu mesmo devo me tornar ele, e as coisas que estão ocultas serão revelados a ele”.

Essa passagem levou alguns especialistas a sugerirem a influência de tradições hindus ou budistas nos movimentos gnósticos do século II. Edward Conze, estudioso britânico do budismo, argumenta que “os budistas mantiveram contato com cristãos tomistas, que conheciam e usavam escritos como o Evangelho de Tomé no Sul da Índia”. (PAGELS, 1979).

Segundo Johnson (2001, p.608) já havia uma igreja cristã autóctone na Índia<sup>44</sup>, quando os primeiros missionários portugueses chegaram, por volta de 1500. Esses cristãos nativos, concentrados, sobretudo na região de Kerala, acreditavam ser derivados da evangelização da Índia por São Tomé, no século I e empregavam a liturgia síria.

Segundo Renou (1969) o cristianismo teria chegado à orla do mundo indiano na época do rei cito- parta Gondofares, por volta do século I, e segundo a lenda o apóstolo Tomé visitou esse rei quando decidiu evangelizar a Índia. Na realidade, existiu na Índia uma comunidade nestoriana no Malabar, mas nada se sabia dela antes do século IV e a chegada dos Jesuítas pôs termo à sua atividade.

Mas não temos indícios suficientes para afirmar que, o cristianismo chegou à Índia no século I, e muito menos que foi evangelizada por Tomé. Eusébio de Cesaréia em sua História Eclesiástica diz o seguinte: “a Tomás, como quer a tradição, coube a Pártia”. (Hist Ecl. III, I, 1).

Contudo, há indícios de comunidades judaicas na Índia desde o século II a.C. A, história deles começa com a fuga da Galileia, durante a perseguição empreendida por Antíoco Epifanes (175- 163 a.C) aos hebreus. O barco em que se encontravam naufragou na costa indiana, a 48 quilômetros ao sul de Bombaim, e somente sete famílias conseguiram sobreviver. (JOHNSON, 1995, p.595).

Mas também não há um consenso sobre a chegada de judeus na Índia. Outra hipótese seria a de que os judeus foram para a Índia nos tempos da Diáspora, isto é, após o ano de 72 d.C., quando o imperador Tito ordenou, após a famosa guerra de Bar-Kohba, que não houvesse mais judeus na Palestina. (NAVARRO, 2008).

Outra possibilidade seria a existência de judeus na Índia, desde os tempos de Salomão (séc. X a.C), pelo fato de que, em algumas passagens do Antigo Testamento

<sup>44</sup> Em Viagens de Jean Mandeville, escrito no século XIV, o autor relata que o corpo do apóstolo Tomé estaria enterrado em uma tumba na cidade de Calamye, (provavelmente Maliapur). O autor também faz referência à igreja onde estava enterrado o corpo de São Tomé, a descrevendo como “grande, bonita e cheia de simulacros”. Não há consenso entre os especialistas sobre a identidade do autor desta obra, e nem de que ele realmente tenha ido aos lugares que descreve, mas como a sua obra foi bastante popular entre os séculos XIV, XV e XVI, podemos supor que, a tradição da evangelização da Índia pelo apóstolo Tomé era conhecida na Europa Medieval. **Viagens de Jean Mandeville.**/Tradução, introdução e notas Susani Lemos França. Bauru: EDUSC, 2007.

apresentarem referências a certas especiarias, matérias e animais que, certamente vinham da Índia. É o que lemos, por exemplo, no livro de Reis, III, 10:22, onde se fala de marfim e macacos levados para o rei Salomão, mas também não podemos descartar a possibilidade dessas especiarias terem chegado até Jerusalém por intermédio de comerciantes, sobretudo de caravanas árabes. (NAVARRO, 2008).

A existência de uma comunidade judaica na costa do Malabar, justamente onde se achavam cristãos desde a Antiguidade, levou alguns autores a supor que o apóstolo São Tomé teria feito parte dessa comunidade ou que teria pregado a doutrina de Cristo a tais judeus recém-chegados da Palestina, sendo mesmo possível que Tomé fosse um dos que participaram da Diáspora ocorrida em 72 d.C. Mas segundo uma tradição muito antiga, Tomé chegou a Índia<sup>45</sup> no ano de 52 d.C., portanto vinte anos antes da Diáspora. (NAVARRO, 2008).

Três escritos são atribuídos a Tomé, dois da Biblioteca de Nag Hammadi; O Evangelho de Tomé e O Livro de Tomé, o Contendor, e outro escrito denominado “Atos de Tomé” tem como origem a Síria, provavelmente Edessa ou Messina.

Ou seja, temos uma tradição siríaca da figura de Tomé mais consolidada do que uma tradição indiana, então é pouco provável que Tomé tenha ido à Índia em missão evangelizadora. Seria sensato pensar que os cristãos tomistas da Índia tiveram contato com o cristianismo a partir das igrejas da Síria<sup>46</sup>, e que o cristianismo chegou na Índia num período mais tardio, entre o final do século I e início do século II.

Então se descartamos a possibilidade de Tomé ter evangelizado a Índia no século I, ou do cristianismo ter chegado à Índia nesse período, por quais canais os cristãos ortodoxos e os cristãos gnósticos conheceram os indianos e suas doutrinas?

Os contatos mais significativos entre o que comumente chamamos de “Ocidente” com a Índia se deram com a expansão helênica sob o comando de Alexandre Magno. Segundo Leveque (1987) Alexandre conseguiu penetrar apenas até a Bacia do Ganges, devido à sublevação de seus veteranos. Não dispomos de informações de contatos, comerciais ou militares, entre gregos e indianos antes da expansão de Alexandre Magno, mas também não podemos descartar essa possibilidade.

---

<sup>45</sup> Segundo essa tradição, a chegada de Tomé à Índia teria ocorrido um ano após o Concílio de Jerusalém, realizado entre 49 e 51 d.C.

<sup>46</sup> A Síria era uma província romana muito próxima das fronteiras com o Império Parto. Provavelmente esses cristãos sírios penetraram no Império Parto até chegaram à Índia. Segundo Thelamon (2009), desde o século II haviam comunidades cristãs, dos confins do Império Romano ao Golfo Pérsico dotadas de um bispo, e a presença de cristãos é comprovada a leste e a norte, até o Mar Cáspio.

Antes de la expedición de Alejandro Magno los griegos lo ignoraban casi todo acerca de la India. Ni siquiera encontramos el término “brahmán” entre los escritores de la época clásica. No obstante, Heródoto ya tiene noticias de unos indios que no mataban animales ni sembraban ni tenían casas, alimentándose de hierbas y de las semillas cocidas de cierta planta, probablemente el arroz<sup>47</sup>. (SEGURA, 1990, p.53).

Heródoto<sup>48</sup> em sua obra “História” faz referência a grupos de indianos que poderiam ser tanto os brâmanes, em sua última fase da vida, como a monges jainitas. Segundo Momigliano (2004), Heródoto foi a países estrangeiros descobrir acontecimentos históricos, mas também construiu sua história fundamentando-se em evidências orais e não na documentação escrita, apesar de fazer uso desta.

Há outros Indianos com hábitos e costumes diferentes. Não matam nenhum animal; nada semeiam; não possuem moradia e se alimentam de ervas. [...]. Quando qualquer desses Indianos adocece, retira-se para um lugar deserto e ali se deita, sem que ninguém dele se ocupe, quer durante a doença, quer quando morre. (Hist., Livro III, C, p.258).<sup>49</sup>

Segura (1990) também reflete sobre as relações dos macedônicos com os brâmanes.

Durante la expedición del macedônio las relaciones entre griegos e brahmanes fueron nulas, marcadas por la hostilidad y la desconfianza. En efecto, los brahmanes, cuya alta posición social los convertía en consejos reales, persuadieron a algunos reyes indios para que no se sometieran al macedônio, por lo que Alejandro mandó colgar a muchos de ellos<sup>50</sup>. (SEGURA, 1990, p.54).

---

<sup>47</sup> Antes da expedição de Alexandre Magno os gregos ignoravam quae tudo acerca da Índia. Nem sequer encontramos o termo “Brahmám” entre os escritores da época clássica. Não obstante, Heródoto já tem notícias de alguns indianos que não matavam animais nem semeavam, nem tinham casas, alimentavam-se de ervas e de sementes cozidas de certas plantas, provavelmente de arroz.

<sup>48</sup> Heródoto viveu entre os anos de 490 a.C e 425 a.C. Em sua obra “História” se dedicou as Guerras Médicas, série de confrontos travados entre a Grécia e o Império Persa. Heródoto buscou construir um saber fundado em depoimentos escritos e orais, e muitas vezes se colocava numa posição de testemunha. Mas apesar desse rigor, Heródoto não se libertou totalmente do maravilhoso, principalmente quanto ás referências a Índia, como uma terra de formigas gigantes do tamanho de uma raposa, uma terra em que existia ouro em abundância e árvores que produziam lã.

<sup>49</sup> Heródoto diz que a Índia era a vigésima segunda sátrapa de Dario, fala também de sua superpopulação, e de seus tributos que seriam maiores proporcionalmente em relação as outras sátrapas. (COURTILLIER, 1978).

<sup>50</sup> Durante a expedição do macedônico as relações entre gregos e bramânes foram nulas, marcadas pela hostilidade e desconfiança. Com efeito, os bramânes, cuja alta posição social os convertia em conselheiros reais, persuadindo a alguns reis indianos para que não se submetessem ao macedônico, por que Alexandre ordenou enforcar a muitos deles.

Havia uma tradição de um suposto encontro entre Alexandre com brâmanes ou gimnosofistas<sup>51</sup>, mas estes por várias vezes teriam se recusado a receber o rei invasor ou seus enviados, devido a sua arrogância e cobiça. Temos uma versão de Megástenes sobre essa recusa dos indianos em ver Alexandre Magno:

Ante la arrogancia de los soldados de Alejandro, que le prometen grandes regalos si acepta presentarse en la corte el rey, pero le amenazan con matarlo si se niega, replica que los regalos de Alejandro son inútiles para él, pues la tierra india le ofrece lo necesario, y que tampoco siente miedo, porque, si lo mataran, se libertaría del cuerpo y pasaría a una vida mejor y más pura. Finalmente, el rey macedonio ordena dejarlo en paz<sup>52</sup>. (*apud*: SEGURA, 1990, p.55).

Na realidade não sabemos ao certo se Alexandre Magno e seus soldados queriam encontrar com brâmanes ou com os gimnosofistas<sup>53</sup>. Essa confusão está no fato de que os brâmanes, sobretudo os homens, no último estágio de suas vidas, já na fase da velhice, se tornam santos andarilhos, sem posses ou moradias fixas, sobrevivem com o pouco que recebem de esmolas e passam o tempo todo em busca de autoconhecimento. (GAARDER, 2005).

No caso dos gimnosofistas, estes andavam desnudos nos bosques da Índia e também ingeriam o mínimo de alimentos. Seus monges e suas religiosas eram antes de tudo ascetas, aos quais, através das penitências, as mais diversas, encaminham-se para a penitência suprema, a morte ou, mais exatamente, o suicídio por inanição, que os põe de posse da libertação. (GATHIER, 1960).

Mesmo após o fim da expedição de Alexandre Magno, o contato entre gregos e indianos permaneceu através do comércio. Da Índia são encaminhados por mercadores produtos tais como marfim, pedrarias, pérolas, perfumes, especiarias, musselinas,

---

<sup>51</sup> O termo gimnosofistas foi um vocabulário criado pelos expedicionários gregos, provavelmente por Onesícrito para aludir, como indica sua etimologia, aos filósofos ascetas que viviam desnudos nos bosques da Índia. Tradicionalmente são identificados com os brâmanes em sua última fase da vida, mas podem ser também monges jainitas, grupo religioso indiano que surgiu no século VI a.C. A diferença é que os brâmanes são uma casta, enquanto que, os gimnosofistas eram oriundos de todas as castas, e podem ter escrito os *Upanishads* em reação crítica e intelectual à cultura védica.

<sup>52</sup> Diante da arrogância dos soldados de Alexandre, que lhes prometeram regalias se aceitassem apresentá-los à corte do rei, mas ameaçavam matá-los caso se recusassem, estes disseram que as regalias de Alexandre eram inúteis para eles, pois a terra da Índia lhes oferecia o necessário, e que tão pouco sentem medo, porque se lhes matarem, se libertariam do corpo e passariam à uma vida melhor e mais pura. Finalmente, o rei macedônico ordena deixá-los em paz.

madeiras preciosas, além de animais como cães, papagaios, gado indiano e elefantes que são levados até Alexandria<sup>54</sup>, talvez até mesmo cortesãs. (LEVEQUE, 1987).

A invasão de Alexandre Magno teve consequências decisivas para a Índia, que desse momento em diante se abriu as influências helenísticas, mas indiferente à história<sup>55</sup> e desprovida de consciência historiográfica, a Índia não conservou nenhuma lembrança da expedição de Alexandre. Foi somente através de lendas fabulosas que circularam mais tarde (o pretense “Romance de Alexandre”) que o folclore indiano tomou conhecimento da expedição macedônica e de seus feitos em terras indianas. (ELIADE, 1979, p.231).

Com os romanos haverá um desenvolvimento maior de trocas intelectuais, graças à intensificação do comércio. A Índia iniciar-se-á, então, na astronomia, na astrologia, na medicina dos gregos. (LEVEQUE, 1987).

Então temos um primeiro momento de contatos mais intensos entre gregos e indianos com a expansão macedônica rumo ao Oriente, num segundo momento com os Selêucidas, aonde são desenvolvidas as trocas comerciais<sup>56</sup> e por fim, a consolidação e desenvolvimento do comércio com os romanos.

Segundo Bueno (2002) o período de unificação de parte da Europa no século I, sob a égide de Roma foi definitivo para a consolidação das rotas comerciais no Oriente. Ainda segundo o autor, essa experiência não era nova. Alexandre Magno já havia tentado, séculos atrás, estabelecer algo do gênero, mas sua tentativa de construir um grande império foi frustrada, mas mesmo assim, os gregos conseguiram criar bases duráveis para a difusão de sua cultura e de seus interesses econômicos.

---

<sup>54</sup> Vale destacar que o porto de Alexandria era, sem dúvida, um dos mais importantes da antiguidade. A partir de Ptolomeu II, Alexandria buscou organizar rotas comerciais para a África e para o Oriente. Das costas da África, Arábia e Índia provinham especiarias, incenso, gomas aromáticas e medicinais, têxteis, pérolas, plantas medicinais, perfumes e metais preciosos. Estrabão, por exemplo, definia o porto de Alexandria como “o maior porto do mundo”. PRÉAUX, Claire. O Egito Greco romano. In: HARRIS, J.R (org). **O legado do Egito**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

<sup>55</sup> Segundo Bueno (2007) as concepções que regem a construção do passado, para os indianos, não são as mesmas que as nossas. Nem ao menos esses parâmetros são semelhantes ao de outros historiadores antigos, tais como o grego Tucídides e do chinês Sima Qian. Não encontramos na Índia Antiga nenhum tipo de cronologia ou estudo da história tal como a entendemos. Desde cedo essa cultura se estruturou em valores que não necessariamente lidavam com as ideias de tempo necessárias a construção do passado histórico. Os elementos mais importantes para essa civilização eram aqueles tidos como verdades atemporais e imutáveis, manifestações tangíveis de um ciclo cósmico que deveria ser dominada como forma de integração com a natureza e o universo. Disponível em: <http://india-antiga-didatica.blogspot.com.br/2007/07/singularidades-da-historia-indiana.html>

<sup>56</sup> No fim do período ptolomaico é descoberto por Hípalo, as condições que regiam as monções (ventos típicos do sul e sudeste da Ásia que, no verão do Hemisfério Norte sopram do Índico em direção ao continente asiático e no inverno sopram em sentido inverso) , o que abriria a possibilidade de um caminho marítimo direto para a Índia, intensificando assim o comércio entre Oriente e Ocidente. PRÉAUX, Claire. O Egito Greco romano. In: HARRIS, J.R (org). **O legado do Egito**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

Roma havia conseguido articular um território dividido em províncias cujo trânsito de mercadorias foi favorecido pelo desenvolvimento do comércio, estabilidade política e uso da moeda romana. Assim sendo a difusão de produtos estrangeiros foi facilitada entre as elites locais, desejosas de reafirmar seu prestígio perante Roma em suas próprias sociedades de origem. (BUENO, 2002).

Segundo Bueno (2002) a Índia aparece nitidamente nas primeiras elaborações geográficas de Pompônio, Estrabão e Ptolomeu. Os romanos também parecem conhecer alguma coisa da cultura indiana a partir da obra de Filostrato, a Vida de Apolônio de Tiana.

Desde cedo os soberanos Kushans se mostraram amigáveis com romanos e chineses, buscando uma espécie de reconhecimento internacional, ou porque conheciam sua posição geográfica privilegiada, pois seu território abrangia boa parte dos caminhos usados pelas caravanas terrestres e seus portos eram amplamente visitados pelos ocidentais e árabes. (BUENO, 2002).

Um grande estimulador da convivência pacífica foi Kanishka, sobre Kushans<sup>57</sup> do século II, conhecido por sua política de tolerância com as religiões. Patrono das artes e das culturas, tal como os mecenas gregos e romanos, Kanishka só utilizou seus exércitos com intensidade ao rechaçar as ameaças dos partos nas fronteiras, e apoiou os romanos enviando uma embaixada em 107 d.C. (BUENO, 2002).

O comércio e as guerras fizeram com que gregos e romanos entrassem em contato com as religiões indianas. O comércio mais do que levar mercadorias de um lugar para outro gera sociabilidades e trocas culturais, além do que várias pessoas circulavam por essas rotas do mundo antigo entrando em contato com outras culturas e religiões.

As guerras também geravam esse contato entre diferentes culturas, pois eles se davam em regiões de fronteiras que, segundo Burke (2006 *apud*: SILVA, 2010, p.64) funcionam não apenas como limites entre agrupamentos e territórios, mas também são lugares de encontro, intersecção e de sobreposição cultural.

Partindo do pressuposto de que as guerras e o comércio levaram o conhecimento das religiões indianas aos gregos e romanos, de que forma essas religiões poderiam ter influenciado os movimentos gnósticos do século II. Quais seriam os principais pontos dessas religiões que poderiam de alguma forma ter influenciado os sistemas gnósticos?

---

<sup>57</sup> Reino do norte da Índia.

Vamos analisar as possíveis influências religiosas indianas nos movimentos gnósticos a partir de algumas temáticas comuns.

### 1.6.2 Hinduísmo

O hinduísmo compõe-se de diversas contribuições: uma contribuição propriamente védica, que resulta da transmissão direta das crenças e especulações do Veda<sup>58</sup>. Mas tudo o que existe no Veda e se encontra na Índia clássica não é necessariamente herdado. Deve admitir-se que o hinduísmo, atestado relativamente tarde nos textos, existia sob alguma forma “primitiva”, desde a época védica e porventura antes. Julgou-se encontrar na civilização estrangeira da bacia do Indo (Mohanjo Daro e Harappa), civilização que remonta a 2500-2000 antes da nossa era (RENOU, 1969).

Os *Upanishads*<sup>59</sup> são os escritos hinduístas mais lidos atualmente, pois exprimem em metáforas as mais altas inquietudes humanas e respondem-nas a seguir sob a forma de apólogos ou de poemas de inspiração cósmica. A principal temática dos *Upanishads* é a unidade “*atmān-brahma*”, a essência da alma deve identificar-se com a essência do universo, ou Brahman. (LEMAITRE, 1958).

Todo o Universo veio de Brahman e se move em Brahman. Poderoso e terrível é ele, semelhante ao trovão que explode nos céus. Para os que o alcançam a morte não contém terror. Na alma de uma pessoa, Brahman é percebido claramente, como se fosse visto num espelho. Também no céu de Brahman, Brahman é claramente percebido, do mesmo modo como uma pessoa distingue a luz da escuridão. (UPANISHADS).

Nos escritos de Nag Hammadi, há alguns textos que seguem essa lógica de organização, de diálogo entre mestre e discípulo. Exemplo disso é o escrito “O livro de Tomé, o contendor” que consiste num diálogo entre Jesus e Tomé. Mas não podemos afirmar que esse escrito tenha sido influenciado pela literatura indiana.

---

<sup>58</sup> Os Vedas são textos religiosos indianos divididos em quatro coletâneas de hinos e cânticos (Rig Veda, Yajur Veda, Sama Veda e Atharva Veda). A concepção do Veda é a conquista da Verdade sobre as Trevas. (LEMAITRE, 1958).

<sup>59</sup> Os *Upanishads* são datados dos séculos VI ou V a.C, mas não há consenso nessa datação. Segundo Eliade (1979) é muito difícil estabelecer uma datação exata para os tratados filosóficos indianos, pois estes geralmente apresentam concepções filosóficas muito anteriores a sua redação. Pode ocorrer também, de um mito ou cosmogonia se tornar popular na Índia num período bem mais tardio.

A partir desse momento vamos abordar algumas temáticas presentes nos *Upanshads* e em alguns textos gnósticos, procurando refletir sobre as similaridades entre as ideias hinduístas e gnósticas.

### 1.6.3 Imortalidade da Alma e Ignorância do Homem

Um conceito importante na filosofia dos *Upanishads* é que o homem tem uma alma imortal. Para um hinduísta, depois da morte de um indivíduo, sua alma renasce numa nova criatura vivente. Pode renascer numa casta mais alta ou mais baixa, ou pode passar a habitar um animal. (GAARDER, 2005, p.48).

Este corpo é mortal, sempre agarrado pela morte, porém dentro dele reside o Eu imortal. Esse Eu, quando associado, na nossa consciência, com o corpo, está sujeito ao prazer e à dor; e, enquanto essa associação perdura, a liberdade com relação ao prazer e à dor não pode ser encontrada por homem algum. Porém, quando essa associação cessa, também cessam o prazer e a dor. (UPANISHADS)

Em nenhum texto gnóstico aparece a noção de reencarnação. Acreditava-se que a alma tinha origem divina e que a partir do conhecimento ela retornaria a sua origem e a sua morada. Uma vez a alma livre da matéria, ela não precisaria retornar a esta, pois já teria assim cumprido sua jornada.

Essa questão entra num outro ponto importante do hinduísmo, as três vias de salvação, que seriam a do sacrifício, do conhecimento e da devoção. Vamos dar ênfase à via do conhecimento que possui alguns aspectos próximos aos das doutrinas gnósticas.

Segundo uma ideia central dos *Upanishads*, é a ignorância do homem que o amarra ao ciclo de reencarnação. Compreendendo a verdadeira natureza da existência, o oposto da ignorância, será, portanto, um caminho para a salvação. O conhecimento que traz a salvação é o conhecimento de que a alma (*atmã*) e o mundo espiritual (*Brahman*) são uma coisa só. O *Atmã* é uma parte integrante não só dos seres humanos, mas também se encontra nas plantas e nos animais. (GAARDER, 2005, p.50).

Aquele que não possui discernimento, cuja mente está instável e cujo coração está impuro, nunca alcança o objetivo, e nasce sempre de novo. Mas aquele que possui discernimento, cuja mente está firme e cujo coração é puro, atinge a meta e, após tê-la alcançado, não nasce nunca mais. (UPANISHADS)

O Livro de Tomé, o contendor apresenta também essa relação do conhecimento de si como uma forma de conhecer o todo:

Pendant que tu marches encore avec moi, même si tu es ignorant, tu as déjà connu, et on t'appellera "celui-qui-se-connaît lui-même", parce que qui ne s'est pas connu n'a rien connu, mais celui qui s'est connu lui-même est arrivé également à obtenir la connaissance au sujet de la profondeur du tout<sup>60</sup>. (LivTh, II, 7).

Com os *Upanishads*, a compreensão e o conhecimento serão elevados a uma categoria eminente, e o sistema sacrificial, com a teologia mitológica que ele implica, acaba perdendo sua primazia. (ELIADE, 2010, p.226). Ainda segundo o autor, a crítica, principalmente que aparece nos *Upanishads* aos rituais é com relação à ignorância em relação ao verdadeiro significado destes e não aos rituais em si.

Finitos e transitórios são os frutos dos rituais de sacrifício. Os iludidos, que os encaram como os mais elevados bens, permanecem sujeitos ao nascimento e a morte. Vivendo no abismo da ignorância, porém sábios em seu próprio conceito, os iludidos dão voltas e voltas, como cegos levados por cegos. (UPANISHADS)

A ignorância criava ou reforçava a lei da "causa e efeito" que, infligia a série ininterrupta das reencarnações. A libertação desse círculo de reencarnações só era possível através do conhecimento e consciência do seu verdadeiro ser (*Brahman- atmā*). (ELIADE, 2010, p. 231).

O Livro de Tomé, o Contendor, destaca a importância do conhecimento de si mesmo, para se alcançar as profundezas de tudo, tal como na ideia que aparece nos *Upanishads* da união entre *atmā* e *Brahman*: "C'est pourquoi donc, toi, mon frère Thomas, tu as vu ce qui est caché aux hommes, ce à quoi ils échappent par manque de connaissance."<sup>61</sup> (LivTh, II, 7).

#### 1.6.4 Memória e Esquecimento

A salvação na perspectiva hinduísta implica na transcendência da condição humana. A literatura indiana utiliza indiferentemente as imagens de ligadura, encadeamento,

<sup>60</sup> Enquanto ainda me acompanhas, apesar da tua ignorância, tu já tens (de fato) entendido/tu já conhecestes, e serás chamado 'aquele que conhece a si mesmo'. Pois aquele que não conheceu a si mesmo, não conheceu nada; mas aquele que conheceu a si mesmo, conseguiu também alcançar o conhecimento profundo sobre tudo.

<sup>61</sup> É por isso que tu, meu irmão Tomé, tens percebido o que é obscuro aos homens, isto é, o que lhes escapa por falta de conhecimento.

cativeiro, ou de olvido, embriaguez, sono, nesciência, para traduzir a condição humana; e, ao contrário, imagens de libertação dos laços e de rompimento do véu para descrever a libertação da condição humana. (ELIADE, 1979, p.60).

Nos *Upanishads*, por exemplo, aparece a metáfora de um homem que foi abandonado em um lugar estranho com os olhos vendados, até que alguém lhe retira a venda, assim ele pode regressar para sua cidade. A venda representa a ignorância, as ilusões e os desejos, e é retirada por um mestre, do qual o homem vendado obtém o verdadeiro conhecimento.

Do mesmo modo como um homem com os olhos vendados pode ser levado para longe e abandonado num lugar estranho, e, tendo sido tratado assim, pode voltar-se para todos os lados e gritar para que alguém remova a sua venda e lhe mostre o caminho de casa; e alguém, atendendo ao seu chamado, poderá soltar a sua venda e dar-lhe conforto; e, depois de caminhar de povoado em povoado, perguntando seu caminho à medida que avança, ele finalmente chega à sua casa - assim um homem que encontra um mestre iluminado obtém o verdadeiro conhecimento. (UPANISHADS)

Encontramos novamente ecos da influência indiana na literatura ligada à figura de Tomé. A Canção da Pérola ou Atos de Tomé<sup>62</sup> é uma narrativa mítica que descreve a origem da alma, sua jornada, os perigos pelos quais ela passa a luta contra o mal e o retorno a sua verdadeira origem. (NOGUEIRA, 2009, p.53).

O mito conta a história de um jovem príncipe oriental enviado ao Egito para resgatar uma pérola preciosa, que está junto a um ameaçador dragão. O mito narra as aventuras da alma humana no mundo de aparências e dos riscos de perdição no mundo sensório. (NOGUEIRA, 2009).

Seguindo o mito, no início de sua jornada, o jovem príncipe é despido de sua roupa ricamente ornada, que representa sua origem real. Ele é acompanhado por dois guias e um irmão que o acompanham, mas é abandonado por eles quando chega ao Egito. Ao chegar ao Egito encontra um primo distante que lhe faz companhia. Ele exorta seu primo a cuidar-se das impurezas do Egito, mas ao provar de sua comida ele cai em um sono profundo e esquece sua origem real. (NOGUEIRA, 2009).

Os pais do jovem sabendo do ocorrido lhe enviam uma carta para lembrá-lo de sua verdadeira origem e de sua missão de resgatar a pérola do dragão. Após o jovem ler

---

<sup>62</sup> Datado aproximadamente do século II, e o provável local de composição desse escrito pode ser o Egito ou a Síria.

a carta, ele lembrou-se de sua origem real e de sua missão, e após roubar o dragão, iniciou seu retorno à casa paterna. (NOGUEIRA, 2009).

Na Canção da Pérola, a existência humana é apresentada como uma missão, cujo conteúdo é recobrar a origem divina e cultivar o caminho de volta a ela. Isso acontece ao prestar atenção às mensagens enviadas por Deus às instruções de guias espirituais e uma postura de manter-se puro no mundo. (NOGUEIRA, 2009, p.55).

São impressionantes os paralelos entre os *Upanishads* e a Canção da Pérola, pois ambos se utilizam de temas similares ao tratarem da ignorância, utilizando-se das metáforas do olho vendado, do sono e do abandono, bem como da temática do retorno da alma a sua origem, utilizando-se da metáfora da busca do caminho de retorno para casa ou para o palácio. Ambos os textos tratam da temática do conhecimento e da compreensão, mas não nos é possível dizer se a Canção da Pérola foi inspirada nos *Upanishads*.

Outra temática apresentada na Canção da Pérola e nos *Upanishads* é a do despertar do homem de seu sono<sup>63</sup>, geralmente feito por um mensageiro (que pode ser um sábio ou uma figura espiritual, como Jesus Cristo, por exemplo) que ao “despertar” o homem de sua ignorância lhe traz a vida e a salvação. O despertar implica no reconhecimento da verdadeira condição da alma, ou seja, o reconhecimento de sua origem celeste<sup>64</sup>. (ELIADE, 2000, p.111).

#### 1.6.5 Budismo como Caminho Individual de Salvação e Busca da Verdade

O budismo foi fundado por Gautama Buda, nascido de uma família abastada e nobre por volta de 560 a. C., e morto por volta de 480 a. C. Apesar de sua riqueza e dos empenhos de que foi alvo para não abandonar a casa paterna, ele partiu depois do nascimento de seu filho, e viveu durante seis anos na penitência, buscando a Verdade, a libertação das reencarnações. A experiência lhe mostrou que vãs eram as penitências humanas para alcançar esse fim. E, uma noite, em Boudgaya, ele conheceu a iluminação ao mesmo tempo em que os princípios que deveria, pouco depois, anunciar ao mundo. (GATHIER, 1960).

---

<sup>63</sup> A temática do sono e do despertar não é monopólio apenas da literatura indiana e do gnosticismo. Esses temas aparecem no *Corpus Hermeticum* e até nos Evangelhos, como na passagem de Mateus cap. 24, v. 42, em que Jesus pede para seus discípulos vigiarem durante à noite, mas ao regressar de suas orações, os encontra dormindo. Nessa perspectiva vencer a fadiga física é mostrar força espiritual. ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Ed. 70, 2000.

<sup>64</sup> Os gnósticos não se consideravam como alguém deste mundo, e sim como estrangeiros e cativos na matéria, já que sua alma tinha origem divina. ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Ed. 70, 2000.

Ao dominar seu desejo de viver, que antes o atava à existência, o Buda parou de produzir carma e, portanto, não estava mais sujeito à lei do renascimento. Conseguiu alcançar a salvação para si mesmo, e o caminho estava aberto para abandonar o mundo e entrar no nirvana final. O deus Brahman, porém, instou com ele para que difundisse seus ensinamentos. (GAARTER, 2005, p.59).

No escrito, LivTh”(II,7) aparece o seguinte: “Et [le Sauveur] répondit et dit : “[Bienheureux] l’homme sage qui a re[cherché la vérité, car], après l’avoir trouvée, il s’est reposé sur 141 elle, pour toujours, et il n’a pas peur de ceux qui voulaient le troubler.<sup>65</sup>”

Esse homem poderia perfeitamente ser Buda. O próprio título desse tratado nos apresenta essa possibilidade. Segundo Turner (2007, p.176) esse tratado foi cristianizado num período posterior.

Na perspectiva budista, é a ignorância do homem que põe a roda da vida em movimento, portanto, o homem deve construir sua compreensão sobre como o mundo funciona, compreendendo as verdades acerca do sofrimento, e dedicar-se na luta contra o desejo e evitar o ódio, a luxúria, por que todos esses aspectos são causadores de sofrimento. (GAARDER, 2005).

Segundo Pagels (1997) os textos gnósticos, sobretudo os ligados à tradição de Tomé, tendem a apontar para um caminho solitário de busca pelo conhecimento, ou *gnosis*. O EvTh II,2 reconhece que essa exploração é ao mesmo tempo frustrante, perturbadora e surpreendente: “Celui qui cherche, qu’il ne cesse de chercher jusqu’à ce qu’il trouve ; quand il aura trouvé, il sera troublé ; troublé, il s’étonnera et il régnera sur le Tout<sup>66</sup>”.

Buda era visto como mestre e guia dos seres humanos. Ele abdicou da nirvana a pedido do deus Brahman para ensinar aos outros seres humanos, o caminho da salvação, mas Buda não é um deus, ele apenas indicava o caminho da salvação. (GAARDER, 2005)

A noção de iluminação atingida por Sidarta é similar à *gnosis* dos gnósticos, pois a partir do momento da iluminação ou *gnosis*, o indivíduo supera sua ignorância, supera o desejo e passa a compreender como o mundo funciona. O gnosticismo se aproxima do budismo por sua ênfase em fugir do mundo, em lutar contra os desejos, que são os causadores de sofrimento e na busca do conhecimento e compreensão do mundo.

Hipólito de Roma, em seu “*Philosophoumena*” a partir da leitura do texto Pgen, um papiro da metade do século II que continha um suposto diálogo entre Dándamis, um

<sup>65</sup> “E [o Salvador] respondeu dizendo, “[Abençoado é] o homem sábio que [saiu em busca da verdade, porque] quando a encontrou, repousou sobre ela para sempre, sem temer aqueles que desejaram importuná-lo”.

<sup>66</sup> Que aquele que busca continue buscando até encontrar. Quando encontrar, ficará perturbado. Quando ficar perturbado, ficará assombrado, e reinará sobre tudo.

sábio indiano e Alexandre Magno, chegou a conclusão de que os gnósticos e os encratitas aprenderam suas ideias dos brâmanes. (SEGURA, 1990).

Mas provavelmente Hipólito de Roma<sup>67</sup> confundiu os brâmanes em sua última fase de vida com os gimnosofistas. Por exemplo, Hipólito acusou os brâmanes de condenar a procriação, mas essa acusação é equivocada, pois os brâmanes podem ter filhos. Segundo Hipólito, os brâmanes consideravam o corpo, como uma vestimenta opaca que oculta a luz da alma, que apenas resplandecerá com a morte do corpo, mas essa doutrina é estranha ao hinduísmo. O que o hinduísmo prega é a volta da alma para sua origem divina, ou seja, ao Brahman, mas não há no hinduísmo essa relação dualista<sup>68</sup> entre corpo e alma. (SEGURA, 1990).

As doutrinas apresentadas por Hipólito como sendo dos brâmanes, tinham mais similaridades com as doutrinas dos gimnosofistas ou com os essênios<sup>69</sup> de Qumran. Retornamos as alusões de Hipólito aos indianos, justamente para refletirmos sobre essa provável influência das religiões indianas nos movimentos gnósticos do século II.

Como destaca Pagels (1979), as rotas comerciais entre o mundo Greco-romano e o extremo Oriente estavam sendo abertas à época em que o gnosticismo floresceu. Missionários budistas vinham pregando em Alexandria há gerações. Percebemos aproximações entre as religiões indianas e os textos de tradição tomista de origem síria, também temos alguns ecos da literatura indiana antiga no texto gnóstico “O trovão: A Mente perfeita” (VI, 2) que apresenta algumas aproximações com os textos sagrados “*Bhagavad-Gita*”, “*Atharva- Veda*” e com o “*Upanishads*”.

Mas segundo Pagels (1979) essas alusões apresentam apenas possibilidades, não há provas conclusivas, uma vez que essas tradições podem surgir em épocas e culturas diferentes. Tais ideias poderiam ter surgido de forma independente em vários lugares. Ainda segundo a autora, a divisão que comumente utilizamos entre religiões orientais e ocidentais não eram tão claras há 2000 anos. Exemplo disso, é o fato da cultura helenística ter influenciado o Oriente, e também as religiões ditas orientais, principalmente aquelas ligadas ao culto dos mistérios terem tido tanta popularidade em Roma, por exemplo.

---

<sup>67</sup> Hipólito de Roma afirmou de forma acertada que os brâmanes se abstém de carne, mas isso não invalida a possibilidade dele ter confundido os brâmanes com os gimnosofistas.

<sup>68</sup> Há dentro do hinduísmo perspectivas dualistas e não dualistas. Os dualistas acreditam haver uma distinção entre corpo e alma, e os não dualistas acreditam que o corpo, a alma e o universo são uma coisa só.

<sup>69</sup> Grupo judaico que vivia no deserto às margens do Mar Morto. Esse grupo é mencionado por Flávio Josefo em sua obra “História dos Judeus”, que os descreve com bastante atenção. Os essênios eram dirigidos por uma rigorosa organização, tinham regras muito severas e prescrições calculadas, com normas definidas para admissão e punição dos infratores. Estavam espalhados por vários lugares de Israel, mas havia um grupo importante que vivia no deserto, observando a Lei e estudando a Torá. (NASCIMENTO, 2010, p.72).

O grande desafio para os avanços nos estudos da influência das religiões indianas nos movimentos gnósticos seria o de buscar os principais canais de transmissão dessas doutrinas. Como que grupos gnósticos<sup>70</sup> teriam entrado em contato com textos religiosos indianos, e com quais textos, e de que forma eles teriam sido lidos e utilizados em seus sistemas, pois como podemos perceber, há conceitos em comum entre o gnosticismo e o hinduísmo, mas também há conceitos, como o de reencarnação da alma, que afastam essas tradições. Os estudos dos textos de Nag Hammadi estão apenas começando, ainda tem muito a ser feito no sentido de se investigar de forma comparada as tradições religiosas indianas e gnósticas. Existem vários grupos de pesquisa que estudam o gnosticismo a partir dos textos descobertos em Nag Hammadi, mas nenhum se dedica especificamente a refletir sobre a relação entre o gnosticismo e as religiões indianas.

#### 1.6.6 As Influências Persas no Gnosticismo

De acordo Nogueira (2008, p.47) a religião de Zoroastro, com sua visão de mundo dualista, de luta inconstante e irreconciliável entre o bem e o mal, entre o salvador Ahura Mazda e o demoníaco Angra Mayniu, influenciou os povos vizinhos e gerou diferentes formas de dualismo. O autor ainda afirma que na Pérsia tem origem o dualismo grego que conhecemos mais em sua versão intelectual (mundo das ideias x mundo das sombras e aparências), como na filosofia platônica e em sua versão mais radical no neoplatonismo.

Segundo Soares (2009, p.02) o Masdeísmo é a religião mais antiga dos iranianos, e com a reforma empreendida por Zoroastro ou Zaratrusta, passou a se chamar zoroastrismo, a qual se tornou a religião oficial do Império Persa, a partir do século VI a.C.

O Masdeísmo tem origens nas antigas religiões indo-iranianas, de ancestrais dos povos que conhecemos como iranianos e indianos. Estes formavam um só povo identificado como proto indo iranianos, um dos ramos da família indo europeia, os quais viviam entre as terras das estepes ao sul da Rússia até o Volga, criando gados e ovelhas. (TATSCH, 2008).

Por volta do terceiro milênio antes de Cristo, parte dos proto indo iranianos migrou para o sul e atravessou o Hindukush, passando a ocupar a Índia. Dessa separação resultou a formação de dois povos que, apesar de se comunicarem em línguas distintas,

---

<sup>70</sup> Um exemplo muito significativo é o de Mani, fundador do maniqueísmo, que segundo a tradição, teria viajado para a Índia, onde buscou no budismo a ideia de transmigração das almas.

conservaram alguns elementos em comum, fosse o domínio da sociedade pela aristocracia guerreira e pelos sacerdotes, fossem algumas práticas religiosas. (TATSCH, 2008).

Seus rituais eram caracterizados pelo uso de bebidas alucinógenas e pelo sacrifício de animais. O panteão indo-iraniano era concebido antropomorficamente, formado por deuses ligados a fenômenos físicos da natureza ou a conceitos diversos, como por exemplo, fogo, água, céu, terra, sol, lua, poder da amizade, justiça, coragem e obediência. (TATSCH, 2008).

Acima desses deuses se destacavam Apan Napat e Mitra, o primeiro ligado a conceitos como juramento e verdade, e o segundo, era o “contrato”, o deus sol, o maior dos fogos, aquele que acompanha o astro durante seu trajeto diário; a “lealdade”. Ambos receberam o título de ahura, que significa “deus”, “senhor”. (TATSCH, 2008). Desses dois, sem dúvida, o mais famoso é Mitra, que foi cultuado até em Roma.

O culto de Mitra era uma das práticas religiosas de mistérios da Antiguidade Tardia. Seu nome homenageia Mitra, deus presente nas mitologias persa, romana e indiana, é marcadamente um fenômeno helênico da época imperial romana. Entre os persas, Mitra era um deus de luz, associado à Ahura Mazda, mas com a instalação do zoroastrismo como religião oficial do Império Persa, seu culto perdeu força. No entanto, seu culto continuou na religião popular, e foi reintegrado ao sistema de crenças zoroástricas. (SOARES, 2010)

O culto de Mitra se tornou popular entre o exército romano, provavelmente por Mitra ser uma divindade ligada à guerra. Quando os soldados de Pompeu levaram essa religião da Capadócia para a Europa, um artista grego representou Mitra sobre o lombo de um touro, a cravar-lhe um punhal no pescoço, representação essa que se generalizou. (DURANT, 1957).

Possivelmente os soldados do exército romano se identificaram com Mitra pelo fato dele também ser o deus da guerra, pois ele mostra-se violento e cruel ao massacrar os *daevas* e os ímpios, que é a função de Mitra no masdeísmo, ou seja, combater as forças do mal.

Mas a principal característica dessa religião indo-iraniana era a crença numa vida de suplícios após a morte daqueles que não pertenciam à aristocracia ou ao sacerdócio. Zoroastro vai mudar essa visão do pós-morte.

Zaratrusta Spitama nasceu em uma região que engloba o norte do Irã e sul do Afeganistão. É difícil estabelecer uma data para o seu nascimento, mas é possível situá-lo entre 1500 e 1200 a.C. (TATSCH, 2008). Mas a tradição zoroastriana afirma que ele teria

vivido 258 anos antes de Alexandre, o Grande, portanto, em meados do século VI, mas é pouco provável. (SOARES, 2009).

Não há um consenso sobre a figura de Zaratrusta. Há duas vertentes historiográficas: a primeira vê em Zaratrusta um personagem histórico, um reformador da religião étnica tradicional. Na segunda perspectiva, Zaratrusta representa unicamente um aspecto da religião iraniana, isto é, o masdeísmo, que tem no centro a adoração de Aúra-Masda. (ELIADE, 2010).

Algumas fontes apresentam alguns detalhes autobiográficos de Zaratrusta como, por exemplo, no Yasna, no qual aparece que Zaratrusta era casado e tinha dois filhos e era extremamente pobre, e ao que tudo indica se dedica à criação de bovinos. (ELIADE, 2010).

Segundo a tradição, Zaratrusta se tornou sacerdote aos 15 anos, vagou por muito tempo em busca da verdade até que dia num ritual ele teve a seguinte experiência:

Em busca de água para o haoma, entrou em um rio e ao retornar à margem, em estado de pureza física e espiritual promovido pelo elemento purificador (a água), teve uma visão: um ser iluminado, que se revelou como Vohu Manah (o bom pensamento), levou-o até a presença de Ahura Mazda e outros cinco seres divinos: Asha Vahishta, Spenta Armaiti, Khshathra Vairya, Haurvatât e Ameretât. Essa foi a primeira de inúmeras visões nas quais ouviu o Ser supremo de si. Mazda, um dos maiores ahuras do panteão iraniano, era venerado e cultuado como o guardião do asha (ordem da verdade, justiça). Zaratrusta proclamou Ahura Mazda como o Senhor Supremo; o imortal; Deus da sabedoria; o Criador de todas as coisas; aquele a partir de quem emanavam todas as outras criaturas divinas. (TATSCH, 2008, p.72).

Esses relatos de viagens e encontros com seres celestiais são comuns na literatura apocalíptica judaica, bem como em textos gnósticos, como os textos setianos, por exemplo. A visão zoroástrica de divindade da qual emanam todas as coisas se aproxima muito da visão gnóstica de divindade ou princípio criador.

Na visão de Zoroastro, o Criador estava acompanhado de seus dois filhos gêmeos, Spenta Mainyu (espírito benfeitor) e Angra Mainyu (espírito destruidor, ignorante, maligno, aquele que originou a morte). (TATSCH, 2008).

Verdadeiramente existem dois Espíritos primários, gêmeos renomados que estão em conflito. Em pensamento, palavra e ação eles são dois: o melhor e o mau. E aqueles que procedem bem escolhem corretamente entre esses dois, mas assim não fazem os malfeitores. E quando esses dois Espíritos, no princípio, se juntaram, criaram toda a vida e a não vida, e estabeleceram que no Fim a pior Existência será o perverso, mas (a Casa do) Melhor Propósito para o homem justo. Desses dois Espíritos, o Perverso preferiu levar a cabo as piores coisas. O Espírito Mais Santo, o qual é vestido da pedra mais resistente, preferiu o que é certo, e (assim também aqueles) a quem a satisfação ao Senhor Mazda continuamente com procedimento verdadeiro. (Yasna, *apud*: SOARES, 2009, p.04).

O espírito mau, no caso, Angra Mainyu possui algumas semelhanças com o demiurgo dos gnósticos, que também era uma divindade ignorante e maligna, mas ao contrário de Angra Maiyu, o demiurgo não tem origem no Criador, e sim em *Sophia*. O Criador gnóstico nada tem haver com o demiurgo, criador do mundo material. No gnosticismo, o Pai- Primeiro não tem participação na origem do mal e nem na criação do mundo material, estes surgiram devido ao erro de *Sophia* de quiz gerar algo por si só.

Na teologia de Zoroastro, o bem e o mal precedem ao próprio criador. O dualismo de seu pensamento está na separação desses opostos revelada na origem da criação dos espíritos gêmeos: tanto Angra Mainyu quanto Spenta Mainyu tiveram a liberdade de optar pelo caminho a seguir; na realidade, as escolhas foram baseadas na natureza de cada um, por isso Ahura Mazda não pode ser o culpado pela origem do mal, pois tanto o drug (falsidade, mentira) como o asha (verdade) eram anteriores a sua própria existência. (TATSCH, 2008).

Mas tanto o drug como o asha contém implicações éticas, tanto na esfera divina, como na conduta humana. Como os filhos de Ahura Mazda tiveram o livre arbítrio para escolher entre o bem e o mal, o homem também é responsável pelos caminhos que escolhe.

O homem é intimado a seguir o exemplo de Aúra- Masda, mas goza de liberdade em sua escolha. Ele não se sente como um escravo ou servo de Deus, como se reconhecem, por exemplo, os seguidores de Javé e Alá. (ELIADE, 2010, p.295).

Na perspectiva dualista de Zoroastro, o mundo material é o campo de batalha entre o bem e o mal, mas que em um determinado momento teria fim. A história cósmica do zoroastrismo é dividida em três momentos; o Bundahishn, a criação dividida em duas etapas, a criação das coisas em um estado espiritual e imaterial, e em seguida a criação do aspecto material e físico. (TATSCH, 2008).

A segunda fase seria o Gumecishn, momento em que o espírito mau mata o touro e o homem primordial, de cujos sêmens nascem os animais bons e o primeiro casal humano. Nesse momento, o mundo era uma mistura do bem e do mal. (TATSCH, 2008).

Na terceira etapa, Frashgird, marca um período de restauração do mundo em seu estado inicial, onde o bem é separado do mal, os justos dos injustos. É um período de harmonia, de bondade e paz eterna. (TATSCH, 2008).

Segundo Eliade (2010, p.296) a teologia de Zaratrusta não é “dualista” no sentido estrito do termo, uma vez que Aúra-Masda não é confrontado por um “antideus”; a oposição declara-se entre os dois espíritos. O bem e o mal, o santo e o demônio destruidor procedem de Aúra Masda, mas como Angra Mainyu escolheu livremente o seu modo de ser e

a sua vocação maléfica, o Senhor sábio não pode ser considerado responsável pelo aparecimento do mal.

A separação primordial entre o bem e o mal é consequência de uma opção, inaugurada por Aúra Masda e repetida pelos dois espíritos gêmeos, que escolheram respectivamente Asha (a justiça) e Drug (o engano, o logro). Uma vez que os *daevas*, os deuses da religião tradicional iraniana, escolheram o logro, Zaratrusta solicita a seus fiéis que já não lhes dediquem culto, antes de mais nada que já não sacrifiquem, em honra deles, os bovídeos. (ELIADE, 2010, p. 296).

Mas até que ponto o zoroastrismo poderia ter influenciado o gnosticismo? Será que as noções dualistas entre o bem e o mal, entre um deus bom e um deus mal, o mundo como um campo de batalha entre esses dois opostos se aproximam da abordagem gnóstica?

Nem todas as perspectivas gnósticas eram necessariamente dualistas. Por exemplo, os textos setianos não viam o demiurgo como um oposto ao verdadeiro deus, pelo contrário, ele era muito inferior em poder. O poder dele estava limitado apenas à sua esfera e ao mundo material. Mas ao mesmo tempo, o homem tinha de lutar contra seu poder para que assim fosse libertado.

O mundo era um campo de batalha na perspectiva gnóstica, a partir do momento em que o demiurgo e seus aliados usavam de vários artifícios para distrair os seres humanos na busca pelo verdadeiro Deus.

Ils jetèrent alors les hommes dans de grandes tribulations et dans les soucis de l'existence, afin que leurs hommes soient accaparés par la vie matérielle et n'aient pas le loisir de s'attacher à l'Esprit Saint<sup>71</sup>. (HypArch, II, 4).

O homem tinha de lutar contra essas distrações para que pudesse um dia chegar a *gnosis* e assim ser libertado do poder do demiurgo, que buscava aprisionar a centelha divina dentro do corpo humano, para depois capturá-la. O gnosticismo é dualista no sentido de que o homem tem de lutar contra o poder do demiurgo, e não no sentido persa de uma luta entre dois deuses, um bom e um mal.

Na teologia zoroastrica, aparece a temática da viagem e experiências da alma<sup>72</sup> depois da morte, eis alguns traços principais: a alma encontra sua *daena*, isto é, seu

---

<sup>71</sup> Então, eles jogaram a humanidade em grandes tribulações e preocupações da existência, de modo que os homens fossem absorvidos pelos assuntos mundanos e não pudessem desfrutar do prazer de se devotar ao Espírito Santo.

próprio Eu, que lhe é preexistente, mas que também o resultado de sua atividade religiosa aqui na Terra. A *daena* apresenta-se sob uma forma feminina arquetipizada, mantendo ao mesmo tempo uma aparência concreta. (ELIADE, 2010, p.312).

Essa noção de um “Eu” preexiste aparece tanto na literatura indiana, na concepção de uma união entre *atmã- Brahman*, como em alguns textos gnósticos que se preocupam com o destino da alma, quando esta cai no mundo material, como no caso do escrito “A Exegese da alma”, escrita em Alexandria no século III. Esse escrito, narra o mito gnóstico da queda da alma no mundo material e de sua degeneração, que ocorre a partir de uma vida sexual promíscua, mas que ao final da história volta a sua morada e ao seu estado inicial de pureza. Tal como na teologia de Zaratrusta, a alma é representada numa forma feminina arquetipizada.

Mas o Zoroatrismo influenciou profundamente o maniqueísmo, uma perspectiva gnóstica que surgiu em meados do século III. Seu fundador foi Mani ou Maniqueu, que nasceu na Pérsia, por volta do ano de 215 d.C. (OGRADY, 1994, p.78).

Mani teria estudado com magos persas, e viajado à Índia onde ele teria entrado em contato com o budismo. Ele teria aprendido a respeito do cristianismo por intermédio das seitas gnósticas basileanas e por meio das Igrejas marcionitas. (OGRADY, 1994).

#### Segundo Eliade:

Com efeito, Mani atribui um papel eminente a Jesus e converte em ideia sua a ideia de Paracleto; vai buscar na Índia a teoria da transmigração das almas; sobretudo retoma as ideias centrais iranianas, em primeiro lugar o dualismo Luz- Trevas, e o mito escatológico. (ELIADE, 1979, p.156).

Mani parecia querer estender suas ideias por várias partes do mundo Greco-romano e do Império Persa, por isso esse sincretismo de ideias indianas, persas, judeu-cristãs e gnósticas. Mas a grande influência na construção do mito maniqueísta de criação é a persa. Pode-se dizer que ao mito persa de criação foram acrescentados elementos judaicos, cristãos e gnósticos. Na perspectiva maniqueísta o reino da luz é governado pelo deus bondoso e primordial, enquanto o reino das trevas é outro reino espiritual onde nascem Satanás e os demônios.

---

<sup>72</sup> Alguns textos gnósticos, como o Apocalipse de Paulo, apresentam uma geografia do sagrado, no qual a alma tem de passar até chegar ao domínio do verdadeiro Deus. São vários céus, o sétimo céu era o domínio do demiurgo, criador do mundo material que buscava impedir as almas de ascender até sua morada.

Segundo o mito maniqueísta, Satanás invadiu o reino da Luz. Para lutar contra ele, Deus criou o Homem Primordial que, para os maniqueus, era um arquétipo, um padrão original ideal e não o primeiro ser humano. Satanás venceu o seu inimigo e, apesar do Homem Primordial ter sido salvo por Deus, Satanás lhe roubou algumas partículas de Luz e as misturou com cinco elementos do mundo das trevas. A partir desses elementos misturados, Deus formou o mundo visível, de maneira a libertar a Luz aprisionada. O Homem Primordial e seus espíritos ajudantes moram no Sol, e as doze constelações recolhem quaisquer partículas de Luz liberadas e as derramam sobre o Sol. Ali elas são purificadas e podem alcançar a Deus. (OGRADY, 1994, p.79).

Ainda segundo o mito maniqueísta, Adão e Eva foram criados por Satanás, que lhes introduziu as partículas roubadas para melhor dominá-las. Os espíritos celestes então tomaram Adão e Eva sob seus cuidados e mandaram *aões* para ajudá-los a se libertarem. Esses *aões* assumiram a forma dos profetas, algumas vezes chamados de Noé, Abraão, Zoroastro, Buda, Jesus, Paulo. Maniqueu teria sido o último e o maior de todos. (OGRADY, 1994).

O maior período de apogeu do zoroastrismo se iniciou com a dinastia dos aquemênidas (séc. VI- IV) , que unificou os reinos medo e persa, e expandiu os seus domínios pela Ásia Menor, Babilônia, norte da África, até as margens do Danúbio, na Europa. Ciro, o grande e seus sucessores, Cambises II e Dario I praticaram tolerância religiosa, mas privilegiaram o zoroastrismo. (TATSCH, 2008).

Com a invasão da Ásia Menor, por Alexandre Magno, muitos sacerdotes foram sacrificados e textos religiosos destruídos. Após a morte de Alexandre, o poder se alternou entre o domínio selêucida (311-141 a.C), os partos arcácidas (141 a.C- 224 d.C), mas foi com os sassânidas (séc. III- VII) que o zoroastrismo se desenvolveu com a compilação de textos religiosos, promoção de templos de fogo, proibição do uso de imagens, extensão da liturgia e reforma do calendário. (TATSCH, 2008).

O Zoroastrismo influenciou direta ou indiretamente o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, com preceitos como livre-arbítrio do homem, julgamento individual baseado na ética pessoal, cujo resultado seria o paraíso ou o inferno, seguido pela ressurreição dos corpos, e finalmente, o julgamento final. (TATSCH, 2008).

### 1.6.7 A Apocalíptica Judaica

Para entendermos como a apocalíptica judaica influenciou o gnosticismo, faz-se necessário, primeiramente, refletir sobre suas prováveis origens, bem como sobre o

contexto do qual ela emergiu, para em seguida pensarmos a apropriação deste conteúdo apocalíptico realizado pelos movimentos gnósticos.

Segundo Amaral (2007) o termo “apocalíptica” refere-se a três diferentes aspectos de um mesmo fenômeno no judaísmo primitivo: um gênero literário, denominado apocalipse, uma visão de mundo chamada “escatologia apocalíptica” e um movimento motivado religiosamente denominado “apocalipsismo”.

Apocalipse é uma transliteração do grego, que significa revelação ou desvelamento. O principal paradigma é o Apocalipse de João, ou seja, para definir um livro como “apocalipse” é levado em conta as semelhanças com o texto neotestamentário. Entretanto, somente os capítulos 7-12 de Daniel, I Enoque<sup>73</sup>, 4 Esdras e 2 Baruque se enquadrariam como “apocalipses”. (AMARAL, 2007, p.80 *apud*: BOER, 2000)<sup>74</sup>.

G, Von Rad e John Collins definem “apocalipse” como um fenômeno literário que possui uma certa teologia e cosmovisão. Para Collins “apocalipse” seria:

Um gênero da literatura de revelação com uma estrutura narrativa, na qual uma revelação é mediada por um ser de outro mundo para um receptor humano, revelando uma realidade transcendente, a qual é, ao mesmo tempo, temporal, enquanto visa a salvação escatológica, e espacial, ao envolver um outro mundo, um mundo sobrenatural. (COLLINS *apud*: AMARAL, 2007, p.80).

D.S Russel apresenta uma definição de apocalipse mais abrangente:

Um apocalipse contém, no todo ou em parte: transcendentalismo; mitologia, visões cosmológicas; visão pessimista da história; dualismo; divisão do tempo em períodos; ensino de duas eras; numerologia; pseudo- êxtase; reinvidicações artificiais de inspiração; psedonímia; esoterismo; unidade da história; concepção da história cósmica que trata de terra e céu; a noção de primordialidade destas revelações concernentes à criação e queda dos homens e dos anjos; a fonte do mal no universo; conflito entre luz e trevas; bem e mal; Deus e Satã; a vinda de uma figura transcendente chamada “o Filho do Homem”; o desenvolvimento de crença na vida depois da morte com seus vários compartimentos de Inferno, Geena, Paraíso e Céu e a crescente significância do indivíduo na ressurreição, julgamento e felicidade eterna. (RUSSEL *apud*: AMARAL, 2007, p.81).

<sup>73</sup> Em I Henoc temos três apocalipses: Livro dos Vigilantes, Apocalipse dos Animais e Apocalipse das Semanas. (TERRA, 2012, p.18).

<sup>74</sup> Boer (2000) acaba desconsiderando outros escritos judaicos intitulados de apocalipse, entre eles Apocalipse de Adão, Apocalipse de Moisés, Apocalipse de Sidrac, além de outros textos que não são intitulados apocalipses, mas que possuem em sua estrutura uma revelação, como, por exemplo, A vida de Adão e Eva. Na Biblioteca copta de Nag Hammadi temos vários escritos intitulados de apocalipse atribuídos à figuras importantes do judaísmo e do cristianismo. São eles: Apocalipse de Paulo, Primeiro e Segundo Apocalipse de Tiago, Apocalipse de Adão e Apocalipse de Pedro. Também temos os apocalipses filosóficos setianos que apesar de não serem intitulados como apocalipses, possuem todas as características de textos apocalípticos (do tipo II, viagens celestiais): Alógeno, Zostrianos e Marsanes. (CHAVES, 2007a).

Mas os “apocalipses” não são um gênero literário em si, muitas vezes os elementos apocalípticos apresentados acima podem estar distribuídos justamente com outros estilos literários, como a literatura de sabedoria ou profecias, por exemplo. Prova disso é que, apenas parte do Livro de Daniel tem tons apocalípticos. Segundo Soares (2009) a literatura apocalíptica judaica se estabeleceu como gênero literário somente a partir do século II a.C.

Collins (2005, p.04) nos apresenta dois tipos de textos apocalípticos. Os apocalipses historicamente orientados, tais como o Livro de Daniel que sintetiza a extensão da história e descreve um julgamento de proporções cósmicas. O outro tipo de textos apocalípticos são os de viagens celestiais, como as que encontramos em 2 Enoch ou 3 Baruch, que prestavam pouca ou nenhuma atenção à escatologia cósmica e se focalizam no destino da alma depois da morte. Mas o autor nos apresenta uma terceira categoria de textos apocalípticos, os de tipos mistos como o Apocalipse de João, por exemplo, no qual o vidente é levado até o céu e que não se estende nos períodos da história, mas àquilo que primeiramente é constituído ao julgamento deste mundo.

A segunda categoria de apocalipses com viagens celestiais foram os que mais influenciaram os textos gnósticos de Nag Hammadi. Chaves (2005) cita o exemplo do Apocalipse de Paulo que se enquadra nessa categoria. Nesse apocalipse, Paulo se encontra com um menino, enquanto estava se dirigindo para Jerusalém. O menino o interroga e o leva a uma viagem pelos céus. Paulo chega até o décimo céu. Paulo presencia em sua ascensão o julgamento das almas no quarto céu e anjos levando almas julgadas no quinto céu.

Os apocalipses filosóficos setianos também se aproximam dos apocalipses judaicos de viagem ao Além. Esses textos são caracterizados por ascensões, no quais os personagens principais recebem revelações celestes. São exemplos de apocalipses setianos de viagens ao Além, os textos de Zostrianos, Marsánes e Allógenos.(CHAVES, 2007a, p.121).

Mas quais seriam as origens da apocalíptica judaica e em que contexto ela surgiu? Gerhard Von Rad, escrevendo em 1960, defende a tese de que a apocalíptica tem origens na sabedoria. O autor argumenta que Daniel é um sábio que recebe instruções dos sábios da Babilônia. O outro argumento utilizado pelo autor é a incompatibilidade entre profecia e apocalíptica. Para o autor, a apocalíptica não pode ter origem na profecia por conta da sua compreensão da história. Enquanto a mensagem profética é engajada na história da salvação, no seu presente histórico, para assim desenvolver perspectivas sobre o passado e futuro, a apocalíptica dissimula o lugar histórico em que se encontra. (AMARAL, 2007).

Mas o próprio Von Rad admite não haver na literatura sapiencial a preocupação com assuntos escatológicos, enquanto a visão apocalíptica possui como traço

específico a fuga para o fim da história, para um julgamento universal e uma redenção. (AMARAL, 2007).

Uma possibilidade não abordada por Von Rad é buscar as origens da apocalíptica no dualismo persa, especialmente mediado por influências posteriores ao helenismo. Segundo Soares (2009) o evento do exílio babilônico provocou muitas transformações na maneira de pensar dos judeus do chamado Período do Segundo Templo (período que vai do final do exílio, por volta de 539 a.C, até o século I).

Esse período foi muito significativo, pois os judeus tiveram de repensar sua religião, sua forma de culto a Deus, já que não tinham mais o Templo para adoração. O próprio fato de eles terem sido subjugados primeiramente por assírios, babilônicos e depois pelos persas foi de suma importância para as transformações que o judaísmo sofreria.

Os persas foram um dos povos que mais contribuíram para as mudanças no judaísmo, mas essas mudanças não foram tão intensas no período de dominação da Palestina pelos persas, e sim no período helenístico. (SOARES, 2009, p.05).

As principais influências da dominação persa no Oriente Médio foram o dualismo (bem e mal), uma crença em um Deus Supremo e uma conduta austera na vida cotidiana. Outra influência importante foi à crença em uma vida pós-morte, que aparece nos ensinamentos dos Gathas, a parte mais antiga do Avesta. (SOARES, 2009, p.06).

As crenças persas de vida na pós-morte com céu e inferno, de um julgamento a ser realizado em um dia final, com o aniquilamento dos maus e uma felicidade eterna para os justos, salvos em companhia de Ahura Mazda, são em muito diferentes das concepções escatológicas dos outros povos antigos, incluindo os israelitas do Período do Primeiro Templo. Assim os judeus assimilaram essas e outras ideias tidas como apocalípticas. Elas foram agregadas de forma definitiva na teologia do “Judaísmo” do Segundo Templo. (SOARES, 2009, p.07).

A influência da cultura persa se fará sentir nos escritos apocalípticos judaicos desse período:

A apocalipsismo adotou inicialmente toda espécie de material sobre eras e reinos mundiais a cursar na sua época, talvez também todo tipo de material de símbolos referentes a fenômenos e poderes históricos. Entretanto, esvaziou esse material, privando-o de seu conteúdo original e de seu peso próprio, ao utilizá-lo apenas para ilustrar o colorido e a inconstância da história do mundo. (SOARES, 2009, p.09).

A literatura apocalíptica começa a florescer a partir do ano 200 a.C. Os principais escritos são os textos ligados ao ciclo de Henoc e o livro de Daniel, este apenas em parte. Esse período é caracterizado pelo fim dos escritos proféticos, no qual Deus falava ao

seu povo por intermédio dos profetas, e caracterizado por um período de instabilidades para o povo judeu subjugado, primeiramente pelos persas, e depois pelos gregos.

No período helenístico, a partir do ano 200 a.C, uma série de obras floresceram em território judaico, todas dentro do matiz apocalíptico. Em duas obras aparecem as temáticas do pós morte e da ressurreição: 1 Enoque e o livro de Daniel. (SOARES, 2009).

O livro de Daniel é datado do período da segunda campanha de Antióco Epifanes contra o Egito em 167 a.C, e sua morte em 164 d.C, tratar-se-ia de um protesto contra a cultura estrangeira, no caso, o helenismo, e um encorajamento à manutenção da constância nos princípios do judaísmo. (SOARES, 2009).

O livro de Daniel não representa mais a corrente profética primitiva, mas o desenvolvimento do apocalipsismo. Seu processo de composição se estende do III ao II século a.C. (SOARES, 2009).

Um ponto muito discutido é a influência persa na concepção judaica de pós-morte:

A Pérsia eventualmente influenciou a criação de uma vida bem aventurada no pós morte em Israel. A religião dos persas nos deixou evidências incertas sobre a influência durante a época de Ezequiel (sexto século a.C) quando o zoroastrismo estava crescendo em importância em Bactria, no Oriente. Mas pela época em que visões do livro de Daniel foram escritas (168 a.C), o Zoroastrismo era potencialmente a religião nacional da elite dos governantes persas e nos deixou clara evidência de uma ressurreição corporal e uma vida bem-aventurada no pós morte. Isso certamente estimulou e promoveu noções semelhantes na visão de mundo judaica, muito embora haja falta de provas como a transmissão ocorreu. (COLLINS *apud*: SOARES, 2007, p.19).

Os judeus provavelmente tiveram contato com as ideias persas a partir da via oral, em diálogos e experiências políticos sociais e não através de estudos religiosos formais. É grande a possibilidade de o zoroastrismo ter influenciado o judaísmo do Segundo Templo com suas noções de eras históricas, julgamento final e individual, e uma visão de pós-morte, além do dualismo que é característico de alguns grupos judaicos, principalmente dos grupos de Qumran, geralmente identificados com os essênios.

O Livro de Henoc<sup>75</sup> é um exemplo dos antecedentes dualistas expressivos na tradição judaica antes do surgimento do cristianismo. As origens desse dualismo não parecem remontar à tradição sacerdotal do Templo, nem aos antigos legisladores e historiadores

---

<sup>75</sup> Há versões do Livro de Enoque em etíope, em grego e em fragmentos encontrados em Qumran, o que demonstra que esse escrito circulava em aramaico desde o século III a.C. (TERRA, 2012, p.17).

deuteronomistas, que estão na base da autoria do Pentateuco. Grande parte dos especialistas defende a tese de uma influência mazdeísta persa, durante o período de dominação arquemênida, mas como alerta John Collins ainda não conseguimos traçar os canais através dos quais o zoroastrianismo foi realmente transmitido, mas de uma forma ou de outra, ele foi recebido por escribas e religiosos judeus. (LEITE, 2008, p.24).

O mito de origem do mal em I Henoc<sup>76</sup>, o entende como oriundo de uma revolta dos anjos, os “guardiões”. Esse mito se opõe as abordagens mais “tradicionais” do judaísmo por liberar o homem de suas responsabilidades diante do mal, pois o atribui às ações de outros, anjos rebeldes e demônios. (LEITE, 2008, p.25).

É característico da literatura de Qumran, o cenário de um conflito entre a luz e as trevas que culminará em uma grande batalha escatológica. Esse é um motivo central do dualismo apocalíptico e é assim declinado na Regra da Comunidade. (LEITE, 2008).

Do manancial da luz provém as gerações da verdade, e das fontes das trevas as gerações da falsidade. Na mão do príncipe das luzes está o domínio sobre todos os filhos da justiça, eles andam por caminhos de luz. E na mão do anjo das trevas está todo domínio sobre os filhos da falsidade, eles andam por caminhos das trevas. (MARTINEZ, 1996, p. 06 *apud*: LEITE, 2008, p.25).

Porém, Paul D. Hanson se propõe a encontrar as raízes apocalípticas na própria profecia pré-exílica e exílica. (AMARAL, 2007). A tese de Hanson é de que as origens da apocalíptica não repousam na profecia em si, mas na escatologia profética, que é continuada e radicalizada pela escatologia apocalíptica no século VI e V séculos a.C. O autor faz uma diferenciação desses dois tipos de escatologias:

Na escatologia profética o profeta interpreta para o rei e para o povo como os planos do conselho divino serão efetuados no contexto de sua história nacional e da história mundial. Escatologia profética trata-se, portanto, de uma perspectiva religiosa que focaliza o anúncio profético à nação dos planos divinos para Israel e para o mundo. Escatologia apocalíptica, no entanto, é uma perspectiva religiosa que focaliza o desvelamento (geralmente esotérico em sua natureza) para os eleitos da visão cósmica da soberania de Yahweh. A conexão entre escatologia profética e escatologia apocalíptica pode ser vista na orientação de ambas para o futuro como o contexto da redenção divina e sua atividade julgadora. A ação salvífica de Deus, na escatologia apocalíptica, é concebida como uma realidade “para fora” da ordem presente. A transformação da escatologia profética em escatologia apocalíptica acontece quando se renuncia à tarefa de traduzir a visão cósmica para as categorias da realidade do mundo. (HANSON *apud*: AMARAL, 2007, p.82).

<sup>76</sup> I Henoc é composto por cinco livros: Livro dos Vigilantes (que apresenta a história dos anjos rebeldes), Parábolas de Enoque, Livro Astronômico, Livro dos Sonhos (com o Apocalipse dos Animais), Epístola de Enoque (dentro desse apocalipse temos também o Apocalipse das Semanas). (TERRA, 2012, p.18).

Para Reis (2009) os judeus foram os primeiros a valorizar e a aceitar a historicidade, mas apenas a aceitaram como uma estratégia de fuga. Nessa perspectiva, os eventos descontínuos expressariam a vontade de Deus e, como presença de Deus teriam uma continuidade, um sentido e, seriam reais. Deus intervém para eles, constantemente na história, revelando a sua vontade por meio dos eventos. Nessa perspectiva, os sofrimentos devem ser tolerados, pois são vontade de Deus, a história torna-se um diálogo entre Deus e os homens.

Esse diálogo entre Deus e os homens se daria, num primeiro momento através das profecias, ainda engajadas no afluxo temporal da história do povo hebreu, e em seguida através da apocalíptica, que busca superar e fugir do tempo histórico, tempo esse considerado trágico pelo povo judeu devido às trágicas experiências de dominação que sofrera ao longo de sua história.

Hanson apresenta, em sua concepção, alguns equívocos com relação às pesquisas relacionadas à apocalíptica. Ele critica primeiramente o negligenciamento das conexões entre profetismo e apocalipsismo. Segundo o autor esses equívocos ocorrem pelo fato das pesquisas quase sempre terem começado em Daniel, o que acaba ocasionando também a busca das origens da apocalíptica em religiões estranhas ao judaísmo, e contemporâneas a Daniel. Hanson argumenta que Daniel está em continuidade com a tradição profética do pós-exílio sob influência de Ezequiel, Zacarias e Jeremias, os quais contêm uma “apocalíptica inicial”. (AMARAL, 2007, p.86).

A abordagem de Hanson referente à sua tese da apocalíptica como uma continuação da profecia é pertinente, mas o autor acaba ignorando as influências persas sobre os judeus no período helenístico. Julgamos que pensar a apocalíptica como uma continuação da profecia, sem anular as influências estrangeiras, pode ser um caminho para refletir sobre o desenvolvimento da apocalíptica no período pós-exílico.

Na perspectiva de Hanson, gradualmente a firme ancoragem profética na história começou a se desprender. Com o colapso da monarquia, Templo e Nação sob o poderio babilônico, culminando com a destruição de Jerusalém em 587, um penetrante senso de calamidade impeliu profetas como Jeremias e Ezequiel a vislumbrarem a redenção num crescente nível cósmico. (AMARAL, 2007, p.86).

A apocalíptica, então, teria surgido no pós-exílio, com o retorno do povo à Palestina em 586 a.C e se desenvolvido nos séculos posteriores. Ela possui duas correntes contrapostas: uma hierocrática, outra popular. A primeira nasce a partir da escatologia apocalíptica de Ezequiel, com o retorno das primeiras ondas de exilados, através do partido sadoquita, que busca a reconstrução de Israel a partir das estruturas. A segunda é inspirada na escatologia apocalíptica do dêutero- Isaías, que vê na reconstrução do próprio povo a reconstrução de Israel. O primeiro movimento nasce fundamentalmente da elite que retornava do exílio, de caráter sacerdotal-institucional. O segundo surge do povo da terra, de caráter profético- popular que não foi para o exílio e enxerga nas estruturas a causa de seus males. (AMARAL, 2007, p. 87).

Hanson defende a teoria de privação para o surgimento de uma visão apocalíptica do mundo, ou seja, uma visão apocalíptica de mundo só surgiria em contextos de crise social tal como nas várias crises que o povo judeu enfrentou ao longo da sua história, desde o exílio babilônico, passando pela dominação macedônica, onde o culto foi seriamente ameaçado com as influências do helenismo, e finalmente a dominação romana.

Collins (2005, p.07) apresenta três modalidades de expectativas milenaristas: a primeira seria o triunfalismo do poder imperial considerado como cumprimento da história, essa concepção era utilizada para legitimação do poder vigente.

Segundo Joly (2011, p.33) quando Nero subiu ao trono em 54 d.C, um poeta anônimo registrou:

Os dias de Saturno, de uma Justiça imaculada, voltaram;  
 Nossa era encontrou segurança no retorno dos costumes antigos.  
 O lavrador guarda toda sua colheita, esperançosamente e despreocupado;  
 As videiras estão maduras e calmas; os rebanhos pasta sem vigilância;  
 A colheita não está acompanhada da espada; as cidades não preparam suas muralhas para uma guerra nefasta; mulher alguma, no risco da maternidade, dá a luz um inimigo. Desarmados, nossos jovens sulcam os campos e a terra adestrada pelo lento movimento do arado abre-se com a espada que pende na casa do pai...  
 Agora a terra, sem cultivo, produz frutos frescos em abundância.  
 Agora os navios estão a salvo, as ondas deixam de lado sua ira e castigo. (Écloga de Einsiedaln *apud*: JOLY, 2011, p.33).

O poeta mostra o início do governo de Nero como o retorno da paz universal, em que a terra, por si só, gera colheitas, e o deus do Sol, Saturno tudo preside. (JOLY, 2011). Esse poema pode ser caracterizado como um exemplo de expectativa milenarista triunfante, pois quando Nero toma o poder, começa um novo período de paz e prosperidade.

A segunda concepção seria a escatologia adiada daqueles que procuram uma utopia eventual, mas são submissos aos poderes atuais durante o presente; a terceira perspectiva apresentada pelo autor seria a revolucionária, de expectativa radical e iminente.

Na visão do autor, essa terceira perspectiva é a que mais se aproxima da expectativa milenarista nos apocalipses antigos judaicos e cristãos primitivos. (COLLINS, 2005).

Ainda segundo Collins (2005) não há expectativas milenaristas triunfalistas nos escritos apocalípticos judaicos, pelo fato da sociedade judaica ser periférica no contexto do Império Persa. Segundo o autor, os escritos apocalípticos da Antiguidade que chegaram até nós são utópicos em natureza, tipicamente escritos sob dominação estrangeira ou, em alguns casos, produzidos em círculos que eram marginais dentro da sociedade judaica.

Na Biblioteca Copta de Nag Hammadi, há pelos menos oito textos com características apocalípticas, os já mencionados Apocalipses de Paulo, Zostrianos, Marsanes e Allógeno, e, além desses quatro textos, temos o Primeiro e Segundo Apocalipse de Tiago, o Apocalipse de Adão e o Apocalipse de Pedro.

O Apocalipse de Pedro, por exemplo, utiliza-se da perseguição de Jesus Cristo para compreender a opressão da fé gnóstica engendrado por bispos e diáconos. Os líderes da igreja são definidos como canais secos.

Puis, il y en aura encore d'autres qui seront hors de notre nombre à qui l'on donnera le nom d'évêque et aussi de diacre comme s'ils avaient reçu leur pouvoir de la part de Dieu, avec un penchant pour l'octroi des premiers sièges. Ces gens-là sont des canaux sans eau !<sup>77</sup> (ApocPi, VII, 3).

Esse texto está organizado em três visões de Pedro. A antiga Igreja é retratada como uma igreja dividida em várias facções que se opõem às comunidades gnósticas. O mundo é visto como um ambiente hostil às almas imortais, no caso, os gnósticos, que se assemelham externamente às almas não imortais, os não gnósticos membros da Igreja. Esse tratado é datado do século III, pois apresenta as controvérsias entre ortodoxia e heresia num período onde estas diferenças já estavam mais delineadas. (BRASHLER, 2007, p.320).

“Ce sont des aveugles et des sourds”. Écoute donc maintenant ce qui t'est dit mystérieusement, et garde-toi de le dire aux enfants de cet éon. Car toi, dans ces éons-ci, on te blasphèmera puisqu'ils ne te connaissent pas, alors que par la connaissance, on te rend gloire.<sup>78</sup> (ApocPi, VII, 3).

<sup>77</sup> Depois, haverá outros que não estarão entre os nossos e a quem se dará o nome de bispo e de diácono, como se tivessem recebido sua autoridade de Deus, com uma tendência para a atribuição dos primeiros lugares. Essas pessoas são canais secos!

<sup>78</sup> Tenho te dito que essas (pessoas) são cegas e surdas. Então ouve as coisas que te são ditas em mistério e as guarda, não as conta aos filhos desta geração. Porque eles blasfemarão contra ti nesta geração, pois não te conhecem, entretanto, eles te louvarão em conhecimento.

É nítido o caráter polêmico deste texto para com os líderes da Igreja. Para os gnósticos, a fonte de autoridade deveria ser o conhecimento, e não a tradição apostólica, tal como defendida pelos bispos e diáconos que se diziam os sucessores dos apóstolos. O Apocalipse de Pedro poderia ser definido, utilizando as categorias de Collins (2005), como um apocalipse historicamente orientado, pois faz uma ressignificação da perseguição que Jesus sofreu sob uma perspectiva gnóstica, e o seu contexto de compilação seria o de privação, pois a partir da segunda metade do século III, o gnosticismo já era um movimento marginalizado dentro do cristianismo.

O Primeiro e Segundo Apocalipses de Tiago, apesar do título, não contém elementos apocalípticos como viagens ao além ou elementos cosmológicos. Ambos seriam mais caracterizados como diálogos de revelação, onde são descritos os sofrimentos do martírio de Tiago, bem como sua vitória sobre os poderes das trevas.

O último texto de influência apocalíptica é o Apocalipse de Adão, que está no códex V. Segundo Chaves (2006a, p.04) esse escrito não apresenta nenhum traço ou influência evidente do cristianismo. Para o autor esta proximidade com a literatura apocalíptica judaica e a presença de uma doutrina “gnóstica” desprovida de traços cristãos fez com que os estudiosos vissem no Apocalipse de Adão, uma evidência literária da transformação das expectativas apocalípticas judaicas em Gnose.

MacRae (2007) também reflete sobre a possibilidade do Apocalipse de Adão ser um texto que apresente o testemunho de um Gnosticismo pré-cristão, que já traz um mito redentor bem desenvolvido. Sua dependência da tradição apocalíptica judaica sugere que o texto represente uma etapa transitória na evolução do Judaísmo ao Gnosticismo apocalíptico.

De acordo com Chaves (2006a, p.05) há a possibilidade de existirem mais textos atribuídos à figura de Adão. O Apocalipse de Adão também possui paralelos com a literatura judaica de Qumran, entre esses escritos, destacamos A vida de Adão e Eva, O Apocalipse de Moisés e o Livro dos Vigilantes.

Para Chaves (2006a), o que permite chamar o Apocalipse de Adão de apocalipse, é o título que o nomeia no manuscrito, além de suas características apocalípticas, como profecias, revelação de mistérios celestes feitas por um mediador celeste a um humano durante um sonho. No Apocalipse de Adão também encontramos elementos literários comuns na tradição testamentária judaica tais como; a presença de um patriarca, a proximidade de sua morte, a transmissão a sua descendência de uma revelação feita por um

ser celeste, e esta revelação trata do destino final das almas e comporta uma periodização da história.

Outra influência importante da apocalíptica judaica para o gnosticismo são as viagens ao além, que são um tema recorrente em textos gnósticos. A alma após a morte do corpo ascenderia aos céus e, se conseguisse chegar ao paraíso, ao reino do verdadeiro Deus, estaria salva. (CHAVES, 2005, p.62).

Mas há algumas diferenças entre a apocalíptica judaica e a apocalíptica gnóstica; em primeiro lugar a apocalíptica, quando interpretada numa perspectiva gnóstica, dava ênfase ao conhecimento e a salvação de um número seletivo de escolhidos pelo conhecimento. (CHAVES, 2004). Ou seja, não há um julgamento final de toda a humanidade, apenas os que possuem a centelha divina dentro de si voltariam ao reino do Deus verdadeiro. As outras obras do demiurgo, desde o mundo material, até os seres humanos que não possuíam a centelha divina desapareceriam, pois na perspectiva gnóstica, não há inferno e nem demônio<sup>79</sup>.

Mas a principal e mais importante diferença é o conteúdo anti-javeísta desses textos, apesar de serem usadas tradições literárias oriundas do judaísmo, visto que o deus das Escrituras, o deus dos judeus, como o mero criador do mundo material, um ser inferior e ignorante em relação à verdadeira e suprema divindade. Além do que, no Apocalipse de Adão, figuras como Noé, são meros seguidores do criador, a divindade inferior.

No Apocalipse de Paulo, também aparece o deus dos judeus como uma divindade inferior que tentava impedir o viajante a subir as esferas superiores do céu;

[Je vis] un Ancien [...] . la lumière [...] . blanc . [...] . dans le septième ciel, [il]luminant [sept] fois plus que le soleil.

L'Ancien prit la parole et [me] dit : Où comptes-tu aller, Paul, bienheureux et mis à part depuis le sein de ta mère ? "Et moi je regardai vers l'Esprit et il faisait signe de la tête, me disant : "Parle-lui !" Et je répondis et dis à l'Ancien : " Je compte aller vers le lieu d'où je suis sorti".

Et l'Ancien me répondit : "D'où es-tu ?"

Je répondis aussi, disant : " Je vais descendre vers le monde des morts afin de faire captive la captivité, celle qui a été faite captive dans la captivité de Babylone."

L'Ancien me répondit et dit : "Comment pourras-tu m'échapper ? Regarde et vois ces Principautés et ces Autorités !" L'Esprit reprit la parole et dit : " Donne-lui le signe que tu détiens et [il] t'ouvrira." Et alors je [lui] donnai le signe. Il tourna son [visage] en bas vers sa créat[ion] et ceux qui sont ses Autorités<sup>80</sup>. (ApocPau, V, 2).

<sup>79</sup> A noção de inferno e demônio vão aparecer apenas na gnose maniqueísta, quando serão amalgamados elementos do dualismo persa com elementos judaicos e cristãos.

<sup>80</sup> [Então fomos] ao sétimo [céu, e eu vi] um homem velho [...] luz [ e cujo traje] era branco. [Seu trono] que estava no sétimo céu [era] [sete] vezes mais reluzente que o sol. O velho tomou a palavra e me disse: "Onde

Nessa passagem, o “velho” está nitidamente tentando impedir Paulo de subir para os céus superiores, mas não consegue, e Paulo passa para o oitavo céu.

Robinson (2007, p.21) fala das contradições em se pensar na possibilidade de um gnosticismo judaico<sup>81</sup>. Segundo o autor, como os judeus poderiam designar seu próprio Deus como uma força malevolente, cujo erro foi gerar o mundo? Um Deus que era incapaz de entender a bondade oculta além do alcance? Como os cristãos poderiam venerar o mesmo Deus dos judeus?

É difícil pensar que o gnosticismo tenha surgido no contexto judaico, mas também não temos como negar a influência do judaísmo, principalmente da apocalíptica nos movimentos gnósticos.

Miguel Spinelli fala numa recriação de sentidos, ou seja, apropriar-se de elementos do cristianismo, ou do judaísmo para dar corpo, forma e autoridade a uma tradição gnóstica. Por exemplo, os autores gnósticos se utilizavam da apocalíptica como um artifício retórico, ou como prática literária para transmitirem a sua mensagem; a salvação pelo conhecimento. (CHAVES, 2004).

Mais do que uma estratégia retórica acreditamos que a apropriação de elementos judaicos, cristãos e neoplatônicos são resultado do multiculturalismo existente no Mundo Antigo, sobretudo no Egito, onde várias culturas, religiões e filosofias se entrelaçam formando um grande caldeirão cultural, e é nessa perspectiva multiculturalista que devemos entender o gnosticismo.

#### 1.6.8 O Hermetismo e o Contexto Egípcio

O Egito foi um espaço muito importante para o desenvolvimento do gnosticismo. Vários dos textos de Nag Hammadi provavelmente foram compostos nesse ambiente, principalmente na cidade de Alexandria.

---

estás indo, Paulo, ó bem-aventurado, escolhido desde o ventre de tua mãe? “Eu olhei para o Espírito que balançava a cabeça, dizendo: “Fala com ele!”. E eu respondi ao velho, “Eu vou para o lugar de onde vim”. E o velho me respondeu, “De onde vens?” Eu repliquei, dizendo. “Vou descer ao mundo dos mortos para fazer cativo o cativo, aquele que foi guiado cativo no cativo da Babilônia”. O velho me respondeu, dizendo: “Como serás capaz de escapar de mim? Olha e vê os principados e as autoridades.” O Espírito tomou a palavra e disse: “Dê-lhe o sinal que possui, e [ele] abrirá para ti”. E, então, eu dei [a ele] o sinal. Ele virou o rosto para baixo em direção à sua criação e àqueles que são suas próprias autoridades.

<sup>81</sup> Filo de Alexandria, sábio judeu helenista (20 a.C.- 45 d.C) se esforçava por harmonizar a Bíblia com as ideias de Platão. Para Filo, o mundo foi criado por um demiurgo bom, ao contrário dos gnósticos, que consideram o demiurgo mau, mas à exemplo dos gnósticos, Filo também considerava o corpo como uma espécie de prisão da alma. (ELIADE, 1999).

Segundo Nogueira (2008), eram numerosos os gnósticos no Egito, sua popularidade pode ser atestada pela veiculação de textos gnósticos em língua copta<sup>82</sup>, e pelas críticas que os bispos exerciam contra eles.

Mas o Egito, sobretudo Alexandria, é importante porque era um ponto de encontro das mais diversas correntes filosóficas e religiosas. Frankfurter reflete sobre o multiculturalismo religioso do Egito helenístico:

As formas de conhecimento e sabedorias religiosas e esotéricas eram as mais diversas. Frankfurter destaca as tradições sacerdotais do antigo Egito faraônico, as ressonâncias das mitologias egípcias, a presença de diversos tipos de judaísmo da Diáspora dos períodos helenísticos e romanos. Deve-se destacar ainda a presença de círculos e escolas de escribas tanto judaicos como egípcios e as diferentes doutrinas de observância da Torah dentro do próprio judaísmo. (CHAVES, 2004, p.06).

Exemplo dessa diversidade religiosa e filosófica são os oráculos sibilinos, que originalmente era uma profecia pagã, atribuídos a Sibila, uma velha que profetizava de forma extática. Esses oráculos acabaram sendo apropriados numa perspectiva da apocalíptica judaica por judeus helenísticos da diáspora, sobretudo em Alexandria no Egito. (FILHO, 2010).

A afinidade desses oráculos com a apocalíptica é atestada no uso da pseudonímia<sup>83</sup>, profecia *ex-eventu*, escatologia e revisão da história, mas não apresentam a forma visionária, o interesse em anjos e no mundo celestial e, em alguns oráculos, a crença na vida após a morte, suas características essenciais são tomadas da Sibila pagã. Esses oráculos também eram utilizados com objetivos apologéticos como o objetivo de legitimar e tornar mais aceitável a mensagem judaica para o mundo pagão. (FILHO, 2010).

Em Alexandria, por exemplo, foi produzida a adaptação grega do Antigo Testamento, conhecida como *Septuaginta*<sup>84</sup>, amplamente utilizada pelas comunidades da diáspora, sobretudo do Egito. (JOHNSON, 2001).

Na História Eclesiástica de Eusébio de Cesaréia aparece Marcos como o primeiro na linha de sucessão apostólica da Igreja de Alexandria: “Dizem que este Marcos foi

<sup>82</sup> O copta era mais utilizado no sul do Egito que sofreu menos influências do helenismo do que o Norte do Egito, sobretudo Alexandria.

<sup>83</sup> Atribuição de textos religiosos à figuras proeminentes, sobretudo do judaísmo. Ex: Moisés, Enoch, Nôe. (DOBRORUKA, 2008).

<sup>84</sup> Assim chamada pois dizia-se ter sido obra de setenta eruditos em setenta dias. (SHORE, 1993). A tradução para o grego começou aproximadamente no século III a.C e só foi concluída duzentos anos depois. (WILSON, 2009). Segundo Johnson (1995) a *Septuaginta* inclui todos os livros da Bíblia hebraica e também alguns livros apócrifos e pseudepígrafos, tais como I Esdras, Sabedoria de Salomão, Sabedoria de Ben Sira ou Eclesiástico, Judite, Tobias, Baruc e os dois Livros dos Macabeus, todos estes rejeitados pelos judeus de Jerusalém como impuros ou perigosos.

o primeiro a ser enviado ao Egito, e que ali pregou o Evangelho que ele havia posto por escrito e fundou igrejas, começando pela de Alexandria. (Hist. Ecl. II, XVI, 1).

Nos séculos imediatamente anteriores e posteriores ao princípio da era cristã, um corpo de literatura era comum no Egito, o *Corpus Hermetica*<sup>85</sup>. Era composto de tabletes escritos na forma de revelações de Hermes Trimegisto, um antigo sábio do Egito divinizado como Hermes, deus da sabedoria. (OGRADY, 1994, p.34).

Um dos principais textos da literatura hermética é o *Poimandres* que circulava no segundo e terceiro séculos d.C. As explicações herméticas sobre a criação e a posição da alma humana na criação também são encontradas em muitas formas de gnosticismo. O Ser Primordial (a Mente, a Luz) criou o Universo, inclusive os sete planetas chamados de “Governadores”, que estariam governando o mundo material segundo as leis do destino. A Mente Primordial também teria criado o Homem Arquetípico à Sua própria imagem. O Homem Arquetípico teria descido as esferas e, por meio da natureza, teria gerado a humanidade. (OGRADY, 1994).

No *Poimandres* explica-se como a alma humana pode ser salva da escravidão dos planetas e ascender através das sete esferas, até alcançar os céus, de onde teria saído o Homem Arquetípico. O Conhecimento seria a chave para abrir os portões e passar por seus guardiães. (OGRADY, 1994).

Nos escritos de Nag Hammadi foram encontrados três textos que remetem a tradições herméticas. São os escritos “A oração de ação de graças”, “Asclépio” e “O discurso sobre a oitava e nona”, todos tendo como provável período de datação o século II, e como local de composição o Egito. (CHAVES, 2006b).

O Discurso sobre a Oitava e a Nona, por exemplo, apresenta uma forma de diálogo, no qual o mentor espiritual orienta um iniciante em uma experiência mística. A Oitava e a Nona indicam as esferas oitava e nona ao redor da Terra. Nos tempos antigos, pensava-se que as primeiras sete esferas eram os reinos do Sol, da Lua e dos planetas, ou seja, os poderes inferiores cujo controle sobre a vida humana não era necessariamente benevolente. A oitava e nona esferas, portanto, designavam o princípio do reino divino, os níveis além do controle dos poderes inferiores. (PARROT, 2007, p.278).

Na morte, a alma viajaria através das sete esferas e, após uma passagem bem sucedida, alcançaria a oitava e a nona, os níveis dos quais a alma poderia provar a

---

<sup>85</sup> Segundo Eliade (1999) o hermetismo é uma criação do helenismo. Já no século II a.C. havia livros de astrologia atribuídos à imemorial sabedoria do deus egípcio Hermes Tot, mas aquilo que se chama de *Corpus Hermeticum* é uma coletânea de texto de diversos gêneros, redigidos de 100 a 300 d.C. que certamente sofreram modificações nos círculos gnósticos.

verdadeira bem aventura. Além disso, a oitava e a nona esferas podem também indicar os estágios de avanço do desenvolvimento espiritual.

FILS [Mon père,] tu m'as promis hier de conduire mon intellect jusque dans [l']Ogdoade et de me conduire ensuite moi-même jusque dans l'Ennéade. Tu as dit : c'est l'ordre de la tradition.

HERMÈS Oui, mon enfant, c'est bien l'ordre ; mais la promesse fut faite selon la condition humaine. Je te l'ai bien dit dès que j'eus commencé de te faire cette promesse ; je te l'ai dit, si tu t'en souviens, à chaque degré.

Quand j'eus reçu l'Esprit grâce à la Puissance, je te transmis l'énergie : car, si l'intellection relève de toi, c'est en moi, pour ainsi dire, que la Puissance est conçue. En effet, lorsque j'eus conçu par la source qui coule en moi, je l'engendrai<sup>86</sup>. (EgdEnn, VI, 6).

Ao longo do relato, o mestre vai explicando ao discípulo que o conhecimento já está dentro de si, mas que ele precisa seguir todos os passos até atingir a oitava e a nona. Esses passos implicavam em orações, meditações, hinos e momentos de silêncio.

Quand il eut terminé de rendre grâces, il s'écria :

FILS Père, Trismégiste, que dirai-je ? Nous avons reçu cette lumière et, moi, je vois cette même vision à l'intérieur de toi ! Et je vois l'Ogdoade avec les âmes qui sont en elle, et les anges chantant leurs hymnes à l'Ennéade et à ses Puissances. Et je le vois, Lui, pourvu de toutes leurs Puissances, et qui crée dans l'Esprit !<sup>87</sup> (EgdEnn, VI, 6).

Esse, como outros tratados herméticos, pode muito bem ter sido utilizado no contexto de pequenos grupos devotados ao conhecimento oculto e à experiência mística, nos quais aqueles que eram mais avançados ensinariam e orientariam os neófitos, e nos quais alguns atos de culto estavam envolvidos. Os tratados deviam servir como base para discussão e como textos para meditação individual. (PARROT, 2007, p.279).

A cosmogonia dos tratados herméticos influenciou vários escritos gnósticos, sobretudo os setianos, onde aparece o domínio do demiurgo e seus auxiliares e o domínio do

<sup>86</sup> Filho: “[Meu pai], ontem me prometeste [que levarias] minha mente até [a] oitava e, a seguir, que a levaria até a nona. Disseste que esta é a ordem da tradição”.

Hermes: “De fato, meu filho, esta é a ordem. Mas a promessa foi feita de acordo com a natureza humana; desde que comecei a te fazer essa promessa, eu te expliquei, a cada passo, se bem te lembras.

Depois de receber o espírito através do poder, eu te transmiti a energia. Na verdade, se o conhecimento depende de ti, é em mim, por assim dizer, que o poder é concebido. Pois quando eu concebi da fonte que fluía em mim, eu o originei”.

<sup>87</sup> Quando ele (filho) terminou de render graças, ele exclamou: “Pai Trimegisto! O que devo dizer? Recebemos esta luz e eu vejo essa mesma visão em teu interior. E vejo a oitava e as almas que estão nela, e os anjos cantando seus hinos à nona e a seus poderes. E eu o vejo, aquele que tem o poder de todos eles, criando no espírito!”. (EgdEnn, VI, 6).

verdadeiro deus. No apocalipse de Paulo, aparece também essa geografia do sagrado com nove esferas divinas, na qual a sétima pertence ao demiurgo, identificado como um velho.

A importância da escola de Alexandria reside no fato de que representa a mais antiga tentativa da Igreja para proporcionar um fundamento racional para sua fé e ética e para explicar os mistérios da verdade reveladas contidos em sua teologia à luz dos termos intelectuais em curso dos filósofos. (SHORE, 1993). Figuras como Valentino, Basíides, Clemente de Alexandria e Orígenes foram educados em Alexandria. Possivelmente várias obras gnósticas foram escritas em Alexandria, e à medida que o cristianismo avançava para outras regiões do Egito, foram gradualmente sendo traduzidas para o copta.

#### 1.6.9 As Influências Gregas no Gnosticismo

Podemos afirmar num primeiro momento que o cristianismo teve sua gênese na vida religiosa do judaísmo e na sociedade judaica. Ele foi um movimento judaico e a princípio apareceu como algo que dizia respeito à vida religiosa judia e era inconcebível fora do judaísmo. (SOUZA; DOMINGUES, 2007, p.281).

Contudo, à medida que o movimento se expandia, recebia outras influências e cada vez mais se afastava de suas bases judaicas, apesar de não se afastar totalmente. Na atualidade, afirma-se que o desenvolvimento do cristianismo como religião teve como fatores determinantes de seu acabamento final a civilização helenística, que exerceu profunda influência na mentalidade cristã. (SOUZA, DOMINGUES, 2007).

Nesse sentido, pode-se afirmar que o cristianismo expandiu-se em um mundo marcado pela organização política romana, pelo espírito cultural grego e pela religiosidade oriental. É fundamental reconhecer que, sem a influência do helenismo Greco-Romano, possivelmente o cristianismo não passaria de mais uma corrente dentro do judaísmo.

Grosso modo dois grupos se constituíram, o dos cristãos helenistas e o dos cristãos judeus, ainda apegados aos costumes judaicos, ao contrário dos primeiros, formados por judeus da diáspora e que buscavam relativizar as tradições defendidas pelo primeiro grupo.

Os cristãos helenistas acabaram sendo expulsos de Jerusalém, e dirigiram seus esforços para pregar as comunidades judias que viviam em solo pagão, e em seguida buscaram levar a mensagem cristã para o público pagão.

Essa orientação assumida pelos cristãos helenistas levou às primeiras crises na nova seita, o que, ao mesmo tempo, foi fundamental para o seu estabelecimento como uma religião “independente” e com um corpo doutrinário próprio. (SOUZA; DOMINGUES, 2007, p.290).

Como vimos desde o início o cristianismo foi influenciado pelo helenismo, mas alguns especialistas afirmam que o gnosticismo cristão surgiu a partir de uma “helenização aguda do cristianismo”, como no caso do estudioso britânico Arthur Nock, que diz que, o gnosticismo foi uma forma de “platonismo desvairado”. (PAGELS, 1979, p.27).

Desde a Antiguidade, alguns autores tinham opiniões divergentes sobre a relação entre fé e filosofia. Como mostramos mais acima, Clemente de Alexandria<sup>88</sup> não era contrário ao uso da filosofia para explicar os mistérios da fé. Clemente tinha um vasto conhecimento da literatura grega pagã, conhecia também os cultos gregos de mistérios e alguns escritos egípcios. (SHORE, 1993, p.405).

Outro exemplo significativo é o de Justino<sup>89</sup>, o Mártir, que nos primeiros anos de sua juventude era pagão, proveniente do âmbito cultural grego, e buscava na filosofia a satisfação de seus anseios pessoais. Mas com o tempo, Justin acabou se desiludindo com a filosofia grega, pois esta não lhe satisfazia e nem lhe dava as respostas mais essenciais. (BOEHNER, 2009).

Após passar por várias escolas filosóficas, entre elas o estoicismo e o pitagorismo, se converteu ao cristianismo. Nas palavras de Eusébio de Cesaréia, Justino pôs-se a pregar sem depor do manto filosófico. Reuniu em torno de si um grupo de discípulos e fundou uma escola durante sua estadia em Roma. Seu martírio se deu entre os anos de 163 e 167 na mesma cidade. (BOEHNER, 2009).

Para Justino, tanto os filósofos, com os cristãos buscavam respostas para o mesmo problema; a união da alma com Deus. Mas Justino chegou à conclusão de que, a alma não pode obter a visão de Deus enquanto permanecer no domínio meramente natural, então só lhe resta um caminho: a aceitação daquela religião que não só promete conduzi-la a Deus, mas que, além disso, lhe proporciona os meios para alcançar este objetivo soberano. (BOEHNER, 2009).

---

<sup>88</sup> Clemente logrou grande fama no Ocidente, apesar de suas ideias apresentarem traços gnósticos. Seu nome aparecia em calendários oficiais para o dia 4 de dezembro, mas seu nome foi eliminado do calendário romano em 1748 pelo Papa Benedito XIV. (SHORE, 1993).

<sup>89</sup> Justino nasceu em Nabius, a antiga Siquém de Samaria, no primeiro quartel do século II. Seus pais eram gentios. (BOEHNER, 2009, p.26).

Enquanto Clemente de Alexandria utilizava-se da filosofia para explicar os mistérios da fé, Justino via o cristianismo como a única filosofia verdadeira, apesar de ter sido educado num ambiente grego. Já para Tertuliano<sup>90</sup> a filosofia era má pois era fruto de heresias, sobretudo do gnosticismo.

Ce sont là les doctrines des hommes et des démons, nées de l'esprit de la sagesse mondaine pour les oreilles en prurit. Le Seigneur a traité cette sagesse de folie et il a choisi ce qui est folie selon le monde pour confondre la philosophie du monde même. [2] Car c'est la philosophie qui fournit sa matière à la sagesse mondaine, en se faisant l'interprète téméraire de la nature divine et des plans divins. En un mot, les hérésies elles-mêmes reçoivent leurs armes de la philosophie.<sup>91</sup> (*Traité de la prescription contre les hérétiques VII*).

Mas quais foram as principais influências platônicas e helenísticas nos movimentos gnósticos?

Segundo Chauí (2002) Platão dizia que a alma era imortal, e que podia conhecer a verdade, por já conhecê-la ou se lembrar dela, e a reminiscência da verdade pressupõe que esta tenha sido contemplada numa outra vida.

Em Platão também aparece a temática do corpo como prisão da alma, mas em sua perspectiva, o corpo não transforma a alma, mas a prejudica. (CHAUÍ, 2002). Platão afirmava que alma possuía três partes: a melhor é o intelecto, a pior são os apetites e entre elas situa-se o espírito. Para chegar ao verdadeiro conhecimento, um filósofo precisaria controlar totalmente o espírito e os apetites através do uso do intelecto, dando a mínima atenção possível aos estes. (DEAN-JONES, 2002, p.406).

Essa preocupação com o destino da alma também aparece em alguns textos gnósticos, como por exemplo, no escrito “O apócrifo de João”, escrito no século II:

<sup>90</sup> É de Tertuliano a famosa frase: “O que tem Atenas a ver com Jerusalém? Que relação há entre a Academia e a Igreja? O que os hereges têm com os cristãos? Nossas instruções vêm do pórtico de Salomão, que ensinou, ele mesmo, que o Senhor deve ser procurado na simplicidade do coração. Fora com todas as tentativas de criar um cristianismo estoico, platônico e dialético! (JOHNSON, 2001, p.63).

<sup>91</sup> Eis as doutrinas de homens e demônios, nascidas do engenho da sabedoria mundana para os ouvidos inquietos. Esta é a sabedoria que o Senhor chama de estultície, e Ele escolheu o que é estulto aos olhos do mundo para confundir a filosofia do próprio mundo. Porque é a filosofia que fornece matéria à sabedoria profana, fazendo-se a intérprete temerária da natureza divina e dos decretos de Deus. Em resumo, as próprias heresias recebem suas armas da filosofia.

Je dis: “Seigneur ! Les âmes de ceux-ci, lorsqu’elles sortiront de leur chair, où iront-elles ?” Mais lui, rit et me dit : “L’âme en qui la puissance deviendra plus forte que l’Esprit contrefait, celle-là est vigoureuse et fuit la perversité ; elle est alors sauvée par la visite incorruptible et accède au repos des éons<sup>92</sup>. (ApocrJn, II, 1).

Na perspectiva de vários grupos gnósticos, os seres humanos eram constituídos de um corpo, um espírito e uma alma. O corpo é a parte material que veste a alma interior, que é a real essência da pessoa. O espírito é a força que anima o corpo dando-lhe vida. Quando o espírito deixa o corpo, o corpo morre e deixa de existir. Para as pessoas que não possuem a centelha divina e pertencem apenas ao domínio humano, a alma morre também, mas para as pessoas que possuem a centelha divina dentro de si, a alma continua viva depois que o corpo morre e é levada para sua morada celestial. (EHRMAN, 2006, p.112).

Em um período posterior, as ideias de Platão se fundiram com doutrinas clássicas, religiosas, pitagóricas e outras, originadas por Plotino em sua *Eneada*. Plotino nasceu no Egito por volta do ano 205 e é considerado o fundador do Neoplatonismo. (BLACKBURN, 1997).

Os neoplatônicos observavam que nem a percepção sensorial, nem o conhecimento racional eram base ou justificativas suficientes para a ética religiosa. Assim, afastaram-se da ética racionalista com a mesma fúria com a qual se afastaram da moralidade utilitária. Afirmavam que o homem está limitado por sua psicologia, em outras palavras, o homem não pode ir além da percepção sensorial e do conhecimento racional de si mesmo e de seu meio ambiente, então ele precisa de uma autoridade sobre-humana para orientá-lo. (OGRADY, 1994, p.160).

Os neoplatônicos jamais formaram uma comunidade religiosa organizada. Em vez, criaram um clima de pensamento e uma forma de abordagem que impregnava os grupos religiosos e que estimulava a investigação intelectual. (OGRADY, 1994).

Plotino concebia o universo como uma emanção do Uno, o Bem onipresente e transcendental derivado do Parmênides de Platão. O Uno dá lugar ao domínio do Nous (ideias, inteligência) que por sua vez dá lugar à alma, ou almas, algumas das quais descem aos corpos (enquanto outras permanecem celestiais). (BLACKBURN, 1997).

Essa noção de Uno é próxima a de Pai da totalidade que aparece, por exemplo, em textos valentinianos.

---

<sup>92</sup> Eu disse: Senhor! Para onde as almas desses irão quando abandonarem seus corpos? E ele sorriu e me disse: “A alma, na qual o poder se torna mais forte que o espírito falso, será forte e escapará do mal, e através da intervenção de um incorruptível será salva, e será levada para o repouso dos *aeons*”.

Le Père est un, tout en étant à la façon du multiple, car il est le premier et il est ce qu'il est seul à être. Mais il n'est pas pour autant un être solitaire [...]. Ainsi donc il est de telle façon, de telle forme et de telle grandeur que nul autre n'existe avec lui depuis le commencement : ni lieu où il pourrait être ou dont il serait sorti, ou dans quoi il devrait retourner ; ni forme originelle dont il se servirait comme modèle en travaillant ; ni fatigue qui l'affecterait et qui résulterait de ce qu'il fait ; ni matière première à partir de laquelle <il> façonnerait les êtres qu'il façonne ; ni substance en son sein, dont il engendrerait ce qu'il engendre ; ni collabor<ateur> qui travaillerait avec lui à son œuvre. Ce serait ignorance que de parler ainsi. Mais en tant que bon, sans déficience, parfait, complet, il est lui-même le Tout.<sup>93</sup> (Tractri, I, 5).

Contudo, o Deus dos neoplatônicos acaba por ser excessivamente distante em relação ao mundo para poder servir de forma satisfatória como Deus do judaísmo e do cristianismo, por exemplo. O Deus neoplatônico é como um lago que sendo a fonte de um rio está, no entanto, separado dele pelas quedas d'água intermediárias, não é acessível pela oração, não se interessa, nem remotamente, pelo que se passa abaixo dele, e sequer toma conhecimento disso. (BLACKBURN, 1997, p.264).

Essa distância entre o Deus neoplatônico e a humanidade aparece no Evangelho de Judas da seguinte forma:

Disseram-lhe: “Mestre, onde fostes e o que fizeste quando nos deixou?” Jesus lhes disse: “eu fui a outra geração suprema e sagrada”. Seus discípulos lhe disseram: “Senhor o que é a geração superior e mais sagrada do que nós, que não existe nesses domínios?” Ao ouvir isso, Jesus riu e lhes disse: “Por que estais pensando em seus corações sobre a geração forte e sagrada? (O Evangelho de Judas).

Esse relato deixa clara a enorme distância existente entre a geração sagrada de onde Jesus surgiu em relação ao mundo material. Outra ideia pagã que influenciou os movimentos gnósticos, sobretudo os que se mantinham intelectualmente próximos do cristianismo, foi a ideia de demiurgo (do grego: *demiourgos*)<sup>94</sup> o intermediário que faz o mundo físico na cosmologia do Timeu de Platão.

Na perspectiva gnóstica, o demiurgo é um deus inferior e ignorante, que criou um mundo na qual impera a dor, o sofrimento e a angústia, em suma, um mundo que é

<sup>93</sup> O Pai é uno e ao mesmo tempo múltiplo, pois ele é o primeiro e aquele que é somente ele mesmo. Contudo, ele não é um ser solitário. [...] Assim, ele é de tal modo, forma e magnitude que nenhum outro existe como ele desde o início; nem em lugar algum em que estivesse, ou do qual tenha vindo, ou para o qual devesse retornar; nem há uma forma primordial que ele utilizasse como modelo enquanto trabalha; muito menos o cansaço que o afetaria e que poderia resultar do que le faz; como não há qualquer material que esteja a seu dispor, a partir do qual <ele> criaria os seres o que cria; nem qualquer substância dentro dele da qual gera o que gera; nem companheiros de trabalho trabalhando com ele nas coisas que trabalha. Dizer qualquer coisa desse tipo é ignorância. Melhor (seria falar dele) como bondoso, impecável, perfeito, completo, sendo ele mesmo a Totalidade.

<sup>94</sup> Demiurgo: literalmente pode significar construtor, numa perspectiva de especulação filosófica e religiosa, demiurgo seria o responsável para construção do universo.

um fracasso. Geralmente o demiurgo era identificado pelos gnósticos com Javé, o deus de Israel, e contra, sua criação, obras e leis. (JUNIOR, 1989).

Em 1934, dez anos antes das descobertas de Nag Hammadi, Hans Jonas refletiu sobre a origem existencial do gnosticismo. O autor argumentou que o gnosticismo surgiu de certa atitude perante a existência. Ele apontou que a apatia política e a estagnação cultural do império no Oriente nos dois primeiros séculos da nossa era que coincidiram com o afluxo da religião oriental na cultural helênica. (PAGELS, 1979).

Hans Jonas também aponta o gnosticismo como uma filosofia do pessimismo frente ao mundo associada à uma tentativa de autotranscendência. A análise de Jonas se torna plausível se pensarmos na ideia de demiurgo dos gnósticos, uma ideia totalmente pessimista. Ou seja, vários grupos gnósticos se apropriavam das ideias gregas, platônicas ou neoplatônicas, mas a partir de uma leitura pessimista da realidade.

Essa leitura pessimista da realidade e a visão de um demiurgo malvado era criticada pelos neoplatônicos. Em sua Eneada, Plotino criticava os gnósticos<sup>95</sup> por considerar que estes se apropriavam de maneira errônea das ideias de Platão sobre a criação do cosmos.

Em geral falseiam a doutrina de Platão acerca da formação do mundo e de outras coisas, degradando os ensinamentos desse grande homem como se só eles tivessem entendido a natureza do inteligível, e ele e tantos outros homens abençoados não a tivessem alcançado. (Eneada, IX, 6).

Plotino também criticava a visão gnóstica de demiurgo.

Outra questão é: se admitem que Deus se ocupa dos homens, como podem pretender que Ele não cuida do cosmo que contém em si esses homens? E se não olha o que está fora dele, também não olha pelos homens. Mas se olha pelos homens, por que não haveria também de olhar o cosmo? (Eneada, IX, 88).

Plotino demonstrava muita preocupação pelo fato de que muitos de seus amigos acreditavam nessas ideias, e procurava, assim, orientar seus discípulos para que estes também não caíssem nos erros desses ensinamentos, um discurso muitas vezes parecido com o dos heresiólogos, quando criticavam os movimentos gnósticos.

---

<sup>95</sup> A maior parte das críticas de Plotino aos gnósticos refere-se às doutrinas de Zostrianos, autor cuja vida pouco se sabe, e que lendariamente estava relacionado com Zoroastro, como Porfírio refere na biografia de Plotino. Há nos textos da Biblioteca de Nag Hammadi uma versão copta de um texto intitulado Zostrianos.

Mas fico um pouco constrangido diante de alguns dos nossos amigos que, estando imbuídos destas opiniões antes de se juntar a nós, não sei por que permanecem nelas. Mas se eles se esforçam por provar que tais ideias merecem confiança, e falam convencidos de que tais doutrinas têm fundamento, e por isso dizem o que dizem. E já que não há maneira de convencê-los, dirijo-me agora não aos outros, mas aos que são meus discípulos para que não se deixem enredar – não das argumentações que eles trazem (será que existem?) – mas pela arrogância deles. (Eneada, IX, 10).

## 1.7 OS PRIMEIROS EXEGETAS E O PAPEL DE JESUS CRISTO NOS SISTEMAS GNÓSTICOS

Nas primeiras décadas do século II, havia massas de textos cristãos que não tinham um *status* definido. Havia vários evangelhos, cartas, apocalipses, relatos sobre a vida de Jesus. Estes eram escritos em várias línguas, e, além disso, esses textos cristãos tinham as mais variadas visões sobre Jesus Cristo e sua missão. Quais eram válidos e quais seriam proibidos, ou pelo menos não “canônicos”?

Uma figura muito importante nesse processo de criação de um cânon foi a figura de Marcião, o qual viveu em Roma, entre as décadas de 120 e 130, para assumir um papel ativo na propagação da fé.

Ele veio da Ásia Menor para Roma, fez fortuna no ramo da construção naval, e depois de ter chegado a Roma fez uma enorme doação à Igreja romana para obter o seu favor. Durante cinco anos permaneceu em Roma, empenhando muito tempo na busca da compreensão da fé cristã e desenvolvendo muitos pormenores delas em seus muitos escritos. (ERHMAN, 2005).

Marcião foi o primeiro cristão que conhecemos a ter produzido um “cânone” real das Escrituras, ou seja, uma seleção de livros que, segundo ele, constituíam a lista dos textos sagrados de fé. (EHRMAN, 2005).

Marcião considerava os ensinamentos de Paulo sólidos, e sabia que estavam próximos do tempo de Jesus. Ele considerava Paulo o verdadeiro e único apóstolo da Igreja, por isso deu uma atenção maior aos seus escritos.

Em algumas de suas cartas, tais como a carta aos Romanos e a carta aos Gálatas, Paulo ensinara que só se mantém de pé diante de Deus quem recebeu a fé em Cristo, não quem cumpre quaisquer obras prescritas pela lei judaica. (EHRMAN, 2005, p.52).

Marcião apropriou-se dessa diferenciação entre a lei dos judeus e a fé em Cristo para chegar àquilo que considerava sua conclusão lógica: a de que havia uma distinção absoluta entre a lei, de um lado, e o evangelho, de outro. De fato, a lei e o evangelho eram tão distintos que os dois seguramente não poderiam provir do mesmo Deus. Marcião chegou então à conclusão de que o Deus de Jesus (e de Paulo) não era, portanto, o Deus do Antigo Testamento. Para ele, na verdade, havia dois deuses distintos: o Deus dos judeus, que criou o mundo, escolheu Israel para ser seu povo e lhe deu sua severa Lei; e o Deus de Jesus, que enviou Cristo ao mundo para salvar o povo da colérica vingança do Deus judeu criador. (EHRMAN, 2005, p. 53).

Para Marcião, não se poderia resolver o problema do mal senão supondo a existência de dois deuses, um mal e outro bom. O Deus mal seria o Deus do Antigo Testamento, o deus criador, aquele que produziu o mundo visível: o responsável pela queda de Adão, cuja falta recaí sobre todos os seus descendentes. (CHALLAYE, 1967, p.208).

Uma das principais questões que vários grupos buscavam responder era a relação entre o Bem o Mal, ou melhor, como um Ser todo poderoso e perfeito, gerador de todas as coisas, deixou o erro e o infortúnio entrar no mundo. Para os “proto-ortodoxos”, Deus era bom, foi o homem que se afastou de Deus e trouxe o erro ao mundo, Marcião chegou a conclusão de havia dois deuses, um bom que não tinha nenhuma relação com o mundo material, e o deus mal que criou o mundo material e a Lei para subjugar os homens.

O Deus bom não teve nenhum papel na criação do mundo nem do homem; ele é o autor apenas dos seres invisíveis. Em sua clemência decidiu salvar o homem, oprimido pelo Deus mau. Desceu a Terra, sob a forma de Jesus, adulto, mas tendo apenas aparência do corpo humano, aboliu a lei e os profetas e salvou as almas, pregando-lhes a bondade, a piedade, o perdão e a não resistência. (CHALLAYE, 1967, p.209).

Em seu cânone, Marcião identificou as sete epístolas paulinas<sup>96</sup> como autênticas, rejeitando todos os documentos posteriores que circulavam em nome do apóstolo. Dos entre aqueles assim chamados evangelistas, aceitou apenas parte de Lucas (do evangelho e dos Atos) como inspirados, repelindo todo o resto como criações, racionalizações e confusões posteriores. (JOHNSON, 2001, p.61).

Infelizmente nenhum dos escritos de Marcião sobreviveu ao tempo. As principais informações sobre ele e suas ideias provém de seus adversários. Irineu de Lião, por exemplo, faz menção à exegese de Marcião.

---

<sup>96</sup> Não foram incluídas por Marcião apenas as cartas 1 e 2 Timóteo, a carta à Tito das epístolas atribuídas à Paulo.

Marcião, originário do Ponto, ampliou a doutrina, blasfemando despididamente o Deus da Lei e dos profetas, chamando-o autor do mal, desejoso de guerras, inconstante nos sentimentos e em contradição consigo mesmo [...] Marcião mutilou o evangelho segundo Lucas, eliminando tudo o que se refere à geração do Senhor e expungindo muitas passagens dos ensinamentos do Senhor nas quais este reconhece abertamente como seu Pai o criador do universo. Fez crer aos seus discípulos ser ele mais verídico do que os apóstolos que transmitiram o evangelho, entregando-lhes nas mãos não o evangelho, mas uma parte do evangelho. Da mesma forma mutila as cartas do apóstolo Paulo eliminando todos os textos em que se afirma claramente que o Deus que criou o mundo é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo e também as passagens onde o Apóstolo lembra as profecias que prenunciavam a vinda do Senhor (Adv Haer. 1:27,2)

Segundo Eliade (1989, p.139) Marcião aplicara o método dos gramáticos Greco- Romanos, que buscavam distinguir as excrescências mitológicas dos textos teológicos antigos. Ainda segundo o autor. Na sua réplica a Marcião e a outros gnósticos, os ortodoxos foram obrigados a utilizar o mesmo método.

O Antigo Testamento foi rejeitado na íntegra, pois ele chegou à conclusão que o Deus dos judeus não era o mesmo Deus de Jesus e de Paulo. Marcião chegou a editar as referências do Deus do Antigo Testamento que apareciam nos escritos que ele escolheu como inspirados.

Segundo o sistema de Marcião, o homem era criação desse Deus severo e cheio de ira, que lhe dera uma Lei impossível de observar, de modo que a criatura vivia sob uma maldição. O Deus Supremo da bondade, o Princípio Primeiro, teria se apiedado do homem e mandado seu Filho para salvá-lo. Esta manifestação do Deus Supremo vestira-se do corpo fantasma de um homem de trinta e três anos de idade, que o “Demiurgo” acabara fazendo com que fosse crucificado. Seguindo as ideias gnósticas, tratava-se de um Cristo docético<sup>97</sup>, um ser puramente espiritual, não sujeito ao nascimento e a morte dos homens comuns. (OGRADY, 1994, p.70).

A finalidade das escrituras marcionistas era enfatizar o amor e a misericórdia de Deus que consideravam melhor refletidas no Evangelho de Lucas e nas cartas paulinas. (OGRADY, 1994).

Em 144, desentendeu-se com as autoridades cristãs de Roma e foi para o Oriente. Mais tarde foi denunciado como herege por Tertuliano. Os marcionistas chegaram a formar uma igreja que, em alguns lugares superava o número de membros da ala “ortodoxa”. Geralmente eles são vistos como uma seita gnóstica, devido às semelhanças de alguns

<sup>97</sup> Essa tendência docética aparece, por exemplo, no Evangelho de Judas: “Com frequência, não aparecia para seus discípulos como si mesmo, mas encontrava-se entre eles na forma de uma criança.” O docetismo não era uma heresia, mas uma tendência que surgiu entre vários grupos considerados heréticos. Essa noção da divindade e humanidade de Cristo será debatida no Concílio de Nicéia em 325.

princípios, mas ao que parece Marcião criticava a disseminação de ideias especulativas e místicas. (OGRADY, 1994, p.70).

As ideias de Marcião influenciaram o cristianismo primitivo, principalmente os movimentos gnósticos, de duas formas. A primeira foi a distinção que ele fez entre o deus do Antigo Testamento e o Deus de Jesus e de Paulo. Isso pode ter influenciado os diversos grupos gnósticos na ideia de um deus ignorante, criador do mundo material. Não havia, por exemplo, na literatura judaica, essa ideia de dois deuses, no Antigo Testamento, há apenas um Deus criador do mundo e do homem.

A segunda influência de Marcião, e que está diretamente relacionada com a primeira, diz respeito ao papel de Jesus, pois se ele não era filho do Deus dos judeus, então qual era o significado de sua missão?

Um escrito gnóstico em que aparecem nitidamente essas duas influências de Marcião é o Evangelho de Judas, escrito no século II. Não sabemos se há uma influência direta de Marcião nesse texto, mas o Evangelho de Judas apresenta essa diferenciação entre o Deus dos judeus e o Deus de Jesus.

No Evangelho de Judas aparece: “Os discípulos de Jesus disseram a {ele}: Mestre, por que ris da {nossa} prece de ação de graças? O que fazemos? {Isto} é o correto”. Em seguida Jesus responde: “Não estou rindo de vós, não estais fazendo isto devido a vossa própria vontade, mas porque é por meio disto que *vosso*<sup>98</sup> deus [será] louvado. (O Evangelho de Judas).

Segundo Ehrman (2006, p.104), no início do Evangelho de Judas fica claro que o deus de Jesus não é o deus criador dos judeus, e que os discípulos não sabem quem ele é na realidade, apenas Judas o compreende.

Os discípulos de Jesus não sabem quem ele é na realidade; louvam um deus que não é o Pai de Jesus; não compreendem a verdade a respeito de Deus. Judas, o único que realmente compreende, declara que Jesus veio do “reino imortal de Barbelo”, quer dizer, do domínio dos verdadeiros seres divinos imortais, não do domínio inferior do Deus criador dos judeus. (EHRMAN, 2006, p.105).

Como aparece no Evangelho de Judas, Jesus não é filho do Deus dos Judeus, mas do verdadeiro Deus, isso implica que a visão de Cristo nos sistemas gnósticos é diferenciada da visão construída pelos líderes da Igreja.

---

<sup>98</sup> Grifo nosso.

Ora, até se darem conta, os que imaginam um Pai além do Demiurgo e lhe atribuem o título de bom, fazem desde Pai um ser fraco, inoperante e negligente, para não dizer ciumento e invejoso, dizendo que ele não vivifica os nossos corpos. (Adv Haer. V, 4,1).

Segundo Ehrman (2006, p.107) um dos objetivos de Jesus é revelar a inferioridade e indecência do deus adorado pelos apóstolos, antes de retornar ao domínio divino, o mundo perfeito do espírito, depois de abandonar seu corpo mortal.

Outra diferença entre “ortodoxos” e gnósticos era com relação ao significado da morte de Jesus. Em autores proto-ortodoxos, a morte de Jesus é descrita como um ato de reparação dos pecados (Marcos 10:45, Romanos 3: 21-28). Nessa visão a morte de Jesus era de importância imprescindível para a salvação: pagou o preço dos pecados para que outros aqueles que cometeram pecados contra Deus pudessem recuperar o relacionamento correto com Deus que criou este mundo e tudo o que nele existe. (EHRMAN, 2006, p.110).

Lembra-te, amigo caríssimo, que foste remido pela carne de nosso Senhor e comprado pelo seu sangue; “permanece unido à cabeça, da qual recebe coesão e crescimento todo o corpo da Igreja, isto é, à vinda na carne do Filho de Deus; confessa a sua divindade e com igual firmeza a sua humanidade; serve-te das provas tiradas das Escrituras e assim poderás facilmente refutar, como demonstramos, todas as opiniões extemporâneas inventadas pelos hereges. (Adv. Haer. V, 14,4).

No Evangelho de Judas, a perspectiva é totalmente diferenciada, pois não há necessidade de reconciliação com o deus criador do mundo material, pois este não passa de um ser inferior. A necessidade espiritual principal é a de escapar desse mundo e de seu criador. Isso se dá quando o fiel abre mão do corpo que pertence ao criador. A morte de Jesus é uma forma de escape, ou seja, Judas não traiu Jesus<sup>99</sup>, apenas assegurou que Jesus se livrasse do seu corpo, para assim retornar à sua morada. Na perspectiva do Evangelho de Judas, também não há ressurreição, pois o objetivo da alma é deixar esse mundo para trás. (EHRMAN, 2006).

Mas o gnosticismo seria um fenômeno especificamente cristão?

A figura de Jesus Cristo contribuiu para o desenvolvimento dos sistemas gnósticos, na medida em que ele era visto como um enviado para mostrar aos homens como libertar sua parte imortal, ou seja, a alma que, segundo várias perspectivas gnósticas tinha

<sup>99</sup> Como afirmamos anteriormente, a perspectiva da figura de Judas como um “herói” tem sido revista, principalmente em torno do termo grego *Daimōn* (demônio). Se Judas é visto como um demônio, então o seu ato de traição não é visto mais sob uma perspectiva positiva, pois sua natureza é má e por isso ele teria coragem de realizar tal ato de traição. (CHEVITARESE, 2008).

origem divina. A única forma do homem libertar a sua parte imortal era através do conhecimento, (*gnosis*) que Jesus veio revelar aos homens gnósticos.

Segundo as tradições gnósticas, Jesus deixou um conjunto de ditos secretos a seus seguidores, para que estes repassassem aos outros seguidores das seitas, e assim sucessivamente, até formar uma tradição gnóstica tal como a tradição apostólica dos “ortodoxos”. Na perspectiva gnóstica, Jesus não sofreu os martírios da cruz, pois a parte divina de Jesus, no momento da crucificação, deixou o corpo carnal e retornou a sua morada celestial.

A principal crítica da ala ortodoxa era com relação à desumanização de Cristo que os sistemas gnósticos acabavam promovendo. O grupo de Irineu de Lião sempre enfatizou tanto a natureza divina, como a natureza humana de Cristo. Para a exegese “ortodoxa” era de fundamental importância demonstrar a humanidade e a historicidade de Cristo, ou seja, que ele se fez homem viveu num determinado tempo e espaço e sofreu na cruz como um homem comum.

## 1.8 A QUESTÃO DA APROPRIAÇÃO DE MATRIZES RELIGIOSAS E FILOSÓFICAS NOS MOVIMENTOS GNÓSTICOS

Como vimos, foram várias as influências nos movimentos gnósticos do século II, mas é muito difícil precisar suas origens. Mesmo essas influências, algumas são muito questionáveis, porque muitas vezes não sabemos por quais canais essas influências ocorreram e nem a qualidade destas.

Eliade nos alerta que:

É difícil determinar a origem da corrente espiritual conhecida pelo nome de “gnosticismo”. Cumpre, porém, distingui-lo das numerosas gnosés anteriores ou contemporâneas, que faziam parte integrante das diferentes religiões da época (o zoroastrismo, os Mistérios, o Judaísmo, o cristianismo) gnosés que, como acabamos de ver, comportam um ensinamento esotérico. Acrescentemos que quase todos os temas mitológicos e escatológicos utilizados pelos autores gnósticos são anteriores ao gnosticismo *stricto sensu*. Alguns são atestados no Irã antigo e na Índia na época dos *Upanixades*, no orfismo e no platonismo; outros caracterizam o sincretismo de tipo helenístico, o judaísmo bíblico e intertestamentário, ou as primeiras expressões do cristianismo. Todavia, o que define o gnosticismo *stricto sensu* não é a integração mais ou menos orgânica de determinado número de elementos díspares, mas a reinterpretação audaciosa, e singularmente pessimista, de alguns mitos, ideias e teologúmenos de ampla circulação na época. (ELIADE, 1979, p.140).

Mas em outro trabalho, Eliade (1982, p.139 *apud*: SANTOS, 2009, p.37) afirma que o gnosticismo teve suas origens na Pérsia antiga, provavelmente em alguns ritos variantes do zoroatrismo, sendo disseminado por todo o Oriente Próximo, Egito e Grécia. Uma de suas premissas básicas é a busca do conhecimento verdadeiro ( *gnose*, em grego), sendo tal conhecimento a via para uma vida espiritual plena em um plano superior.

Gilvan da Silva (2003, p.24 *apud*: SANTOS, 2009) apresenta uma definição de gnosticismo próxima a de Eliade:

O gnosticismo nada mais é do que uma denominação genérica para uma ampla corrente espiritualista oriental de inspiração ascética, derivada do dualismo iraniano, com influências mesopotâmicas, egípcias e judaico- cristãs, que se encontravam em formação no início do século I. Essa corrente espiritualista não possuía uma orientação única, mas se dividia em múltiplas tendências distintas e, por vezes, concorrentes. Surgido em meios judaicos heterodoxos da Ásia, o movimento gnóstico se consolida após a destruição do Templo, em 70, expandindo-se por todo território romano e instalando-se, inclusive em Roma, onde encontramos Valentino, um dos expoentes do movimento, à frente de um círculo estudantil gnóstico, por volta de 140. Movimento de cunho milenarista, o gnosticismo pressupunha um dualismo radical entre Deus, um excelso e transcendente, e a matéria a Ele oposta. A criação do cosmos não teria resultado da vontade divina, mas da ação de um demiurgo perverso, que aprisionou o espírito humano em um corpo, de modo absolutamente arbitrário. Como consequência, cabe ao homem, iluminado pela revelação, obter a gnose, que o faz retornar a Deus, livrando-se assim do martírio terrestre no qual foi lançado. A possibilidade para a alma teria sido trazida, segundo os gnósticos, por Jesus, o que nos permite classificar o gnosticismo como uma vertente heterodoxa do cristianismo católico. (SILVA, 2003, p.204 *apud*: SANTOS, 2009, p.38).

Mas Bazan (2008) refletindo sobre as origens da descrição gnóstica do Deus desconhecido discorda das origens orientais, platônicas ou judaico cristãs do gnosticismo.

La descripción gnóstica del “Dios desconocido” recurre a la teología negativa, y a las vías del conocimiento eminential y analógico, pero sus raíces no están en el Oriente, en el platonismo o el neoplatonismo, en el pensamiento judío helenístico o en la teología patrística. Aunque las formas sean similares, su inspiración sustancial no proviene de ellos. Es una intuición ajena a la doctrina del Uno de los filósofos, como al personalismo antropomórfico hebreo y cristiano. Se trata de la captación de la realidad sagrada que envuelve la palabra “Abbá” dicha por el Salvador, de lo divino como secreto em si mismo<sup>100</sup>. (BAZÁN, 2008, p.125).

<sup>100</sup> A descrição gnóstica do “Deus desconhecido” recorre a teologia negativa, e as vias do conhecimento eminente e analógico, mas suas raízes não estão no Oriente, nem no platonismo ou no neoplatonismo, nem no pensamento judaico helenístico ou na teologia patrística. Ainda que as formas sejam similares, sua inspiração substancial não provém deles. É uma intuição alheia à doutrina do Uno dos filósofos, bem como ao personalismo antropomórfico hebreu e cristão. Se trata da captação da realidade sagrada que envolve a palavra “Abbá” dita pelo Salvador, do divino secreto em si mesmo.

Wilhelm Bousset também concorda que as raízes do gnosticismo estão em si mesmas, e que, portanto, os gnósticos deveriam ser compreendidos em seus próprios termos, e não como uma ramificação ou subproduto do cristianismo. (PAGELS, 1979, p.27).

Segundo Pagels (1979) a abundância e diversidade dos textos tornam qualquer generalização difícil sobre as origens e definição do gnosticismo. Admitindo isso, a maioria dos estudiosos concorda que o que chamamos de “gnosticismo” foi um movimento muito difundido cujas fontes podem ser encontradas em diversas tradições.

As críticas dos Padres da Igreja levaram vários especialistas a esperar que os textos gnósticos descobertos em Nag Hammadi, descrevessem múltiplos céus, com senhas mágicas para cada um, mas a grande maioria dos textos não contém esses elementos. Alguns mostram pouca ou nenhuma influência cristã, outros fazem uso de tradições judaicas, e outros não são nem tipificados como gnósticos. (PAGELS, 1979).

Como refletimos anteriormente, as influências do gnosticismo são diversas, mas é difícil afirmar, qual a origem do gnosticismo. Na realidade podem ser várias as origens, tomando como referência os escritos de Nag Hammadi. Colpe critica os estudiosos que buscam as origens do gnosticismo, pois esse método leva a uma regressão potencialmente infinita a “origens” cada vez mais remotas, sem contribuir em nada para nosso entendimento do que é de fato o gnosticismo. (PAGELS, 1979, p.29).

Se buscar as origens do gnosticismo não contribui em nada para o entendimento do fenômeno, pensar as apropriações feitas por esses movimentos de diversas matrizes religiosas e filosóficas pode ser de grande importância. Concordamos com Bousset (*apud*: Pagels, 1979) que o gnosticismo não deve ser visto apenas como um subproduto do cristianismo, (ou de qualquer outra religião do mundo antigo), mas pensar o gnosticismo como um movimento em si mesmo, acabaria fatalmente por negligenciar a sua relação com outras religiões e sistemas filosóficos da Antiguidade, uma relação que implicava em trocas, negociações, aproximações e afastamentos em relação à essas ideias. A originalidade do gnosticismo não estaria necessariamente nos termos utilizados, mas sim na maneira como esses termos foram apropriados por esses movimentos, e principalmente pelos autores dos escritos.

O grande desafio seria refletir sobre as formas como essas matrizes religiosas e filosóficas (que também estavam em constantes mudanças) eram apreendidas e inseridas nos sistemas gnósticos, ou seja, como eram lidos textos apocalípticos, tratados herméticos, textos persas, indianos, escritos filosóficos gregos, textos cristãos, e como todos esses textos eram ressignificados numa perspectiva gnóstica por seus autores.

As investigações de Roger Chartier sobre a história das práticas de leituras podem nos abrir várias possibilidades para pensar essas questões. Chartier (1992) destaca as diferentes aptidões e expectativas dos leitores em relação ao texto. Essas aptidões variam de acordo com a idade, gênero, grupo social aos quais os indivíduos pertencem. Mas quais seriam as aptidões e expectativas dos autores gnósticos, o que eles buscavam em textos de outras tradições? Não é uma pergunta simples de se responder, todavia a pista talvez esteja na visão pessimista que os gnósticos tinham do mundo material e o desejo que eles tinham de transcendência e conhecimento (*gnosis*).

Ainda segundo Chartier (1992), a forma como um texto é lido também depende do pré-entendimento do leitor em relação ao texto, ou seja, a leitura de outros textos. Michel de Certeau, por exemplo, entende o ato de ler como uma produção silenciosa, uma reapropriação no texto do outro, uma “invasão” da propriedade alheia. (CHARTIER, 1995, p.07). Era comum no mundo antigo, por exemplo, os jovens transitarem entre várias escolas filosóficas ao longo da vida, até encontrarem um mestre que lhes respondesse todos os seus questionamentos. É o caso de Justino, o Mártir, por exemplo. Quando o jovem encontrava as respostas para os seus anseios e suas dúvidas, isso não implicava necessariamente que ele deixasse de lado os ensinamentos que ele aprendeu anteriormente, pelo contrário, ao mesmo tempo em que buscava suas respostas, voltava-se também para o que havia aprendido anteriormente com outros mestres, mesmo que fosse para questioná-los e criticá-los. Ou seja, a leitura está diretamente relacionada com as experiências anteriores dos leitores (tanto experiências de leituras, como também experiências pessoais), pois estas estabelecem a relação que os leitores teriam com os textos.

Essas experiências também estariam relacionadas com as práticas sociais da leitura. Era comum entre os cristãos a leitura pública das cartas paulinas, para toda a comunidade. Mas havia na Antiguidade outras práticas de leitura, como nas Religiões de Mistérios, onde o acesso de pessoas era restrito, o que conseqüentemente limitava a leitura de certos escritos a um número reduzido de pessoas. Ou seja, o que tornava os textos exotéricos não eram os textos em si, mas as práticas de leitura<sup>101</sup> e sociabilidades que giravam em torno deles, e essas práticas sociais também interferiam na recepção desses textos por parte dos leitores.

As noções de aptidões, expectativas, experiências e práticas sociais de leitura são importantes instrumentos para se pensar as apropriações realizadas pelos escritores

---

<sup>101</sup> Segundo Zumthor (1993, p.23) o fato de um texto ser recebido pela leitura individual direta ou pela audição e espetáculo modifica profundamente seu efeito sobre o receptor e, portanto, sobre sua significância.

dos textos de Nag Hammadi. A ideia de apropriação<sup>102</sup> nos possibilita refletir sobre as influências apresentadas nos textos gnósticos, sem cairmos nos extremos de considerarmos os gnósticos como simples parasitas espirituais<sup>103</sup>, ou ramificações de outras religiões, ou acreditarmos ingenuamente numa autenticidade do movimento, sem levarmos em consideração o mundo que o circundava. Os textos gnósticos começaram a ser escritos a partir do século II, e provavelmente os autores se valeram apenas de fontes escritas para a produção desses escritos. Não há indícios de que esses textos tenham passado pelo estágio da oralidade, tal como os evangelhos, por exemplo.

Muitos desses escritores viajavam pelo mundo antigo para pregar e buscar respostas para suas indagações, por exemplo, Valentino, o qual foi educado em Alexandria, e estabeleceu escolas em Chipre e depois em Roma. Saturnino pregou em Antioquia e na Síria, Basilides em Alexandria, outros buscavam respostas com os magos persas, filósofos neoplatônicos, estoicos, sábios indianos, sacerdotes egípcios, ascetas do deserto e mestres carismáticos que atraíam para si multidões de fiéis. Resta-nos saber por quais canais e de que forma foram apropriadas essas diversas influências pelos movimentos gnósticos, se de forma oral através de um mestre ou se esses mestres gnósticos tiveram acesso a textos religiosos de outras tradições.

## 1.9 PROBLEMAS SOBRE AS DEFINIÇÕES DE GNOSTICISMO E AS PREPOSIÇÕES DO CONGRESSO DE MESSINA

Em 1966, foi realizado o Congresso de Messina com o objetivo de refletir sobre as origens do gnosticismo e chegou-se a um acordo entre os especialistas que participaram desse congresso sobre como abordar o gnosticismo.

Propostas a respeito do uso científico dos termos “gnose” e “gnosticismo”:

A. A fim de evitar o uso indiferenciado dos termos “gnose” e “gnosticismo”, parece útil identificar, com os métodos históricos e o tipológico, um fato determinado, o gnosticismo, partindo de um determinado grupo de sistemas do século II, que vêm sendo geralmente assim denominados. Propõe-se, entretanto, conceber a “gnose” como “um conhecimento dos mistérios divinos reservados a uma elite”.

<sup>102</sup> Quanto a noção de apropriação, Chartier baseia-se em Paul Ricoeur, que concede à leitura um sentido hermenêutico (construção de sentido) e fenomenológico (as faculdades cognitivas de leitor). Nessa perspectiva, os textos só adquirem uma significação graças ao trabalho realizado pelos leitores (“o mundo dos leitores”), que reconfiguram sua própria experiência a partir do encontro com o “mundo dos textos”. (SILVA, 2010, p.315).

<sup>103</sup> Expressão usada por Johnson (2001) ao se referir aos movimentos gnósticos. Segundo o autor, os gnósticos se aproveitavam de pedaços do cristianismo e tendiam a isolá-lo de suas origens históricas.

B. Como hipótese de trabalho se propõe as seguintes formulações:

1. O gnosticismo das seitas do século II implica uma série coerente de características que podem resumir-se nas seguintes formulações: tem o homem uma centelha divina procedente do mundo superior. Caída neste mundo e submetida ao destino, do nascimento a morte; esta centelha deve ser desperta pela contraparte de seu eu interior, para ser, finalmente, reintegrada à sua origem. Frente a outras concepções de degradação do divino, esta se funda ontologicamente em um conceito particular de “degradação”, cuja periferia (com frequência, chamada *Sophia* ou *Ennoia*) devia entrar fatalmente em crise – de modo indireto – dar a origem a este mundo, do qual, por outro lado, pode perder o interesse, posto que tem de recuperar o *Pneûma* que nela se encontra. (Concepção dualista sobre um fundo monista que expressa-se por meio de um movimento duplo de degradação e reintegração).
2. O tipo de gnose que implica o gnosticismo está condicionado por um certo número de fundamentos ontológicos, teleológicos e antropológicos. Nem toda a gnose é gnosticismo, mas somente aquela que, no sentido já expressado, implica a ideia de uma conaturalidade divina da centelha que deve ser reanimada e reintegrada; esta gnose do gnosticismo comporta a identidade divina do cognoscente (o gnóstico), do conhecido ( a gnose como faculdade divina implícita que deve ser despertada e atualizada). Esta gnose é uma revelação- tradição de tipo diferente, não obstante, que a revelação- tradição bíblica e islâmica. (TORRENTS, 1990, p.08 *apud* SANTOS, 2009, p.38-39).

Outro problema debatido nesse congresso foi a questão da existência ou não de um Pré Gnosticismo que seria a existência de diversos temas ou motivos, semelhantes aos do Gnosticismo, constituindo-se assim um pré- gnosticismo, ainda não envolvendo o gnosticismo do século II. (HELLER, 2007, p.10).

Também se levantou a questão da existência de um Protognosticismo, onde já encontraríamos presentes em conhecimentos já existentes há muito tempo antes do século II, e também anteriores ao cristianismo, como, por exemplo, o *Corpus Hermeticum*. (HELLER, 2007, p.10).

Nem todas as formas de cristianismo consideradas “heterodoxas”<sup>104</sup> nos primeiros séculos podem ser chamadas de gnosticismo, por exemplo, seria difícil tipificar o montanismo como gnose, ou até os marcionistas. Como podemos perceber essas preposições buscam chegar a um consenso sobre o que foram os movimentos religiosos que chamamos de gnosticismo, mas é complicado definir movimentos tão complexos e multiformes. Também é difícil pensar num protognosticismo anterior ao cristianismo, temos alguns elementos que fazem partes dos sistemas que aparecem em várias tradições religiosas, como por exemplo, dualismo, visões sobre Deus, origem da alma entre outras, mas esses elementos díspares não são necessariamente *gnosis*.

O gnosticismo é um movimento tão complexo e diversificado que como destaca Ehrman (2006) alguns estudiosos insistem que não se utilize mais esse termo, que

<sup>104</sup> Haviam inclusive vários textos que até eram indicados para leitura como, por exemplo, “ O Pastor”. Outros escritos, por exemplo, tratavam da natividade de Jesus Cristo e de sua infância.

seria um termo muito abrangente que não bastaria para cobrir toda a diversidade religiosa encontrada entre seus supostos grupos.

Mas o próprio Ehrman (2006) destaca que o uso do termo gnosticismo é legítimo, assim como é legítimo falar em judaísmo ou cristianismo, que também eram movimentos diversificados na Antiguidade, isso sem falar na diversidade desses movimentos na atualidade. Chaves (2006b) também concorda quanto ao uso do termo gnosticismo desde que, se tenha em mente, de que se trata de uma definição moderna para definir esses grupos religiosos da Antiguidade.

### 1.9.1 Gnosticismo é uma Heresia?

Geralmente gnosticismo é relacionado diretamente com o termo heresia, mas será que o gnosticismo pode ser considerado uma heresia? Quando surgiu esse termo, e como foi construída essa relação? Segundo Dubois (1999) o termo grego *hairesis* aparece desde os primeiros traços literários do cristianismo nascente, com as cartas do apóstolo Paulo.

Mas nem sempre a palavra heresia representou uma ofensa. O termo grego significa “um ato de escolha”. O termo começa a ganhar contornos pejorativos a partir do momento em que os cristãos começam a utilizá-lo para criticar dos dissidentes dentro das primeiras comunidades. (OGRADY, 1994).

A palavra é usada por Paulo na Carta aos Coríntios: “Em primeiro lugar, ouço dizer que, quando vos reunis em assembleia, há entre vós divisões e, em parte, o creio. É preciso que haja até mesmo cisões (ou heresias) entre vós, a fim de que se tornem manifestos entre vós aqueles que são comprovados” (I Cor 11, 18-19). Em Tito também aparece a noção de herético: “Depois de uma primeira e uma segunda admoestação, nada mais tens a fazer com um faccioso (ou herético), pois é sabido que um homem assim se perverteu e se entregou ao pecado, condenando-se a si mesmo. (OGRADY, 1994, p.13).

Segundo Johnson (2001) o próprio Paulo foi acusado de herege, principalmente pelos cristãos judeus da década de 50 do século I, que acusavam Paulo de helenizar o cristianismo. Ainda segundo o mesmo autor, a noção de heresia já era madura no judaísmo e surgiu também no cristianismo nascente.

Para Brown (1988) a noção de heresia se desenvolveu precocemente entre os cristãos. Para o autor, o primeiro a introduzir essa noção na literatura cristã foi Justino. Seu

modelo de fonte de heresia presumiu que ela era um desvio das verdades originais do cristianismo, promovido por um processo de degeneração e proliferação.

Inácio de Antioquia se dirigia assim aos cristãos da cidade de Magnésia, na Ásia Menor: “Não vós deixes seduzir por doutrinas estranhas, nem por velhas fábulas sem utilidade”. (DUBOIS, 1999, p.41).

Para Dubois o que influenciou a reflexão cristã sobre a heresia foi:

A ruptura com o meio sociológico judaico de origem, a crise suscitada pela crítica radical do cânon bíblico judaico desenvolvida por Marcião e pelos marcionismo, a persistência de práticas judaicas (alimentares, calendares, culturais em geral) no seio das comunidades cristãs, mas também a floração de grupos que os Pais da Igreja qualificarão mais tarde de gnósticos; tudo isso contribui para o manuseio de um discurso de exclusão em que a heresia ganha força e em precisão, a ponto de dar nascimento a um gênero literário novo, o tratado heresiológico, que é a exposição seguida da refutação de uma ou de várias doutrinas. (DUBOIS, 1999, p.43).

Geralmente os tratados heresiológicos como, por exemplo, *Adversus Haeresis* de Irineu de Lião e *Philosophoumena* de Hipólito, primeiramente apresentavam os sistemas heréticos. Irineu de Lião se dedicava principalmente aos valentinianos e suas variações, fazendo uma espécie de genealogia dos movimentos considerados heréticos. Geralmente essa genealogia começava com Simão de Samaria (capítulo 8 dos Atos dos Apóstolos) passando por Menandro, Marcião, Valentim, Basíledes e Saturnino que são considerados pelos heresiólogos os fundadores das heresias, sobretudo do gnosticismo. (DUBOIS, 1999).

Após apresentar os sistemas “heréticos” começa o processo de refutação por meio de escritos utilizados pela Igreja, pois no século II, ainda não havia um cânon, os heresiólogos então se utilizavam dos evangelhos e das cartas paulinas para fazer essa refutação. Essa refutação também se dava no campo das acusações contra a moral dos hereges, pois logo se construiu a noção da imoralidade de quem prega “heresias”.

Outra estratégia dos heresiólogos era a de demonstrar que a “heresia” era posterior ao “verdadeiro ensinamento”, ou seja, a heresia era uma deterioração do ensino deixado pelos apóstolos aos bispos, seus sucessores que deviam garantir a sanidade da transmissão da fé. (DUBOIS, 1999).

Uma temática muito explorada pelos heresiólogos era a do plágio, a de que os hereges dependiam de sistemas filosóficos anteriores como, por exemplo, o platonismo ou o orfismo. Para eles, as heresias não passam de uma variante desses sistemas filosóficos

anteriores. Assim, eles buscavam ridicularizar e deslegitimar as doutrinas consideradas heréticas. (DUBOIS, 1999).

Segundo Ehrman (2005, p.45) notável é que até mesmo grupos chamados de “falsos mestres” escreveram tratados contra “falsos mestres”, de modo que o grupo que estabeleceu, de uma vez por todas, aquilo em que os cristãos deviam acreditar (os responsáveis, por exemplo, pelos credos que chegaram até nós), às vezes era desautorizado por cristãos que defendiam posições no fim decretadas como falsas.

Um ponto a se levar em consideração ao se pensar sobre o discurso construído pela ala “proto ortodoxa” contra os supostos hereges, no caso, os gnósticos, é que nem todos os escritos considerados gnósticos pelos heresiólogos refletiam tradições cristãs, então esses movimentos não se encaixariam na noção de “heresia cristã” porque não apresentavam traços cristãos, então não seriam uma ameaça para a “ortodoxia”.

Mesmo para os grupos gnósticos cristãos, a noção de heresia é problemática, pois implicaria necessariamente que houvesse já uma “ortodoxia” formada, o que não era o caso dos primeiros séculos do cristianismo. Na realidade, várias regiões do Império Romano, provavelmente entraram em contato com o cristianismo em suas variações marcionistas ou montanistas, tempos depois a “ortodoxia” chegou a essas regiões e teve de disputar espaço com esses grupos. Outra questão importante é que o próprio processo de formação do cânon começou com um grupo considerado herético, os marcionistas, depois em resposta a estes os “ortodoxos” começaram a pensar num cânon que deveria ser lido pelos fiéis da Igreja.

No século XVIII, foi descoberto o Cânone Muratório<sup>105</sup>, datado do século II. O autor desconhecido identifica como canônicos 22 dos 27 atuais textos do Novo Testamento, com exceção de Hebreus, Tiago, 1 e 2 Pedro e 3 João e inclui a Sabedoria de Salomão e o Apocalipse de Pedro. O autor dessa lista menciona O Pastor de Hermas como um livro aceitável para leitura, mas não como parte das Escrituras da Igreja, e rejeita duas epístolas de Paulo aos alexandrinos e aos laodiceus, que para ele são consideradas fraudes escritas por outros hereges (EHRMAN, 2010).

O Cânone Muratório é especialmente valioso se realmente datar do século II, já que isso indicaria que pelo menos um autor proto- ortodoxo estava interessado em saber: quais livros poderiam ser aceitos como Escrituras canônicas; que havia uma preocupação em eliminar das Escrituras fraudes ou documentos heréticos; e que em certos círculos já eram aceitos livros que acabariam se tornando canônicos, embora também tenham sido incluídos dois outros livros. (EHRMAN, 2010, p. 264).

<sup>105</sup> Essa lista fragmentada é chamada de Cânone Muratório, em homenagem a L.A Muratori, o estudioso italiano do século XVIII, que a descobriu na cidade de Milão. (EHRMAN, 2010).

O que levou a “ortodoxia” a ser tornar ortodoxia não foram as suas doutrinas, mas outros fatores como, por exemplo, sua organização e hierarquia pautada na noção de poder espiritual dos bispos, a organização e a sistematização de doutrinas e rituais entre as várias igrejas cristãs espalhadas pelo Império Romano, e principalmente, a capacidade da Igreja em conseguir atrair para si o maior número de pessoas possível, pois em outros grupos as exigências espirituais eram maiores, mesmo para os membros iniciantes. Também não podemos esquecer que a ortodoxia só ganhou força quando se aliou ao Império Romano na época de Constantino, ou seja, todos esses fatores devem ser levados em consideração na construção por parte da “ortodoxia” da ideia de heresia.

## CAPÍTULO II

### IRINEU DE LIÃO E SEU DISCURSO CONTRA OS GNÓSTICOS E CONTRA A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NOS CULTOS GNÓSTICOS CRISTÃOS

#### 2.1 MICRO HISTÓRIA, CIRCULARIDADE CULTURAL E PARADIGMA INDICIÁRIO E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O ESTUDO DA ANTIGUIDADE CRISTÃ.

Segundo Revel (2000) a micro história surgiu como uma resposta à história social que estava mostrando sinais de desgaste e decadência no final da década de 1970, pois como seu objeto de estudo eram as grandes massas, seu objeto ficou demasiadamente pesado e de difícil análise, pois tudo se tornou social e o social adentrou campos até então que nunca tinha adentrado.

A micro história surgiu na década de 1970, com Carlo Ginzburg e Giovanni Levi, esse gênero historiográfico defende a delimitação historiográfica extremamente específica por parte do historiador. Na década de 1980, a Micro história ganha grande atenção da academia. Nascida no âmbito dos Annales, a micro história tomou formas próprias, mas por muito tempo foi confundida com a História das Mentalidades ou com a História Cultural a moda francesa germânica.

Segundo Revel (2000, p.16) a redução de escala proposta por Ginzburg e Poni, e depois por Grendi, convidava a uma outra leitura social. A história social dominante refletia sobre agregações anônimas acompanhadas durante um longo período. Seu próprio peso não lhe permitia articular entre si diversos aspectos da realidade pelos quais se interessava através de categorias precocemente solidificadas. Ela tinha dificuldade para apreender as durações médias e curtas, e com mais razão ainda os acontecimentos, não sabia muito bem o que fazer com os grupos restritos, recusava-se por definição a levar em conta o individual.

Para Revel (2000) a micro história não renunciou ao social, mas sim esforçou-se por reconsiderar e aprofundar seus conceitos no momento em que seu dinamismo perdia o fôlego.

Se fossemos utilizar uma metáfora, a micro história tirou da história social o peso de ter de trabalhar com grandes coletividades. O resultado disso foi extremamente positivo, pois a micro história permite, por exemplo, mencionar o nome de seus personagens, suas ações, estratégias, ambições. Concordamos com Revel quando ele diz que:

A redução de escala, o interesse por destinos específicos, por escolhas confrontadas a limitação convidam a não se deixar subjugar pela tirania do fato consumado – “aquilo que realmente aconteceu” – e a analisar as condutas individuais e coletivas, em termos de possibilidades que o historiador pode tentar descrever e compreender. (REVEL, 2000, p.19).

A metodologia da micro-história pode ser perfeitamente aplicada aos estudos do cristianismo antigo, pois como destaca Leite (2011) não é novidade a aplicação da micro-história às pesquisas interessadas em religião, pois esta atitude já foi tomada por Ginzburg em pesquisas que se tornaram célebres, como a obra “O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição”, e também uma pesquisa interessada na feitiçaria do período medieval, intitulada: “História noturna: decifrando o sabá”, e no artigo: “Feitiçaria e piedade popular: notas sobre um processo modenense de 1519”.

A análise da antiguidade cristã, através da micro-história, seria um avanço significativo para a pesquisa científica, pois colocaria em destaque figuras importantes do cristianismo antigo, como por exemplo, Valentino, Marcião e Montano que deixariam de ser vistos como hereges e passariam a ser vistos como pensadores cristãos. O mesmo vale para figuras do cristianismo romano, como Irineu de Lião, que deixaria de ser visto como Pai da Igreja, e passaria a ser visto como um dos representantes do grupo vencedor dos debates religiosos dos primeiros séculos.

Outras metodologias importantes propostas por Carlo Ginzburg, e que podem ser utilizadas para os estudos da Antiguidade Cristã, são a circularidade cultural e o paradigma indiciário.

Em sua obra “O Queijo e os Vermes” Ginzburg (2006) reconhece a dinâmica das relações entre cultural popular e erudita na era moderna a partir da análise do processo inquisitorial de Domenico Scandella, mais conhecido como Menocchio. (LIMA, 2011, p.19).

O conceito de circularidade cultural está presente em “O queijo e os Vermes”, que relata a vida do moleiro Scandela, mais conhecido como Menocchio. Menocchio era alfabetizado e tinha contato com vários livros e os adaptava de acordo com as suas experiências cotidianas. Formula uma hipótese de criação do mundo através de informações colhidas em livros como a Bíblia e o Alcorão e sua experiência na fabricação de queijos.

Podemos pensar a circularidade cultural na Antiguidade Cristã refletindo sobre a circulação de fiéis, neste caso de mulheres, tanto no espaço da Igreja como nos

espaços dos círculos gnósticos, pois esse trânsito entre Igreja e círculos gnósticos colocava os fiéis em contato com vários escritos e práticas religiosas. Também podemos pensar a partir do conceito de circularidade cultural, a circulação de textos religiosos na Antiguidade num período anterior à canonização, pois textos hoje considerados “heréticos” circulavam da mesma forma que os textos hoje considerados canônicos. O conceito de circularidade cultural nos permite superar a relação bipolar ortodoxia/heresia, pois a partir desse momento passamos a perceber que essa bipolaridade é uma apenas uma estratégia retórica dos heresiólogos para legitimar a sua facção com a única legítima.

Vinculado à ideia de circularidade cultural está o paradigma indiciário, onde Ginzburg (1989) propõe que por volta do século XIX, emerge silenciosamente no âmbito das ciências humanas um modelo epistemológico que não recebeu a devida atenção ao longo do tempo. O autor inicia utilizando o exemplo do italiano Morelli que para analisar a veracidade e autenticação de obras de artes dizia que, dever-se-ia examinar os pormenores da obra e não as suas características mais vistosas. No mesmo período aparece outra perspectiva de modelo indiciário, no personagem de Sherlock Holmes, personagem criado por Arthur Conan Doyle, no qual o detetive descobre crimes e seus autores baseados em indícios imperceptíveis para a maioria. Em seguida, o autor cita o exemplo de Sigmundo Freud que também utiliza um método semelhante, ou seja, o de diagnosticar doenças a partir dos mínimos sintomas, mas segundo Ginzburg, ao longo do tempo o homem foi desenvolvendo essa capacidade de reconstruir formas e movimentos através das pistas mais negligenciáveis, mas que devidamente analisados são capazes de reconstruir uma série de eventos.

O paradigma indiciário é um recurso interessante para a pesquisa da Antiguidade Cristã, devido à escassez de fontes, sobretudo as fontes ligadas aos grupos considerados “heterodoxos” como os gnósticos, por exemplo. O valor do paradigma indiciário estaria também na pluralidade de visões que se pode ter de um mesmo texto histórico, ou na leitura de um momento histórico específico. Nesta investigação, a utilização do paradigma indiciário torna-se pertinente para evidenciar questões importantes sobre as trajetórias individuais de Irineu de Lião e do mestre gnóstico Marcos e a relação destes com a comunidade de Lion.

## 2.2 TRAJETÓRIAS INDIVIDUAIS DE IRINEU DE LIÃO E MARCOS NA CIDADE DE LIÃO

Alguns ao submeter-se insaciavelmente aos prazeres da carne, dizem que aos carnis são dadas coisas carnis e aos espirituais coisas espirituais. Alguns deles corrompem secretamente as mulheres que aprendem deles esta doutrina. [...]. (Adv. Haer. 1,6,3).

Por volta do ano de 185, Irineu de Lião, a pedido do Bispo de Roma Eleutério (175-189) escreveu uma obra em cinco livros intitulada “*Adversus haereses*”, mais conhecida como “Contra as Heresias”. O objetivo dessa obra era refutar os diversos movimentos gnósticos que se espalhavam por todas as partes do Império Romano, e que já estavam chegando às províncias ocidentais. Uma dessas províncias que estava sendo influenciada pelo gnosticismo era a província da Gália, mais precisamente a cidade de Lion.

Em seu segundo livro, Irineu de Lião, menciona um mestre gnóstico chamado Marcos, que atuava nas proximidades do Vale do Ródano, no sul da Gália. Mas quem era esse Marcos e por que Irineu se preocupava tanto com ele? Este capítulo tem por objetivo refletir sobre o discurso de Irineu de Lião contra os movimentos gnósticos, bem como sobre seu discurso em relação à participação das mulheres nesses cultos, enfocando o caso particular do mestre gnóstico Marcos mencionado em sua obra, pois julgamos que este caso particular pode nos fazer pensar sobre questões importantes; tais como, a circulação de fiéis entre os espaços da Igreja e das seitas gnósticas, a circulação de conhecimentos entre os membros da igreja e os membros dos cultos gnósticos, e principalmente analisar o discurso de Irineu de Lião em relação à participação de mulheres nessas seitas, e como ele lidava com essa questão.

Marcos era um discípulo de Valentino, e atuou por volta do ano de 150. Não sabemos se nesse período ele já estava na cidade de Lion, ou em alguma outra cidade, não sabemos nem qual era sua origem, mas é provável que ele tenha sido um emigrante da Ásia Menor. Ele também pode ter vindo do Egito ou do Norte da África, espaço em que se estabeleceram escolas valentinianas. Mas não podemos descartar também a cidade de Roma, onde dez anos atrás, por volta de 140, Valentino estabeleceu sua escola. É provável que Marcos tenha sido discípulo de Valentino, e após algum tempo de aprendizagem, ele tenha mudado para Lion, para propagar as ideias de seu mestre. (PAGELS, 1979).

Como já destacamos, Marcos era um discípulo de Valentino, que formou a mais influente e sofisticada escola de ensinamentos gnósticos, e de longe a mais ameaçadora

para a Igreja. Os discípulos de Valentino eram conhecidos como valentinianos pelos Padres da Igreja.

Os valentinianos eram tão ameaçadores para a Igreja pelo fato deles aparentemente não parecerem “hereges”, o que segundo Irineu confundia os outros cristãos. Por exemplo, os valentinianos recitavam o credo ortodoxo, o que deixava Irineu de Lião muito irritado: “por fora são ovelhas, porque a linguagem exterior os faz parecer semelhante a nós, pelo fato de dizer as mesmas coisas que nós, mas por dentro são lobos. (Adv. Haer. III, 16,8).

Eles não pareciam hereges talvez pelo fato deles se formarem dentro da própria estrutura da Igreja, não se sabe ao certo o motivo da cisão, mas acreditava-se que Valentino fosse um forte candidato ao cargo de Bispo de Roma. (BROWN, 1988).

Um dos motivos para a ruptura dos valentinianos com a Igreja seria a concepção que eles tinham do Deus criador. Seria muito difícil para os valentinianos permanecerem dentro da estrutura da Igreja se a concepção que eles tinham sobre o Deus criador do mundo era a de um Deus ignorante e enganador, e que o mundo foi criado a partir de um erro, ao contrário da ala eclesiástica que considerava o Deus Pai como bom e perfeito.

O outro motivo era a crescente hierarquização da Igreja, com sua hierarquia baseada nos bispos<sup>106</sup>, padres e diáconos, que cada vez mais monopolizavam o direito de ensinar e pregar, e impunham cada vez mais normas aos leigos. Os líderes da Igreja seguiam o que eles chamavam de Tradição Apostólica, que seria basicamente uma linha sucessória de bispos, que remontaria aos apóstolos e a Jesus Cristo. Qualquer mestre que não fizesse parte dessa linha sucessória era considerado um charlatão e propagador de heresias<sup>107</sup>.

Não foi, portanto, por ninguém que tivemos conhecimento da economia da nossa salvação, mas somente por aqueles pelos quais nos chegou o Evangelho, que eles primeiro pregaram e, depois, pela vontade de Deus transmitiram nas Escrituras para que fosse para nós fundamento e coluna de nossa fé. (Adv. Haer, III, 1,1).

Tertuliano dizia que Valentino queria ele próprio, se tornar bispo e quando outro homem foi escolhido em seu lugar, encheu-se de inveja e ambição frustrada e desligou-se da Igreja para formar um grupo rival. (PAGELS, 1979). Mas segundo a autora, poucos historiadores acreditam na história de Tertuliano, pelo fato de tratar-se da repetição de uma

<sup>106</sup> Na carta a Policarpo, o bispo Inácio aconselha os fiéis a se aproximar dos bispos: “Aproximai-vos do bispo, para que também Deus se aproxime de vós” [...]. (Carta a Policarpo, VI, 1, p.67).

<sup>107</sup> O bispo Inácio destacava que o bispo era o legítimo representante da ortodoxia apostólica e a garantia aos fiéis de que estavam seguindo a verdadeira doutrina de Cristo: “Convêm caminhar de acordo com o pensamento de vosso bispo, como já o fazeis”. (Carta aos Efésios, III).

polêmica típica contra a heresia – a de que a inveja e a ambição levaram os hereges a se afastar da “verdadeira fé”. Em segundo lugar, porque, cerca de vinte anos depois deste suposto incidente, seguidores de Valentino continuavam considerando-se membros da Igreja, resistindo com indignação às tentativas dos ortodoxos de expulsá-los. Isso sugere que os ortodoxos, e não aqueles que chamavam de hereges, é que iniciaram a cisão.

Se aceitarmos o período do ano 150, como o período de pregação de Marcos na cidade de Lion, teremos um espaço de mais ou menos vinte anos, até a chegada de Irineu na cidade.

Irineu nasceu entre os anos de 120 ou 140, na Ásia Menor, provavelmente em Esmirna, onde ainda menino conheceu Policarpo, que foi discípulo de João e foi martirizado aos 86 anos de idade, por volta do ano de 155. (MATOS, 1997). Euzébio nos fala sobre a experiência de Irineu ter conhecido Policarpo, o que o colocou na era apostólica segundo a tradição:

E também Policarpo. Não somente foi instituído pelos apóstolos e conviveu com muitos que haviam visto o Senhor, mas também foi instituído bispo da Ásia pelos apóstolos, na igreja de Esmirna. Nós inclusive o vimos em nossa juventude. Já que viveu muitos anos e morreu muito velho, depois de dar glorioso e esplendido testemunho. Sempre ensinou o que havia aprendido dos apóstolos, que é também o que a Igreja transmite e o único que é verdade. (Hist. Ecl, IV, XIV, 03-04).

Por volta do ano de 170, motivos familiares, pessoais ou missionários levaram Irineu para Roma e depois para Lion, onde ele se tornou presbítero. Segundo Matos (1997) Lion era uma cidade comercial e o centro do sistema romano de estradas na Gália. Lion era a rede de guarnição romana e a capital das três provinciais gaulesas, também sendo o centro do culto imperial naquelas províncias, e como em Roma, Lion tinha uma grande população de língua grega<sup>108</sup>.

Na década de 170, Irineu empreendeu uma viagem a Roma para relatar as perseguições contra os cristãos que estavam ocorrendo na Gália. Retorna a Lion no ano de 177 e descobre que o bispo Plotino havia sido martirizado, sendo ele então escolhido para ser o seu sucessor. (MATOS, 1997).

Silva (2009) levanta a hipótese de que Irineu, em sua juventude teria participado de algum culto gnóstico, e que teria conhecido os sistemas gnósticos a partir de

<sup>108</sup> Existe a possibilidade de Eusébio ter confundido a Galácia do Ponto com a Gália do Oriente, no que concerne a questão dos imigrantes da Ásia Menor. Mas isso não muda o fato de, quando Irineu chegou a Lion, havia muitas pessoas que se sentiam atraídas pelas ideias do mestre gnóstico Marcos, e por isso, Irineu preocupou-se em combatê-lo. Em suma, independente de Eusébio estar certo ou não com relação a questão da Ásia Menor, as ideias gnósticas parecem que tiveram bastante apelo junto a população da cidade de Lion.

Marcião, que no futuro tornou-se um de seus principais inimigos. Se pensarmos que Irineu possuía um vasto conhecimento do gnosticismo, a ponto de escrever cinco livros refutando-os, essa hipótese é plausível. Essa possibilidade também se torna possível, pelo fato de Irineu ter vivido boa parte de sua vida em Esmirna, uma região influenciada pelo gnosticismo. O mesmo autor também diz que, Irineu passou pela tutoria de Policarpo, quando este também era gnóstico. Mas a ideia de que Policarpo também era gnóstico é pouco provável, pelo fato dele ter sido incluído na linha sucessória apresentada por Eusébio de Cesaréia. Em sua obra, Eusébio ignora totalmente a possibilidade de Policarpo ter sido gnóstico, ele é apresentado por Eusébio como um padrão de mártir da Igreja. É mais provável que, Policarpo tenha ajudado Irineu a se converter para a Igreja, caso ele tenha sido gnóstico em algum momento de sua vida.

Irineu de Lião realmente apresenta um conhecimento significativo dos sistemas gnósticos, mas ao mesmo tempo, ele assumia as dificuldades de explicar esses sistemas de uma forma inteligível para que os cristãos ortodoxos<sup>109</sup> entendessem, e assim os refutassem.

[...] A medida de nossas capacidades mostrar-te-emos, com poucas e claras palavras, a doutrina dos que, neste momento ensinam de maneira diferente da nossa, quero dizer de Ptolomeu e dos que estão a sua volta, cuja doutrina é como que a flor da escola de Valentim. Com nossas medíocres possibilidades forneceremos os meios para refutá-las, mostrando que o que dizem é absurdo, inconsistente e oposto a verdade. (Adv. Haer, Pr.; 2).

Silva (2009) aborda uma questão muito importante, a de que a autoridade de um líder da Igreja estaria pautada, não apenas na linha sucessória de bispos, ou no reconhecimento de seus pares, mas também no fato de se ser um letrado. O autor destaca que, pouco entre os eclesiásticos sabiam ler e escrever, e que nesses grupos de cristãos se apresentavam mais leitores e ouvintes, do que propriamente escritores. Então era natural que, um eclesiástico que soubesse escrever assumisse posições de liderança junto à comunidade do qual ele participava.

Como Irineu sabia escrever, ele foi incumbido pelo Papa Eleutério de apresentar essas doutrinas e de encontrar meios de refutá-las.

---

<sup>109</sup> Quando falamos de “cristianismo ortodoxo” não estamos querendo dizer que, no século II, a Igreja já estava organizada e institucionalizada, tal como no século IV. Estamos apenas buscando identificar para o leitor um grupo que se dizia fazer parte da Tradição Apostólica, cujo principais representantes eram Irineu de Lião, Clemente de Alexandria, Justino Mártir e Tertuliano.

[...] e assim ao responder ao teu desejo, já antigo de conhecer as doutrinas deles, não somente nos esforcemos para te manifestar, mas também para fornecer-te meios para demonstrar sua falsidade. Assim tu também esforçar-te-ás por ajudar os outros conforme a graça que te foi concedida pelo Senhor, de forma que os homens já não se deixem induzir ao erro pela doutrina capciosa deles. (Adv. Haer. Pr.; 3).

Em uma parte de sua obra, Irineu de Lião tenta explicar da forma mais simples possível, o mito das origens dos gnósticos valentinianos.

Segundo eles existiam três elementos: primeiro proveniente da paixão, e era matéria; o segundo da conversão, era o psíquico; enfim o terceiro gerado por Acamot, e era o pneumático [...]. Antes de tudo da substância psíquica, ela formou o Deus, o Pai e o Salvador e Rei de todos os que lhe eram consubstanciais, isto é, os psíquicos, que chamam a direita e depois daqueles que derivam da paixão e da matéria, que chama a esquerda [...]. Dizem que o Demiurgo se tornou Pai e Deus dos seres exteriores ao Pleroma, visto que era o Autor de todos os seres psíquicos e híllicos. Com efeito, ele separou uma da outra, estas duas substâncias confusas e incorporais fê-las corporais; fez seres celestes e terrestres e tornou-se demiurgo dos psíquicos e híllicos [...]. Asseguram que o demiurgo julgava ter produzido tudo isso de si, mas que fora por obra de Acamot que fez o céu sem conhecer o céu, que plasmou o homem sem conhecer o homem, fez aparecer a terra sem conhecer a terra, e assim por todas as coisas, ignorando os modelos dos seres que fazia. (Adv. Haer I, 5,1, 5,2, 5,3).

Como podemos perceber, apesar dos termos difíceis, talvez até desconhecidos dos cristãos ortodoxos, Irineu busca explicar esses sistemas gnósticos de uma forma detalhada, e para facilitar o entendimento dessas cosmogonias, ele as explica de uma forma sistemática, buscando primeiramente explicar a formação do mundo espiritual, conhecido geralmente como pleroma, e depois de como o demiurgo formou o mundo material e fez surgir o homem.

Tendo o demiurgo feito o mundo, do lado também fez o homem, não tornou essa terra densa e seca, mas substância invisível, matéria inconsistente e fluída, e declaram eles, sopraram neles o psíquico. E este homem é feito a imagem e semelhança: quanto a imagem é híllico, próximo a Deus sem lhe ser consubstancial, quanto a semelhança é psíquico, motivo pelo qual a sua substância é chamada espírito de vida, por derivar do espírito. Por fim, dizem, que o elemento carnal, perceptível aos sentidos. (Adv. Haer. I, 5,5)

A ideia de que Irineu teria sido gnóstico é difícil de provar, pois não temos nenhum indício mais concreto sobre essa possibilidade, mas como então Irineu aprendeu sobre esses sistemas?

A primeira possibilidade é a de que Irineu conheceu esses sistemas gnósticos apenas oralmente. Zumthor (1993, p.35) refletindo sobre a oralidade de textos

medievais, sobretudo da poesia e das canções de gesta<sup>110</sup>, destaca que esses escritos apresentam certos “índices de oralidade”. O autor define “Índice de oralidade” como tudo o que, no interior de um texto nos informa sobre a intervenção da voz humana em sua publicação. Alguns trechos da obra de Irineu de Lião apresentam alguns índices de oralidade, como nas expressões a seguir: “Segundo eles”<sup>111</sup>, “Dizem que”<sup>112</sup>, e “Asseguram que”<sup>113</sup>. Essas expressões nos dão a impressão que Irineu aprendeu com alguém essas doutrinas ao invés de ter lido diretamente esses escritos. Mas com quem? Será que ele aprendeu essas doutrinas com um “ex-membro” dos círculos gnósticos?

A outra possibilidade seria a de que Irineu conheceu apenas alguns textos gnósticos diretamente. Segundo Chaves (2004, p.12), Irineu dizia ter recolhido alguns textos dos gnósticos<sup>114</sup>, inclusive chegando a nomear um texto do pretense Evangelho de Judas. Mas como ele conseguiu esses textos?

Vale destacar que não era tão simples conseguir a cópia de um texto na Antiguidade, ele precisava ser copiado, ou por copistas profissionais ou por escravos letrados, e esse processo de cópia era demorado, além dos riscos de erros por parte do copista. (EHRMAN, 2005). Isso sem contar que, no caso dos textos gnósticos, a circulação era muito restrita, ou seja, apenas algumas pessoas consideradas preparadas tinham contato com esses textos, por isso é tão intrigante quando Irineu diz que recolheu alguns textos gnósticos. Com quem ele teria conseguido esses textos?

Como destaca Chaves (2004, p.09) a Igreja no século II, ainda não era institucionalizada, e não tinha um cânon definido, por isso diversos textos religiosos circulavam nesse período em condição de igualdade, ou seja, sem nenhuma restrição em relação aos textos que, posteriormente, fariam parte do cânon da Igreja. Há indícios de que, por exemplo, o Apócrifo de João era um texto muito popular nesse período, pois nos chegaram três cópias desse escrito, ou seja, talvez ele tenha sido bastante copiado nesse período, nem todos os textos considerados gnósticos tinham uma circulação restrita apenas

<sup>110</sup> Pierre Galllais analisando textos franceses dos anos de 1150- 1250 encontrou fórmulas tais como “eu quero dizer”, “eu digo”, “eu direi”, em 40% dos *lais*, 25% das canções de gesta, 20% dos romances e dos *fabliaux* 15% das vidas de santos. (ZUMTHOR, 1993, p.39).

<sup>111</sup> *Segundo eles*, existiam três elementos: o primeiro proveniente da paixão, e era a matéria; o segundo, da conversão e era o psíquico; enfim o terceiro, gerado por Acamot, e era pneumático. [...]. (Adv. Haer. I, 5,1). (Grifo nosso).

<sup>112</sup> *Dizem que* a mãe deles, depois de ter passado por todas estas paixões e de ter saído dela às duras penas, começou a suplicar a luz que a abandonara [...]. (Adv. Haer. I, 4,5). (Grifo nosso).

<sup>113</sup> *Asseguram que* o Demiurgo julgava ter produzido tudo isso de si mesmo, mas que fora por obra de Acamot que fez o céu sem conhecer o céu, que plasmou o homem sem conhecer o homem [...]. (Adv. Haer. I, 5,3). (Grifo nosso).

<sup>114</sup> Já recolhi escritos deles nos quais incitam a destruir as obras de Histera: é assim que chamam o criador do céu e da terra. (Adv. Haer. I, 31,2).

aos membros dessas seitas, alguns talvez fossem bem populares, mesmo nos meios “ortodoxos”.

Mas Chaves (2004, p. 10) destaca também que esses textos gnósticos possuíam um caráter esotérico, ou seja, não eram consumidos por qualquer um, somente pelos membros mais importantes dessas seitas. Além disso, devemos levar em consideração que eram poucas as pessoas letradas nesse período.

O universo helenístico era repleto de bibliotecas, mas o consumo dos textos era privilégio de poucos, somente um grupo seletivo de letrados tomava contato com os textos diretamente. Da mesma maneira é de se esperar que eram aqueles que tomavam contato direto com os textos gnósticos. (CHAVES, 2004, p.12).

Mas se por um lado, o consumo desses textos era restrito, por outro lado, a difusão oral parecia ser bem mais ampla. Isso talvez explique o fato das doutrinas gnósticas serem conhecidas em grande parte do Mediterrâneo, e o fato de Irineu também conhecer essas ideias. (CHAVES, 2004).

Era muito comum na Antiguidade cristã a leitura pública de textos, desde o século I, a leitura pública era uma prática muito utilizada pelos cristãos, tal como Paulo nos informa em sua carta aos Tessalonicenses (5,27) que sua “carta deve ser lida para todos os irmãos e irmãs” e em Colossenses: “E quando vocês tiverem lido esta epístola, assegurem-se de que ela seja lida na Igreja dos laodicenses e que vocês leiam a carta escrita a Laodicéia”(EHRMAN, 2005).

Sabemos que no século II, grande parte dos cultos cristãos de adoração, utilizavam a leitura pública das Escrituras. Por exemplo, em uma discutida passagem dos escritos do apologista e intelectual Justino Mártir, temos um vislumbre do que o culto da igreja significava em sua cidade natal, Roma. (EHRMAN, 2005, p. 51).

No dia do sol [Domingo], todos aqueles que vivem nas cidades ou no campo reúnem-se em um só lugar e lêem as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas, tanto quanto o permita o tempo; trazem pão e vinho; depois, quando o leitor para, o presidente instrui oralmente e exorta à imitação dessas boas coisas. (I Apol.,67 *apud*: EHRMAN, 2005, p.51).

No mundo antigo, “ler” um livro geralmente não significava alguém lê-lo individualmente; significava lê-lo em voz alta, para os demais. Alguém poderia afirmar ter lido um livro quando na realidade, apenas ouvira este ser lido por outros. Essa forma de

leitura possibilitava mesmo para pessoas não letradas<sup>115</sup> refletir sobre os textos e até estudá-los. (ERHMAN, 2005).

No caso dos círculos gnósticos, é provável que um iniciado numa seita fosse apresentado a essas doutrinas de uma forma oral, ou seja, tendo alguém como intermediário, e à medida que o fiel fosse desenvolvendo seus conhecimentos, e caso soubesse ler, era apresentado aos textos, mas vale destacar que, seria muito difícil para pessoas iletradas<sup>116</sup> participarem dos círculos gnósticos, pois a leitura dos textos seria de fundamental importância para o desenvolvimento de seus estudos e espiritual.

### 2.3 CONFLITOS ENTRE “ORTODOXOS” E GNÓSTICOS NA CIDADE DE LION

Após essa breve apresentação de Irineu de Lião e do mestre gnóstico Marcos, vamos nos ater agora à atuação deles na cidade de Lion. Se Marcos começou a atuar em Lion por volta do ano de 150, e Irineu chegou à cidade em 170, e escreveu sua obra “*Adversus Haeresis*” em 185, vamos perceber um intervalo de mais ou menos uns trinta e cinco anos. Nesse período, o movimento liderado pelo mestre gnóstico Marcos pode ter crescido e se desenvolvido a ponto de tornar-se uma ameaça para a igreja de Lion.

Irineu deve ter encontrado uma situação muito difícil para os “ortodoxos” na cidade de Lion, é possível que houvesse um grande número de participantes nos cultos gnósticos, pelo fato da cidade possuir um grande número de imigrantes de língua grega, provenientes da Ásia Menor, que talvez se identificassem melhor com as seitas gnósticas, do que com a Igreja e seus ensinamentos.

É possível que na Igreja de Lion, houvesse muitos simpatizantes das ideias valentinianas. Para Irineu, muitos seguidores valentinianos se infiltravam dentro da Igreja, para atrair mais seguidores para os círculos gnósticos, por isso eles agiam como “cristãos normais”, ou seja, como seguidores do grupo ortodoxo, pois segundo o próprio Irineu:

---

<sup>115</sup> Na Antiguidade, leitura e escrita eram habilidades distintas, muitas pessoas que sabiam ler eram incapazes de escrever. Jesus Cristo, por exemplo, sabia ler, mas nada indica que soubesse escrever. (EHRMAN, 2010, p.140).

<sup>116</sup> Ehrman (2010, p.140) estima que apenas 10% da população do Império era letrada, e que esses 10% seriam de pessoas pertencentes às elites que tinham tempo e dinheiro para se dedicar aos estudos, além de seus escravos que eram ensinados a ler para melhor servir seus mestres.

Eles fazem discursos ao povo com a finalidade de atingir os que pertencem a igreja, que eles chamam de gente comum ou gente de igreja e assim enganam e atraem os mais simples, simulando a nossa maneira de falar, para que venham mais vezes a escutá-los. (Adv. Haer, III, 15,2).

Irineu de Lião considerava que, os valentinianos ao se infiltrarem dentro da Igreja, faziam um trabalho de convencimento para que outros membros participassem das reuniões secretas promovidas por eles, que por sinal não eram autorizadas pelo bispo. Nessas reuniões não autorizadas, os líderes gnósticos questionariam os ensinamentos da Igreja, colocando em dúvida seus sacramentos e a autoridade de seus líderes.

Segundo Pagels (1979, p.69) os gnósticos mais importantes sugeriam que os bispos e os padres ensinavam publicamente apenas as doutrinas elementares, e que eles próprios ofereciam mais- os mistérios secretos, os ensinamentos superiores. O próprio Irineu nos relata o poder de convencimento dos gnósticos em tirar membros da Igreja para que estes frequentassem suas reuniões secretas:

Se alguém entrega-se a eles como um cordeirinho, uma vez iniciado nos seus mistérios e tornado beneficiário da sua redenção, envaidece-se de forma tal que já não pensa estar na terra, nem no céu, mas de ter entrado no Pleroma e de ter abraçado o seu anjo; e então anda com ares de importância, olhando do alto, como galo enfiado. (Adv. Haer. III, 15,2).

Segundo Pagels (1979, p.66) o que ocorria era que, quando alguém se iniciava, por exemplo, na seita dos valentinianos, aprendia a rejeitar a autoridade do criador e a considerar as suas exigências tolices.

Antes da gnose, o candidato adorava o demiurgo, confundindo-o com o verdadeiro Deus: agora, através do sacramento da redenção, o candidato indica que libertou-se do seu poder. Nesse ritual ele enfrenta o demiurgo, declarando a sua independência e anunciando que não mais pertence a sua esfera de autoridade e juízo, e sim aquilo que transcende. (PAGELS, 1979, p.66).

Pagels (1979) observa que, ao renunciar ao demiurgo, o candidato necessariamente recusava a autoridade do bispo que era o representante deste, ou seja, a gnose oferecia justificção teológica para as pessoas se recusarem a obedecer aos bispos e padres

No contexto em que foi escrito “*Adversus Haereses*”, vários fiéis deveriam já ter abandonado a Igreja, para participar dos círculos gnósticos, ou, para desespero de Irineu, participavam ao mesmo tempo da Igreja e dos movimentos gnósticos, para atrair mais e mais fiéis para essas reuniões secretas. Essa circulação de fiéis entre a Igreja e as seitas gnósticas

pode ser entendida da seguinte forma: como foi mencionado acima, alguns mestres gnósticos sugeriam que os bispos e os padres ensinassem apenas doutrinas básicas, e que eles oferecessem mais, ou seja, os fiéis poderiam interpretar que participar da Igreja era um estágio necessário para ascender aos conhecimentos mais profundos que buscavam aprender nas reuniões valentinianas.

Irineu queixava-se do dilema que estava vivendo enquanto bispo, pois certos membros de sua congregação vinham se reunindo em particular sem a sua autorização. O mestre gnóstico Marcos se autoneomeou líder, e passou a ministrar sacramentos e a encorajar as pessoas a ignorarem as determinações do bispo. (PAGELS, 1979, p.72).

Essa circulação de fiéis entre a Igreja e as seitas gnósticas parecia ser mais comum do que se imagina. No início do século III, um bispo de Alexandria teve que decretar que não se podia dizer que os que frequentavam grupos de estudos tivessem rompido com a Igreja, pois “ainda eram encarados como membros da congregação, mesmo ao serem apontados como alunos regulares de professores “heterodoxos”<sup>117</sup>. (BROWN, 1988, p.96).

Essa questão reforça a ideia de que, a Igreja era apenas um estágio primário para a busca de um conhecimento mais profundo, pelo menos numa perspectiva valentiniana. Não podemos afirmar isso com relação a outros grupos considerados “heterodoxos”. Na realidade, a maioria dos grupos “heterodoxos” consideravam que os ensinamentos dos padres e bispos eram errôneos.

Temos um relato do próprio Irineu, de como o mestre gnóstico Marcos chegou ao próprio conhecimento (*gnosis*):

[...] desceu a ele dos lugares invisíveis e inefáveis, na forma de mulher, por que, diz ele, o mundo não podia suportar o elemento masculino dela, mostrou-se-lhe assim como era, e manifestou somente a ele a origem de todas as coisas que nunca tinha revelado a ninguém, quer fosse deus, quer homem. (Adv. Haer. I, 14,1).

O mestre gnóstico Marcos poderia perfeitamente ter lido o texto intitulado “Protenóia Trimórfica”, que apesar de não ser classificado como valentiniano pelos especialistas, apresenta muitas similaridades com a descrição mostrada acima:

---

<sup>117</sup> Utilizamos o termo heterodoxo apenas para identificar grupos ou pessoas que não faziam parte do grupo de Irineu de Lião, por exemplo. É difícil falar em heresia ou heterodoxia no século II, pois isso implica que haveria uma versão ortodoxa. Mas nem todo grupo “heterodoxo” era necessariamente gnóstico.

c'est moi qui suis lourd du son.  
 C'est par moi qu'émane la connaissance,  
 alors que [je] me trouve parmi les ineffables et les inconnus.  
 C'est moi la perception et la connaissance,  
 ém[ettant] un son à partir d'une pensée.  
 C'est m[o]i le son véritable, retentissant en tout être.  
 Et ils le sa[vent], parce qu'une semence existe en [eux]. [...]Maintenant donc,  
 écoutez-moi, Fils de la Pensée, (écoutez) la voix de la Mère de [votre] pitié, car  
 vous, en effet, vous êtes devenus dignes du myst[è]re, celui qui est caché depuis  
 l'éternité, pour que [vous] le [receviez]. [...]Voici donc que, m[o]i, je vous  
 manifest[erai mes mystères] parce que vous êtes mes con[frères] [ . . . . . ] les  
 connaisse (?) to[u]s [ . . . . . ] [...].<sup>118</sup> (Prôtri, XIII 35, 1-50, 24).<sup>119</sup>

Segundo Pagels (1979) os seguidores de Valentino e de Marcos oravam para a Mãe como “Silêncio místico e eterno” e para a “Graça, ela que existiu antes de todas as coisas” como Sabedoria incorruptível para obterem a percepção interior (a gnose). Talvez isso explique o tratamento especial que Marcos dava às mulheres que tanto indignava Irineu:

Dedica-se de modo especial as mulheres, e, entre elas, especialmente as mais nobres, intelectuais e ricas, cujas vestes são enfeitadas de púrpura, que lisonjeia [...] Prepara-te como esposa que espera pelo esposo para seres o que eu sou e eu seja o que tu és [...]. A partir desse momento ela julga ser profetiza e agradece a Marcos por torná-la participante de sua graça e procura recompensá-lo não somente doando-lhe os seus bens (é daqui que vem as grandes riquezas desde homem), mas também o seu corpo desejando- unir-se em tudo a ele para formar com ele o Uno. (Adv. Haer I, 13,3).

Essa atitude em relação às mulheres não era incomum na Antiguidade, pois na Grécia Antiga<sup>120</sup> e na Ásia Menor, as mulheres participavam junto dos homens dos cultos religiosos, principalmente nos cultos religiosos da Grande Mãe e da deusa egípcia Isis<sup>121</sup>.(PAGELS, 1979).

Em Roma, apesar das mulheres serem excluídas das práticas sacerdotais públicas e do culto doméstico, que ficava a cargo do *Pater Familias*, podemos destacar as

<sup>118</sup> Sou eu quem deu a voz. É por mim que surge a gnose, uma vez que [eu] habito entre os seres inefáveis e incognoscíveis. Eu sou a percepção e o conhecimento, que emitem uma voz a partir de um pensamento. [Eu] sou a verdadeira voz que ecoa em cada ser. E eles a reconhecem (a voz), pois uma semente habita dentro [deles]. [...] Então agora, ó filhos do pensamento, escutai-me, escutai a linguagem da Mãe de Vossa Misericórdia, pois vós vos tornastes dignos do mistério oculto desde a eternidade para que [possais receber isso]. [...] Agora escutai, [eu revelarei meus mistérios], pois vós sois meus companheiros conhecer todos eles. [...].

<sup>119</sup> Esse texto é datado entre o início ou a metade do século II. Supomos que, alguns círculos gnósticos não consumiam apenas os textos produzidos dentro da seita, mas outros textos de outros círculos gnósticos também.

<sup>120</sup> As mulheres atuavam em vários cultos estrangeiros, como as bacanais, por exemplo, entre essas mulheres, era grande o número de prostitutas que se submetiam aos complexos ritos de iniciação, inclusive se dedicando às práticas de castidade. (SALLES, 1992).

<sup>121</sup> Era comum também no culto da deusa Isis devotas *meretrices*. (SALLES, 1992)

Vestais<sup>122</sup> que tinham como função vigiar o fogo da lareira pública, e tinham o poder de sacrificar. (SHEID, 1990).

A exceção eram as mulheres das comunidades judaicas, as quais eram excluídas de qualquer participação ativa no culto público, na educação e na vida social e política fora da família. (PAGELS, 1979, p.89).

Uma passagem de Flávio Josefo, em resposta a Apião, aparece a delimitação espacial do Templo reservado às mulheres:

Todos os que virám nosso Templo, sabem que nós observamos inviolavelmente as leis, que lhe conservavam a pureza. Tinha ele quatro pórticos, em cada um dos quais montava-se guarda, como a lei o ordenava. A entrada ao primeiro era permitida a todos, mesmo aos estrangeiros, exceto às mulheres durante seu incomodo ordinário. Os judeus, e só eles entravam no segundo e suas mulheres também depois de purificadas. (JOSEFO, Livro II, cap. IV, p.112).

O estudioso Johannes Leipoldt, por exemplo, sugere que o ingresso de muitos judeus helenizados no movimento cristão pode ter influenciado a Igreja no sentido de incorporar tradições judaicas. (PAGELS, 1979).

Mas não devemos esquecer que, os primeiros cristãos eram judeus. Tanto da Judéia, quanto judeus helenizados de outras partes do Império Romano, há indícios de que Jesus encontrou muitos judeus helenizados ao vir, em peregrinação para os festivais em que atuava. (JOHNSON, 2001). Em suma, os judeus helenizados fizeram parte do movimento cristão desde o início, então não seria coerente dizer que, esses judeus influenciaram a igreja para adotar tradições judaicas, pois estes desde início fizeram parte do movimento cristão.

Para Morton Smith, o motivo dessa mudança estaria no fato do cristianismo ter ascendido de classe social, da baixa para a média. Para o especialista, as classes mais baixas, onde toda mão de obra é importante, era permitido às mulheres realizarem quaisquer serviços que fossem capazes, por isso a relação dentro do espaço religioso era mais “igualitária”. (PAGELS, 1979).

A explicação de Morton Smith é insatisfatória porque o cristianismo não começou apenas nas “classes baixas”. Essa noção de que o cristianismo surgiu entre os mais humildes e oprimidos é originária mais de uma imaginação moderna do que de uma situação real.

---

<sup>122</sup> Elas eram captadas antes da puberdade, e estavam submetidas a obrigações de castidade, ou seja, fidelidade a um só homem, e austeridade na conduta. As Vestais gozavam de um estatuto diferente da maioria das mulheres romanas, pois podiam testemunhar em justiça, escapavam da tutela do pai ou o marido, e podiam dispor de seus bens e fazer testamentos. (SHEID, 1990).

Segundo Brown (1989) os discípulos de Paulo, por exemplo, eram pessoas medianamente ricas e que em geral viajavam muito, e achavam-se expostas a uma série de contatos sociais, ou seja, eram pessoas que tinham certo “poder econômico” e “*status*” social. Sem dúvida, havia pessoas humildes que aderiram ao movimento cristão, principalmente na Palestina, uma região basicamente rural e considerada atrasada para os padrões do Império Romano, mas dizer que o cristianismo começou apenas nas “classes mais baixas” seria simplista demais. As mulheres de melhor condição social também eram ativas na sociedade:

Em toda a parte as mulheres se envolviam em negócios e na vida social- teatros, eventos esportivos, concertos, festas e viagens – acompanhadas ou não de seus maridos. Elas participavam de todas as modalidades atléticas, e chegavam até a empunhar armas e a guerrear. (PAGELS, 1979, p.89).

Irineu parecia lamentar-se pelo fato de mulheres nobres e ricas preferirem ao círculo de Marcos a Igreja, provavelmente as doações dessas mulheres faziam falta, mas a maior preocupação de Irineu estivesse relacionada à desobediência delas. Brown (1989) destaca o papel das mulheres influentes na Igreja. Segundo o autor, a fortuna de numerosas virgens, viúvas e diaconisas criavam laços de patronato e obrigações entre o clero e as mulheres. Essas mulheres eram verdadeiras protetoras dos pobres, através de suas esmolas e doações e desfrutavam de uma verdadeira posição pública nas cidades da região mediterrânea.

Destacamos que Peter Brown (1989) está analisando a influência das mulheres na Igreja do século IV, mas o próprio autor aponta que, já no século II, essas mulheres já eram atuantes na Igreja. Porém algumas, por algum motivo, acabavam participando de cultos gnósticos. Irineu também ironizava o caráter secreto dessas reuniões, para ele Marcos era um vigarista que apenas queria ganhar dinheiro com suas pregações.

É então? Tudo isso é grande espetáculo e fantasia daquele que, pomposamente e cada um a sua maneira, explicam de qual paixão e de qual elemento teve origem à substância. Assim consigo entender por que não querem ensinar essas coisas a todos, em público, mas somente aqueles que podem dar altas gratificações para conhecer tão grandes mistérios. (Adv. Haer. I, 4,3, p.41).

Em seu “Declínio e Queda do Império Romano” Edward Gibbon, no fim do século XVIII, diz que os gnósticos “eram distinguidos como os mais requintados e os mais ricos representantes do nome cristão”. (SMITH, 2007).

Essa afirmação de Gibbon parece mais uma crítica iluminista à Igreja do que uma informação pautada em fontes<sup>123</sup>. É difícil estabelecer essa relação entre participantes das seitas gnósticas e condição social de seus membros. Segundo Geremek (1989) o cristianismo difundiu-se entre as classes urbanas, artesãos, pequenos comerciantes, homens livres e soldados. Tertuliano, no final do século II, afirmava em seu *Apologeticum*: “não vivemos longe do mundo. Frequentamos o fórum, os banhos públicos, as oficinas, as boticas, os mercados, as praças públicas. Somos marinheiros, soldados, camponeses, mercadores”.

Em suma, é difícil aceitar a ideia de Gibbon, de que os membros dos círculos gnósticos eram formados apenas por pessoas abastadas, pois o próprio cristianismo surgiu num contexto citadino, em que pessoas dos mais diversos grupos sociais abraçavam a nova religião. Ou seja, tanto os membros da igreja, quanto os membros das seitas gnósticas provinham das mais variadas origens sociais, a questão do fiel ser ou não letrado não era um empecilho muito grande, pois havia a possibilidade do aprendizado oral.

Talvez quando Irineu falava que Marcos dedicava-se apenas as mulheres mais ricas e nobres, ou quando dizia que Marcos ensinava os mistérios apenas para pessoas de um “*status*” social mais elevado, ele talvez estivesse, mais, ironizando os participantes desses círculos, do que apresentando um quadro real sobre essa situação. Mas também não é de se estranhar se essas mulheres realmente tivessem uma atenção maior de Marcos, pois eram elas provavelmente quem davam o “apoio financeiro” que o movimento necessitava o que indignava os representantes da Igreja.

Era comum líderes de grupos considerados “heréticos” serem acusados de administrar grandes quantias de dinheiro<sup>124</sup> e agir de forma ostentatória e pagar estipêndios a seus principais seguidores. Montano era constantemente acusado dessas coisas, Euzébio nos conta outra história sobre Montano, na qual ele e sua principal mulher profeta morreram em consequência de um pacto suicida.

Por outro lado, diz-se que Montano e Maximila findaram com outro gênero de morte. Efetivamente, é corrente que estes, por influência do espírito perturbador da mente, que movia tanto um quanto outra, enforcaram-se, ainda que não ao mesmo tempo, e que ao tempo da morte de ambos correu forte boato de que haviam terminado e morrido da mesma maneira que Judas o traidor. (Hist. Ecl., V, XVI, 13).

<sup>123</sup> Gibbon não teve acesso, por exemplo, aos textos gnósticos, as únicas fontes conhecidas na época eram os comentários dos heresiólogos.

<sup>124</sup> Na Carta de Paulo a Tito apresenta a preocupação com os “falsos profetas” e seus costumes: “Porque é preciso que, sendo econômico das coisas de Deus, o episcopo seja irrepreensível, não presunçoso, nem irascível, nem beberrão ou violento, nem ávido de lucro desonesto”. (Tt, cap. 1, v. 07).

Segundo Johnson (2001) os diversos discursos contra os hereges começavam a construir uma relação de que o erro doutrinário levaria conseqüentemente à deterioração moral:

O debate com os hereges redundava em polêmica, e a magnitude das acusações e a grosseria das ofensas eram, de modo geral, proporcionais ao sucesso do movimento. Com o recrudescimento da controvérsia, fazia-se necessário atacar a conduta, não só a doutrina, dos divergentes. Com efeito, logo se desenvolveu a teoria de que o erro doutrinário inevitavelmente conduzia a deterioração moral. (JOHNSON, 2001, p.66).

Como as celebrações e reuniões dessas “seitas” eram realizadas sem autorização do bispo, isso era um pretexto para se questionar o caráter desses encontros “secretos”. Não sabemos onde essas reuniões eram realizadas, essa noção de “segredo” pode nos levar a equívocos, talvez esses encontros fossem feitos nas casas dos próprios mestres, tal como Paulo havia feito.

Segundo Ogrady (1994) essas reuniões eram diárias e feitas nas primeiras horas da manhã. A expressão “segredo” pode nos remeter a algo feito à noite num lugar escondido. Como essas reuniões eram feitas pela manhã, elas não eram tão secretas assim, e, além disso, o próprio Irineu sabia dessas reuniões, talvez soubesse até o local onde eram realizadas. Então essa noção de segredo remete mais a algo “ilegal” na visão dos líderes da Igreja, do que algo oculto ou escondido.

Na realidade, de acordo com Ehrman (2005), não haviam igrejas edificadas<sup>125</sup> nos dois primeiros séculos. Provavelmente essas reuniões eram realizadas nas casas dos membros mais abastados, que deveriam ser suficientemente grandes para acomodar um grande número de pessoas. Isso demonstra que, em termos de organização, o que chamamos de “ortodoxia” não era tão diferente das “heterodoxias”.

Os valentinianos também formaram uma “Igreja” com um grau de organização comparável ao da “ortodoxia”, mas é provável que houvesse grupos gnósticos que se enquadrassem na categoria “seita”, mas a natureza lacunar das fontes gnósticas não nos permite afirmar isso com segurança. Talvez a maioria dos grupos gnósticos, as quais acostumamos a chamar de seita por comodidade e conveniência, se enquadrem mais na categoria de “grupos de estudos”, na definição proposta por Peter Brown (1988). Sendo assim, seria mais fácil a circulação de fiéis entre a Igreja e os grupos gnósticos, pois nesses

<sup>125</sup> Em Duro- Europos na Síria foi descoberta uma casa particular preparada para o culto cristão datada aproximadamente do ano 256 d.C. (PELLISTRANDI, 1978).

grupos, talvez não houvesse um vínculo muito intenso, quem participasse desses grupos, participava de forma consciente, na busca de um conhecimento mais profundo, num caráter de estudos, sem maiores obrigações religiosas. É provável que uma pessoa mudasse de culto ou de grupos de estudos várias vezes de sua vida, pois eram tantas as opções, tinham os valentinianos, os montanistas, os marcionitas, e vários outros cultos e subcultos gnósticos<sup>126</sup>, isso sem contar os cultos orientais<sup>127</sup>, e não podemos esquecer da Igreja “proto ortodoxa”.

O fiel que quisesse optar por um grupo mais organizado, talvez em algum momento de sua vida tivesse de optar, ou pela “Igreja” ou por esse grupo, mas isso não impedia necessariamente que o fiel circulasse entre a “ortodoxia” e a “heterodoxia”. Já o grupo de Marcos, os valentinianos, era mais organizado e tinha seus próprios rituais.

Marcos em sua celebração “secreta” da missa ensinava que o vinho simbolizava o sangue da graça, e na oferenda do cálice, ele reza para que a “Graça possa derramar-se” sobre todos que beberem do vinho. (PAGELS, 1979).

O próprio Irineu descreve essa celebração com desprezo:

Fingindo consagrar no cálice uma bebida misturada com vinho e pronunciando longas invocações, a faz parecer de cor púrpura ou vermelha. Assim pode-se pensar que a Graça, por causa de sua invocação, depositou naquele cálice o seu sangue, vindo das regiões supernas. Os que assistem desejam provar da bebida para que se derrame também a Graça invocada por este mágico. [...]. (Adv. Haer. I, 13,2).

## 2.4 IRINEU E AS MULHERES DOS CÍRCULOS GNÓSTICOS

Irineu dizia-se incapaz de explicar a atração exercida pelo grupo de Marcos. Para ele, a única explicação seria a de que Marcos era um mago sedutor diabolicamente sagaz, um mago que preparava afrodisíacos para “iludir, enganar, atormentar e perverter” suas presas. Mas o pior de tudo para Irineu era que Marcos permitia às mulheres celebrarem ao seu lado e também profetizar:

<sup>126</sup> Algumas fontes gnósticas e Irineu de Lião nos dão importantes indícios de que, havia cisões nesses movimentos, e a partir dessas cisões surgiam outros movimentos gnósticos com uma proposta completamente diferente do “movimento original”, inclusive se fundindo com outros movimentos. Johnson (2001) usa a imagem darwiniana para refletir sobre esse contexto. Segundo o autor, os séculos I e II fervilhavam de ideias religiosas tentando sobreviver e se propagar, mas todos esses movimentos eram instáveis, se dividiam, se modulavam, e voltavam a se unir sobre outras formas.

<sup>127</sup> Cultos vindos da Pérsia, Egito, Grécia, isso sem contar o Judaísmo com todas as suas vertentes, todos influenciando de forma direta ou indireta o cristianismo, sobretudo os movimentos gnósticos, que amalgavam várias tradições religiosas para construir seus sistemas cosmológicos.

Eis que a Graça desce em ti: abre a boca e profetiza. A mulher responde: Eu nunca profetizei, nem sei profetizar. Então ele repete algumas invocações que arrebatam a infeliz seduzida e diz: Abre a boca, dize qualquer coisa e profetizará. (Adv. Haer. I, 13,3).

A crítica de Irineu contra as mulheres profetizas tem seus antecedentes no Novo Testamento, sobretudo no livro do Apocalipse, mais especificamente na carta à Igreja de Tiatira, quando o líder dessa congregação é duramente criticado por deixar uma mulher profetizar.

Reprovo-te, contudo, pois deixas em paz Jezabel<sup>128</sup>, esta mulher que se afirma profetisa: ela ensina e seduz meus servos a se prostituírem, comendo carnes sacrificadas aos ídolos. Dei-lhe um prazo para que se converta; ela, porém, não quer se converter da sua prostituição. Eis que vou lançá-la num leito, e os que com ela cometem adultério, numa grande tribulação, a menos que se convertam de sua conduta. Farei com que seus filhos morram, para que todas as Igrejas saibam que sou eu quem sonda os rins e o coração; e a cada um de vós retribuirei segundo a vossa conduta. (Apoc. 2, 20-23).

João, em seu Apocalipse, acusa os seguidores de Jezabel de comer alimentos sacrificados aos ídolos e cometer fornicção. Essas mesmas acusações foram impostas a outros “hereges” ao longo dos séculos subsequentes.

Mas mesmo com essas acusações, para as mulheres, poderia ser mais interessante participar dessas missas “secretas”, pelo fato, da oportunidade que teriam de participarem mais ativamente da celebração, ao invés de ficarem passivas e submissas nas missas oficiais autorizadas pelo bispo, tal como são relatadas por Tertuliano:

Il n'est permis aux femmes, ni de parler dans l'église, » ni d'enseigner, ni de baptiser, ni d'offrir le sacrifice, ni de s'arroger aucune des fonctions qui appartiennent à l'homme, à plus forte raison celles qui appartiennent aux prêtres.<sup>129</sup> (Tertuliano, Du Voile des vierges, 9).

Talvez essas restrições teriam feito com que a mulher de um diácono também deixasse a Igreja:

<sup>128</sup> Provavelmente Jezabel é um pseudônimo em alusão à Jezabel, esposa do Rei Acab. (I Reis, cap. 18, v.19).

<sup>129</sup> Não é permitido às mulheres falar na Igreja, nem ensinar, nem batizar, nem oferecer sacrifício, nem assumir funções que pertencem aos homens, e muito menos as funções destinadas aos sacerdotes.

Este mesmo Marcos serve-se de filtros e poções para videntar também os corpos, se não de todas estas mulheres, pelo menos de algumas. [...] A um diácono nosso que viveu na Ásia e o acolheu em sua casa, aconteceu desgraça semelhante. A esposa dele, mulher bonita, foi corrompida na mente e no corpo por este mágico e o seguiu por bastante tempo até que os irmãos, com grande esforço, a converteram. (Adv haer, I, 13,6).

Esse fato deve ter deixado perplexos os membros da Igreja de Lion, pois não foi mais um fiel que se juntou aos gnósticos, mas sim, a mulher de um diácono da Igreja. O que os outros membros da comunidade pensaram disso? O que chama a atenção neste caso é o fato do diácono ter acolhido<sup>130</sup> esse mestre gnóstico em sua casa. Por que ele o acolheu? Será que ele não sabia que se tratava de um mestre gnóstico? Esse fato nos mostra que as fronteiras que separavam a Igreja das seitas gnósticas eram bem menos delimitadas do que imaginamos. O que poderia ter motivado esse diácono a acolher Marcos em sua casa, seria uma provável tentativa de convertê-lo à Igreja, mas ao que parece a mulher dele foi convertida por Marcos.

Aparentemente, Marcos ficou um bom tempo na casa deste diácono, talvez alguns dias, tempo suficiente para convencer a mulher dele a se juntar ao seu grupo de seguidores. Irineu deixa a entender que ela cometeu adultério, pois ele próprio enfatizou que ela era uma mulher muito bonita, que foi corrompida no corpo e na mente. Mas ao final da história, a mulher acabou sendo convencida a voltar para a Igreja. Na realidade não sabemos se ela foi convencida ou forçada a voltar para a Igreja.

Segundo Irineu esse não foi o único caso de uma mulher que deixou de seu marido para participar de um círculo gnóstico:

Alguns deles corrompem secretamente as mulheres que aprendem deles esta doutrina, como muitas, seduzidas por eles e que depois se converteram à Igreja de Deus, confessaram juntamente com outro erro também este. E outros, publicamente e sem se envergonharem, casaram, tirando dos seus maridos qualquer mulher por eles amada. Outros inicialmente muito corretos, fingindo habitar como irmãos, foram desmascarados pelo passar do tempo, quando se via que a irmã tinha engravidado por causa dos irmãos. (Adv. Haer. I, 6.3)

Montano também foi atacado por seus inimigos por romper casamentos e então, oferecer ofícios eclesiásticos a essas matronas inspiradas que se aglutinavam para unir-se a ele. (JOHNSON, 2001, p.65). Mas não há indícios de que Montano rompia esses casamentos para casar-se com essas mulheres.

<sup>130</sup> Na realidade este diácono estava apenas seguindo uma recomendação encontrada em Tt 1.8: “*mas seja hospitaleiro, bondoso, ponderado, justo, piedoso, disciplinado*”. (Grifo nosso).

As histórias, geralmente, tinham o mesmo enredo, a mulher entrou para um determinado grupo gnóstico, foi corrompida, geralmente esse corrompimento era consentido pelo fato de ser utilizado algum tipo de filtro ou poção, que inflamava os desejos canais da mulher, ou a fazia adormecer, mas em nenhum caso aparece que este corrompimento foi o motivo da volta da mulher para a Igreja. No caso da mulher do diácono, por exemplo, ela só foi “convertida” após muitos esforços dos membros da Igreja, talvez ela até tenha sido pressionada a voltar para a Igreja, mas será que essas mulheres realmente foram corrompidas? Qual o real motivo dessas mulheres de voltarem a Igreja?

Talvez o fato de essas mulheres voltarem à Igreja, seja pelo fato delas nem terem saído desta. Não podemos descartar a possibilidade de essas mulheres circularem, tanto no espaço da Igreja, quanto no espaço da seita gnóstica ao mesmo tempo. Mas elas poderiam optar pela Igreja caso houvesse, por exemplo, um desentendimento dentro da seita da qual participavam. Segundo alguns textos valentinianos esses desentendimentos eram comuns. O texto valentiniano InterpGn apresenta alguns indícios dessa situação: “Comment aurais-tu la connaissance [alors que tu es] ignorant de (tes) frères ? [Puisque tu] es en effet ignorant, les [haïssant] et les enviant, [tu ne recevras pas] la grâce qui est en [eux]”<sup>131</sup>. Irineu de Lião também percebeu essas cisões nos grupos considerados heterodoxos.

[...] surgiram muitas ramificações de muitas heresias, pelo fato de muitos deles, ou melhor, de todos eles quererem ser mestres. Afastando-se da seita em que se encontravam, derivando uma teoria da outra e desta, outra; ensinando sempre algo de novo, apresentam-se a si mesmos como inventores da teoria por eles arquitetadas. (Adv. Haer. I, 28.1).

Essas cisões entre os gnósticos eram constantemente utilizadas pelos Padres da Igreja para demonstrarem que suas doutrinas estavam erradas, e que a verdadeira Igreja de Deus era aquela da qual eles faziam parte. O principal argumento deles era de que, a Igreja permanecia unida porque a sua doutrina era a correta, por isso todos “a aceitavam”, enquanto que, os gnósticos pregavam doutrinas errôneas, então por isso, logo ocorria a cisão.

Devemos ter muito cuidado ao analisar os relatos apresentados por Irineu de Lião em relação ao corrompimento de mulheres que participaram de círculos gnósticos. As

---

<sup>131</sup> "Como você tem conhecimento [enquanto estiver] ignorante de (seu) irmãos? Pois [vós] sois realmente ignorantes, quando [odiais a eles] e sois invejosos deles”.

histórias de Santa Tecla<sup>132</sup> e de Maximila podem nos fazer refletir sobre algumas questões, ambas foram escritas entre os séculos II e IV.

A história de Tecla se passa em Antióquia, ela é uma bela jovem, de boa família que esta noiva de um homem chamado Tamíris. Nessa história aparece a figura do apóstolo Paulo pregando na casa de Onesíforo, vizinho de Tecla. Ela estava sentada na janela e escutava as palavras de Paulo, sobre devoção e castidade que a atraem, ela fica por três dias e três noites sentada na janela, em vigília. (GOLDHILL, 2007, p.108).

Seguindo a história, a família vê que, apesar do fato de Tecla ser “uma moça muito modesta”, ela “está dominada por um novo desejo e uma nova paixão”. Há uma discussão em família, enquanto Tecla permanece extasiada, todos caem aos prantos; sua mãe implora, os escravos lamentam; o noivo Tamíris, desespera-se pela perda da noiva. O noivo de Tecla, acompanhado de alguns magistrados e um grupo de cidadãos armados com cassetes, se dirige a casa de Onesíforo e exige que o deixem entrar. “Você corrompeu a cidade dos iconienses, inclusive minha noiva, por isso ela me rejeita”, diz Tamíris. E a multidão ecoa: “Fora com o mago! Ele corrompeu nossas esposas!”. (GOLDHILL, 2007, p.108).

Paulo, aqui, é visto como líder de algum estranho e erótico culto, levando as mulheres ao mau caminho, e perturbando a felicidade conjugal das famílias por toda a cidade. Isso é suficiente para que o arrastem até o procônsul e atirem-no na prisão. (GOLDHILL, 2007, p.108).

São significativos os paralelos entre a história de Tecla e o caso da mulher do diácono relatada por Irineu de Lião. Nas duas histórias, há uma mulher prometida a um homem, no caso Tecla estava noiva e na história de Irineu a mulher já era casada, e nas duas histórias há pregadores que supostamente corrompem essas mulheres com suas ideias e as fazem deixar de seus companheiros, no caso Paulo e o mestre gnóstico Marcos. Ambos os pregadores são acusados de corromperem as mulheres dos respectivos locais em que eles estavam pregando.

Após Paulo ter sido preso, Tecla vai visitá-lo, e suborna os guardas para deixá-la entrar na cela de Paulo e receber uma sessão privada de sermões. No dia seguinte, logo pela manhã, Tecla é encontrada pelos seus familiares como que numa posição “atada a ele em afeição.” (GOLDHILL, 2007, p.108).

---

<sup>132</sup> Segundo Tertuliano, o líder da Igreja que forjou os Atos de Tecla foi pego em flagrante e disciplinado severamente, mas histórias sobre Tecla continuaram circulando, e em vários lugares disputava com a própria Virgem Maria como a santa mais reverenciada. (EHRMAN, 2010, p.253).

Na história que se segue, Paulo é exilado e após Tecla se salvar por intervenção divina do martírio por várias vezes, vai atrás de Paulo. Ela o segue até a Ásia Menor, mas ele parece indiferente a ela, até que em um determinado momento de sua vida, Tecla proclama a Palavra de Deus, e refugia-se nas montanhas aos 91 anos de idade. (GOLDHILL, 2007, p.109).

A cena em que Tecla foi encontrada junto a Paulo na cela da prisão é muito significativa, pois nos remete às acusações de que a mulher do diácono foi corrompida por Marcos. Ambas as histórias tem um teor erótico muito forte, tanto Tecla quanto a mulher do diácono tiveram suas relações com esses pregadores questionadas. Tecla deixou o noivo para seguir um novo impulso que nascia dentro de si, o impulso da devoção e castidade, a mulher do diácono também pode ter seguido esse mesmo impulso, mas como ela resolveu seguir um mestre gnóstico, acabou prevalecendo o caráter erótico da história. Tecla acabou resistindo a todos os obstáculos e seguiu seu mestre por praticamente toda a vida, enquanto a mulher do diácono acabou voltando para seu marido e para a Igreja.

Mas a história mais impressionante é a de Maximila, contada nos Atos de André, que conta a história de uma mulher casada que é iluminada pela castidade. Santo André é convocado pelo procônsul romano Eges porque sua esposa Maximila estava doente, e André tem reputação de ser um curandeiro. Eges realmente amava sua mulher. Ele “chora, em pé, do lado da cama, empunhando uma espada, para que assim que ela morra, ele possa se ferir com a lâmina”. Como um bom marido, ele estava preparado para morrer por amor. Maximila é devidamente curada por André; mas quando oferecem a André um pagamento por seus serviços, ele recusa o dinheiro e responde: “Ofereça-se a Deus, se puder”. (GOLDHILL, 2007, p.110).

Essa frase inicia a mudança na vida de Maximila. Eges é convocado a Roma para tratar de negócios imperiais, e André torna-se cada vez mais amigo de Maximila e seu irmão Stratocles, que é um pouco filósofo. Consegue converter ambos ao cristianismo e ao celibato. (GOLDHILL, 2007, p.110).

Após essa conversão, Eges volta para casa e escuta Maximila rezando; ouve o próprio nome em seus lábios. Eges regozija-se com as orações de sua amada, mas na realidade ela estava fazendo a seguinte oração: “Livre-me por fim do imundo coito com Eges, e mantenha-me pura e casta, estando somente a seu serviço, Meu Senhor”. Ela chega a recusar seus beijos, pois “a boca de uma mulher que ora nunca deve tocar a de um homem”, e numa

cena muito inusitada dessa história, Maximila treina uma escrava devassa para ficar em seu lugar na hora do coito com Eges. (GOLDHILL, 2007, p.110).

Após ele se dar conta do truque de Maximila, Eges vai ter com ela que diz o seguinte a ele: “Estou apaixonada, e o objeto do meu amor não é deste mundo... dia e noite ele me incita e me inflama meu amor... deixe-me ter relações sexuais e descansar somente com esse amor”. André é preso pelo procônsul, e Maximila deixa seu marido para levar uma vida de devoção.

Essa história também tem paralelos com o relato de Irineu, pois Maximila deixou seu marido Egles, para seguir um pregador, neste caso André, tal como Paulo foi preso por “destruir uma família”. Marcos, André e Paulo foram acusados de destruir famílias pelo fato de Tecla, Maximila e a mulher do diácono resolverem seguir seus impulsos, mas enquanto Tecla e Maximila se mantiveram firmes em seus ideais de devoção, a mulher do diácono acabou sendo acusada de adultério e teve de voltar para seu marido.

Apresentamos essas duas histórias para fazer um paralelo com o relato de Irineu, justamente para refletirmos sobre o caráter erótico das acusações de Irineu contra os gnósticos. As mulheres que entravam para um círculo gnóstico ou seguiam um pregador poderiam simplesmente estar abrindo mão de uma vida conjugal para se dedicar a uma vida de devoção e castidade, e não a práticas orgiásticas como relatava Irineu.

Mas Eliade (1979) sem nos dar maiores informações menciona uma seita gnóstica libertina chamada de filionistas. O autor destaca que essa libertinagem pode ser entendida como uma revolta contra a condição humana, contra a existência, contra o mundo, e contra o próprio Deus. Esses gnósticos tinham por objetivo se libertar das leis naturais e morais, profanando seus corpos e assim negando-os. O que está em jogo nessa questão é a relação que cada grupo gnóstico ou não tem em relação ao corpo e qual era a concepção que eles tinham do Deus criador do mundo material.

Um exemplo de como a concepção de Deus poderia influenciar na relação com o corpo é o caso dos cainitas, citados por Irineu de Lião, que segundo ele veneravam Judas Iscariotes como sua “autoridade espiritual:”.

Dizem que Judas sabia exatamente todas essas coisas e por ser o único que conhecia a verdade, cumpriu o mistério da traição e que por meio deles foram destruídas todas as coisas celestes e terrestres. (Adv. Haer. I, 31,1).

Segundo Ehrman (2006, p.90) os cainitas não acreditavam que o deus do Antigo Testamento fosse o verdadeiro Deus que deveria ser louvado, mas sim o criador

ignorante deste mundo do qual eles pretendiam escapar. Assim figuras como Caim, e os homens de Sodoma e Gomorra que desobedeceram e desafiaram esse deus eram venerados, e qualquer coisa que esse deus mandava era desobedecido, por exemplo, se esse deus dizia para observar o sabá, não comer carne de porco, e não cometer adultério, eles mostravam sua liberdade perante esse deus, ignorando o sabá, comendo carne de porco e cometendo adultério.

Mas também não podemos descartar por completo a possibilidade de algumas mulheres realmente terem sido corrompidas.

Com este modo de agir e falar seduziram muitas mulheres também na nossa região do Ródano e elas ficaram marcadas na consciência de tal forma que algumas fizeram penitência pública, outras, que não tinham coragem para isso, retiraram-se em solidão, desesperando da vida de Deus. (Adv Haer. I, 13.7)

Irineu aponta que, se houvesse um arrependimento sincero por parte da mulher, e se esta quisesse voltar a Igreja, esta poderia voltar e se juntar novamente a comunidade, mas que provavelmente seria marcada para o resto da vida, como uma mulher que se deixou corromper no corpo com atos ilícitos e na alma com uma falsa doutrina. Este estigma talvez não fosse tão forte por parte das autoridades religiosas, pois para os líderes da Igreja era interessante converter e reconduzir fiéis para dentro da Igreja. Isso poderia servir como uma espécie de propaganda contra as seitas gnósticas, mas resta-nos questionar se essas mulheres não eram estigmatizadas pela própria comunidade, se elas não eram apontadas ou recebiam algum tipo de acusação, mesmo que de forma sutil. Mas talvez esse estigma não fosse tão forte pelo fato de que o trânsito entre a Igreja e as seitas gnósticas fosse muito intenso. Talvez isso amenizasse o estigma que essas mulheres sofriam. Como essas mulheres poderiam ser criticadas se a maioria das pessoas fazia a mesma coisa?

Irineu destaca o exemplo de mulheres que permaneceram fiéis a Igreja.

Ora, outras mulheres mais fiéis, tendo o temor de Deus, não se deixaram enganar, quando tentou seduzi-las como as outras; ordenando-lhes que profetizassem, romperam com insultos e maldições, com este demente que fingia comunicar o espírito divino. Elas sabiam perfeitamente que o poder de profetizar não é o mágico Marcos que os dá aos homens, e sim Deus que confere do alto a graça e o dom da profecia e os homens que o recebem falam onde e como ele quer e não quando Marcos o ordena. (Adv. Haer. I, 13.4).

Essas mulheres provavelmente foram importantes na luta contra os gnósticos, pois poderiam servir de exemplo, principalmente para as mais jovens, para que não

caíssem nas mãos de nenhum mestre gnóstico. Isso nos mostra também que, nem todos aceitavam a pregação de pregadores que não faziam parte da Igreja, um sinal do fortalecimento da hierarquia eclesiástica, entre os séculos II e III.

## 2.5 DISCURSO SOBRE O CORPO NA ANTIGUIDADE CRISTÃ

A literatura cristã primitiva e a patrística apresentam teorias, normas e regras direcionadas para as mulheres com enfoques discursivos masculinos de clérigos e monges. Essa literatura traz prescrições e regras extremamente rigorosas em relação aos comportamentos sociais e religiosos dos cristãos, sobretudo das mulheres, que fundamentam um rigor extremo em relação ao corpo, renúncia sexual, virgindade, um único casamento, uma nova percepção corporal, a abstinência absoluta, jejuns e flagelação do corpo. (SIQUEIRA, 2003, p.376).

Tertuliano, por exemplo, estava convicto da ameaça do desejo sexual entre os seres humanos, por isso buscava tomar as devidas precauções para incentivar o pudor das mulheres, como no caso do uso do cabelo coberto<sup>133</sup> tanto dentro, como fora da Igreja. Para Tertuliano, a graça de Deus não retirava de homens e mulheres as fraquezas permanentes associadas à sua natureza sexual. (BROWN, 1990, p.78).

A preocupação dos clérigos com relação ao comportamento dos fiéis era grande, tanto no âmbito social, como também com relação a temas como renúncia sexual, virgindade e desejo sexual, por isso se faz pertinente refletir sobre a questão da participação das mulheres nos cultos gnósticos cristãos, partindo das diversas visões sobre o corpo construídas no contexto do cristianismo antigo. Como destaca Peter Brown (1988), as visões sobre temas como renúncia sexual e continência, por exemplo, poderiam variar de uma região à outra do mundo romano, mesmo dentro de uma perspectiva cristã. Por isso vamos nos ater as abordagens de Paulo sobre o corpo, passando por temáticas como a continência e o celibato, até chegarmos à visão gnóstica sobre o corpo. Grosso modo, poderíamos fazer uma distinção entre a visão paulina de corpo como “Templo de Deus”, por ser a que mais influenciou os cristãos e a visão gnóstica do corpo como “Prisão de Deus”.

<sup>133</sup> Em Roma e no Oriente grego, as mulheres saíam com a cabeça coberta por um véu ou pelo capuz do manto. Quando os cristãos pediram a todas as suas mulheres que cobrissem a cabeça (Paulo, I Cor. 11, 10) fizeram-nas tomar todas o aspecto de mulheres intocáveis, de mulheres honradas, o que nem todas eram, à luz dos respectivos direitos. (ROUSSELLE, 1990, p.374). O cabelo solto também era símbolo de erotismo, tanto na tradição pagã como na tradição judaica. No mesmo trecho dessa carta, Paulo faz referência aos anjos que desobedeceram à Deus por causa da beleza das filhas dos homens. Esta tradição aparece no Mito dos Vigilantes, escrito judaico datado do século III a.C.

Na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, aparece o seguinte:

Ou não sabeis que vosso corpo é Templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebestes de Deus?... e que, portanto, não pertenceis a vós mesmos? (I Cor 6, 19-20).

Ou seja, o corpo pertencia a Deus e, portanto, era interdito ao homem fazer o uso dele que lhe aprouvesse: a vontade de Deus devia ser buscada. A castidade acabava tendo a conotação de manifestação de respeito ao território de Deus. A satisfação física, individual, indicaria uma apropriação indevida. (VISALLI, 2003). A expressão território de Deus é muito significativa, pois faz jus à ideia de Paulo de que o corpo “já não vos pertenceis?”.

A tarefa empreendida por Paulo era justamente a de aumentar o número de fiéis para a nova religião, o que implicaria a necessidade do estabelecimento de um código de conduta para os convertidos enquanto esperassem pela chegada da “Era prometida”. (VISALLI, 2003).

Esta centrou-se no princípio da supressão da vontade da carne para que, no que pertence ao Senhor, fosse feita a sua vontade. No entanto, Paulo de Tarso não poderia exigir um rigor que os pagãos recém- convertidos não pudessem obedecer. (VISALLI, 2003, p.71).

Ribeiro (2007) busca refletir sobre a censura, a interdição e a proibição de certas práticas sexuais analisando listas de vícios e virtudes que aparecem na literatura cristã antiga. Segundo o autor, Paulo adverte aos cristãos a fugirem de experiências de forte desejo e a tratarem os corpos de suas mulheres com honra e santidade. Paulo também adverte os cristãos contra a *porneías*<sup>134</sup>, que num sentido mais geral, significa “prática sexual interdita”. Na carta aos Gálatas, Paulo faz um catálogo listando o que seriam as práticas denominadas *porneías*:

Ora, as obras da carne são manifestas: fornicção, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos previno, como já vos preveni: os que tais coisas praticam não herdarão o Reino de Deus (Gál., 5: 19-21).

---

<sup>134</sup> *Porneía* pode também significar prostituídos, em latim *fornicarii*. (Ariès, 1985, p.51).

A lista de vícios imputadas aos cristãos da Anatólia tem um forte caráter apocalíptico. Todos os que cometerem os atos desviantes descritos no catálogo, entre eles os vícios de natureza sexual, tais como o adultério, impurezas sexuais, excessos sexuais ou a participação em Dionisíacas<sup>135</sup>, não entrariam no reino de Deus. Separar a humanidade em grupos, justos e injustos, é uma marcante característica do pensamento apocalíptico, denominado muitas vezes como dualismo ético. (RIBEIRO, 2007, p.155).

Em outra lista de vícios, em correspondência de Paulo aos Coríntios, outras formas de sexualidade são excluídas do Reino de Deus: os adúlteros, homens e garotos sodomizados, além dos homens que fizessem o papel ativo numa relação de pederastia. (RIBEIRO, 2007).

Os estudos de Foucault (1984) demonstram que havia uma certa “tolerância” com práticas homossexuais na Antiguidade Clássica. Na realidade o termo homossexual não é adequado para se analisar essas relações, pois nem todas as práticas eram aceitas, principalmente quando um homem livre e maduro se submetia a um papel passivo. Mas não havia, por exemplo, condenação, se um homem livre usufruísse de forma ativa de um jovem ou de um escravo já que este era sua propriedade.

Segundo Brown (1989) os homens das classes superiores tinham medo de sofrer um “contágio moral”, caso se submetessem a um inferior numa relação passiva. O grande medo era o da efeminização e da dependência emocional, pois esses homens tinham de fazer um grande esforço para se manterem “viris”, anulando qualquer traço de suavidade.

Além dos homens das classes altas terem de evitar o papel passivo nas relações com outros homens, havia um discurso médico que ressaltava a importância da continência ou virgindade para evitar o desperdício de energia vital. Os excessos sexuais poderiam fazer o homem perder calor e assim correr o risco de se “efeminar”, mesmo em relações sexuais com mulheres<sup>136</sup>. (BROWN, 1988).

A volúpia era considerada perigosa para a energia viril e não deveria se abusar dela. A paixão amorosa era temível, pois tornaria o homem livre escravo de uma mulher. Tais excessos não eram vistos com bons olhos, pois a paixão por uma mulher era o equivalente à uma escravidão moral. (VEYNE, 1989, p.198).

---

<sup>135</sup> Dionisíacas é uma alusão ao Deus Dionísio, deus do vinho e da embriaguez. O governo romano encarava esse culto com suspeitas devido à fama do seu caráter orgiástico. BALDSON, J. **O mundo Romano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. O culto de Dionísio se fundiu com o culto de Baco que consistia na iniciação de homens jovens. O apóstolo Paulo também fazia várias críticas em suas cartas em relação à embriaguez.

<sup>136</sup> Além da perda do calor vital, outro risco seria o do envolvimento com prostitutas, pois estas poderiam colocar em risco a fortuna familiar, caso o homem as visitasse em demasia. (SALLES, 1992, p.71).

Para Foucault (1997, p.114) os regimes médicos se propunham a estabelecer uma medida certa para o ato sexual. O autor destaca que essa medida não dizia respeito à forma do ato sexual, mas à sua frequência e ao seu momento, sendo levadas em consideração variáveis quantitativas e circunstanciais.

Nesse sentido, a austeridade sexual não era uma imposição baseada na culpa e no pecado, como se estabeleceu com a moral cristã, mas um mecanismo que contribuiria para um melhor controle e desenvolvimento voluntário de si, já que as paixões, que tanto podiam dominar o corpo quanto a alma sempre foram fonte de grandes e numerosas inquietações, as quais deveriam ser evitadas, não pelo temor de qualquer sanção, mas como forma de valorização e respeito de si mesmo. (GÓES, 2008).

Podemos perceber a importância do coito, no qual qualquer excesso teria efeitos negativos no corpo, principalmente no corpo do homem, pois o corpo da mulher era considerado frio por natureza. Mas os médicos destacavam também que, se poderiam controlar os riscos do coito e da perda de energia vital, através de uma dieta balanceada e de exercícios.

A relação que o homem culto mantinha com seu corpo era de um interesse benevolente. Seu domínio exigia uma *sprezzatura* requintada. As necessidades físicas observadas no corpo não podiam ser tiranicamente subjugadas por um “controle excessivamente meticuloso e rígido”. A alma tinha de aprender a exercer uma violência branda sobre o corpo, tal como o marido treinava sua jovem esposa: “penetrando em seus sentimentos e ligando-se a ele pela boa vontade”. (BROWN, 1988, p.33).

Nessa perspectiva, o corpo era inferior à alma, tal como o escravo era inferior ao homem livre, por isso a alma não poderia deixar os desejos do corpo se impor. Contudo, a alma não podia privar o corpo do prazer, mas deveria controlá-lo. Na noção pagã da pessoa, considerava-se que a alma dominava o corpo com a mesma autoridade atenta, se bem que ocasionalmente tolerante, com que o homem bem-nascido dominava os que lhe eram inferiores e estranhos, como os escravos, por exemplo. (BROWN, 1988).

Apesar das mulheres da alta sociedade romana aparentemente não se preocuparem com os efeitos do ato sexual, elas também acabavam por sofrer seus efeitos. Segundo Rousselle (1990) na Antiguidade grega e romana, como, aliás, entre os Judeus, as mulheres estavam destinadas ao casamento e à maternidade, mas a taxa de mortalidade de mulheres que davam à luz era muita alta, em torno de 5 a 10%, ou seja, um parto podia ser mortal para uma mulher. Então essas mulheres tinham relações sexuais com seus maridos

apenas com fins de procriação, que era o objetivo da fórmula jurídica do casamento romano<sup>137</sup>.

O amor sexual no casamento era raro e perigoso. As mulheres bem educadas pensavam em ser visitadas pelos esposos apenas para lhes fazerem filhos e não viam inconveniente nas relações dos seus maridos com escravas ou concubinas. Elas próprias escolhiam estas sócias, pois assim estariam livres das gravidezes múltiplas e de seus riscos. (ROUSSELLE, 1990).

As mulheres da alta sociedade eram educadas para serem um dia continentas. As mulheres da alta sociedade, e talvez das camadas continentas relativamente favorecidas, encontravam-se protegidas contra as gravidezes múltiplas pela sua educação para a continência. Em Roma, a defloração precoce tornava as mulheres irascíveis mais frígidas. Era, portanto necessário, educá-las para a reserva. Comedimento de gestos e palavras, moderação do olhar, alimentação estrita, proibição de vinho, severidade recebida na própria casa do marido, onde viviam muitas vezes desde antes os 12 anos. (ROUSSELLE, 1990, p.385).

Enquanto os homens preocupavam-se apenas com os efeitos negativos que o coito podia lhes causar como a perda de vitalidade e enfraquecimento do caráter, para as mulheres, a questão do controle sexual era quase uma questão de vida ou morte.

A castidade pagã consistia em desejar não ser desejada, nem pelo próprio marido<sup>138</sup>. Alguns filósofos como Musônio Rufo<sup>139</sup> afirmavam que as mulheres receberam dos deuses a mesma razão que os homens e a mesma disposição natural para a virtude. Destaca que as mulheres de caráter moderado administravam melhor sua casa, ajudando assim o marido e os filhos a viverem em harmonia. (ROUSSELLE, 1990).

O casamento, na perspectiva estoica era considerado uma amizade (desigual) entre marido e mulher. O fundamento do casamento<sup>140</sup> ensina Musônio<sup>141</sup>, era a

<sup>137</sup> As pessoas, principalmente dos estratos superiores, casavam-se também para enriquecer esposando um dote (o casamento era considerado um meio perfeitamente honrado para o aumento da renda). (VEYNE, 1992, p.141).

<sup>138</sup> Filósofos como Sêneca e Plutarco consideravam o casamento como uma variedade superior de amizade. Então se o casamento era considerado uma amizade, os esposos deveriam fazer amor apenas para ter filhos e nada de carícias em demasia, não devendo a esposa ser tratada como uma amante vulgar. (VEYNE, 1992).

<sup>139</sup> Filósofo estoico do século I influenciado pelo cinismo. O estoicismo foi uma das grandes escolas filosóficas da antiguidade, fundada por volta do ano 300 a.C. por Zenão de Cício. Compartilhou a afirmação do primado moral sobre as teorias e o conceito de filosofia como vida contemplativa acima das preocupações e das emoções da vida comum. (ABBAGNANO, 2007, p.437).

<sup>140</sup> Segundo Finley (1991, p.156) o casamento era uma instituição fundamental, mas não tinha nada de sagrado. Era fundamental porque dele dependia toda estrutura de propriedade, e porque tanto o indispensável culto familiar quanto a instituição da cidadania exigiam a sucessão regular e ordenada de descendentes legítimos, geração após geração.

<sup>141</sup> O cristão Clemente de Alexandria foi influenciado pelo estoicismo, a ponto de recopiar prescrições conjugais do estoico Musônio, sem mencionar o verdadeiro nome. (VEYNE, 1989, p.59).

procriação e a ajuda mútua entre os dois cônjuges agentes morais. Em suma, havendo um contrato mútuo, o adultério do marido era considerado tão grave quanto o da mulher. (VEYNE, 1989, p.56).

Mas as relações entre corpo e alma, e as noções sobre sexualidade<sup>142</sup> do cristianismo dos primeiros séculos tem suas principais origens no judaísmo radical, e pelo menos nos primeiros anos da missão apostólica de Paulo, seu discurso sobre o corpo não era unânime.

Para os judeus, o que estava em jogo não era a relação que a alma tinha com o corpo, mas a relação de ambos com Deus, pois Ele criou os dois juntos e os julgaria juntos. Era de suma importância apresentar um “coração puro<sup>143</sup>” diante de Deus, sem rebeldia ou propósitos traiçoeiros. O fiel tinha que andar com um coração sincero e sem nenhuma motivação oculta, pois poder-se-ia até enganar os homens, mas nunca poderia se enganar a Deus. (BROWN, 1988).

Esses homens não precisavam disciplinar o corpo através de códigos meticulosos de conduta pública e de lembretes reiterados da superioridade do espírito sobre a matéria. Sua luta consistia em controlar a astúcia e o ressentimento em suas relações com seus pares mais modestos, como por exemplo, os escravos e as mulheres. (BROWN, 1988, p.40).

Josefo nos relata que os essênios não tinham escravos e nem mulheres, pois ambos contribuiriam para deixar o coração do homem dividido.

Não têm mulheres, nem criados, porque estão persuadidos de que as mulheres não contribuem para o descanso da vida; quanto aos criados, é ofender à natureza que fez todos os homens iguais, querer sujeitá-los [...]. (JOSEFO, Livro 18<sup>a</sup> cap. II, p.261-162).

Com relação à sexualidade, muitos grupos judaicos reagiram à situação em que se encontravam fomentando uma “radicalização” dos códigos sexuais entre seus adeptos, principalmente nos grupos judaicos estabelecidas no deserto da Palestina. Numa perspectiva escatológica de preparação para uma guerra contra os “Filhos das Trevas”, o estado celibatário dessa minoria representava o caráter de prontidão para a batalha da comunidade como um todo. (BROWN, 1988, p.42).

<sup>142</sup> Sexualidade é um termo anacrônico para o mundo antigo. Então quando falamos em sexualidade, devemos entender esse termo como um conjunto de práticas sexuais e formulações morais e éticas que se originam dessas práticas.

<sup>143</sup> A temática do coração puro aparece na literatura judaico helenística de Sabedoria: “Um coração obstinado terá mau fim e o que ama o perigo nele cairá. Um coração obstinado acumula sofrimentos, o pecador acrescenta pecado a pecado. (Ecl, cap.3, v.26- 27). Esse escrito provavelmente foi produzido no século II a.C

Mas esse estado de celibato e continência era uma exceção no contexto judaico. A vida conjugal judaica não foi questionada, pelo contrário, foi fortalecida com o reforço de vários códigos sexuais, tais como, a proibição do casamento com não judeus, a condenação do casamento com parentes próximos, e o cumprimento dos códigos de pureza que regiam o ciclo menstrual e a emissão de sêmen pelo homem, além da proibição de práticas pagãs como a nudez no ginásio<sup>144</sup> e o amor homossexual. (BROWN, 1988).

Todos os grupos radicais acreditavam que o novo Israel do futuro seria uma comunidade de casados “fecundos em sêmen”, um Israel celebrizado por sua sexualidade disciplinada, da qual seriam eliminadas as anormalidades aos “tempos atuais”. (BROWN, 1988).

As experiências trágicas da destruição do Templo em 70 d.C. e da revolta popular em 135 d.C. fizeram com que o sentimento de reconstrução de Israel se reforçasse. Isso se daria necessariamente pelo casamento e pela procriação, no interior, é claro, de uma “família conjugal santificada”.

No período em que Jesus pregou na Galileia, por volta do ano 30 d.C., a ênfase maior era em sua mensagem do que em sua continência<sup>145</sup>. Segundo Brown (1988) temos um conhecimento escasso sobre as esperanças de Jesus em relação ao “reino dos céus”, apenas sabemos que esse reino é identificado com a renovação de Israel e por ter esperado que essa renovação fosse iminente.

Mas Jesus não parecia querer o desaparecimento das estruturas familiares, pois ele insistia no casamento monogâmico, na fidelidade e criticava a possibilidade do divórcio que, segundo ele, foi instituído por Moisés devido ao “endurecimento” do coração dos homens. (BROWN, 1988).

Os evangelhos foram sendo compilados a partir dos anos 60 do século I, período em que as relações entre judeus e romanos ficavam cada vez mais tensas, tendo como desfecho a destruição do Templo por volta de 70 d.C. Como vimos anteriormente, esse acontecimento influenciou os judeus a reforçarem os laços familiares para justamente reconstruírem Israel; já para os primeiros cristãos isso representou um sentimento de urgência

---

<sup>144</sup> Desde a época de Antíoco Epifanes, nos anos de 175- 164 a.C, a cidade de Jerusalém sofria influência da cultura helenística. Um dos principais símbolos dessa influência era o ginásio, que era considerado ofensivo por muitos judeus mais radicais por violarem as Leis mosaicas referentes a nudez. COLLINS, John. Culto e Cultura. Os limites da helenização na Judéia. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de; FUNARI, Pedro Paulo; COLLINS, John. (orgs). **Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume FAPESP, 2010.

<sup>145</sup> O tema do celibato de Jesus divide opinião entre vários especialistas. Não havia, do ponto de vista religioso, nada que impedisse Jesus de se casar. Era comum dentro do judaísmo da época mestres ou rabinos se casarem. CHEVITARESE, André; CAVALCANTE, Rodrigo. **Jesus**. São Paulo: Abril, 2003.

e de rompimento com os padrões normais da vida, como o casamento, por exemplo. Jesus já dava sinais desse sentimento de urgência na missão quando dizia: “Sigam-me...” para o seu grupo de discípulos.

As missões de Paulo apenas reforçarem esse apelo, pois para ele Cristo retornaria num futuro muito próximo.

O corpo daqueles que se houvessem congregado em seu reino partilharia então da glória do seu corpo ressuscitado. Os mortos se ergueriam do entorpecimento da tumba e também os vivos seriam revestidos do poder de Deus. As imensas forças de oposição à vontade de Deus, que se escondiam por todo o universo, apenas vislumbradas nas cartas de Paulo, como que num canto de seu campo de visão amplamente focalizado se renderiam. Jesus “transformará nosso corpo servil para que seja como seu corpo glorioso, pelo poder que lhe permite também subjugar a si todas as coisas.” (BROWN, 1988, p.49).

Com Paulo, acirra-se a luta do espírito contra a carne<sup>146</sup> e da carne contra o espírito:

“A carne” não era simplesmente o corpo, um outro inferior ao eu, cujos alvoroços indisciplinados pudessem até, ocasionalmente, receber uma certa tolerância indulgente como representações naturais de um ser físico. Em todos os escritos cristãos posteriores, a noção de “carne” inundou o corpo de associações perturbadoras de algum modo, enquanto “carne”, as fraquezas e tentações do corpo faziam eco a um estado de desamparo e até de rebeldia contra Deus, estado esse que era maior do que o próprio corpo. (BROWN, 1988, p.51).

Mas como preparar os corpos dos pagãos para que estes recebessem a glória de Deus? Os judeus, por exemplo, já tinham essa resposta, bastava seguir as Leis de Deus e manter o “coração puro”. Mas e os cristãos, quais códigos morais deveriam nortear a comunidade de pagãos recém-convertidos?

Por volta do ano 49 D.C., ocorreu na cidade de Jerusalém uma reunião entre Paulo e os outros apóstolos, identificada como Concílio de Jerusalém. Segundo Johnson (2001) temos dois relatos quase contemporâneos a esse concílio<sup>147</sup>. O primeiro é a Carta de Paulo aos Gálatas e o segundo é o Atos dos Apóstolos.

<sup>146</sup> Carne entendida como o corpo atravessado pelo desejo, pela concupiscência, numa perspectiva cristã. CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

<sup>147</sup> Os Atos dos Apóstolos nos contam que houve acalorados debates e controvérsias em Antióquia, porque certas pessoas de Jerusalém e da Judéia, em direta contradição com a doutrina de Paulo, vinham dizendo aos convertidos ao cristianismo que eles não poderiam ser salvos, a menos que se submetessem ao ritual judaico de circuncisão. Quando Paulo e Barnabé chegaram a Jerusalém, receberam as boas vindas da Igreja, apóstolos e anciãos. Porém, algumas pessoas do partido dos fariseus que haviam abraçado a fé insistiram que Paulo estava errado e que os convertidos deveriam não apenas ser circuncidados como também aprender a

O que estava em jogo nesse concílio não era simplesmente a separação do cristianismo em relação ao judaísmo, mas também como os novos convertidos se relacionariam com o próprio corpo, pois é sabido que os pagãos tinham uma certa repulsa pela circuncisão<sup>148</sup>.

A continência sexual na perspectiva de Paulo era um dom de Deus, para que os continentes se dedicassem unicamente a Deus e não tivessem o coração dividido com atenção a um homem ou mulher. Paulo de Tarso apresentou-se como escolhido de Deus para divulgar a nova revelação e a continência lhe foi possível por essa escolha. (VISALLI, 2003).

Mas Paulo não queria impor a todos o seu estado de celibatário, pois isso equivaleria a desbaratar as estruturas do lar devoto, e abolir a família minaria a própria autoridade de Paulo, tampouco estava interessado em enaltecer o casamento, mas era melhor casar-se do que se entregar a um celibato irrefletido. Paulo também aconselhava aos casais a não abandonar o coito, para que Satanás não os tentassem por falta de autocontrole e assim se entregassem a paixões desenfreadas. (BROWN, 1988, p. 55).

Para Paulo, o ideal seria que nenhum homem tocasse em mulher, mas destacava que nem todos tinham o dom profético da continência e que não podia ser imposto a todos os membros das comunidades cristãs. (BROWN, 1990).

Mas o cristianismo colocou as mulheres da alta sociedade romana numa situação complicada. Na realidade, antes do cristianismo o casamento romano passava por profundas transformações, com a generalização do controle sexual também para os homens, para que estes se mostrassem fiéis às esposas inteligentes. (ROUSSELLE, 1990).

Segundo Le Goff (1992, 151) o cristianismo acrescentou uma justificação transcendental e urgente à castidade pagã: a aproximação do fim do mundo onde se exigia pureza. Mas essas mudanças fizeram com que as mulheres da alta sociedade romana enfrentassem problemas que até então eram exclusivos das escravas e concubinas.

---

seguir a lei judaica de Moisés. Após longa discussão, Tiago propôs um meio termo: os convertidos não precisariam submeter-se a circuncisão, mas teriam de observar certos preceitos da lei judaica, em termos de regime alimentar e conduta sexual. Segundo esse relato, a decisão foi consensual e inspirada pelo Espírito Santo. (JOHNSON, 2001).

<sup>148</sup> O Imperador Adriano, por exemplo, não se simpatizava com a circuncisão, pois a identificava com a castração. Os judeus não foram o único povo na antiguidade a se utilizar da circuncisão, os edomitas, os moabitas, os amonitas e até os egípcios se utilizavam da circuncisão, como uma medida higiênica, mas sem dar um valor transcendental tal como os judeus. JOHNSON, Paul. **História dos Judeus**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

Ao encorajar exclusivamente as relações sexuais conjugais, o cristianismo punha as esposas da classe superior numa situação difícil. Perante a multiplicação de suas gravidezes, conheceram os problemas que tinham até então estado reservados às concubinas, sobretudo escravas, e interessaram-se pelas receitas contraceptivas e abortivas. (ROUSSELLE, 1990, p.398).

As mulheres da alta sociedade romana eram educadas para a reprodução da sua classe e de maneira alguma para a manutenção demográfica da cidade. Elas não tinham a menor consciência do fato de que as outras mulheres as salvaram dos riscos das gravidezes repetidas. (ROUSSELLE, 1990, p. 399).

A partir do século II, a abstinência sexual desempenhou um importante estabelecimento da autoridade em várias Igrejas, pois estava diretamente relacionada com o dom da profecia. A abstinência e a virgindade tornavam o corpo humano mais apropriado para receber a inspiração divina. Essa relação entre profecia e abstinência aparece ainda no judaísmo antigo: segundo uma lenda judaica, Moisés passou a desprezar o sexo quando foi possuído pelo Espírito Santo. (BROWN, 1988).

Segundo Finley (1991, p.162) o que diferenciava radicalmente o cristianismo de muitos cultos de mistérios da época era a extensão da ideia de purificação e pureza não apenas à castidade, mas também ao celibato. Esta atitude oferecia a muitas mulheres a liberdade por meio da sublimação. Muitos cultos tinham em seus rituais iniciáticos a exigência da castidade por um período de tempo, como no culto de Isis, por exemplo, mas essa castidade não tinha o caráter de remissão dos pecados, tal como no cristianismo.

Novamente aparece a noção paulina do corpo como Templo de Deus, pois apenas corpos purificados poderiam receber o Espírito Santo, e não corpos cujo coração estava dividido. Como já destacamos, as noções sobre questões como virgindade, continência e renúncia sexual, poderiam variar de acordo com o tempo e com o espaço, mas podemos de certa forma dizer que:

O Cristianismo projetou a vida terrena como resultado da decadência do primeiro casal, tornando-a, de primeiro, momento de purgação e prova a posterior e verdadeira vida, vinda com a Nova Era, o retorno de Cristo, o julgamento final e irreversível, onde os que estivessem preparados teriam lugar no Paraíso. (VISALLI, 2003, p.72).

Alguns textos encontrados em Nag Hammadi, no ano de 1945, não expõem o mito gnóstico de criação, mas preocupam-se com o destino da alma quando esta entra no

mundo e no corpo humano. Geralmente nesses escritos, a alma tem origem divina, mas quando cai num corpo humano, acaba se degenerando e se deixa levar pelos desejos carnis.

Em um escrito datado do século II, intitulado “Ensino Autoritário”, aparece uma exposição metafórica sobre a origem, condição e destino final da alma.

Notre âme est, certes, malade, parce qu'elle est dans une maison de pauvreté, où la matière blesse ses yeux, voulant l'aveugler. C'est pourquoi, elle s'empresse vers le Logos et se le met sur les yeux comme un baume, qui les ouv<re>, rejetant [la cécité. (Car de même que.)], afin de lui jeter [un peu de] céci[té] sur [la] v[u]e et ensuite, quand celui-là est da[ns] l'ignorance, il est [t]out entier ténèbres et hylíqu[e]<sup>149</sup> (AuthLog, VI, 3).

A casa de miséria pode ser identificada como o corpo carnal, enquanto que a cegueira pode ser pensada como a falta de consciência da verdadeira origem da alma. Mas por que numa perspectiva gnóstica o corpo seria uma “prisão de Deus” para a alma?

Segundo Kochakowicz (1987) os gnósticos criam que o mundo físico fora criado por um demiurgo malévolos e que as almas humanas, que têm sua verdadeira morada no Céu, foram aprisionadas nos corpos.

Os escritos gnósticos que tratam do destino da alma devem ser entendidos a partir dos mitos gnósticos de criação do mundo espiritual e do mundo material. Apesar das diversas variações dessas cosmogonias, o eixo principal é que o mundo foi criado por um Princípio, geralmente chamado de Pai. Em alguns mitos esse princípio divide o poder com um princípio feminino, e a partir daí vão sendo criados outros seres espirituais, os *aeons*, até que *Sophia* (Sabedoria) quis gerar algo sozinha e acaba criando o demiurgo, a divindade que controla o mundo material e aprisiona as almas num corpo feito de matéria. Os gnósticos buscavam se libertar do corpo e de seus desejos, para assim se livrar do domínio do demiurgo.

A libertação espiritual se daria a partir de uma vida ascética, que iria contra todos os desejos naturais, além do progresso no conhecimento esotérico, acessível apenas a alguns, que os gnósticos afirmavam possuir. (KOCHAKOWICZ, 1987, p.318).

Kochakowicz (1987) destaca que o desprezo pelo corpo poderia conduzir a duas direções opostas; o ascetismo extremo, ou uma desregrada licenciosidade, já que o corpo não pode ser salvo, o que lhe acontecesse não importaria, e, como consequência, não são necessárias quaisquer restrições nessa matéria.

<sup>149</sup> Nossa alma está de fato enferma, pois habita em uma casa de miséria, enquanto a matéria lhe bate os olhos, desejando cegá-la. “Por esse motivo, ela se precipita em direção à Palavra /ao Verbo e a/o aplica em seus olhos, como um bálsamo, abr<indo-os> e expulsando [a cegueira. (Da mesma forma)], a fim de lançar [um pouco de] ceguei[ra] sobre [a] visão e, a seguir, quando este/algum está [na] ignorância, (ele) é completamente trevas e matéria.

Não temos muitas informações sobre seitas gnósticas que se relacionam com o corpo de uma forma mais “livre”, apenas algumas referências dos seus opositores, como Irineu de Lião<sup>150</sup>, por exemplo. Mesmo que aceitemos a existência dessas seitas gnósticas mais licenciosas, elas não parecem ser a regra, mas sim exceção, levando em consideração os textos gnósticos que chegaram até nossos dias.

Or, tous les pièges de cette sorte sont soigneusement apprêtés par l'Adversaire et il les présente au corps, parce qu'il veut que l'instinct de l'âme l'orienté vers l'un de ceux-ci, en sorte qu'il la domine. Comme un hameçon, il l'attire de force dans l'ignorance et abuse d'elle jusqu'à ce qu'elle soit grosse de mal, qu'elle enfante des fruits de la matière et qu'elle vive dans la souillure en poursuivant une foule de désirs et de convoitises, tandis que la douceur de la chair l'attire dans l'ignorance.<sup>151</sup>  
(AuthLog, VI, 3).

Apesar do corpo não se salvar, isso não quer dizer que se poderia fazer o que quisesse dele, pois quanto mais a alma se deixasse vencer pelas tentações do corpo, mais aprisionada ela ficaria aos prazeres físicos e, assim, ela ficaria cada vez mais longe de retornar às suas origens divinas. Em vários escritos gnósticos, os prazeres físicos, principalmente ligados ao sexo e a outras preocupações mundanas, são vistos como estratégias do demiurgo para “distrair” as almas para que estas não se esforçassem em busca de suas origens, e assim fugissem do seu domínio.

Para Foucault (2006) a gnose seria a recuperação da memória da verdade, o gnosticismo teria função memorativa de reencontrar o ser do sujeito, a alma então se reconheceria como elemento divino. Mas para recuperar a memória de si e de suas origens, o sujeito teria de realizar um trabalho de si, para que assim fossem superadas as preocupações mundanas e os desejos carnis, possibilitando essa rememoração.

Castro (2009) destaca que Foucault não se ocupou pontualmente com o problema do gnosticismo, sua preocupação foi servir-se da noção de cuidado de si para levar a cabo uma leitura de textos da Antiguidade Clássica e helenística desde o ponto de vista das práticas de si mesmo. Foucault centra-se no Alcebíades I e estende sua análise até o início do cristianismo e as elaborações ascéticas do monasticismo cenobítico. Mas justifica-se o uso das

<sup>150</sup> Irineu de Lião menciona um grupo chamado de nicolaítas e diz que estes viviam desordenadamente e ensinam que a fornicação e o comer carne oferecida aos ídolos são coisas indiferentes. (Adv. Haer. I, 26,3).

<sup>151</sup> Assim, todas essas armadilhas são cuidadosamente preparadas pelo adversário e apresentadas ao corpo, pois ele deseja que o instinto da alma a oriente para uma delas, para que ele possa então dominá-la. Como um anzol, ele a empurra para a ignorância, enganando-a até que ela conceba o mal e gere o fruto da matéria que a conduz às impurezas, perseguindo uma multidão de desejos e de concupiscências, enquanto o prazer carnal a atrai na ignorância.

ideias de Foucault, pois o autor problematiza justamente as mudanças ocasionadas com o advento do cristianismo na percepção que os indivíduos tinham sobre questões ligadas ao prazer sexual e a austeridade, ou seja, nas palavras de Jacques Le Goff (1992, p.150) na transição de um “puritanismo pagão de virilidade”, para um “puritanismo cristão transcendental”.

Nesse percurso há uma tese que domina o marco de interpretação de Foucault: o acesso à verdade requer um trabalho do sujeito sobre si mesmo, uma série de práticas como a *anachóresis* ou a meditação. Foucault serve-se do conceito de espiritualidade para fazer referência, em termos gerais, a esse trabalho de transformação. Mas Foucault vê na gnose uma objeção histórica a essa tese. (CASTRO, 2009).

Mas a gnose, e todo o movimento gnóstico, é precisamente um movimento que sobrecarrega o ato do conhecimento [ao qual] se dá, com efeito, a soberania no acesso a verdade. Sobrecarrega-se o ato de conhecimento de todas as condições, de toda a estrutura de um ato espiritual. A gnose é, em suma, o que tende sempre a transferir, a transportar ao ato do conhecimento as condições, as formas e os efeitos da experiência espiritual. (CASTRO, 2009, p.187-188).

Para Foucault (2006, p,22) os gnósticos são uma objeção histórica à sua tese por estes darem maior ênfase ao ato do conhecimento em detrimento da espiritualidade, não que esta não esteja presente nos gnósticos, mas a ênfase maior é no ato de conhecimento, pois o próprio autor destaca que as questões de “como ter acesso a verdade” e “práticas espirituais”jamais estiveram separadas, a própria expressão *epiméleia heautoú* designa precisamente o conjunto de condições de espiritualidade, o conjunto de transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso a verdade.

O platonismo, entendido como a identificação do retorno de si e da memória da verdade foi retomado dentro e fora do cristianismo pelos gnósticos. Ante esse modelo, o cristianismo desenvolveu outro, o modelo exegético. Aqui, o conhecimento de si não tem a forma de memória do ser do sujeito, mas do trabalho de deciframento dos movimentos da alma. (CASTRO, 2009).

O cristianismo e o gnosticismo surgiram justamente num período denominado por Foucault como a “idade de ouro do cuidado de si”, o século I e II d.C., período de passagem da austeridade pagã para o ascetismo cristão. Em História da Sexualidade II e III, Foucault analisa a questão dos prazeres, mais precisamente a inquietação face a eles, a relação que se pode ter com eles e o uso que deve ser feito deles. Sua intenção inicial era centrar as análises na sexualidade do século XIX. Mas logo seu interesse se

ampliou e se dedicou à questão da sexualidade na Antiguidade Greco-romana. Mais do que uma história dos costumes ou dos comportamentos sexuais, Foucault<sup>152</sup> analisou como foram problematizadas questões como a sexualidade e a austeridade.

Cuidados de si “*epimeleia heautou*”<sup>153</sup> consistiam em várias atividades do indivíduo sobre si mesmo, tais como regimes de saúde, exercícios físicos, meditações, leituras, anotações dos livros ou conversação com os outros. Implicava num jogo de trocas com o outro em um sistema de trocas recíprocas. Os maus hábitos da alma podiam ocasionar debilidades no corpo, e os excessos do corpo poderiam ocasionar falhas na alma, ou seja, o objetivo do cuidado de si era ter domínio de si, para o homem não se tornar escravo de seus próprios desejos e paixões.

Com o advento do cristianismo, o cuidado de si foi reinventado. Para Oliva (2010) o que ocorreu não foi um desprezo do “cuidado de si” por parte dos cristãos, e sim uma reinvenção. A partir da Carta a Timóteo, o autor argumenta que um mestre orienta seu discípulo na busca de seu progresso pessoal e ministerial e sobre o que este deveria fazer para cuidar de seu rebanho. Para isso, o discípulo deveria exercitar-se na piedade, meditar sobre os ensinamentos corretos, zelar pelo dom que habitava no seu interior e cuidar de si e da doutrina. Mas algumas de suas técnicas foram de certa forma apropriadas pelos cristãos, tais como o diálogo do discípulo com um mestre.

Mas ao contrário da relação mútua de amizade entre mestre e discípulo, no contexto Greco-Romano, no cristianismo essa relação passou a ser hierarquizada, na qual o mestre controla a conduta do seu discípulo, o qual confessa a este não só os seus pensamentos, como também os movimentos mais ínfimos de sua consciência, reforçando o ideal cristão que considerava que a revelação só pode ser concedida mediante a renúncia de si. (LEONARDI, 2005).

Essa relação entre mestre e discípulo no cristianismo também implicava sanções e punições, ao contrário do que ocorria no contexto Greco-Romano. No uso das técnicas de si pelo cristianismo, o que estava em foco era uma relação entre o mais oculto dos pensamentos e a suposta impureza da alma pecadora, inerente ao sujeito. Os cristãos não desprezam as práticas de “cuidado de si”, mas passaram a desprezar o corpo, o cuidado de si

---

<sup>152</sup> Michel Foucault foi muito questionado pelo fato da ausência de preocupação com as “práticas sexuais reais”, pois o enfoque do autor é o discurso sobre essas práticas e como elas foram problematizadas. ENGEL, Magali. História da sexualidade. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História: Ensaios de teoria e metodologia**. 5ª edição. Rio de Janeiro: CAMPUS, 1997.

<sup>153</sup> Em latim *cura sui* que significa “ocupar-se de si”, “cuidar-se de si mesmo”. (FOUCAULT, 1997, p.119).

foi colocado à serviço da espiritualidade, e não mais no cuidado do corpo e dos apetites sexuais.

Em suma, poderíamos sintetizar as ideias de Foucault da seguinte forma: contexto Greco- Romano, “domínio de si”; contexto cristão, “renúncia de si”; gnosticismo, “memória de si”. Para se conseguir chegar a essa “memória de si”, seria necessário vencer todas as tentações e desejos do corpo, para que, assim, a alma se lembrasse de sua verdadeira origem, o mundo divino.

Um questionamento importante que poderíamos fazer ao trabalho de Foucault seria quanto ao fato d`ele não ter explorado os documentos do cânon cristão de uma forma detalhada, tal como fez com o *corpus* documental Greco- Romano. Como muito bem observou Oliva (2011), os textos do Novo Testamento, e acrescentamos também aqui a literatura gnóstica, foram escritos na “idade de ouro” do cuidado de si. Por isso justifica-se a utilização desta documentação para analisarmos como era articulada essa relação entre as práticas de continência sexual com a busca da “memória de si”, pensando também como essas duas questões podem ter relação com a participação das mulheres nos cultos gnósticos cristãos.

## 2.6 OUTRAS CRÍTICAS DE IRINEU CONTRA OS GNÓSTICOS

Outras críticas de Irineu contra os participantes desses grupos eram as de que eles comiam carnes sacrificadas aos ídolos, compareciam livremente aos festivais pagãos, e violavam suas advertências estritas sobre abstinência sexual e monogamia. (PAGELS, 1979, p.72).

Por isso entre eles, os perfeitos praticam sem escrúpulos todas aquelas obras proibidas das quais as Escrituras afirmam: quem pratica essas obras não herdará o reino de Deus. Comem indiferentemente carnes sacrificadas aos ídolos por que pensam não serem inquinados por elas e em toda festa pagã são os primeiros a misturar-se aos festejos dos ídolos. (Adv. Haer. I, 6,3, p.48).

Na perspectiva de vários grupos gnósticos, as pessoas não vinham ao mundo em condição de igualdade. De acordo com Ogrady (1994) os gnósticos afirmavam que os seres vivos existiam em três tipos básicos. Em primeiro lugar estariam os “choics” aqueles com mentalidade terrena e carnal ocupados apenas com o mundo material, depois os “psíquicos”, que viviam pela fé e pelas boas obras, na verdade esses seriam os cristãos

comuns, os frequentadores da Igreja, e por fim os “pneumos”, derivado de pneuma, os próprios gnósticos que tinham a centelha divina dentro de si e que poderiam ascender às suas origens divinas. Isto por que segundo o mito gnóstico, algumas sementes da divindade de *Sophia*, o desejo de Sabedoria, haviam sido plantadas no homem gnóstico. Claro que, o nome dessas divisões variava de grupo para grupo, mas geralmente o padrão era esse, a divisão dos homens em três categorias distintas.

O objetivo dessa separação era resolver o problema do “nível intelectual e espiritual” dos participantes dos círculos gnósticos, mas isso acabava criando outras dificuldades, como a de selar o destino dos fiéis, ou seja, os gnósticos já estariam salvos, independente dos atos que fizessem, enquanto que, por exemplo, os psíquicos já estariam de antemão condenados. Para resolver essa questão, os mestres gnósticos argumentavam que os “indivíduos espirituais” deveriam ajudar os outros a ascender como aparece no texto InterpGn XI: “L’un a-t-il un don de prophétie, prends-en ta part sans arrière-pensée”<sup>154</sup>.

Um ponto que Irineu sempre fazia questão de mencionar, ao escrever sobre o mestre gnóstico Marcos, era a sua relação com práticas mágicas<sup>155</sup> e a utilização destas práticas para atrair as mulheres. Irineu dizia que Marcos utilizava-se de filtros para atrair seus seguidores.

Este mesmo Marcos serve-se de ainda de filtros e poções para violentar também os corpos, se não de todas essas mulheres, pelo menos de algumas. Muitíssimas vezes, depois de terem se convertido à Igreja de Deus, elas confessaram que foram violentadas por ele e que, tomadas violentamente pela paixão, o amaram intensamente. (Adv. Haer. I, 13.5).

Essa tradição que relaciona o gnosticismo com práticas mágicas provém de Simão, o Mago e de Menandro que são considerados os fundadores do gnosticismo. Segundo a história, Simão era um famoso taumaturgo dos tempos de Nero, hábil em toda obra de magia, e deu origem a uma série de lendas. Contam os Atos dos Apóstolos (8, 5-52) que ele se propôs a comprar do apóstolo Pedro o poder de fazer milagres (simonia) e que, tendo desafiado os apóstolos, demonstrou seu poder, segundo a lenda, voando em torno de uma torre<sup>156</sup>. Simão ensinava que o mundo não foi criado por Deus, mas pelos anjos; criação de

<sup>154</sup> Alguém entre vós possui o dom da profecia? Assumi-o sem hesitação.”

<sup>155</sup> Desde os primórdios do cristianismo, a Igreja elaborou um discurso colocando em lados opostos práticas mágicas pagãs e o poder de milagres divinos.

<sup>156</sup> A tradição do embate entre Pedro e Simão vai além dos Atos dos Apóstolos. Nos Atos de Pedro, datado do século II, Simão é apresentado como um mago que voa pelos ares numa nuvem de fumaça resplandecente, e por conta disso os romanos começam a adorá-lo. (IPIRANGA JUNIOR, 2010). Na História Eclesiástica de Eusébio de Cesaréia também aparece o esteriótipo do mágico enganador: “[...] o inimigo da salvação dos

Deus é a ideia divina que os anjos transmitem de uma mulher a outra<sup>157</sup>. Entre os samaritanos, ele era considerado o primeiro demiurgo. Menandro era discípulo de Simão e também era mágico e pregava que aqueles que o seguissem jamais morreriam. Ele se apresentava como o Salvador. (JUNIOR, 1989, p.27).

Os padres apostólicos sempre interpretaram essa passagem com a intenção de demonstrar que o culto de Simão era inferior ao de Jesus, ou como uma disputa de autoridade entre Simão e a pregação apostólica, ou seja, entre gnosticismo e ortodoxia, o qual a ortodoxia sai vencedora. (JUSTI, 2010).

Vale destacar que na época de Irineu, havia uma legislação específica para os praticantes de magia:

Com Tibério, por sua vez, ao *veneficium* tomado no seu sentido estrito serão definitivamente incorporadas todas as outras infrações relacionadas com a prática de magia e da adivinhação. Tal acontecimento remonta ao suposto complô de Druso, em 17, quando foram promulgados dois *senatusconsulta* não apenas cassando da *urbs* e de toda Itália os astrólogos e magos (*mathematici* e *magi*), mas impondo contra os *mathematici*, *chaldaei*, *harioli* e semelhantes a proibição da água e do fogo (*interdictio aqua et igni*), o confisco dos bens e a pena capital, se o culpado fosse estrangeiro. [...]. (SILVA *apud*: SANTOS, 2009, p.96).

Irineu veiculava as práticas mágicas dos cristãos gnósticos a feitiçaria, para desvirtuar essas pessoas, e estigmatizar as práticas dos mestres gnósticos. É bem provável que Irineu conhecesse essa legislação e que tivesse por objetivo denunciar os praticantes de magia, inclusive o mestre gnóstico Marcos, para as autoridades romanas, mas nesse período, havia muitas hostilidades contra os cristãos por parte das autoridades romanas. (SANTOS, 2009). Se Irineu tentasse denunciar os gnósticos, provavelmente também seria preso, pois os romanos não diferenciavam cristãos ortodoxos e cristãos gnósticos

---

homens já tramava antecipar-se na captura da cidade imperial e para lá conduziu Simão [...]. De fato, seguindo as hábeis artes deste homem, ganhou para o erro muitos habitantes de Roma. (His. Ecl. Liv. II, XIII, 1). Nas Pseudoclementinas, texto datado entre os séculos II e IV, Simão é visto como praticante de magia negra. Simão também é casado com Helena. (LEITE; REIS, 2011). Segundo Eusébio de Cesaréia, antes de casar com Simão, Helena teria sido uma prostituta: “ E uma certa Helena, que na época andava com ele, e que primeiro estava num prostíbulo – em Tiro da Fenícia -, chamavam-na o Primeiro Pensamento nascido dele”. (Hist. Ecl. Liv. II, XIII,4). Irineu de Lião apresenta uma crença de que Helena, esposa de Simão, transmigrou durante muitos séculos vários corpos de mulheres e que ela foi a Helena por cuja causa aconteceu a Guerra de Tróia. (Adv. Haer. I, 23,2). Segundo Schiavo (2012) na obra de Eurípides, As Troianas, Helena é associada ao termo *porné* (= prostituta), provavelmente venha dessa obra a relação de Helena, esposa de Simão com a prostituição.

<sup>157</sup> Possivelmente essa lenda em torno da figura de Simão, O Mago reflete uma tradição presente no Mito dos Vigilantes, na qual os anjos ensinaram às mulheres a arte de ornamentar-se (maquiagem, por exemplo) e as artes da adivinhação, magia, encantamentos, astrologia e cultivo de raízes. (TERRA, 2008, p.189).

O final do século II seria marcado por uma série de perseguições e martírios aos cristãos da cidade de Lion, e essa questão também dividiria os cristãos ortodoxos e os cristãos gnósticos da cidade, pois para cada um desses grupos o martírio tinha um significado diferente

## 2.7 MARTÍRIOS E PERSEGUIÇÕES NA CIDADE DE LION

Em 177, na cidade de Lion, Irineu testemunharia uma crescente hostilidade aos cristãos, primeiro foram proibidos de entrar em lugares públicos, os mercados e banhos, depois passaram a ser abertamente agredidos, espancados, apedrejados e arrastados ao foro para serem acusados e lançados na prisão. Em sua obra, Eusébio de Cesaréia, relata os acontecimentos de Lion no século II:

E ocorreu que o adversário com todas as suas forças, com prelúdio já de descaramento de sua vinda eminente. Meteu-se por todos os lados, acostumando os seus e exercitando-os de antemão contra os servos de Deus, de forma que não só nos expulsam de casa, dos banhos e das praças, mas que inclusive proibem que alguns de nós deixe-se ver de qualquer forma em qualquer lugar que seja. [...]. Em primeiro lugar suportamos generosamente os assaltos massivos de toda a plebe: insultos, golpes, assaltos, sacudistas, rapinas, apedrejamentos, passagem por apertos e tudo quanto fosse do gosto de uma plebe enfurecida contra pessoas que consideram odiosas e inimigas. E depois de serem conduzidos à praça pública e serem julgados pelo tribuno e pelos magistrados da cidade em presença de toda a multidão no cárcere até a chegada do governador. (Hist. Ecl. V, I, 5-7-8).

As principais acusações contra os cristãos eram de atrocidades sexuais e canibalismo. As vítimas eram presas brutalmente enquanto aguardavam o dia para execução em massa, em celebração a grandeza de Roma e do imperador. (PAGELS, 1979).

No ano de 180, um escritor anticristão se referia aos cristãos como “pessoas ignorantes de aprendizado, iletradas e sem perícia nas “artes vis” e ainda como “um bando de criminosos dispostos a tudo, proscritos e desacreditados” compostos da “mais baixa ralé da população, homens ignorantes e mulheres crédulas”. E ainda, segundo esse escritor, os cristãos “em seus encontros noturnos, festins solenes e refeições bárbaras, o vínculo que os une não é um rito sagrado, mas o crime. Eram considerados “uma tribo secreta que se embosca na escuridão e evita a luz, silenciosos em público, tagarelando pelos cantos [...] e esses hábitos viciosos se estão disseminando dia a dia. [...]. Esses conspiradores têm de ser destruídos e amaldiçoados por completo”. (JOHNSON, 2001, p.87).

Tertuliano lamentava-se dos cristãos terem se tornado bodes expiatórios para os fracassos e desastres do Império: “se o Tigre atinge as muralhas, se o Nilo não consegue subir até os campos, se o céu não se move ou se a terra o faz, se há fome ou pestes, o clamor é um só: aos leões os cristãos”. (JOHNSON, 2001, p.88).

Várias pessoas importantes, nas comunidades cristãs de Lion foram presas, torturadas na prisão e aguardavam o dia da execução. Mas entre essas pessoas, havia uma escrava chamada Blandina, que também foi martirizada.

Estávamos todos aterrorizados. A patroa de Blandina, ela própria entre os mártires nesse conflito, agonizava-se em pensar que talvez, por causa de sua fragilidade física, sua escrava não fosse capaz de fazer a confissão corajosa da sua fé. Mas Blandina encheu-se de tanto vigor que até aqueles que revezavam em torturá-la de todas as maneiras, do amanhecer ao anoitecer, acabaram exaustos e enfatiados. Eles próprios confessaram-se derrotados, que nada mais havia que pudessem fazer com ela e que estavam surpresos que ainda respirasse, pois seu corpo estava todo alquebrado e dilacerado. (PAGELS, 1979, p.110).

Outros foram martirizados no mesmo dia que Blandina; Maturo, Sancto e Attalo.

Blandina foi amarrada a um poste, e exposta como isca para os animais selvagens que lançaram sobre ela. Ela parecia suspensa na forma de uma cruz, e com suas orações fervorosas despertou intenso entusiasmo entre os outros, que também estavam sendo supliciados. Mas nenhuma das feras a tocou, de modo que a tiraram do poste e a levaram de volta à prisão, a fim de ser preservada para outra provação... pequenina, frágil e franzina que era, Blandina conseguiu inspirar seus irmãos... Finalmente, no último dia dos jogos, trouxeram-na de volta, dessa vez acompanhada de um rapaz de quinze anos chamado Pôntico. Todos os dias eles eram levados para assistir à tortura dos outros, enquanto se tentava forçá-los a jurarem pelos ídolos pagãos. Mas como perseverassem, condenando assim seus perseguidores, a multidão enfureceu-se contra eles, de tal modo que... Um por vez foram submetidos ainda a todo tipo de atrocidades e tortura. (PAGELS, 1979, p.110).

Após serem chicoteados com varas, macerados pelas feras e forçados a se sentarem sobre um assento de ferro em brasa, Pôntico morreu. Blandina sobreviveu a essas mesmas torturas, mas logo depois, ela não resistiu e morreu também.

Foi finalmente lançada numa rede e colocada diante de um touro. Depois de ter sido atirada várias vezes de um lado para o outro pelo animal, ela já não percebia o que estava acontecendo... E assim, foi também oferecida em sacrifício, enquanto os pagãos admitiam para si próprios que jamais teriam visto uma mulher sofrer tanto quando Blandina sofrera. (PAGELS, 1979, p.111).

Mas não sabemos se Blandina fazia parte do grupo “ortodoxo” ou de algum outro grupo cristão. Johnson (2001) levanta a hipótese de que, Blandina era uma mística e profetiza montanista. Segundo o autor, essas pessoas eram rotuladas de hereges por parte da Igreja por medo dessas pessoas atraírem perseguições.

Irineu conseguiu de algum modo escapar de ser preso e o contato que teve com muitos cristãos no cárcere o convenceram a relatar o seu terrível sofrimento para os cristãos de Roma. Quando voltou a Lion, a comunidade estava de luto, pois quase 50 cristãos haviam morrido naqueles dias de perseguição. Com a morte do bispo Plotino, Irineu assumiu a liderança da comunidade. (PAGELS, 1979).

O modelo que Irineu defendia era o de proclamar a paixão de Cristo e exaltar o martírio, enquanto que os gnósticos rejeitavam a propaganda ortodoxa em prol do martírio. Os gnósticos valentinianos consideravam o “testemunho de sangue” dos mártires abaixo do superior testemunho gnóstico de Cristo. Irineu acusava os gnósticos de demonstrarem desprezo pelos mártires e pelo que ele chamava de “sacrifício derradeiro”. (PAGELS, 1979).

Outro ponto que diferenciava a atitude de ortodoxos e gnósticos em relação ao martírio era a concepção que ambos tinham sobre a paixão e morte de Cristo. Para os ortodoxos, Cristo era um ser humano, que sofreu a crucificação, então se Cristo sofreu e morreu na cruz, os ortodoxos argumentavam que eles também teriam de sofrer as dores do martírio para conseguir a recompensa eterna e testemunhar o nome de Deus. Já para alguns gnósticos, Cristo não sofreu na cruz, apenas o homem Jesus sofreu, no momento da crucificação, o espírito Cristo deixou o corpo do homem e voltou a sua morada, então para os gnósticos não era necessário passar pelo martírio. Mas alguns gnósticos aceitavam que Cristo realmente tenha sofrido. Vejamos um trecho do “O Segundo Apocalipse de Tiago”:

Et moi, j'étais avec les prêtres, et je ne révélai rien de (notre) parenté, [puis] que tous disaient d'une seule voix : “ Venez ! lapidons le Juste ! “

Et ils se levèrent, disant : “ Oui, tuons cet homme, de sorte qu'il soit enlevé du milieu de nous. Car il ne nous sera d'aucune utilité.” Et ils étaient là, et ils le trouvèrent debout près du pinacle du Temple, près de la puissante pierre angulaire. Et ils décidèrent de le jeter en bas, depuis cette hauteur. Et ils le jetèrent en bas. Mais eux [en le] re[gardant], [s'aperçurent] [qu'il vivait (encore)]. Ils se le[vèrent et descendirent]. Ils le saisirent et le [frap]pèrent, en le traînant par terre. Ils l'allongèrent, et placèrent une pierre sur son ventre, ils le piétinèrent tous, disant : “ Tu t'es fourvoyé !” <sup>158</sup> (2ApocJa, V, 4).

<sup>158</sup> E eu estava com os sacerdotes e nada revelei sobre a (nossa) relação, pois todos eles estavam dizendo em uma única voz, ‘Vinde, vamos apedrejar o Justo!E eles se ergueram, dizendo, “Sim, vamos matar esse

Mas para a maioria dos grupos gnósticos a salvação não dependia de acreditar na morte de Jesus, mas de compreender seus ensinamentos secretos, por isso na grande maioria dos escritos encontrados em Nag Hammadi não aparecem narrativas sobre a morte e ressurreição de Jesus. (EHRMAN, 2010).

Tertuliano criticava a atitude dos hereges perante o martírio.

Aujourd'hui nous sommes au milieu de l'été, c'est-à-dire que la canicule de la persécution [...]. Les Chrétiens ont été éprouvés, ceux-ci par les bûchers, ceux-là par le glaive, les autres par la dent, des hèles féroces. Quelques-uns, relégués dans des cachots, après avoir subi la flagellation ou les ongles de fer, ont soif d'un martyre commencé ailleurs. Nous-mêmes, lièvres timides que l'on destine à la chasse, l'hérésie nous assiège de loin, fidèle à sa marche accoutumée<sup>159</sup>. (Tertuliano, Le Scorpiâque, antidote contre la morsure des scorpions).

Irineu também criticava a atitude dos gnósticos em relação ao martírio, mas assumia que alguns também teriam sido martirizados.

Eis por que a Igreja, no seu amor por Deus, em todo lugar e todo tempo, envia multidão de mártires ao Pai enquanto outros não podem mostrar junto de si esse fenômeno, dizendo que este testemunho é desnecessário; o verdadeiro testemunho é sua doutrina, a não ser um ou dois, durante o tempo a seguir àqueles em que o Senhor apareceu na Terra, como se ele também tivesse alcançado misericórdia, carregou o opróbrio do nome com os nossos mártires e foi conduzido com eles ao suplício, como uma espécie de suplemento que lhe foi concedido. O opróbrio dos que sofrem perseguição pela justiça, sofrem toda espécie de tormentos, e são mortos pelo amor de Deus e a confissão de seu Filho [...]. (Adv. Haer. IV, 33,9).

Marcos poderia perfeitamente ter lido o livro intitulado Testemunho da Verdade (TemVer IX,3) escrito por um autor que, apesar de ser crítico de Valentino, foi muito influenciado por ele:

---

homem, para que ele possa ser excluído do nosso meio. Ele não será de utilidade alguma para nós”. E eles estavam lá e o encontraram atrás das colunas do templo, próximo à grandiosa pedra angular. E eles decidiram atirá-lo das alturas, e o fizeram. Mas quando [olharam] para ele, [perceberam] [que (ainda) estava vivo]. Eles se levant[aram e desceram]. Eles o renderam e [o golpearam] enquanto o arrastavam pelo chão. Eles o estenderam e colocaram uma pedra em seu abdômen. Eles todos pisaram nele, dizendo: “Você se desviou!”

<sup>159</sup> Hoje estamos em meio a um calor sufocante, no apogeu da perseguição... O fogo e a espada já puseram à prova alguns cristãos, as feras selvagens, outros. Enquanto outros ainda estão na prisão, ansiando pelo martírio do qual já tiveram amostra, tendo sido espancados com clavas e torturados. Nós mesmos, como libras tímidas e destinadas à caça, a heresia nos assola à distância, fiel à sua marcha habitual.

(Mais) voici ce que pensen[t en] leur cœur ces insensés : [que] s'ils confessen[t] : “ Nous sommes chrétiens ” — rien qu'[e]n paroles et non pas en réalité —, s'ils se livrent eux-mêmes à l'[i]gnorance, à une mort humaine, sans savoir o[ù] ils [v]ont, ni même sans savoir qui est le Christ, ils pensent qu'ils vivront ! Chaque fois que cette erreur les prend, ils poursuivent les magistrats et les autorités. Mais ils tombent entre leurs mains à cause de leur ignorance foncière<sup>160</sup>. (TemVer, IX, 29, 6- 74,30).

Tal como Irineu, o mestre gnóstico Marcos também conseguiu escapar da perseguição de 177, pelo fato dos gnósticos valentinianos não darem ênfase ao martírio, como os cristãos ortodoxos. Possivelmente Marcos era vivo e ainda atuava em Lion, quando Irineu escreveu sua obra “Contra as Heresias”, no ano de 185. Talvez a perseguição de 177, tenha sido uma das motivações para Irineu escrever essa obra, pelo fato de que, as denúncias das autoridades romanas contra os cristãos eram muito similares às denúncias que os “ortodoxos” faziam contra os gnósticos. Talvez Irineu quisesse diferenciar os cristãos ortodoxos, dos cristãos gnósticos, não apenas em relação às doutrinas, mas também com relação às práticas, demonstrando às autoridades romanas que eles eram um elemento inofensivo à sociedade, e que os gnósticos eram subversivos a ordem.

Mas Marco Aurélio não tinha uma opinião muito positiva em relação ao cristianismo. O imperador estoico nutria um sentimento de desdém pelos cristãos por achá-los exibicionistas mórbidos e mal orientados, no caso específico dos mártires. Para os judeus e cristãos do século II, o termo *martus* possuía uma conotação diferente da que temos atualmente, significava “testemunha”. Aqueles que ousavam se manifestar publicamente contra o tratamento dado aos cristãos nos tribunais, tinham a opção de manifestar-se abertamente, para depois serem presos, torturados, exilados e mortos ou então se mantinham em silêncio; entretanto, os fiéis tinham uma admiração especial pelos “confessores”, aqueles que ousavam se manifestar e suportar tudo até a morte, e consideravam estes sim, as testemunhas (*martyres*). (MORIYA, 2008).

---

<sup>160</sup> Mas é isso o que pensam em seus corações esses tolos: [que] se confessem, “Somos Cristãos”, apenas em palavras (mas) nãoem realidade, enquanto se entregam à [i]gnorância, à morte humana, sem saber para on[de] [v]ão e quem Cristo verdadeiramente é, pensando que viverão! Quando cometem esse erro, precipitam-se em direção aos magistrados e autoridades. Mas caem de joelhos por causa da ignorância que neles habita.

## 2.8 O PROVÁVEL FIM DAS TRAJETÓRIAS INDIVIDUAIS DE IRINEU E MARCOS NA CIDADE DE LION

As únicas informações sobre o mestre gnóstico Marcos são referentes apenas à sua atuação como líder gnóstico em Lion e provém de Irineu de Lião. Após o ano de 185, ano em que foi escrito “*Adversus Hareses*” não sabemos mais o que aconteceu; se Marcos permaneceu em Lion, ou se ele sofreu algum tipo de punição por parte das autoridades romanas por ser cristão, ou por estar envolvido com práticas de magia. Também ignoramos a data de seu falecimento.

Com relação a Irineu, sabemos que após escreveu seu livro refutando os gnósticos, ele interviu na controvérsia Pascal de 190, quando Vitor, o bispo de Roma ameaçou excomungar as Igrejas da Ásia Menor por causa de um desentendimento com relação à data da celebração da Páscoa. Eusébio comenta sobre a atuação de Irineu nessa controvérsia:

E Irineu fazendo honrar a seu nome, pacificador pelo nome e pelo seu próprio caráter, fazia estas semelhantes exortações e servia de embaixador em favor da paz das igrejas, pois tratava por correspondência epistolar ao mesmo tempo, não somente a Vitor, mas também com muitos chefes de diferentes igrejas, sobre o problema. (Hist. Ecl. V, XXIV, 18).

Eusébio apresenta Irineu como um líder diplomático e pacificador, como um mediador entre as igrejas da Ásia e de Roma, um líder capaz de ouvir todas as partes para chegar a uma solução conciliatória, um Irineu bem diferente daquele que descrevia o mestre gnóstico Marcos com raiva e desprezo. Claro a situação era bem diferente, Irineu não tinha objetivo de buscar nenhum tipo de conciliação com Marcos, ou com nenhum gnóstico, enquanto que nessa divergência sobre a controvérsia pascal, Irineu estava discutindo com seus pares.

Além de “*Adversus Hareses*”, Irineu escreveu um tratado contra os gregos intitulado “Sobre a Ciência”, um livro intitulado “Dissertações Variadas” e outro livro intitulado “*Epideixus*” ou Demonstração da Doutrina Apostólica.

Após a questão pascal, Irineu desapareceu dos registros históricos e até o ano de sua morte é desconhecido, Irineu pode ter morrido em 202, quando muitos cristãos foram martirizados em Lion. Se aceitarmos essa data, Irineu faleceu com mais ou menos 80 anos de idade. (GONZÁLEZ *apud*: MATOS, 1997).

### CAPÍTULO III

## AS REPRESENTAÇÕES FEMININAS NA MITOLOGIA GNÓSTICA

A literatura gnóstica é rica em representações femininas, estas aparecem desde a criação, como no caso de Barbelo e *Sophia*, Enóia, dentre outras figuras femininas que participam do grande drama cósmico de criação e queda. Outra figura feminina importante é Maria Madalena, que para os gnósticos era um símbolo de sabedoria e detentora de um conhecimento muito acima dos outros discípulos, uma imagem bem diferente dos evangelhos sinópticos em que esta é vista como uma pecadora redimida.

A figura de Maria Madalena era muito importante para os gnósticos, pois ela aparece em pelo menos quatro textos de Nag Hammadi: Evangelho de Tomé, Evangelho de Felipe, O Diálogo do Salvador, além do escrito intitulado Evangelho de Maria. Em todos esses textos ela era vista como a discípula favorita de Jesus, acima dos outros apóstolos.

Essa literatura em torno da figura de Maria Madalena pode nos evidenciar questões importantes relacionadas aos conflitos entre “ortodoxos” e gnósticos nos dois primeiros séculos, como, por exemplo, a questão do sacerdócio feminino representada nos conflitos de Maria Madalena com os outros apóstolos, no qual estes questionavam seu conhecimento e sua autoridade.

### 3.1 MARIA MADALENA: ARQUETIPO DE LIDERANÇA FEMININA E SÍMBOLO DE SABEDORIA

Maria Madalena é uma das figuras bíblicas mais famosas, e ao mesmo tempo uma das mais enigmáticas. Não há um consenso de quem realmente seria essa mulher. Os Evangelhos nos apresentam informações muito difusas sobre ela, o que acaba causando muita confusão sobre sua figura. As fontes gnósticas também não nos apresentam muitas informações no sentido de buscar sua historicidade, mas estas são importantes, pois refletem tradições posteriores sobre Maria Madalena e demonstram como sua imagem permaneceu viva no imaginário cristão nos primeiros séculos.

Poderíamos resumir a imagem de Maria Madalena em quatro momentos distintos nos Evangelhos: 1) uma mulher unguendo os pés de Jesus com óleo e lágrimas e secando os pés do profeta da Galiléia com seus próprios cabelos; 2) uma mulher quase sendo apedrejada por adultério; 3) uma prostituta arrependida e penitente; 4) uma mulher pecadora e sedutora que tentou atrapalhar a missão do Messias prometido (FERRAZ, 2011, p.20 )

A imagem de Maria Madalena sempre esteve associada a da mulher meretriz, adúltera e sedutora, e ao longo do tempo foi sendo feita uma espécie de fusão das denominadas “três Marias” que aparecem nos Evangelhos. Mas segundo De Tomasso (2006, p.83), ao se fazer uma leitura atenta dos indícios, não se chega à conclusão de que Maria Madalena tenha sido uma mulher adúltera. O que acontece é que, ao ser identificada com a pecadora anônima de Lucas e com Maria de Betânia, incorpora a mulher de cabelos longos e soltos que serviram para secar os pés de Jesus. Essa imagem evoca feminilidade e também a sexualidade, que induz a uma associação com o pecado.

Em Lucas cap 8, v.2-3 aparece a primeira alusão a Maria Madalena como uma mulher da qual Jesus expulsou sete demônios: “assim como algumas mulheres que haviam sido curadas de espíritos maligno e doenças: Maria chamada Madalena, da qual haviam sido expulsos sete demônios, Joana, mulher de Cuza, o procurador de Herodes, Suzana e várias outras, que o serviam com seus bens”.

Ferraz (2011, p. 21) destaca que Madalena foi salva, curada das enfermidades que a assolavam passando a seguir Jesus, juntamente com todas as outras mulheres, entre elas Joana e Suzana. Note-se que o versículo diz que, Madalena, incluindo Joana e Suzana, foram curadas de espíritos malignos e enfermidades, mas só no caso de Maria, o espírito maligno foi tomado como sinônimo de prostituição. A grande questão seria: como Maria Madalena poderia pecar se ela estava endemoninhada<sup>161</sup>, pois nessa situação ela não seria responsável pelos seus atos.

Em Marcos, cap 16 v.9, também é feita alusão à figura de Maria Madalena relacionando-a com a mulher da qual foram expelidos sete demônios: “Ora, tendo ressuscitado na madrugada do primeiro dia da semana, ele apareceu primeiro à Maria Madalena, de quem havia expulsado sete demônios”. Tanto Lucas, como Marcos destacam a condição de ex-endemoninhada de Maria Madalena.

Em Lucas, cap 7 v.36-38, aparece a passagem que talvez tenha mais influenciado o imaginário sobre Maria Madalena:

---

<sup>161</sup> Terra (2011) relaciona o mundo demonizado dos evangelhos com os judaísmos do Segundo Templo, dando ênfase principalmente ao Mito dos Vigilantes (séc III a.C) que relata a revolta de um grupo de anjos, que se atraíram pela beleza das filhas dos homens, e conspiraram entre si com o propósito de possuí-las. Da relação mulheres- anjos nasceram os gigantes, seres híbridos que comeram toda a alimentação da Terra, e depois os próprios seres humanos. Deus envia os anjos Miguel, Sariel, Rafael e Gabriel, para prender os anjos rebeldes e matar os gigantes, mas com a morte destes, seus espíritos são liberados e são chamados de espíritos malignos com características demoníacas: oprimem, corrompem, atacam, possuem e causam enfermidades. Adela Collins relaciona os demônios e espíritos imundos que aparecem nos evangelhos com os anjos decaídos do Mito dos Vigilantes.

Um fariseu convidou-o a comer com ele. Jesus entrou, pois, na casa do fariseu e reclinou a mesa. Apareceu então uma mulher da cidade, uma pecadora. Sabendo que ele estava à mesa na casa do fariseu, trouxe um frasco de alabastro com perfume. E ficando por detrás, aos pés dele, chorava; e com as lágrimas começou a banhar-lhe os pés, a enxugá-los com os cabelos, a cobri-los de beijos e ungi-los com perfume.

Para a mentalidade patriarcal daquela época, isso foi um escândalo, a quintessência do feminino: perfumes, lágrimas, choro, cabelos soltos. O texto não esclarece que tipo de pecado ela havia cometido, mas, como era mulher, logo, pressupôs-se que era uma adúltera. Cabe esclarecer que, no primeiro século, se uma mulher apenas conversasse com outro homem que não fosse seu marido, ela já era considerada pecadora. Essa mulher, que é denominada de pecadora, que não é nomeada, que ungiu os pés de Jesus, usurpando uma prerrogativa, masculina e sacral, não era Maria Madalena. (FERRAZ, 2011, p.23).

Como personagem híbrida Maria Madalena é citada dezoito vezes nos Evangelhos, mas não é citada nos Atos dos Apóstolos, nas Epístolas, nem no Apocalipse de João.

Paulo não se refere ao elemento feminino no momento da ressurreição. As cartas do Apóstolo Paulo são anteriores aos Evangelhos, provavelmente foram escritas a partir da segunda metade do século I<sup>162</sup>. Os Evangelhos começam a ser produzidos a partir dos anos 60 do século I, sendo o primeiro o Evangelho de Marcos<sup>163</sup>, depois Lucas<sup>164</sup> e Mateus<sup>165</sup>, e por fim, entre o final do século I e início do século II, o Evangelho de João<sup>166</sup>.

Em Cor 15:3-8 Jesus apareceu a Cefas, aos outros discípulos e a mais de quinhentas pessoas, mas não faz alusão a nenhuma mulher.

<sup>162</sup> Segundo Crossan (2009, p.91) treze cartas são atribuídas a Paulo, mas há um consenso historiográfico de que apenas sete das treze cartas são paulinas: Romanos, I e II Coríntios, Gálatas, Filipenses, I Tessalonicenses e Filêmon. As outras seis cartas são consideradas deutero- paulinas: II Tessalonicenses, Colossenses, Efésios, Tito, I e II Timóteo.

<sup>163</sup> Segundo Crossan (2009, p.85) desde o século XIX há um consenso de que o Evangelho de Marcos foi o primeiro dos sinóticos a ser produzido e que foi utilizado por Mateus e Lucas.

<sup>164</sup> Para Ferreira (2009, p. 39) o Evangelho de Lucas foi escrito por volta de 80 d.C. Selvatici (2010, p.262) destaca que o Atos dos Apóstolos seria uma continuação do Evangelho de Lucas inserindo-o por volta dos anos 80 ou 90 do século I.

<sup>165</sup> Segundo Rodrigues (2010, p.224) desde o século XX, a história da pesquisa em Mateus tem indicado que a redação do evangelho mateano não foi a primeira a ser elaborada. Este evangelho tem sido situado na segunda metade do século I, entre os decênios 80 e 90.

<sup>166</sup> Nascimento (2010, p.80) insere a redação final do Evangelho de João por volta do ano 100 d.C, mas este teria passado por várias etapas de elaboração iniciando-se por volta do ano de 50 d.C com o surgimento da comunidade joanina.

Transmiti-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi: Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. Apareceu a Cefas, e depois aos Doze. Em seguida, apareceu a mais de quinhentos irmãos de uma vez, a maioria das quais ainda vive, enquanto alguns já adormeceram. Posteriormente apareceu a Tiago, e, depois a todos os apóstolos. Em último lugar apareceu também a mim como a um abortivo.

Mas Esther de Bôer (2000 *apud*: De Tommaso, 2006, p. 85) faz referência à Carta aos Romanos ao tentar provar uma possível citação paulina onde são mencionadas algumas missionárias, incluindo Maria: “Saudai Maria, que muito fez por vós”. (Rm 16,6). Segundo a mesma autora,

Essa Maria poderia ser Maria Madalena. Sabe-se, pelas evidências bíblicas, que o nome Maria ocorria muito em Israel. Atualmente embora não haja confirmação, alguns estudiosos pressupõem que uma das razões para esse fato seria a popularidade da princesa Mariane, esposa de Herodes, o Grande, o rei dos hebreus que teria sido o responsável pelo assassinato das crianças na época em que Jesus nasceu. (DE TOMMASO, 2006, p.85).

De acordo com Paulo, Maria “trabalhou muito” para a comunidade em Roma. Essa é a mesma expressão que Paulo usa frequentemente para definir seu próprio trabalho missionário. Maria Madalena poderia perfeitamente ter ido a Roma pregar, seria a candidata perfeita, pois ao que tudo indica, era uma mulher familiarizada, tanto com a cultura judaica, como com a cultura helenística e com as diferentes etnias do Império Romano. (DE TOMMASO, 2006, p.85).

Hipólito de Roma, bispo heresiólogo no século III, outorgou o título de *Apostola Apostulorum* fato este posteriormente olvidado pela Igreja. Em 630, Modestus, patriarca de Jerusalém, levantou a hipótese de que Madalena fora líder das discípulas de Jesus e que morrera martirizada. Santo Agostinho também distingue Madalena como uma das mulheres mais importantes dos Evangelhos. (FERRAZ, 2011, p.28).

O erro de exegese ocorreu no Sermão proferido na Páscoa do ano de 591 pelo Papa Gregório, O Grande, que, além de adjetivar a pecadora de Lucas 7 como prostituta, confundiu-a com Madalena, cuja libertação e conversão estão narradas na sequência, no capítulo 8 de Lucas. Na realidade, o Papa Gregório anunciou que Maria Madalena, a mulher pecadora, e Maria de Betânia eram uma só. Nasceu deste erro a ideia de que Madalena fosse prostituta. Acrescentou-se a isso a imagem da mulher que quase fora apedrejada por adultério, cujo relato é feito pelo evangelista João, no capítulo 8:1-11, e a quem Jesus salvou ao

sentenciar para os escribas: “Aquele que dentre vós estiver sem pecado seja o primeiro que lhe atire a pedra”. (FERRAZ, 2011, p.24).

O interessante nessa exegese é que Maria Madalena se tornou ao mesmo tempo prostituta e adúltera, ou seja, acumulou dois pecados que na prática não poderiam ser realizados pela mesma pessoa. Se considerarmos a possibilidade de Maria Madalena ter sido uma prostituta, cairíamos em uma situação constrangedora para o cristianismo nascente, já que, neste caso, Jesus e seus discípulos teriam sido mantidos com dinheiro vindo de fontes duvidosas.

À biografia e ao perfil de Madalena, que pelo texto de Lucas sofria de algumas enfermidades, foram acrescentados o perfil de uma mulher pecadora que ungiu os pés de Jesus, com sua feminilidade explícita (perfumes, lágrimas, cabelos soltos), e o motivo de seu pecado ter sido identificado com a prostituição, mais o episódio do quase apedrejamento de uma mulher adúltera, que nem sequer é nomeada por João. Estava feito um tríptico rosto de Madalena – endemoninhada, pecadora e prostituta. (FERRAZ, 2011, p.25).

Como já destacamos anteriormente, nossas principais informações sobre Maria Madalena provém dos relatos bíblicos que são muito confusos e contraditórios, ou seja, a partir desses relatos podemos apenas apresentar algumas hipóteses sobre a historicidade da figura de Maria Madalena.

Um primeiro indício importante é o de que todas as “Marias” que aparecem nos Evangelhos são reconhecidas por suas famílias: Maria mãe de Jesus; Maria de Cléofas; Maria irmã de Marta e de Lázaro, mas Maria Madalena não, seu sobrenome provém da sua cidade de origem *el- Mejdal*<sup>167</sup> a seis quilômetros de Tiberíades, lugar onde Madalena pode ter nascido. (DE TOMMASO, 2006, p.80).

Mágdala estava localizada próximo ao mar da Galiléia<sup>168</sup>, local central de comércio e que pertencia a rota internacional, onde as pessoas e costumes se encontravam no mercado. Uma cidade próspera que comercializada peixe salgado, tecidos tingidos e produtos agrícolas. ( SANTOS, 2007, p.34).

A cidade de Mágdala não é mencionada no Novo Testamento, entretanto é o local para onde Jesus e seus discípulos se dirigiram em travessia, após ter alimentado quatro mil pessoas com cinco pães e alguns peixes (Mt, 14.17-21). (SANTOS, 2007, p.34).

<sup>167</sup> Também conhecida como Migdal ou Mágdala.

<sup>168</sup> Para Ester de Boher, Mágdala poderia estar localizada no que hoje tem o nome de Mejdal, cidade que fica na estrada que liga Nazaré a Cafarnaum.

Esse seria o universo cultural de Maria Madalena, um espaço de intenso comércio, onde várias culturas se encontravam, sobretudo a judaica e a helênica, um espaço influenciado por vários movimentos proféticos, como o de Jesus, por exemplo.

Não sabemos nada sobre sua família, pois como destacamos acima, Maria Madalena não era definida por sua família e também não é mencionado o fato dela estar sob a responsabilidade de nenhum homem, fosse pai, irmão ou marido. É praticamente impossível afirmar se Maria Madalena era uma mulher jovem e solteira ou uma viúva ou repudiada, mas temos indícios de que Maria Madalena possuísse algumas posses.

Uma tradição medieval apresentada na *Legenda Áurea*<sup>169</sup> de Jacopo de Varazze, destaca a origem nobre de Maria Madalena:

Maria, cognominada Madalena por causa do castelo de Magdala, nasceu em família muito digna, descendentes de reis. Seu pai chamava-se Ciro e sua mãe Lucária. Junto com o irmão Lázaro e a irmã Marta ela possuía o castelo de Magdala, situado em Betânia, localidade próxima a Jerusalém e a duas milhas de Genezaré, além de grande parte da cidade de Jerusalém. (DE VARAZZE, 2003, p. 544).

Segundo Ferraz (2011, p.34) a *Legenda Áurea* (Jacopo de Varezze/1230-1298) ampliou mais ainda a confusão em torno da biografia de Madalena, pois retratou Maria Madalena como sendo a mesma Maria, irmã de Marta e Lázaro, rica e pecadora, dona de um castelo em Magdala e de propriedades em Betânia. Mas apesar dessa confusão, temos alguns indícios apresentados nos Evangelhos de que Maria Madalena poderia sim, ser uma mulher de posses. Por exemplo, em Mc 16.1 no relato da ressurreição, onde Maria Madalena vai comprar aromas para embalsamar Jesus. Em Lc 8.2 é mencionada como uma das mulheres que seguiam Jesus e prestavam assistência com os seus bens.

É possível dizer então, que o papel de Maria Madalena era significativo para esse grupo e para esse evangelista. Ela não é uma pessoa que acompanha Jesus ocasionalmente, mas faz parte do seu dia-adia e do grupo itinerante. O Evangelho de Lucas não diz com clareza o papel que essas mulheres desempenham. Porém, deixa a entender que está no mesmo nível que os Doze. (SANTOS, 2007, p.36).

Geralmente a figura de Maria Madalena é inserida no contexto judaico como se ela fosse uma mulher judia, mas devido às evidências bíblicas, levantamos a hipótese de que Maria Madalena tivesse uma origem pagã, mas que tinha contato com a cultura judaica, sobretudo a cultura judaica da diáspora.

---

<sup>169</sup> Repositório de vida de santos datado do século XIII.

Crossan (2007, p.44) nos chama a atenção para uma categoria de seguidores do judaísmo, os chamados “adoradores de Deus”. O autor destaca que Lucas em algumas vezes em Atos que os simpatizantes eram homens e mulheres pertencentes a classes altas em suas comunidades. Paulo, por exemplo, encontrou uma mulher “chamada Lídia, negociante de púrpura, da cidade de Tiatira, adoradora de Deus... o Senhor lhe abriu o coração, de sorte que ela aderiu às palavras de Paulo”.

O termo “devoto” literalmente quer dizer “adoradores”, do verbo grego *sebomai*, e se refere ao grupo intermediário dos tementes a Deus ou adoradores de Deus, ou ainda, simpatizantes judeus, que não eram nem plenos judeus ou puros pagãos. A relutância masculina em fase da circuncisão por causa da dor física, infecção médica e discriminação social não se aplicava às mulheres, coisa que talvez explique o número maior de mulheres entre os simpatizantes. Os simpatizantes ricos davam proteção política e assistência econômica para a minoria judaica quando ameaçada nessas cidades pagãs. (CROSSAN, 2007, p.44).

Crossan (2007) cita outros exemplos de “adoradores de Deus”, sobretudo de mulheres ricas, como no caso de Júlia Severa, membro de uma importante família aristocrática, que mesmo sendo uma sacerdotisa pagã do culto imperial em Acmônia ajudou na construção de uma sinagoga; “Este edifício foi erguido por Júlia Severa”. Neste caso não sabemos se Júlia Severa era ou não uma “adoradora de Deus”, mas temos indícios suficientes para acreditar que sim.

Outro caso emblemático é o de Cláudia Capitolina, em uma inscrição do terceiro século d.C, de uma sinagoga em Trales que anuncia o seguinte: “Eu, Capitolina, digna e adoradora de Deus (*tehosebēs*), fiz toda a plataforma e o revestimento da escadaria em pagamento de uma promessa, minha, de meus filhos e netos. Bençãos”. Segundo Crossan (2007, p.44) Cláudia Capitolina era de uma importante família aristocrática pagã, talvez mais importante do que a de Júlia Severa. Ela se chama explicitamente de “adoradora de Deus”, ao contrário de Júlia Severa que não menciona esse fato. De todas as práticas judaicas adotadas pelos simpatizantes pagãos, o apoio financeiro e a frequência eram provavelmente as mais aceitáveis teologicamente, que mais auxiliavam economicamente, importantes do ponto de vista político, bem como social.

Destacamos todos esses exemplos de “adoradores de Deus”, sobretudo de mulheres, para demonstrar como, Maria Madalena poderia se encaixar perfeitamente nessa categoria proposta por Crossan (2007), primeiro, porque pelas indicações bíblicas, Maria Madalena era um mulher de posses, também era mais independente em relação às outras mulheres mencionadas nos Evangelhos, inclusive exercia papel de liderança sobre elas. Além

disso, ela viveu em uma região onde as culturas helenística e judaica conviviam com certa tolerância. Mas ao invés de Maria Madalena abraçar o judaísmo, acabou como muitos semi judeus e judeus da diáspora abraçando o movimento de Jesus, e todo o apoio financeiro que seria destinado a comunidade judaica acabou sendo utilizado para sustentar Jesus e os discípulos.

Vários textos religiosos dos séculos subsequentes, de cunho gnóstico ou não, mencionam a figura de Maria Madalena. Esses textos não nos revelam nenhuma informação sobre sua historicidade, por serem textos tardios e por não se remeterem ao Jesus histórico<sup>170</sup>, mas revelam que, ainda em meados do século II d.C, Maria Madalena era conhecida dos cristãos e que circulavam várias tradições em torno de sua figura. Pelo menos três textos da Biblioteca copta de Nag Hammadi mencionam Maria Madalena; são eles, o Evangelho de Tomé, o Evangelho de Felipe e o Diálogo do Salvador, todos datados do século II. Isso sem contar que chegaram até nós duas cópias do Evangelho de Maria Madalena<sup>171</sup>, o que mostra a importância de sua figura no século II.

No caso do EvMar BG8502,1, apesar deste ser intitulado “Evangelho”, esse texto se aproxima mais das categorias de apocalipse ou diálogo de revelação, muito similar aos textos setianos de viagem ao Além. Basicamente o Evangelho de Maria seria uma revelação de Maria Madalena aos apóstolos de uma realidade superior muito próximo, por exemplo, ao Apocalipse de Paulo que trata da viagem da alma, até esta chegar a morada do verdadeiro Deus.

---

<sup>170</sup> O cristianismo (de Tradição Apostólica) é uma religião que possui datas, eras, livros sagrados, presente, passado, futuro e uma escatologia. A aparição de Cristo dá um centro, um passado, um futuro e uma direção para a história. O cristianismo impõe uma concepção linear da história, toda a história do mundo, do início ao fim, desdobra-se em um só tempo, começando com Adão e seu fim sendo descrita nos livros sagrados. (REIS, 2009, p.40). Na perspectiva gnóstica, podemos perceber uma recusa de qualquer possibilidade de convivência com o tempo e com a valorização dos eventos, pois para os gnósticos só o mito primordial é importante. Só merecem ser conhecidos os acontecimentos que ocorreram no passado fabuloso, pois, ao aprendê-las, o homem toma consciência da sua verdadeira natureza. Os acontecimentos históricos propriamente (por exemplo, a Guerra de Tróia, as campanhas de Alexandre o Grande, o assassinio de Júlio Cesar), não tem significado, pois não estão carregados de qualquer mensagem soteriológica. (ELIADE, 2000, p.114).

<sup>171</sup> A partir desse momento abreviado como EvMar BG8502,1.

L'âme ayant rendu inoffensive la troisième Puissance continua de monter et elle aperçut la quatrième Puissance : elle avait sept formes. La première forme est la Ténèbre. La deuxième, le Désir. La troisième, l'Ignorance. La quatrième est la Jalousie de la Mort. La cinquième est la Royauté de la Chair. La sixième est la Folle Sagesse charnelle. La septième est la Sophia coléreuse. Telles sont les sept [Puiss]ances de la Colère qui pressent l'âme de questions : " D'où viens-tu homicide ou alors où vas-tu toi qui maîtrises le lieu ? " L'âme répondit et dit : " Celui qui me dominait a été frappé à mort et celui qui m'encerclait a été maîtrisé et alors mon désir s'apaisa tandis que mourut mon ignorance. Dans un monde, j'ai été délivrée grâce à un monde et dans une Image, grâce à une Image supérieure". Or, ce sont les liens de l'oubli qui sont provisoires. Désormais j'obtiendrai le repos dans le temps instantané de l'éternité, en Silence.<sup>172</sup> (EvMar. BG 8502, 1).

Essa literatura em torno da figura de Maria Madalena é muito importante pois nos colocam questões importantes, como, por exemplo, a existência de outras tradições ao seu redor, que não apenas aquelas apresentadas no Novo Testamento, , além de nos trazer a tona tensões do cristianismo no século II como a questão do ministério feminino, por exemplo.

Partimos da hipótese de que Maria Madalena era vista nos textos gnósticos como uma espécie de manifestação humana de *Sophia* (Sabedoria), pois ela sempre é retratada como um modelo de maturidade espiritual. Mas esses textos também demonstram as tensões entre "ortodoxos" e gnósticos, retratados nos diálogos entre Maria Madalena e Pedro.

Segundo Ferraz (2011, p.35) Maria Madalena nos escritos gnósticos é vista como uma apóstola e discípula de Cristo, a favorita. É vista como uma mulher de cultura em contraposição ao inculto e rude Pedro.

Pierre prit la parole et discutant de questions du même ordre, il les interrogea sur le Sauveur : "Est-il possible qu'Il se soit entretenu avec une femme en secret — à notre insu — et non ouvertement si bien que nous devrions nous, former un cercle et tous l'écouter ? Il l'aurait choisie, de préférence à nous ?" [...] Lévi prit la parole et dit à Pierre : "Pierre, depuis toujours tu es un tempérament bouillant, je te vois maintenant argumenter contre la femme comme un adversaire. Pourtant, si le Sauveur l'a rendue digne, qui es-tu toi pour la rejeter ? Sans aucun doute, c'est de manière indéfectible que le Sauveur la connaît. C'est pourquoi Il l'a aimée plus que nous."<sup>173</sup> (EvMar. BG 8502, 1)

<sup>172</sup> A alma, após tornar inofensivo o terceiro poder, continuou a subir e avistou o quarto poder, que possuía sete formas. A primeira forma é a escuridão, a segunda, o desejo; a terceira a ignorância; a quarta é a excitação da morte; a quinta é o reino da carne; a sexta é a sabedoria néscia da carne; a sétima é a sabedoria colérica. Esses são os sete [poderes] da ira que interrogam a alma: 'De onde tu vens, assassina (de homens), ou para onde vais, conquistadora do espaço?' A alma respondeu e disse, 'Aquele que me dominava foi morto, o que me aprisionava, foi dominado e então, meu desejo se apaziguou ao mesmo tempo em que morreu minha ignorância. Em um [mundo], eu fui libertada por um mundo, [e] em um modelo, graças a um modelo celestial.' Ora, os laços do esquecimento são provisórios. Daqui por diante, eu alcançarei o repouso no tempo instantâneo da eternidade, em silêncio.

<sup>173</sup> Pedro respondeu e quando falava sobre as mesmas coisas, interrogou-os sobre o Salvador: É possível que ele tenha falado com uma mulher em segredo – sem o nosso conhecimento – e não abertamente, ainda que nós devêssemos formar um círculo e escutá-la? Ele a preferiu, a nós?" [...] Levi respondeu e disse a Pedro, "Pedro, tu sempre foste exaltado. Agora eu te vejo argumentando contra a mulher como a um adversário.

Tanto Pedro como André representariam posições ortodoxas que negam a validade da revelação esotérica e rejeita a autoridade da mulher no ensinamento. André, por exemplo, qualifica as ideias de Maria Madalena como “ideias estranhas”. O EvMar BG, 8502 ataca ambas as posições de frente por meio da figura de Maria Madalena. Ela é a amada do Salvador, possuidora do conhecimento e do ensinamento superior àquelas da tradição apostólica pública. Sua superioridade está baseada na visão e revelação privada e é demonstrada em sua capacidade de fortalecer os hesitantes apóstolos, fazendo com que retornem ao Bondoso. (KING, 2007, p.442).

Uma tradição comum, tanto aos Evangelhos sinóticos, quanto aos escritos gnósticos, é o fato de Maria Madalena ter sido a discípula mais amada dentre todas as mulheres que o seguiam. Mesmo o apóstolo Pedro reconheceu o apreço que Jesus tinha por Maria Madalena: Pierre dit à Marie : “Sour, nous savons que le Sauveur te préférerait aux autres femmes”<sup>174</sup> (EvMar, BG 8502, 1).

Mas apesar desse reconhecimento, nos Evangelhos Gnósticos, o apóstolo Pedro não gostava da liderança de Madalena e pede que Jesus a expulse do grupo, revelando sua misoginia. No EvTh II,2, Jesus ironicamente afirma que transformaria Madalena em homem para que ela pudesse entrar no reino dos céus.

Simon Pierre leur dit : Que Mariam sorte de parmi nous, car les femmes ne sont pas dignes de la vie. (2) Jésus dit : Voici, moi je vais la guider afin de la faire mâle, en sorte qu'elle devienne elle aussi un esprit vivant semblable à vous les mâles, (3) car toute femme qui se fera mâle entrera dans le Royaume des cieus.<sup>175</sup> (Evth, II, 2).

Uma passagem muito polêmica e mal interpretada do Evangelho de Felipe<sup>176</sup> demonstra o relacionamento espiritual entre Jesus e Maria Madalena sob uma perspectiva gnóstica:

A Sabedoria que é chamada de ‘a Estéril’ é a mãe [dos an]jos e [a] companheira do S[alvador]. Quanto a Ma]ria Ma[da]lana, o S[alvador amava]-a mais que [todos] os discípu[los e ele] *beijava-a na [boca frequentemente]*. O restante dos [discípulos] dizia-lhe: ‘Por que tu a amas mais do que a todos nós?’ (EvPhill *apud*: CHAVES, 2010, p.08).

---

Contudo, se o Salvador a fez digna, quem és tu de fato para rejeitá-la? Certamente, o Salvador a conhece de modo indefectível. É por isso que ele a amava mais do que a nós.

<sup>174</sup> Pedro disse a Maria, “Irmã, nós sabemos que o Salvador amava a ti mais que a todas as mulheres”.

<sup>175</sup> Simão Pedro disse a ele, “Permite que Maria nos deixe, pois as mulheres não são dignas da vida”. Jesus disse, “Eu mesmo devo guiá-la para fazer dela um homem, para que ela também possa se tornar um espírito vivo semelhante a vós homens, pois, cada mulher que fizer dela mesma um homem, entrará no reino dos céus”.

<sup>176</sup> A partir desse momento abreviado como EvPhil II, 3).

Destacamos a passagem grifada em itálico, pois esta muitas vezes é interpretada de forma equivocada como se o beijo entre Jesus e Maria Madalena tivesse um caráter erótico e afetivo.

Segundo Ferraz (2011) este beijo, por mais que se queira forçar o texto, não indica uma situação sexualizada, já que o beijo no simbolismo judaico significa transmissão de conhecimento. O fato é que, tanto os *Canônicos* como nos *Apócrifos* não existe nenhum trecho que afirme que houve relação carnal entre Jesus e Madalena.

Chaves (2006 c) nos apresenta vários exemplos do significado do beijo na Antiguidade.

As formulas de saudação de Paulo são, a saber: “Saudai a todos os irmãos com beijo santo” (1Ts 5:26); “Saudai-vos uns aos outros com beijo santo” (1Co 16:20 e Rm 16:16); “Saudai-vos mutuamente com o beijo santo” (2Co 13:12). Temos ainda, a fórmula de saudação da Epístola de Pedro: “Saudai-vos uns aos outros com o beijo da caridade” (1Pd 5:14). Acrescentemos ainda alguns relatos evangélicos: “Tão logo chegou, aproximando-se dele, disse: “Rabi”! ”E o beijou” (Mc 14:45). (CHAVES, 2006 c, p.09).

Ainda segundo o autor os trechos citados demonstram que:

O beijo na Antiguidade era utilizado como forma de saudar as pessoas. Havia ainda uma segunda utilização do beijo na Antiguidade, uma utilização ritual. Nos primeiros séculos, os cristãos utilizavam o beijo nos rituais de celebração sacramental, principalmente na celebração da Eucaristia. O beijo era entendido neste contexto como comunhão, uma forma de partilhar a graça do Senhor. (CHAVES, 2006 c, p.09).

No caso do beijo entre Jesus e Maria Madalena, numa perspectiva gnóstica, fica claro que este significa uma transmissão de conhecimento. Em um trecho anterior do Evangelho de Felipe aparece seu real significado: “Sendo ela através de um beijo que o Perfeito concebe e dá a luz. Por esse motivo, nós nos beijamos uns aos outros. Recebemos a concepção da graça que está no meio de nós”. (Evangelho de Felipe, II, 3).

Após a passagem do beijo, aparece uma metáfora muito comum nos textos gnósticos, estes talvez influenciados pela literatura indiana, a metáfora da cegueira. Na perspectiva do Evangelho de Felipe, apenas Maria Madalena tinha acesso ao verdadeiro conhecimento (*gnosis*) enquanto que os outros discípulos seriam ignorantes em relação a isso, ou seja, a cegueira nesse caso significaria ignorância em relação ao conhecimento. Esta ideia que também aparece no Evangelho de Judas, no qual apenas Judas realmente compreendia

Jesus. O mesmo ocorre com Maria Madalena, apenas ela tinha a sensibilidade interior de compreender os desígnios de Jesus: ‘Abençoada és tu que não hesitou diante de minha aparição. Pois onde a mente estiver, lá haverá um tesouro’. (EvMar. BG 8502,1).

Nos Evangelhos Gnósticos, Madalena é o símbolo de sabedoria e portadora de conhecimentos ocultos transmitidos por Jesus e só revelados a ela. Ela era também confidente de Jesus, intermediária entre Ele e seus discípulos, herdeira e portadora da verdadeira sabedoria. (FERRAZ, 2011).

Por esses motivos levantamos a hipótese de Maria Madalena ser vista nos escritos gnósticos como uma manifestação de *Sophia*, devido a sua maturidade espiritual, em contraponto a ignorância dos outros discípulos. Ela era a única capaz de entender os ensinamentos de Jesus, pois ambos teriam uma origem comum, ou seja, uma origem espiritual.

### 3.2 O FEMININO NA MITOLOGIA GNÓSTICA

Segundo Pagels (1979), o Deus de Israel não partilhava seu poder com nenhuma divindade feminina<sup>177</sup>, sempre sendo caracterizável em aspectos masculinos, como rei, senhor, amo, juiz e pai. De acordo com a autora:

A ausência de um simbolismo feminino contrasta flagrantemente o judaísmo, cristianismo e o islamismo com as outras tradições religiosas do mundo, seja as do Egito, da Babilônia, da Grécia e de Roma, ou as da África, da Índia e da América do Norte que são ricas em simbologia feminina. (PAGELS, 1979, p.76).

Essa ausência também se estende aos seus auxiliares, ou seja, os anjos, todos tem nomes masculinos, Miguel, Rafael, Gabriel, ao contrário, por exemplo, dos demônios que podem ser masculinos e femininos, como no caso de Lilith<sup>178</sup>, que segundo a tradição judaica teria sido a primeira mulher de Adão.

<sup>177</sup> Por muito tempo na história do antigo Israel era adorada uma divindade feminina chamada Aserá, divindade ligada à fertilidade e tida como a esposa de Yahweh, seu símbolo de culto era uma estaca, um pedaço de madeira ou uma árvore. Seu culto foi proibido após as reformas do rei Josias (622 a.C) que determinou a destruição de altares, lugares santos e objetos de culto para Aserá e outras divindades cultuadas em Israel, com os objetivos de impor a centralidade de culto em Jerusalém e a exclusividade na adoração à Yahweh. (CORDEIRO, 2009).

<sup>178</sup> Lilith é usualmente derivado da palavra Babilônica/Assíria Lilitu ‘um demônio feminino ou um espírito do vento’ – parte de uma tríade mencionada nas invocações mágicas babilônicas. Mas aparece mais cedo como

Segundo Pagels (1979) vários textos gnósticos indicam a influência de antigas tradições pagãs referentes à Grande Deusa, mas geralmente a linguagem desses textos é especificamente cristã, com elementos derivados do judaísmo, mas invés de descreverem um Deus monista e masculino, muitos desses escritos contém a descrição de Deus como uma díade, que contem elementos masculinos e femininos. O mesmo ocorre com outras entidades femininas do Pleroma que sempre são apresentadas em pares.

Por exemplo, no mito pré cósmico valentiniano de Ptolomeu, tudo derivaria de dois princípios: um masculino chamado Pré-Pai, e um consorte feminino chamado de Pensamento ou Silêncio. Como um ventre, Silêncio recebe uma semente de Pré-Pai e dá à luz a Mente e Verdade, que originam Logos e Vida, que por sua vez produzem “Humano e Igreja”. Logos e Vida dão a luz a cinco pares, e Humano e Igreja dão à luz a outros seis pares, sendo que o último deles é composto por Desejado e *Sophia*. (SOBRAL, 2009).

Não podemos dizer que essas entidades seriam anjos<sup>179</sup>, por não serem assim nomeadas nos textos gnósticos, mas percebe-se em cada par o elemento masculino e feminino, o que dava harmonia ao Pleroma, esta que será quebrada com o erro de *Sophia*.

Optamos em analisar as três figuras femininas presentes em dois textos setianos, O Apócrifo de João e A Hipóstase de Arcontes, pois ambos apresentam a cosmogonia gnóstica e dão destaque a estas três figuras femininas: Barbelo, *Sophia* e Epinóia. Existem outras figuras femininas presentes na mitologia gnósticas, entre elas Norea, filha de Eva, que em HypArch II,4 aparece em um diálogo com o anjo Eleleth que revela sua origem divina; a cobra instrutora que para os gnósticos era um símbolo de sabedoria; e Zoe, filha de *Sophia*, que colocou Yaldabaoth encarregado do sétimo céu.

O tratado Apócrifo de João é uma importante obra do gnosticismo mitológico. Utiliza-se da estrutura de uma revelação feita pelo Cristo ressurreto a João, muito próxima ao Apocalipse, e oferece uma descrição clara sobre a criação, a queda e a salvação da humanidade a descrição mitológica está desenvolvida amplamente nos termos dos primeiros capítulos do Gênesis. (WISSE, 2009, p. 99).

A obra se baseia em um copioso material do apocaliptismo judaico e da angelologia, em inúmeros nomes mitológicos e em listas mitológicas e astrológicas que

---

Lilake em uma inscrição Sumeriana do ano 2000 a.C. que contém a lenda ‘Gilgamesh e o Salgueiro’. É uma demônia vivendo em um tronco de salgueiro vigiado pela deusa Inanna (Anath) em uma margem do Eufrates. A etimologia do hebreu popular parece derivar Lilith de *layl*, noite, e ela freqüentemente aparece como um monstro noturno peludo no folclore Árabe. Segundo a tradição judaica tardia presente no Talmud, Lilith teria sido a primeira mulher de Adão, mas devido à sua desobediência se transformou em um demônio. (LARAIA, 1997).

<sup>179</sup> Na realidade, estes aparecem em alguns textos setianos, como no Apócrifo de João, por exemplo, como ajudantes de Demiurgo.

devem ter sido introduzidas neste documento gnóstico por meio do judaísmo. A popularidade do Evangelho de João, entre escritores gnósticos tardios pode indicar o caminho que os gnósticos sírios seguiram para levar esses materiais sob autoridade apostólica, e o próprio Evangelho de João para o Egito nos primórdios do século II. (KOESTER, 2005, p.231).

Segundo Wisse (2009) esse tratado busca responder duas questões básicas: Qual é a origem do mal? E como podemos escapar de um mundo malévolos em busca de nossa casa celestial?

O tratado HypArch II,4 (“A realidade dos soberanos”) é um tratado anônimo que apresenta uma interpretação esotérica do Genesis 1-6, parcialmente na forma de discurso entre um anjo e um interrogador. (BULLARD, A; LAYTON, BENTLEY, 2007, p. 146). Ainda segundo os autores, esse tratado ilustra um amplo sincretismo helenístico, com as tradições judaicas e cristãs. Sua provável data de composição é o século III, e sua proveniência provável pode ser o Egito devido à descrição do Soberano com cabeça de animal.

HypArch II,4 apresenta uma exegese gnóstica de Gênesis 1-6, que com frequência cita textos bíblicos literalmente. Seu propósito é mostrar que Adão e Eva pertencem realmente ao mundo celestial e que somente suas formas de aparência terrestre estão sob o poder dos governantes maus. Essas aparências terrestres são expulsas do Paraíso pelos governantes e torturadas pelo dilúvio. (KOESTER, 2005, p.230).

A Hipóstase de arcontes proclama, como o próprio título indica, a realidade dos soberanos arconticos: longe de ser mera ficção e poderes imaginários, os arcontes são todos muito reais. Esses soberanos existem de fato. Essa é uma realidade sinistra para os gnósticos cristãos, que definem sua natureza espiritual de forma oposta aquelas das autoridades soberanas e escravizadoras. (BULLARD, R; LAYTON, B, 2007, p. 145).

Os arcontes seriam os ajudantes de Yaldabaoth<sup>180</sup>, que o ajudaram na criação do mundo material e de tudo o que nele existe. Yaldabaoth criou os anjos e os organizou de acordo com os modelos dos primeiros *aeons* que vieram à existência, criado pelo Pai Primordial.

---

<sup>180</sup> Yaldabaoth “o que nasceu do caos”. (KOESTER, 2005, p.230).

### 3.2.1 Barbelo

Em seu tratado *Adversus Haereses*, Irineu de Lião menciona uma seita chamada de barbelonitas.

Alguns supõem um Éon que nunca envelhece, que está num espírito virginal, que chamam Barbelo, em que se encontra um Pai inefável, que se quis manifestar a Barbelo. Tendo surgido esta Enóia, ela se lhe pôs à frente e pediu a Prognose. Ao surgir também a Prognose, e a um novo pedido destes, surgiram a Imcorruptibilidade e depois a Vida Eterna. Ufanando-se Barbelo por causa deles, olhando para a Grandeza, concebeu na alegria de vê-la e gerou uma Luz semelhante a esta Grandeza. Este é, dizem, o princípio da iluminação e da geração de todas as coisas. (Adv. Haer. I, 29,1).

Não há consenso entre os especialistas de que tenha existido uma comunidade gnóstica cristã com este nome, talvez este tenha sido adotado pelo próprio Irineu devido à ênfase dada à figura de Barbelo. Também não sabemos a qual grupo Irineu estivesse se referindo. Barbelo é uma figura recorrente nos textos classificados como setianos pelos especialistas, como o Evangelho de Judas, por exemplo: “Judas [lhe] disse: “E sei quem és e de onde viestes. És do reino imortal de Barbelo.” (Evangelho de Judas, 2006, p.22).

Mas esta é a única referência à figura de Barbelo no Evangelho de Judas, então provavelmente Irineu de Lião foi buscar as informações sobre Barbelo em algum outro texto gnóstico, muito provavelmente no escrito ApocrJn II, 1 ou de alguém que tinha acesso à esse texto. No mito pré-cósmico descrito no ApocrJn II,1 aparece uma descrição de Barbelo muito semelhante à apresentada por Irineu de Lião em seu tratado “*Adversus Haereses*”. Primeiramente é relatada a criação de Barbelo, por parte do Espírito Invisível.

Alors [sa Pensée devint] une œuvre et apparut, s'étant ma[nifestée] devant lui dans le flamboi[ement de] sa lumière. Elle est la première [puissance] (celle) qui a existé avant tous ceux [qu'elle a manifestés] par sa pensée.

Elle est [la Pronoia de toutes choses], la lumière [qui illumine, l'image de la] lumière de (l'Esprit).

(Elle est) la Puissance [parfaite] qui [est l'im]age de l'invisible Esprit virginal (et) parfait. [Elle est la première] puissance, la glorieuse Barbélô, gloire parfaite dans les éons, gloire de la manifestation. Elle rendit gloire à l'Esprit virginal et le loua car c'est de lui qu'elle avait été manifestée.

Elle qui est la première Pensée, l'image de cet (Esprit), elle fut la matrice de tout car elle existe avant eux tous. (Elle est) la Mère-Père, l'Homme primordial, l'Esprit Saint, le triple mâle, la triple puissance, le triple nom androgyne, l'Éon éternel parmi les (éons) invisibles et la première (à être) sortie.<sup>181</sup>(ApocrJn, II,1).

<sup>181</sup> E [o seu pensamento tornou-se uma obra e surgiu, [manifestando-se] diante dele, no [brilho de] sua luz. Este é o primeiro [poder] que existiu antes de todos aqueles [que se manifestaram] em sua mente. Ele [é a

Após a criação de Barbelo, esta passa a participar junto da criação com o Espírito Invisível.

Elle (Pronoia) demanda à l'invisible Esprit virginal, qui est Barbélô, que lui soit donnée (la) prescience. Et l'Esprit fit un signe d'assentiment. Lorsqu'il eut fait un signe d'assentiment, Prescience apparut et se tint auprès de Pronoia, — celle qui provient de la Pensée de l'invisible Esprit [vir]ginal — rendant gloire à cet (Esprit) et à sa puissance parfaite Barbélô par qui elle est venue à l'existence.

Et à nouveau, (Pronoia) demanda que lui soit donnée l'[incorruptibilité]. Et l'Esprit fit un signe d'assentiment. De par [son signe d'assentiment], Incorruptibilité [se révéla], se [tint] avec Ennoia et Prescience, rendant gloire à cet invisible Esprit et à Barbélô, celle par [l'intervention] de qui elles étaient venues à l'existence.

Barbélô demanda alors que lui soit donnée la vie éternelle et l'invisible Esprit fit un signe d'assentiment. Alors, du fait de son signe d'assentiment, Vie-éternelle se révéla et, [se tenant (toutes) debout], elles rendirent gloire à l'invisible [Esprit] ainsi qu'à Barbélô, celle par [l'intervention de qui] elles étaient venues à l'existence.

Et elle demanda encore que lui soit donnée la ver[ité]. Et l'invisible Esprit ayant fait un signe d'assentiment, Vérité se révéla. Alors elles se tirent (toutes) debout et rendirent gloire à l'Esprit invisible et accueillant et à sa Barbélô par l'intervention de qui (Vérité) était venue à l'existence.<sup>182</sup> (ApocrJn, II,1).

Em seguida, temos uma cena em que Barbelo gera uma criança em conjunto com o Espírito invisível, uma cena que nos remete ao ritual da câmara nupcial, sobretudo dos valentinianos.

Et (l'Esprit) regarde vers Barbélô, par le biais de la lumière pure qui entoure l'invisible Esprit et dans son flamboiement. Et elle conçut de lui et il donna naissance à une étincelle de lumière, à l'image de la lumière bienheureuse, mais ne lui étant [pas] égale en grandeur.

C'est le Monogène de la Mère-Père que (le Père) a manifesté, lui qui est son unique rejeton, le Monogène du Père, la lumière pure.

Alors l'invisible Esprit virginal se réjouit de ce que la lumière était venue à l'existence, de ce qu'elle avait commencé à être manifestée par la première puissance, sa Pronoia, Barbélô. Et il oignit ce (Monogène) de sa Bonté/Messianité

---

premeditação de todas as coisas) – a luz [que ilumina, a imagem da] luz do (espírito). É o poder [perfeito], imagem do invisível Espírito virginal (e) perfeito. [O primeiro poder], a glória de Barbelo, a glória perfeita nos *aeons*, a glória da revelação, glorificou o espírito virginal e o louvou, porque foi graças a ele que surgiu. O primeiro pensamento, a imagem desse (espírito), foi a matriz de tudo, pois é ele quem precede a todos eles, a Mãe-Pai, o primeiro homem, o Espírito Santo, o trimasculino, o tripoderoso, o trinomeada andrógino e o eterno *aeon* entre os invisíveis e o primeiro a surgir.

<sup>182</sup> “<Ela> (Providência) exigiu do invisível Espírito virginal, Barbelo, que lhe desse a presciência. E o Espírito [consentiu]. E assim que ele consentiu, a presciência emergiu e ficou diante da providência – aquela que provém do pensamento do invisível espírito virginal –, e o glorificou [assim como] o seu poder perfeito Barbelo, pelo (amor do) qual veio à existência.

“E ela (Pronoia) exigiu novamente que se lhe concedesse a [incorruptibilidade], e o espírito consentiu. Quando [consentiu], [revelou-se] a incorruptibilidade e colocou-se diante do pensamento e da presciência. Glorificou o Espírito invisível e a Barbelo, aquela pela intervenção de quem vieram à existência.

“Barbelo exigiu então que lhe concedesse a vida eterna, o que o Espírito invisível consentiu. Quando ele consentiu, a vida eterna surgiu [colocando-se de pé], e eles glorificaram o [Espírito] invisível e Barbelo, aquela que pelo seu amor vieram à existência. E ela exigiu novamente que lhe concedesse a verdade. E o Espírito invisível consentiu [quando tinha] consentido, a verdade emergiu, atendeu e glorificou o excelente Espírito invisível e seu Barbelo, aquela por amor de quem vieram à existência.

. (ApocrJn, II,1).

pour qu'il devienne parfait, (pour) qu'il n'ait aucune déficience de Bonté/Messianité puisqu'il a été oint de la Bonté/Messianité de l'invisible Esprit. Et (le Monogène) se tint en présence de l'(Esprit) pendant que celui-ci versait sur lui (sa bonté). Et aussitôt qu'il eut reçu de l'Esprit (cette bonté), il rendit gloire à l'Esprit Saint et à la Pronoia parfaite { } par qui il avait été manifesté.<sup>183</sup> (ApocrJn, II,1).

Barbelo é um personagem proeminente em escritos setianos, em que geralmente assume o papel de nossa Mãe<sup>184</sup> no céu. A origem de Barbelo e do nome dessa figura divina é obscura, mas pode derivar do nome impronunciável de quatro letras de Deus, YHWH, ou Yahweh. (MEYER, 2006, p.140).

A palavra hebraica para “quatro”, *arba*, pode denominar o nome sagrado, e o nome de Barbelo pode derivar do hebraico em uma expressão como “Deus (compare com *El*<sup>185</sup>) em (b-) quatro (*arb(a)*)”, quer dizer, Deus como é conhecido por meio do nome impronunciável. (MEYER, 2006, p.140).

Barbelo nos textos setianos transforma-se na geradora divina de luz e da vida, ela faz parte de uma trindade suprema de Pai, Mãe e Filho, identificados como Espírito Invisível, Barbelo e o divino Autógeno. (MEYER, 2006, p.141)

### 3.2.2 *Sophia*

*Sophia* (Sabedoria), também chamada de *Pistis* (Fé) era um ser da alta hierarquia celestial, e quis criar algo sozinha sem o seu conjugue<sup>186</sup>, mas seu plano falhou, pois a sombra do mundo celestial projetada na terra transformou-se em matéria. (NOGUEIRA, 2010, p.56).

<sup>183</sup> E ele olhou para Barbelo, através da pura luz que circunda o Espírito Santo invisível, e em sua fulgurância, ela concebeu dele. Ela gerou uma fagulha de luz semelhante à bem aventurança, porém não igual à sua grandeza. Esta foi a única criança gerada da Mãe-Pai que apareceu; o único fruto, o único gerado do Pai, a pura Luz. “E o invisível Espírito virginal rejubilou porque a luz veio à existência, e porque foi a primeira trazida pelo primeiro poder de sua premeditação, que é Barbelo. E ele a ungiu com sua bondade até que se tornasse perfeita, não carecendo de bondade/messianidade alguma, porque havia sido ungiu com a bondade/messianidade do Espírito invisível. E a criança se colocou na presença do espírito, enquanto esse derramava sobre ela (sua bondade). E imediatamente após ter recebido a bondade do Espírito, ela o glorificou e ainda à premeditação perfeita { }, por quem tinha se manifestado..

<sup>184</sup> Em um escrito judaico egípcio intitulado Evangelho dos Hebreus, apesar deste ser escrito em grego, o Espírito é chamado “mãe de Jesus”, mas na linguagem semítica, a palavra “espírito” é um substantivo feminino, ou seja, provavelmente mesmo após a transcrição desse escrito para o grego, a palavra “espírito” era pensada como substantivo feminino. (KOESTER, 2005, p.241).

<sup>185</sup> Se a interpretação estiver correta, El é uma antiga divindade cananéia do segundo milênio a.C, cuja características é criador da terra e pai dos Deuses. Ao longo da história do monoteísmo do antigo Israel essa divindade foi se sincretizando com Javé. (CORDEIRO, 2009).

<sup>186</sup> Na tradição valentiniana, o par de Sophia era o Desejado. (SOBRAL, 2009, p.05).

Donc, Sophia d'Épinoia, étant un éon, pensa une pensée issue d'elle-même ainsi que (de) la réflexion de l'invisible Esprit et (de) Prescience. Elle voulut manifester une ressemblance hors d'elle-même sans (que se soit exprimé) le bon vouloir de l'Esprit — il n'avait pas donné son accord — e[t sans] son conjoint ni (même) l'assentiment de ce dernier.

« Comme la face de sa masculinité n'avait pas donné son consentement, comme elle n'avait pas trouvé son partenaire, elle fit un signe d'assentiment sans le bon vouloir de l'Esprit et sans que son partenaire n'en ait eu connaissance. Elle sortit<sup>187</sup>. (ApocrJn, II,1).

De acordo com Ogrady (1994, p. 40) nos mitos gnósticos, os aeões existiam em pares, masculinos e femininos, princípios ativos e passivos. O trigésimo *aeon* era *Sophia*, o desejo de sabedoria, e por causa de seu erro, o nosso universo foi criado. Ou seja, para os gnósticos, a queda ocorreu no mundo espiritual, o fato de *Sophia* ter quebrado essa harmonia de forças foi o que gerou a queda cósmica.

À cause de la force irrésistible qui est en elle. « Sa réflexion ne fut pas improductive. Et apparut hors d'elle une œuvre imparfaite et différente de sa propre forme parce qu'elle l'avait faite sans son conjoint ; (cette œuvre) était non conforme à l'aspect de sa mère car elle avait une autre forme<sup>188</sup>. (ApocrJn, II,1).

A antropóloga Mary Douglas diz que na Antiguidade, a desorganização ou mudança indevida de posição cósmica, colocava o objeto ou quem o tocasse em estado de impureza. Assim, é impuro quando alguma coisa está fora do lugar ou quando viola o sistema de classificação no qual foi estabelecido/marcado. (TERRA, 2011, p.05).

No caso de *Sophia* o que ocorreu foi uma violação do sistema de classificação, pois a partir do momento em que esta resolveu gerar algo por si só, quebra toda a harmonia do cosmos, e toda a criação que não faz parte do pleroma é classificada como impura e inferior.

A narrativa segue mostrando seu arrependimento pelo erro cometido.

<sup>187</sup> E a *Sophia* de Epinóia, sendo uma *aeon*, concebeu em si um pensamento e também a concepção do Espírito Invisível e da presciência. Desejava gerar uma semelhança fora de si mesma sem o consentimento do Espírito – que não havia aprovado –, sem um cônjuge e sem a sua consideração.

E apesar da pessoa de sua masculinidade não ter dado sua aprovação nem encontrado seu parceiro, ela consentiu mesmo sem a permissão do Espírito e sem que seu parceiro tivesse conhecimento. Ela então saiu.

<sup>188</sup> E por causa do poder invencível que a acompanha, o seu pensamento não permaneceu em vão, e de dentro dela saiu algo que era imperfeito e diferente de sua própria aparência, porque havia criado algo sem seu cônjuge. E era diferente da aparência de sua mãe, posto que essa possuía uma outra forma..

Lorsque (Sophia) vit que (l'œuvre qu'avait produit) sa volonté, avait pris l'apparence contrefaite d'un dragon à face de lion et que ses yeux, ressemblaient aux feux flamboyants qui illuminent, elle la chassa loin d'elle, hors de ces lieux, afin qu'aucun des immortels ne la voit, car elle l'avait faite dans (un état) d'ignorance.

Et elle l'entoura d'une nuée lumineuse et plaça (pour elle) un trône au milieu de la nuée afin que nul ne la voie, excepté l'Esprit Saint que l'on nomme "Mère des vivants". Et elle lui donna le nom de Yaltabaôth<sup>189</sup>. (ApocrJn, II,1).

Segundo Nogueira (2010), de *Sophia* surgiu um ser andrógino e arrogante, Ialdabaoth que blasfemava dizendo: "Eu sou deus, e não há nenhum outro além de mim". Esse caráter ignorante do deus criador aparece em Apócrifo de João:

L'impudent (Archonte) déroba donc une puissance à sa mère. Mais il était ignorant, et pensait que nul autre n'existait si ce n'est sa mère seule. Voyant donc la foule des anges qu'il avait créés il s'exalta au-dessus d'eux<sup>190</sup>. (ApocrJn, II,1).

Ao dizer esta blasfêmia ele pecou contra o céu, sendo chamado de Samael, "deus dos cegos", tema recorrente na linguagem gnóstica, que significa ignorância.

Leur chef est aveugle. [Du fait que son] pouvoir est associé à son ignorance [et à son] arrogance, il a dit, usant de ce [pouvoir] : " Je suis Dieu, il n'en existe pas d'autre [en dehors de moi]."<sup>191</sup> (HypArch, II,4).

O tratado de ApocrJn II,1 segue contando como Yaldabaoth, com a ajuda dos anjos que ele criou, ajudaram-no na criação do homem, moldado através da imagem perfeita do Pai, que estava espelhada na água. O homem passa a ganhar vida a partir do momento em que Yaltabaôth sopra a luz do poder de sua mãe nele, pois até então sua criação ficou imóvel. Após ele ter soprado a luz divina no homem, o homem os superou em inteligência e todos os outros poderes que ajudaram Yaltabaôth na criação do homem ficaram com inveja.

<sup>189</sup> Quando (Sophia) viu que (a obra produzida) a partir do seu desejo, havia tomado a falsa forma de dragão com rosto de leão, e que seus olhos eram como faíscas de relampago em chamas, ela o expulsou para longe dela, longe daquele lugar, para que nenhum dos imortais pudessem ver o que ela havia criado em ignorância. E ela o envolveu com uma nuvem luminosa, colocando um trono no meio da nuvem para que ninguém a pudesse ver, exceto o Espírito Santo, o qual é chamado de a mãe dos vivos. E ela o chamou pelo seu nome Yaltabaôth.

<sup>190</sup> E o descarado (archon) tomou o poder de sua mãe. Mas ele era ignorante, pensando que não existia outro além de sua mãe. Então, vendo a multidão de anjos que ele havia criado, exaltou-se acima deles.

<sup>191</sup> O chefe deles é cego. [Porque o] poder está associado a ignorância [e a sua] arrogância, disse ele, no uso desse [poder], "Eu sou Deus; não existe algo [além de mim]".

À ce moment, les autres puissances devinrent jalouses (de Yaltabaôth), car c'était aussi par elles toutes que (l'homme) avait existé ; elles lui donnèrent leur puissance et son intelligence devint alors supérieure à celle de ses créateurs et supérieure à celle du premier Archonte.

Lorsque (l'Archonte et ses puissances) comprirent qu'il était lumineux, qu'il leur était supérieur par la pensée et qu'il s'était dépouillé du mal, ils le prirent et le chassèrent vers la partie la plus basse de toute la matière<sup>192</sup>. (AprocJn, II,1)

Enquanto no Gênesis Adão e Eva, são punidos devido à sua desobediência a Deus, no ApocrJn II,1 Adão é punido por ter superado Yaldabaoth em inteligência, devido a luz e a poder de *Sophia*.

### 3.2.3 Epinóia: a Auxiliar de Adão

Após Adão ter sido jogado na região mais baixa de toda a matéria, o Grande Espírito teve piedade do poder da Mãe e enviou uma auxiliar para Adão.

(Le Père-Mère) envoya alors, par l'intermédiaire de son Esprit bienfaisant et plein de pitié, comme aide pour Adam, Épinoia de lumière celle qui provient du (Père-Mère et) que l'on a nommée "Vie".

C'est elle qui porte secours à la création entière, qui peine avec lui (Adam) et le restaure dans sa perfection, qui l'instruit de la descente de sa semence en l'instruisant du chemin du retour, chemin par lequel il est descendu.

Et Épinoia de la lumière est cachée en Adam pour que les archontes ne perçoivent pas (sa présence) mais aussi pour qu'Épinoia devienne (l'agent du) redressement de la déficience de la Mère<sup>193</sup>. (ApocrJn, II,1).

A missão de Enóia era a de auxiliar Adão para que este descobrisse a sua verdadeira origem, ou seja, o mundo espiritual. Os governantes percebendo isso tentaram de todas as formas iludirem Adão e o colocaram no Paraíso para que ele esquecesse a sua verdadeira origem.

<sup>192</sup> E naquele momento o restante dos poderes ficaram com inveja (de Yaldabaoth), porque ele havia sido trazido à existência com o auxílio de todos; foram eles que haviam dado seus poderes ao homem e sua inteligência se tornara maior do que daqueles que o haviam gerado, e superior à do chefe archon. E quando reconheceram que ele era iluminado, que podia pensar melhor que eles e que era livre da perversidade, eles o pegaram e jogaram na região mais baixa de toda a matéria.

<sup>193</sup> O Pai-Mãe enviou então através do seu espírito benéfico e de sua grande misericórdia, uma auxiliar para Adão, Epinóia luminosa advinda do interior do Pai-Mãe, a quem chamaram "Vida". E ela quem socorre a toda a criação, que sofre com ele (Adão), ajudando-o a restaurar a sua integridade, ensinando-o sobre a descida da sua semente (e) instruindo-o sobre o caminho de retorno e pelo qual ele desceu. E a luminosa Epinóia estava oculta em Adão, para que os archons não pudessem conhecê-la, e também para que Epinóia pudesse servir como uma forma para corrigir a imperfeição da mãe.

“ Et les archontes le prirent. Ils le placèrent dans le Paradis et lui dirent : “Mange !” c’est-à-dire : “(mange) dans l’oisiveté !” Car, assurément, leurs délices sont amères et leur beauté perverse. Leurs délices sont tromperie et leurs arbres, impiété. Leur fruit est un poison qui n’apporte pas la guérison et leur promesse est morte. « C’est l’arbre de leur vie qu’ils ont placé au milieu du paradis.<sup>194</sup> (AprocJn, II,1).

Após Adão ter sido colocado no Paraíso, foi aconselhado pelos archons a não comer da árvore da vida, que na narrativa é a epinóia da luz que estava dentro de Adão.

Vale destacar que para os gnósticos, o ato de se comer o fruto proibido, significava abrir a mente para o conhecimento verdadeiro, ou seja, o que na narrativa do Gênês é um ato de desobediência a Deus, na visão gnóstica é um ato de liberdade em relação ao deus criador do mundo material para assim conhecer a verdadeira origem da alma.

No texto aparecem os *archons* tentando de todas as formas dominarem Epinóia, numa constante luta entre os poderes da luz e da escuridão pelas partículas divinas do homem. Quando os *archons* tentaram dominar Epinóia, surgiu a criatura mulher de acordo com a semelhança de Epinóia. Essa mulher seria Eva, criada a partir do reflexo de Epinóia.

Épinoia de la lumière se cache alors en lui et le Premier Archonte voulut l’en faire sortir au moyen de la côte d’(Adam). Mais comme Épinoia de la lumière est un être insaisissable, l’obscurité qui la poursuivait ne la saisit pas.

Alors (le Premier Archonte) fit sortir d’(Adam) une partie de sa puissance et créa un autre modelage, en forme de femme, à la ressemblance d’Épinoia qui s’était manifestée à lui<sup>195</sup> (ApocrJn, II,1)

Além dos *archons* tentarem de todas as formas perseguir Epinóia, eles se apaixonaram por ela, e tentaram corrompe-la.

Alors les autorités s’approchèrent de leur Adam. Mais lorsqu’elles virent sa ressemblance parlant avec lui, elles furent saisies d’un grand trouble et la désirèrent. Elles se dirent les unes aux autres : “ Allons ! jetons notre semence sur elle”. Elles la poursuivirent et (la femme) se moqua d’elles à cause de leur stupidité et de leur aveuglement et elle devint arbre à cause d’elles.

La femme spirituelle leur présenta son ombre qui lui ressemble et les puissances [la] souillèrent abominablement et souillèrent l’empreinte de sa voix afin de se

<sup>194</sup> E os archons o levaram, colocando-o no paraíso. E disseram a ele, ‘Alimente-se, pois não tens o que fazer’! Porque, certamente, o seu prazer é amargo e sua beleza perversa. Sua luxúria é o engano e suas árvores, a impiedade. Sua fruta é um veneno que não traz cura e sua promessa é a morte. “É a árvore da vida que eles colocaram no meio do paraíso”.

<sup>195</sup> Epinoia de luz então escondeu-se dentro dele e o primeiro governante quis trazê-la para fora através da costela de (Adão). Apesar da escuridão perseguiu-la, não conseguiu alcançá-la. Então, (O Primeiro Arconte) fez sair de (Adão) uma parte de seu poder, gerando uma outra criatura, em forma de mulher, semelhantemente à Epinóia, que havia aparecido para ele.

condamner elles-mêmes dans leur créature et (dans) [sa] ressemblance.<sup>196</sup>  
(HypArch, II,4).

Temos aqui um paralelo com a apocalíptica judaica, principalmente no Primeiro Livro de Enoque, no qual o mal é introduzido no mundo por anjos que desejavam mulheres e com as quais geraram filhos. Aqui temos um tema pré-gnóstico, em que seres angelicais foram dominados por desejos humanos. Mas não há ainda uma oposição dualista entre espírito e matéria. O que constituía o pecado desses anjos era o abandono de suas funções e as relações híbridas entre os seres celestiais e os humanos. (NOGUEIRA, 2010, p.57).

Quando os filhos dos homens se multiplicaram, naqueles dias, nasceram-lhes filhas bonitas e graciosas. E os vigilantes, filhos do c'Eu, ao verem-nas, desejaram-nas e disseram entre si: “Venham, escolhamos para serem nossas esposas as filhas dos homens, e tenhamos filhos!” Disse-lhes então o seu chefe Semiaza: Eu receio que vós não queirais realizar isso, deixando-me no dever de pagar sozinho o castigo de um grande pecado”. Eles responderam-lhe e disseram, “Nós todos estamos dispostos a fazer um juramento, comprometendo-nos a uma maldição comum, mas não abrir mão do plano, e assim executá-lo”. Então eles juraram conjuntamente, obrigando-se a maldições que a todos atingiram. Eram ao todo duzentos os que, nos dias de Jared, haviam descido sobre o cume do monte Hermon. Chamaram-no Hermon porque sobre ele juraram e se comprometeram a maldições comuns (*apud*: TERRA, 2008: I Enoque 6,1-5).

Percebemos paralelos mais evidentes do Mito dos Vigilantes com a literatura gnóstica setiana em AprocJn II,1. Em uma passagem, o próprio chefe *archon* (Yaldabaoth) seduziu Eva e dessa relação nasceram Eloim e Yave (Caim e Abel).

Et le Premier Archonte vit la vierge qui se tenait avec Adam, et (vit aussi) qu'Épinoia, la lumière vivante, se manifestait en elle. Alors Yaltabaôth fut rempli d'ignorance. Mais lorsque la Pronoia de toute chose eut connaissance de (cela), elle envoya des (anges) et il arrachèrent Vie hors d'Ève. Et le Premier Archonte souilla cette (dernière). Il engendra d'elle deux fils, le premier et le second: Eloïm et Yaoué. Eloïm est à visage d'ours et Yaoué à visage de chat. L'un est juste, l'autre est injuste. Yaoué est juste et Eloïm injuste. (Le Premier Archonte) établit Yaoué sur le feu et le vent et établit Eloïm sur l'eau et la terre. À ceux-là il donna les noms que voici: Caïn et Abel, montrant (ainsi) sa fourberie.<sup>197</sup> (AprocJn, II, 1).

<sup>196</sup> Então as autoridades foram ao seu Adão. E quando viram a sua parceira feminina falando com ele, eles ficaram agitados em grande alvoroço e se apaixonaram por ela. Eles disseram uns aos outros, “Vamos deixar nossa semente nela”, e eles a perseguiram. E ela riu de suas imbecilidades e de suas cegueiras; e transformou-se em árvore por causa deles. A mulher lhes apresentou sua sombra semelhante a ela; e eles [a] corromperam obscenamente. E eles corromperam o selo de sua voz, a fim de se condnarem a si mesmos em sua criatura e (em) [sua] semelhança.

<sup>197</sup> E o chefe archon viu a virgem que estava ao lado de Adão, e que Epinóia, a luz vivente, se manifestava nela. E Yaldabaoth se encheu de ignorância. E quando a presciência do Tudo foi notificada, ela enviou alguns e

Em outra passagem, o Mito dos Vigilantes é ressignificado sob uma perspectiva gnóstica.

Puis (le Premier Archonte), tint conseil avec ses puissances. Il envoya ses anges vers les filles des hommes afin qu'ils prennent pour eux (certaines) d'entre elles et suscitent une semence pour leur satisfaction. Mais ils n'y parvinrent pas la première fois.

N'y étant pas parvenus, ils se réunirent à nouveau tous ensemble pour tenir conseil une nouvelle fois et créèrent un Esprit contrefait à la ressemblance de l'Esprit qui était descendu, afin de souiller les âmes par son entremise. Alors les anges prirent l'apparence (humaine) de celles-ci, en prenant l'apparence de leurs conjoints, les remplissant de l'esprit de ténèbres qui avait été mélangé à eux-mêmes, ainsi que de perversité. Ils apportèrent de l'or, de l'argent, un présent, du bronze, du fer, du métal et toutes sortes de choses de ce genre. Et ils entraînaient dans de grands soucis les hommes qui les avaient suivis, les égarant dans de multiples erreurs. Ils vieillirent sans connaître de repos. Ils moururent sans avoir atteint de vérité ni connu le Dieu de la Vérité et c'est ainsi que la création entière fut tenue en un esclavage perpétuel depuis la fondation du monde jusqu'à maintenant.<sup>198</sup> (AprocJn, II,1).

Apesar da apropriação do Mito dos Vigilantes, presente em ApocrJn II, há algumas diferenças importantes. Enquanto no Mito dos Vigilantes, um grupo de seres angelicais nomeados de “Os Vigilantes” se atraíram pela beleza das filhas dos homens, e conspiraram entre si sob a liderança de Shemibazah, com o propósito de possuírem as belas mulheres, filhas dos homens (TERRA, 2008) no ApocrJn II,1, o próprio Yaldabaoth envia seus anjos para que esses tomassem as filhas dos homens.

A especificidade da apropriação gnóstica desse mito estaria no fato de que, ao possuir as filhas dos homens, os anjos aliados de Yaldabaoth, estariam roubando centelhas divinas dessas mulheres, além de fazer com que essas mulheres se afastassem do verdadeiro conhecimento e do verdadeiro Deus. Além disso, seus filhos seriam seres híbridos, fruto da relação entre humanos e anjos, da mistura dos elementos divino, humano e escuridão, ou seja, provavelmente não teriam nenhum traço de centelha divina, por isso estariam condenados.

---

eles apanharam a vida de Eva. E o chefe archon a seduziu e gerou nela dois filhos; o primeiro e o segundo (são) Eloim e Yave. Eloim tem o rosto de urso e Yave tem o rosto de gato. Um deles é justo, mas o outro é injusto. Yave é justo, mas Eloim é injusto. O chefe archon estabeleceu Yave sobre o fogo e o vento e Eloim, sobre a água e a terra. Deu a eles os nomes de Caim e Abel, demonstrando (assim) sua perversidade.

<sup>198</sup> Então, (o primeiro-Archon) elaborou um plano com os seus poderes. Enviou seus anjos para às filhas dos homens, para que pudessem tomar algumas delas para si e gerar frutos para sua própria satisfação. Mas eles não tiveram êxito na primeira vez. Tendo falhado, eles se reuniram novamente para elaborarem juntos outro plano e criaram um espírito falso, à semelhança do Espírito havia descido, para poluir as almas através dele. Então os anjos tomaram a aparência (humana) semelhante à de suas parceiras, enchendo-se com o espírito das trevas que havia se misturado a eles próprios, bem como com o mal. Eles traziam ouro, prata, presente, bronze, ferro, metal e todos os tipos de coisas do gênero. E levaram aos homens que os haviam seguido grandes preocupações, conduzindo-os a múltiplos erros. Essas pessoas envelheceram sem conhecer o descanso. Morreram sem alcançar a verdade nem conhecer o Deus da verdade. E assim toda a criação foi mantida em escravidão perpétua desde a fundação do mundo até agora.

Após Epinóia enganar os arcontes, o principio feminino<sup>199</sup> apareceu na forma de uma cobra<sup>200</sup>, símbolo de sabedoria para alguns gnósticos, principalmente para os ofitas.

Alors la (femme) spirituelle entra [dans] le serpent, l'instructeur, et il instruisit [la (femme charnelle)] en disant : " Que [vous] a-t-il [dit] ? " "De tous les arbres qui sont dans [le para]dis tu mangeras, mais [de l'arbre] de la connaissance du mal et du bien n'en mange pas ?" . La femme charnelle dit : " Non seulement il a dit : "N'en mange pas", mais aussi "N'y touche pas, car le jour où vous en mangerez <sup>5</sup> vous mourrez de mort" . Et le serpent, l'instructeur, dit : "Vous ne mourrez pas de mort. En effet il vous a dit cela parce qu'il est jaloux. Au contraire, vos yeux s'ouvriront et vous deviendrez semblables aux dieux, connaissant le mal et le bien." Et l'institutrice fut retirée du serpent et elle le laissa seul, n'étant plus que terrestre.<sup>201</sup> (HypArch, II,4).

A partir desse momento, Adão passou a ter consciência sobre a sua verdadeira origem, pois Epinóia apareceu para ele e lhe mostrou a sua verdadeira origem. Yaltabaoth em vingança, os expulsou do Paraíso, apanhou a vida de Eva e lhe gerou dois filhos, um de nome Eloim e outro de nome Yave. Segundo o relato, um tinha cara urso e outro tinha cara de gato, um era justo e o outro era injusto, que foram designados de Caim e Abel.

Os dois textos fazem uma interpretação esotérica do relato do Genesis, em ambos aparece a temática do deus criador do mundo material, no caso Yaltabaoth tentando de todas as formas enganar o homem e lhe roubar as partículas da mãe divina *Sophia*, nos dois tratados aparecem a figura de Epinóia ou Eva espiritual para alertar e ensinar o homem sobre a sua verdadeira origem e sobre como retornar a sua verdadeira morada. Os dois tratados apresentam as principais idéias gnósticas, tais com, a luta entre o bem e o mal, o dualismo entre espírito e matéria, e a principal idéia, a busca pelo conhecimento que faria com que a alma voltasse ao mundo espiritual.

<sup>199</sup> Não sabemos se esse principio feminino é a mulher espiritual mencionada anteriormente ou alguma outra personagem que tomou o corpo de uma cobra.

<sup>200</sup> Segundo Reimer (2009) em várias culturas da Antiguidade, sobretudo no Egito e em Canã, a serpente simbolizava sabedoria, poder e fertilidade, por isso a serpente é apresentada como um animal "sagaz" em Gn 3, mas numa perspectiva negativista, pois sua sagacidade fez com que Adão e Eva transgredissem a ordem de Deus de não comer do fruto de uma proibida, a chamada "árvore do conhecimento".

<sup>201</sup> Então o princípio feminino espiritual veio [na] cobra, a instrutora; e ela ensinou [a mulher carnal], dizendo, "O que foi que ele [disse para] [vós](pl.)? Foi isto, 'Tu deverás comer de cada árvore no paraíso'; porém [da árvore] do conhecimento do bem e do mal não deverás comer?" A mulher carnal disse, "Ele não apenas disse 'Não come', como também disse 'Não a toques; pois o dia em que vós (pl.) comerdes dela, com a morte perecereis'". E a cobra, a instrutora, disse, "Com a morte vós (pl.) não deveis morrer; pois foi por inveja que ele vos (pl.) disse isso. Ao contrário, vossos (pl.) olhos se abrirão e vós (pl.) deveis vir a ser como deuses, capazes de reconhecer o mal e o bem". E o princípio da instrução feminina foi tirado da cobra e ela a deixou sozinha, meramente como uma coisa da terra.

### 3.3 A ALMA HUMANA REPRESENTADA COMO ELEMENTO FEMININO

Grande parte dos escritos encontrados em Nag Hammadi tratam da temática da criação do mundo espiritual e da criação do mundo material, valendo-se de uma interpretação negativa de Deus e da criação. Mas alguns escritos ao invés de tratar do grande drama cósmico da humanidade, tratam do drama individual da alma, sobre sua origem, condição e destino final, é o caso, por exemplo, dos textos “Ensino Autoritário” e “A Exegese da Alma”. Nesta perspectiva, este tópico tem por objetivo refletir sobre a noção de sexualidade e redenção nos círculos gnósticos cristãos, a luz de um dos escritos encontrados em Nag Hammadi, intitulado “A Exegese da Alma”<sup>202</sup>.

A escolha desse escrito justifica-se pelo fato deste apresentar questões importantes, tais como a polaridade prostituição e virgindade e o tema de arrependimento e retorno da alma à sua verdadeira origem.

A ExAm II,6 é um conto escrito no século III, provavelmente em Alexandria, que narra o mito gnóstico da queda da alma no mundo material e de sua degeneração, que ocorre a partir de uma vida sexual promíscua, mas que ao final da história, a alma volta a sua morada e ao seu estado inicial de pureza.

Segundo Scopello (2007) a história da alma segue o mito valentiniano de *Sophia*, aeôn que deixou o pleroma em busca de novos horizontes. Segundo o mito, *Sophia*, que significa Desejo de Sabedoria, teve o desejo de criar algo por si só, sem o seu cônjuge, e acabou criando o demiurgo, que para os gnósticos era o criador do mundo material.

A diferença é que no mito de *Sophia*, todo o cosmos é abalado por seu erro, enquanto que, em ExAm II,6 apresenta um drama mais individualizado da alma, que é representada por uma mulher, quando esta cai no mundo material. É possível que, o autor tenha sido influenciado pelas idéias valentinianas ao escrever esse conto, mas não é possível dizer até que ponto vai essa influência.

Scopello (2007) destaca a originalidade da abordagem teatral do mito em ExAm II,6 não sendo este representado por complexos tratados filosóficos, mas sim, num estilo novelístico, capaz de chamar a atenção do leitor.

Talvez o autor tenha sentido a necessidade de explicar o mito gnóstico de uma forma mais inteligível, por isso, escreveu esse conto. É provável que esse conto seja o resultado de reflexões pessoais do autor sobre os mitos valentinianos. Possivelmente ExAm

---

<sup>202</sup> A partir desse momento abreviado como ExAm II.6.

II,6 seja a junção da tradição oral com a tradição escrita. Esse texto pode inicialmente ter sido uma homilia de um mestre para seus seguidores, que a partir de sua leitura do mito valentiniano, juntamente com as suas leituras de escritos judaicos, cartas paulinas, evangelhos e textos pagãos, reuniu todas essas idéias na mensagem gnóstica de redenção, e com o tempo, essa mensagem que, inicialmente pode ter sido uma homilia, ganhou forma escrita, e serviu para o aprendizado de seus seguidores. Alguns trechos deixam apresentar alguns traços de que esse texto inicialmente poderia realmente ter sido uma espécie de homilia.

*C'est pourquoi il faut prier Dieu nuit et jour, tendant nos mains vers lui comme ceux qui naviguent en pleine mer prient Dieu de tout leur cour, sans hypocrisie parce que ceux qui prient hypocritement se trompent eux-mêmes, car Dieu sonde les reins et examine le fond du cœur pour savoir qui est digne du salut.<sup>203</sup> (ExAm, II, 6).*

Não é certo dizer que, o grupo que se utilizava desse escrito fosse apenas gnóstico, pois são nítidas as influências judaicas, quando o autor cita trechos dos profetas Jeremias, Hosea e Ezequiel e trechos dos Salmos, as influências cristãs se fazem presentes em trechos das cartas paulinas e dos evangelhos e a influência pagã aparece em trechos da Odisseia, mas todas essas ideias são resumidas numa leitura gnóstica de redenção, como no trecho abaixo em que aparecem a influência judaica e a influência pagã.

*Si l'âme en effet abandonne son mari parfait à cause de la tromperie d'Aphrodite — celle qui réside en ce lieu dans le processus de génération —, alors elle subira des dommages, mais si elle sanglote et qu'elle se repente, alors elle sera ramenée vers sa maison.*

*Aussi bien Israël ne fut d'abord visité pour être emmené de la terre d'Égypte, de la maison d'esclavage que parce qu'il sanglota vers Dieu et pleura sur l'oppression de ses œuvres<sup>204</sup>. (ExAm, II, 6).*

é possível que o grupo que se utilizava desse escrito fosse à dissensão de algum outro grupo heterodoxo, ou seja, seria “a heresia da heresia”, por isso a mensagem gnóstica se faz tão presente nesse escrito. Levantamos a hipótese de que, esse grupo gnóstico

<sup>203</sup> Por isso é apropriado orar a Deus de noite e de dia, estendendo a ele nossas mãos como fazem as pessoas que navegam em alto mar: eles oram de coração aberto e sem hipocrisia. Pois aqueles que oram hipocritamente, enganam somente a si mesmos. Indubitavelmente, para que possa saber quem é digno de salvação, Deus sonda os rins e examina o fundo do coração.

<sup>204</sup> Se de fato a alma abandona seu esposo perfeito por causa da traição de Afrodite, que existe aqui no ato da criação, então ela sofrerá os danos. Mas se chora e se arrepende, então será restituída à sua casa. Certamente Israel não teria sido visitada em primeiro lugar, sendo trazida da terra do Egito, fora da casa da servidão, se não tivesse suspirado a Deus e chorado pela opressão de suas obras.

possa ter sido a dissensão do grupo de Valentino, apesar da impossibilidade de provar essa ideia. A influência valentiniana aparece na reinterpretação do mito de *Sophia*, mas esse escrito se afasta do valentinianismo quando se utiliza de outras fontes, como o Antigo Testamento e textos clássicos como a Odisseia, por exemplo.

Segundo Johnson:

Os Mediterrâneos oriental e central nos séculos I e II, fervilhavam com uma infinita multiplicidade de idéias religiosas, lutando para se propagar. Todo movimento religioso era instável e físsiparo; e esses cultos não apenas se dividiam, mas também voltavam a se unir sobre novas formas. (JOHNSON, 2001, p.58).

Segundo Ogrady (1994) havia no movimento gnóstico uma tendência ao sincretismo, a sensação de instabilidade daquele contexto levava as pessoas a procurar em todas as religiões qualquer coisa que parecesse mais com suas próprias crenças.

Julgamos que, o grupo que se lia ExAm, II, 6 possa ter sido um desses subcultos gnósticos que, se sincretizaram com outros cultos e assim surgiu um novo movimento religioso.

Segundo Brown (1988) os pequenos círculos de estudos foram à fonte de energia da cultura cristã dos séculos I e II. A extraordinária efervescência intelectual desse período é impensável sem eles. Pressupomos que o grupo que se utilizava desse escrito fosse mais um desses pequenos grupos que buscavam amalgamar diversas tradições, em busca de respostas sobre a origem e destino final do homem.

Um ponto a ser destacado é que os pensadores do século II invariavelmente encaravam a pessoa humana como um microcosmo do universo (BROWN, 1988). Talvez por isso, o autor optou por apresentar a doutrina gnóstica da redenção de uma forma mais individual do que universal. O autor optou não por relatar a queda de *Sophia*, mas sim, a queda da alma, pois assim ele poderia tornar a mensagem mais clara para um público que, apesar de provavelmente não ser muito grande, era bem diversificado e assim fazer cada membro voltar-se para si, e refletir sobre o drama individual de suas próprias almas.

O autor de ExAm, II, 6 apresenta a alma em seu estado inicial, mas logo demonstra as consequências quando esta cai no mundo.

Les sages qui nous ont précédés ont nommé l'âme d'un mot féminin, et dans la réalité aussi, elle est femme par sa nature ; elle est même dotée d'une matrice. Aussi longtemps qu'elle est seule auprès du Père, elle est vierge et de forme androgyne ; mais lorsqu'elle tomba dans un corps et vint en cette vie, elle tomba au pouvoir de nombreux brigands et les violents se la passèrent l'un à l'autre et la [souillèrent]. Certains la prirent par violence, d'autres en la séduisant par un cadeau illusoire. Bref, elle fut souillée et [perdit sa] virginité.<sup>205</sup> (ExAm, II, 6).

Podemos notar que, a alma saiu de seu estado virginal de pureza, para um estado de corrupção e corrompimento. Vários grupos gnósticos acreditavam que o desejo sexual era uma estratégia do demiurgo para prender as almas nos corpos, sendo assim, elas não poderiam voltar a sua verdadeira morada, que era o mundo espiritual.

O desejo sexual também seria uma forma de alienação sobre a verdadeira origem da alma, pois a partir do momento em que, a alma se entregava a esses pensamentos, ela se esqueceria a sua verdadeira origem e passaria a não se esforçar na busca de sua redenção. Para os gnósticos, o ato sexual servia apenas para espalhar mais centelhas divinas pelo mundo, ou seja, quem se entregava ao sexo, estaria servindo ao demiurgo. O sexo deveria ser evitado, principalmente para os membros que tivessem um comprometimento espiritual maior, como os líderes desses grupos, por exemplo.

A personagem de ExAm, II, 6, ao cair num corpo, foi seduzida, muitas vezes até violentada e assim perdeu sua virgindade, e cada vez que ela se entregava aos prazeres carnis, mais alienada ficava de sua origem e mais afastada ela ficava do Pai.

Elle se prostituait dans son corps et se livra à tout le monde, pensant que celui auquel elle va s'enlacer est son mari. Après qu'elle se fut livrée à des amants adultères, violents et infidèles pour qu'ils usent d'elle, elle sanglota beaucoup et se repentit.<sup>206</sup> (ExAm, II, 6).

Até esse momento, a alma, personagem do conto, ainda parece ter consciência de seus atos, de sua prostituição, mas não parece ter forças suficientes para se arrepender e voltar ao Pai, ela ainda não conseguiu controlar seus desejos carnis.

<sup>205</sup> Sábios antigos deram à alma um nome feminino. Indubitavelmente, ela também é feminina em sua natureza. Ela inclusive tem ventre. Enquanto estava sozinha com o pai, ela era virgem e andrógina. Mas quando ela caiu dentro de um corpo e veio a esta vida, foi então que caiu nas mãos de muitos bandidos. E as criaturas cruéis passaram-na de um a outro e [abusaram] dela. Alguns a tomaram à força, enquanto outros o fizeram seduzindo-a com prendas. Em resumo, eles a corromperam, e ela [perdeu sua] virgindade.

<sup>206</sup> E em seu corpo ela se prostituiu e se ofereceu a todos sem exceção, considerando a cada um que abraçava como seu esposo. Após ter se oferecido aos amantes adúlteros, violentos e infiéis, para que eles pudessem abusar dela, f ela chorou muito e se arrependeu.

À nouveau, après s'être détournée de ces amants, elle court vers d'autres qui, comme des maîtres, la forcent à habiter avec eux et à les servir dans leur lit. À cause de la honte, elle n'ose plus les quitter, car ils lui font illusion comme s'ils étaient de vrais maris fidèles qui la respecteraient beaucoup. Et à la fin de tout cela, ils la quittent et s'en vont.<sup>207</sup> (ExAm, II, 6).

A heroína da história parece ter chegado a uma situação crítica, a partir daí começa a reviravolta em seu destino, quando ela arrependida de sua prostituição, clama ao Pai pedindo que Ele a ajude. "Sauve-moi, mon Père! Car vois: je vais te confesser [que j'ai quitté] ma maison et me suis enfuie de ma chambre virginale. Tourne moi à nouveau vers toi!"<sup>208</sup> (ExAm II,6). A alma além de pedir perdão por sua prostituição, pede perdão por ter saído do seu quarto de solteira, o que o conto "A Exegese da Alma" do mito valentiniano de *Sophia*, que se arrependera, e voltara para Deus, submetendo-se ao abraço de seu Salvador. (BROWN, 1988).

A heroína de ExAm, II, 6, após se arrepender de seus erros e clamar ao Pai, também retorna a sua verdadeira morada.

Le Père lui a envoyé du ciel son mari, qui est son frère premier-né. Alors l'époux descendit vers l'épouse. Elle quitta sa prostitution première, elle se purifia des souillures des amants adultères et se renouvela dans l'état d'épousée<sup>209</sup> (ExAm, II, 6).

é muito significativa essa metáfora do matrimônio, pois segundo Pagels (1979) os gnósticos sugeriam que a natureza divina poderia ser entendida como uma díade: uma parte o Inefável, o Profundo, o Pai Primordial; e a Graça, o Silêncio, o Útero e "Mãe do Todo".

Ils étaient en effet unis l'un à l'autre au commencement auprès du Père, avant que la femme n'égare l'homme qui est son frère. Ce mariage les a réunis à nouveau et l'âme s'est unie à son bien-aimé véritable, son seigneur naturel, selon qu'il est écrit : " car le seigneur de la femme est son mari."<sup>210</sup> (ExAm, II, 6).

<sup>207</sup> Novamente, após afastar-se dessas amantes, ela corria de encontro a outros que convenciam-na a viver com eles prestando-lhes serviços em suas camas, como se fossem seus senhores. Envergonhada, ela nem ousava mais deixá-los, porque a faziam crer que eram verdadeiros maridos fieis que a respeitavam muito. E depois de tudo isso, eles a abandonavam e partiam.

<sup>208</sup> Salva-me, ó Pai! Pois veja: confesso-te que deixei a minha casa e fugi de meu quarto de virgem. Conduzeme novamente a ti!"

<sup>209</sup> O Pai enviou do céu o seu marido, que é seu primogênito irmão. Então, o marido desceu para a esposa. Ela deixou seu estado de prostituição, purificou-se das contaminações dos adúlteros e renovou-se no estado de casada.

<sup>210</sup> Pois foram originalmente unidos um ao outro quando estavam com o Pai, antes que a mulher desviasse o caminho do homem que é seu irmão. Esse matrimônio os colocou novamente juntos e a alma foi unida ao seu verdadeiro amor, seu verdadeiro mestre, como está escrito [...]: "pois o mestre da mulher é o seu esposo."

Não devemos nos iludir em relação à polaridade macho/fêmea e ao destaque dado as figuras femininas nos mitos gnósticos. O processo de redenção, pregado pelos gnósticos, principalmente pelos valentinianos, implicava numa superação da polaridade macho/fêmea, na qual o masculino absorveria o feminino. (BROWN, 1988).

Segundo Brown (1988), Valentino adaptou as imagens conjugais correntes em sua época, ou seja, a hierarquia e o controle dentro do casamento ideal. Por exemplo, Plutarco exortava os maridos a exercerem uma vigilância incessante na formação da mente e das ações das mulheres:

Afirma-se que nenhuma mulher jamais produziu um filho sem a concepção de um homem, e, no entanto, existem produtos uterinos carnis disformes... que se desenvolvem e adquirem firmeza e solidez ... É preciso tomar grande cuidado para que esse tipo de coisa não ocorra na mente das mulheres. Pois, quando não recebem a semente das boas doutrinas e compartilham com seus maridos o avanço intelectual, elas concebem, entregues a si, muitas idéias impróprias e estratégias e emoções vis. (PLUTARCO, *apud*: BROWN, 1988, p. 101).

Por volta do ano 100 d.C, Plutarco escreveu para o casal grego, Poliano e Eurídice seus “Preceitos conjugais” com o objetivo de solucionar os problemas da hierarquia e da união entre homem e mulher através do expediente de transformar o marido em mentor filosófico de sua noiva. (BROWN, 1988).

Para Valentino, assim como para Plutarco, a mulher representava tudo o que era vago, sem objetivo, desprovido de forma e direção. Representava tudo o que precisava ser formado, assujeitando-se aos contornos firmes e claros do homem. No próprio ato de concepção, era o sêmen masculino que conferia forma e solidez a emissão lábil e desestruturada da mulher. (BROWN, 1988, p. 101).

Essa metáfora do casamento ideal e do elemento feminino como um elemento submisso ao masculino aparece no mito de *Sophia*, quando ela quis gerar algo por si só; sem o seu cônjuge, e acabou por gerar o demiurgo. Ela só foi redimida depois de arrepender-se e voltar-se a Deus.

No caso da heroína de nossa história, apesar dela ser a personagem principal do conto, ela também só foi redimida após pedir perdão ao Pai, que convencido de seu arrependimento, enviou lhe o seu esposo que seria o mestre dela. No conto, também aparece que a alma, sem o seu esposo, gerou “frutos deixados pelos adúlteros”, “são fracos de espírito”, o que demonstra uma apresentação próxima da de Valentino de que, as mulheres representam “tudo o que era vago, desprovido de forma e direção”.

Mas qual seria a relação entre a idéia de redenção apresentada pelos gnósticos com a questão da sexualidade?

Como já destacamos, o “eu” era visto como um cosmos em miniatura, no caso dos gnósticos, um cosmos decaído. Segundo Brown (1988) o homem era um microcosmo num sentido realmente pavoroso: corpo e alma compartilhavam das qualidades de um universo mantido pelas energias frenéticas de poderes decaídos.

Manter relações sexuais era abrir o corpo humano a tempestade de fogo que devastava todo o universo. O desejo sexual foi nitidamente destacado como uma característica permanente do ser humano não redimido: representava a energia impetuosa de um universo que se opunha a serena tranqüilidade do reino do espírito inabalável. (BROWN, 1988, p.105).

O desejo sexual era visto como a característica do homem não redimido, enquanto que, a renúncia ao desejo sexual era vista como um sinal externo de uma mudança mais profunda do fiel.

Ce mariage en effet n'est pas comme le mariage charnel : ceux qui se sont unis sont comblés par cette union, ils abandonnent comme des fardeaux les tourments du désir et ne se [séparent] pas l'un de l'autre. Mais ce mariage n'est [pas ainsi] ; mais s'ils atteignent à l'union [mutuelle], ils deviennent une seule vie<sup>211</sup>. (ExAm, II, 6).

Como não temos nenhuma informação sobre o grupo que se utilizava de ExAm, II, 6, não temos como saber sobre as suas concepções sobre o sexo, mas o que nos chama a atenção é a liberdade poética do autor ao descrever o amor da alma por seu noivo, como se fosse uma relação sexual carnal, apesar dele provavelmente estar falar em termos metafóricos. Não sabemos se esse grupo, que usava esse conto, era mais radical do que os valentinianos com relação às condutas sexuais ou tinham as suas concepções mais abrandadas em relação ao sexo.

ExAm, II, 6 apresenta a polaridade virgindade- prostituição e a busca de uma pureza original, através do arrependimento e do retorno ao Pai. Mas ao que parece, o autor não estava falando apenas da prostituição do corpo: “Voilà comment il parle dans un sens spirituel, car « notre combat n'est pas contre la chair et le sang , ainsi qu'il l'a dit, mais

<sup>211</sup> Com efeito, este matrimônio não é como o matrimônio carnal: aqueles que se uniram, são satisfeitos por essa união. E como sendo uma obrigação, deixarão para trás o aborrecimento do desejo físico e [virarão suas faces] um do outro. Entretanto, esse matrimônio [não é assim]; mas caso se mantenham unidos [um com o outro], eles se tornarão uma única vida.

contre les maîtres cosmiques de cette obscurité et les éléments spirituels du mal .”<sup>212</sup>(ExAm, II, 6).

Supondo uma influencia valentiniana desse texto, Valentino acreditava que a alma humana era povoada por uma multidão de espíritos desregrados chamados de “*pneumata*”. Estes eram criaturas incompletas e carentes, que usavam a pessoa para buscar sua própria satisfação, a maneira de um estado permanente e semi consciente de possessão, essas criaturas buscavam cada vez mais ligar a alma ao corpo. (BROWN, 1988).

Como na maioria dos movimentos religiosos, nem todos os fiéis tinham o mesmo comprometimento espiritual, principalmente no que concerne, a questão da renúncia sexual, os valentinianos, por exemplo, aceitavam o fato de muitos fiéis ainda viverem aprisionados na vida inferior da alma: eles eram chamados de *psychkoi*<sup>213</sup>, distinguindo-se dos *pneumatikoi*<sup>214</sup>, pessoas já regidas por seu espírito imponente. (BROWN, 1988).

Os valentinianos aceitavam os membros casados, pois eles proporcionavam a continuidade física necessária para que a raça humana oferecesse a Cristo a colheita completa de sua “semente” espiritual, sob a forma de muitas gerações de fiéis que congregariam ao devido momento, no lugar da Plenitude. Como já foi visto, a renúncia sexual era apenas um sinal externo da transformação espiritual do ser, por isso os membros casados eram tolerados nos círculos gnósticos, para que estes pudessem se desenvolver espiritualmente dentro da comunidade. (BROWN, 1988).

Os círculos de estudos valentinianos<sup>215</sup> destacavam-se por suas reuniões íntimas, em que homens e mulheres podiam misturar-se aos pés de um sábio, a maneira antiga e autoritária do círculo estudantil de filósofos. No judaísmo, os rabinos declaravam que as mulheres não tinham lugar na atmosfera intensa e íntima em que os alunos do sexo masculino estudavam a Lei. (BROWN, 1988).

Essas reuniões chamavam a atenção dos líderes da Igreja, no caso particular de Irineu, ele observava com desalento, membros de sua congregação, homens e mulheres, se reunindo com mestres gnósticos sem a sua autorização. Isso parecia ter sido muito comum nesse período, esse trânsito de fiéis entre a igreja e os cultos gnósticos. (PAGELS, 1979).

---

<sup>212</sup> Eis como ele fala com um sentido espiritual, pois “nossa luta não é contra a carne e o sangue – como ele disse, mas contra os soberanos desse mundo de escuridão e os espíritos da imperfeição”.

<sup>213</sup> Cristãos eclesiásticos, ou cristãos comuns que são salvos por suas obras. (KOESTER, 2005, p.253).

<sup>214</sup> Verdadeiros gnósticos, que são salvos por sua natureza. (KOESTER, 2005, p.252).

<sup>215</sup> A comunidade valentiniana se considerava *ekklesia* (igreja), e não apenas uma “escola” no sentido filosófico. (SOBRAL, 2010 a, p.473).

As acusações de imoralidade sexual feitas aos mestres gnósticos deixam claro que esse não foi um assunto insignificante na igreja cristã do século II. (BROWN, 1988).

Mas o que os líderes da Igreja não pareciam entender era que o que possibilitava a reunião de homens e mulheres nos círculos gnósticos, era a afirmação da redenção e superação do desejo sexual, pelo menos para as mulheres que alcançassem um nível de conhecimento mais elevado dentro desses grupos, por isso a possibilidade das mulheres serem aceitas como iguais nesses círculos de intelectualidade cristã. Também vale destacar que, tal como na relação de Jesus com Maria Madalena<sup>216</sup>, esses círculos buscavam a absorção da mulher, possivelmente elas sempre eram iniciadas por homens nesses círculos, para depois assumirem posições mais importantes. Não possuímos informações de círculos gnósticos iniciados por mulheres, apenas por homens, Valentino, Marcos, Montano, Marcião, entre outros.

Mas não devemos levar muito a risca essa ideia. O grupo que se utilizava de ExAm, II, 6, parece ser de uma especificidade muito grande. Apesar das influências gnósticas nesse escrito, o autor sempre fala da prostituição da alma nesse conto, e sempre em termos espirituais, o autor não critica o matrimônio, o que abriria a possibilidade de membros casados participarem desse círculo, tal como entre os valentinianos, mas esse conto também destaca a ideia de uma espécie de matrimônio espiritual acima do matrimônio carnal, o que poderia ser interpretado como a iniciação e o batismo de membros, após um período de ensinamentos.

Entender as diferentes noções dos cristãos do século II, sobre sexualidade passa necessariamente pelo entendimento da ideia de redenção, ou seja, de uma profunda mudança no indivíduo, da qual, a renúncia sexual era apenas a parte externa desse processo que atingiria o indivíduo como um todo.

Essa ideia de redenção foi tão importante pelo fato de possibilitar a participação das mulheres nos círculos gnósticos cristãos, mesmo que, ao mesmo tempo as tenham colocado em uma situação de inferioridade, pelo menos uma inferioridade em teoria, por que ao que parece, na prática, as mulheres eram muito ativas nesses círculos gnósticos.

---

<sup>216</sup> Jesus disse, “Eu mesmo devo guiá-la para fazer dela um homem, para que ela também possa se tornar um espírito vivo semelhante a vós homens. Pois, cada mulher que fizer dela mesma um homem, entrará no reino dos céus”. (EvTh, II, 3).

### 3.4 A ORGANIZAÇÃO INTERNA DOS VALENTINIANOS

Raríssimos textos gnósticos tratam da organização interna desses movimentos, a ênfase maior é dada aos sistemas cosmológicos em detrimento da ritualística. Outra dificuldade é o fato de que as nossas principais informações sobre esses provêm de heresiólogos, como Irineu de Lião e Tertuliano, que estão carregadas de preconceitos e acusações.

Podemos traçar alguns indícios da organização interna e ritualística dos movimentos gnósticos, a partir do estudo de alguns textos valentinianos. Optamos pelos valentinianos por serem o grupo “herético” que mais ameaçou o grupo “ortodoxo”, e por alguns de seus escritos apresentarem mais informações. Escolhemos três escritos: A interpretação do conhecimento<sup>217</sup>, O Evangelho de Filipe, e Uma exposição valentiniana, Sobre a unção, Sobre o Batismo e Sobre a Eucaristia<sup>218</sup>.

InterpGn XI,1 é um texto importante, pois nos oferece a possibilidade de entender um pouco do cotidiano e das tensões dentro dos movimentos gnósticos, sobretudo àquelas ligadas a divisão espiritual dos fiéis.

O escrito ExpVal XI,2 expõe a origem da criação e o processo de redenção nos termos da teologia valentiniana, especificamente nos termos do mito de *Sophia*. Esse texto também oferece o que parece ser fragmentos litúrgicos de uma celebração valentiniana de batismo e eucaristia. (PAGELS, 2007).

Por fim, temos o EvPhil II,3 que, apesar do título, não corresponde a essa definição, já que não relata cenas da vida de Jesus, nas quais ele seja o personagem principal, nem é uma coletânea de ensinamentos do mesmo, como o Evangelho de Tomé, ou possui uma mensagem de salvação, como o Evangelho da Verdade. (SOBRAL, 2010 a, p.470).

Ainda segundo Sobral (2010), o EvPhil II,3 apresenta-se como um texto não-linear, com diversos tópicos aparentemente sem conexão, principalmente sobre espiritualidade e o significado dos sacramentos. Em apenas algumas passagens referem-se a Jesus.

---

<sup>217</sup> A partir desse momento abreviado como InterpGn XI, 1.

<sup>218</sup> A partir desse momento abreviado como ExpVal XI,2.

O Evangelho de Filipe é importante para os estudos gnósticos não só por ser uma fonte primária do valentinianismo, mas também porque nos revela um pouco sobre a ritualística e os sacramentos gnósticos, assunto relativamente pouco conhecido até mesmo no conjunto das fontes que tratam do gnosticismo. (SOBRAL, 2010 a, p.473).

Com relação aos sacramentos, sabemos que o candidato passava primeiramente por um ritual de iniciação, no qual ele recusava a autoridade do demiurgo e reconhecia a verdadeira fonte do poder divino, “as profundezas” de toda a existência. (PAGELS, 1979).

Antes da gnose, o candidato adorava o demiurgo, confundindo-o com o verdadeiro Deus: agora, através do sacramento da redenção, o candidato indica que libertou-se do seu poder. Nesse ritual ele enfrenta o demiurgo, declarando sua independência e anunciando que não mais pertence a sua esfera de autoridade e juízo. (PAGELS, 1979, p.66).

Schenke observa que muito da ritualística encontrada no EvPhil II,3, e que destacamos também no texto ExpVal XI,2 era comum entre muitos cristãos da época, principalmente o batismo, a crisma e a eucaristia. O texto Excertos de Teodoto de Clemente de Alexandria nos dava informações sobre o ritual de iniciação, comum no grupo valentiniano, antes da descoberta de Nag Hammadi. (SOBRAL, 2010 a, p.474).

Primeiramente, havia uma preparação do iniciando, com a catequese, jejuns e orações. Depois, uma consagração da água batismal com exorcismo e santificação, invocando-se o nome de Deus, e em seguida uma consagração do óleo (a ser usado para ungir o iniciando). Logo depois, ele devia renunciar aos espíritos maus, e imergia na água, com as palavras “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. O iniciando era então ungido, e havia uma consagração do pão, com invocação do “nome”, e por fim uma refeição. (SOBRAL, 2010 a, p.474).

O EvPhil II,3 descreve cinco ritos: o batismo, a crisma, a eucaristia, a redenção e a câmara nupcial. O texto ExpVal XI,2 descreve de forma muito fragmentária o batismo e a eucaristia.

Quanto ao batismo, há várias passagens em que essa prática é descrita no EvPhill II,3. Em uma delas o iniciando imerge na água e, recebendo o espírito santo, emerge e diz “eu sou um cristão”. Em outra passagem há o pronunciamento da fórmula trinitária: “Em nome do pai, do filho e do espírito santo”, mas não se sabe em que parte exatamente do rito de iniciação ela era utilizada. Há o despimento das vestes, antes de entrar na água, a fim de, depois, se “vestir” o novo homem. (SOBRAL, 2010 a, p.475).

Em ExpVal XI,2 apresenta o batismo numa perspectiva de perdão dos pecados.

Telle est, (dans sa) plénitude, la récapitulation de la gnose qui nous f[u]t révélée par notre Seigneur Jésus Christ, le Monogène. Ce sont (des appuis) fermes et nécessaires pour que nous marchions en eux. Mais ils (relèvent) du premier baptême (les lignes 1 à 9 manquent) . . . [ . ] . . . [ . . . . . le premier] baptême, [c'est la] ré[mission] des péchés [ . . . . . ] celui qui a dit : « [Je vous baptise] pour la [rémission de] vos [p]échés » Ce . [ . . . . . e]st le type du . [ . . . . . l'ac]tio[n] du Chris[t . . . . . ] . . . égal aux [ . . . en] lui, du [ . . . . . ]

Car l'o[eu]vre de Jésus[ . . . ] . [ . . . . ] . [ . . . ] Donc le premier b[aptême, c']est la [ré]mission [des péchés]. [Par celui-l]à [no]us sommes emmenés de [ceux de la gauche] [par]mi ceux de la droite, de [la corruption da]ns l'[in]corruptibil]ité (?), c'[est-à-dir]e le Jou[r]dain . . . .<sup>219</sup> (ExpVal XI,2).

A prática de batismo valentiniana não diferia muito das formas de batismo praticada pela ala “ortodoxa, por exemplo. Nesse batismo havia o despimento das vestes, antes de entrar na água, a fim de, depois, se “vestir o novo homem. Tais elementos aparecem na Tradição Apostólica de Hipólito, na Didaké e na Apologia de Justino. (SOBRAL, 2010 a).

O batismo é seguido pela crisma, assim como descrito por Hipólito. Nessa passagem do EvFl (apud SOBRAL, 2010a, p. 476) a crisma é chamada de “luz”. Em 67:5-9, é também o “fogo”. No EvFl temos que a crisma tinha sua constituição física a partir do óleo de oliva: “A árvore da vida está no meio do Paraíso. Contudo, é da árvore de oliva que nós conseguimos a crisma, e da crisma, a ressurreição” (73:15-19). Em 74:14-21, “A crisma é superior ao batismo, pois é da palavra ‘crisma’ que somos chamados ‘cristãos’, certamente não pela palavra ‘batismo’. E é por causa da crisma que ‘o Cristo’ tem esse nome”.

A respeito da eucaristia, no EvFl (apud: SOBRAL, 2010 a, p.476). “a taça de oração contém vinho e água, [...] e está cheia do espírito santo e pertence ao homem completamente perfeito. Quando bebemos isso, recebemos em nós o homem perfeito” (75:14-21). Em outra passagem, “Antes de Cristo chegar não havia pão no mundo [...], mas quando Cristo veio, o homem perfeito, ele trouxe pão do céu de modo que o homem possa ser nutrido com a comida do homem” (55:6-14). Podemos ver alguma semelhança com I Cor

<sup>219</sup> Assim é, (em sua) plenitude, o princípio do conhecimento que nos foi revelada por nosso Senhor Jesus Cristo, o filho único. São as bases firmes e necessárias para que caminhemos nelas. Mas elas se referem ao primeiro batismo (as linhas 1 a 9 faltam). [...] O Primeiro] batismo [é o perdão] dos pecados [...] <aquele que> disse: “[Eu vos batizo] para a re[missão] de vossos [p]ecados.” Este [...] é] o tipo do [...] a ação] do Cristo [que é] igual ao [...] dentro] dele [...]. Porque a [obra] de Jesu[s..]. Desse modo, o primeiro [batismo] é o perdão [dos pecados]. Nos] fomos trazidos [daqueles da esquerda] [ para] aqueles da direita, da corrupção para a [in]corruptibil]idade(?) [ou seja], o Jo[r]dão].

10:16: “Porventura o cálice de bênção que abençoamos não é a comunhão do sangue de Cristo? O pão que partimos, não é porventura a comunhão do corpo de Cristo?”

[Nous te r]endons grâ[ces, nous célébrons l'euchari]stie, (ô) Pèr[e, . . . . . ] . ton Fil[s . . . . . et i]ls sortent hor[s . . . . . in]visi[ble . . . . . ] [ . . . . . ] . . . . . [ . . . . . ] à ton Fi[ls . . . . . ] . son amo[ur . . . . . ] eux . . [ . . . . . ] . . [ . . . . . ] [ . . . . . ] . . . . . pour la g[nose . . . . . ] ils font ta volonté [par le] nom de Jésus Ch[ris]t [et ils] feront ta volonté [ . . . . . en] tout temps, étant [par]faits [en] toute [g]râce et [toute] pureté. [G]loire à Toi, par ton Fi[ls Prem]ier-né, Jésus Chri[st, dé]s[or]mais pour toujours, Amen. <sup>220</sup>(ExpVal XI,2).

Além dos rituais de batismo e eucaristia, os valentinianos tinham o ritual da unção:

les lignes 1 à 7 manquent) [ . . . . . ] . . . [ . . . . . ] . sel[on . . . . . ] [ . . . . . ] le type de [ . . . . . ] le voir.  
Il faut [que tu] envoies mainten[a]nt ton Fi[ls, Jésus]s Christ, afin qu'il [no]us [o]igne, en sorte que nous recevions le [pouv]oir de piétiner les [serpents] et [d'exterm]iner les scor[p]ions et [toute] la puissance du Diable, [p]ar le [B]ergerch[ef], J[é]sus [Ch]r[ist].  
[C'est] par lui [que] nous t'avons [con]nu et que nous te [glori]fions. [Glo]ire à toi, Père, dans l' [Éon], (à toi) [Père], dans le Fils, (à toi) Père dans la sainte [Égli]se e[t] dans les saints [ang]les ! <sup>221</sup> (ExpVal XI,2).

Provavelmente homens e mulheres compartilhavam de todos esses sacramentos, possivelmente algumas mulheres poderiam até ministrar esses sacramentos. Segundo Pagels (1979) isso era possível, porque muitos cristãos gnósticos estabeleciam uma correlação entre a sua descrição de Deus, em termos masculinos e femininos, e uma descrição complementar da natureza humana. Eles frequentemente referiam-se ao relato da criação de Gênesis 1, onde se pode ler uma criação máculo- feminina ou andrógina. Os cristãos gnósticos costumavam transpor o princípio da igualdade entre homens e mulheres à estrutura social e política de suas comunidades.

<sup>220</sup> [Damos] graças [a ti e celebramos a eucaristia], ó Pai, [lembrando o amor do] teu Filho, [Jesus Cristo que eles] retiram do [...] invisível [...] a teu [Filho ...] o [amor dele...] ao [conhecimento...] eles estão fazendo a tua vontade [pelo] nome de Jesus Cristo [e] farão tua vontade [agora e] para sempre. Eles estão plenos [em] cada dádiva espiritual e [em toda] pureza. [A glória] esteja contigo através de teu Filho [e] primogênito Jesus Cristo [agora e] para sempre. Amém.

<sup>221</sup> [...] de acordo com [...] o tipo de [...] vê-lo. É necessário que [tu neste momento] envies teu Filho [Jesus] Cristo a fim de que ele nos unja, para que recebamos o poder de pisar nas [cobras] e [de exterm]inar os escorpiões e [todo] o poder do Demônio, [pelo] [past]or que é J[e]sus [Cr]i[sto]. Por meio dele, nos [conhecemos a ti]. E sempre te [glorificamos]: [A glória] esteja contigo, o Pai no [Filho, o Pai] no Filho, o Pai [na] Sagrada [Igreja e nos] [anjos] sagrados! De agora em diante ele habita [para sempre na] perpetuidade dos aeões, para sempre ate os [não- identificáveis] aeões dos aeões. Amém.

A autora parte de um princípio de igualdade entre homens e mulheres a partir de uma leitura de Gênesis 1, porém discordamos dessa posição, porque os gnósticos acreditavam na recriação do andrógino primordial, que foi separado no ato da criação. Para que isso ocorresse o elemento feminino deveria ser absorvido, pois este era considerado inferior. Os gnósticos não trabalhavam com uma idéia de igualdade entre homens e mulheres, mas sim de absorção do elemento feminino, para que macho e fêmea se tornassem um só.

Por exemplo, para Valentino, o universo seria redimido quando a Sabedoria recuperasse a harmonia conjugal de suas próprias relações originais com Deus. Ela repousaria no abraço formador de Cristo, seu Redentor masculino. (BROWN, 1990).

Uma vez reunido a seus princípios formadores masculinos e não mais excluído da pureza intocável do mundo do espírito, o universo desfrutaria da estabilidade disciplinada de um elo conjugal restaurado. Mas do que isso; torna-se-ia transparente para o espírito. O último vestígio de alteridade implicado na noção de feminino se esvaeceria. O Pleroma voltaria a se unificar, depois de masculinizar o feminino, absorvendo-o em sua ordem perfeita. (BROWN, 1990, p.103).

Mesmo que os gnósticos considerassem o feminino inferior, isso não quer dizer necessariamente que na prática as mulheres não tivessem participação ativa dentro desses movimentos, pelo contrário, o fato destas serem aceitas representaria a própria absorção e masculinização do feminino, então a atuação das mulheres nos círculos gnósticos não significa igualdade, e sim absorção do feminino.

Essa absorção do feminino e recriação do andrógino primordial era representado no principal rito valentiniano que era o rito da câmara nupcial. Para entendê-lo vamos fazer uma exposição do mito pré-cósmico valentiniano, apresentado por Irineu de Lião.

Eles dizem que existia, nas alturas, invisíveis e inenarráveis, um eôn perfeito, anterior a tudo que chamam Protoprincípio, Protopai e Abismo. Incompreensível e invisível, eterno e ingênito que se manteve em profundo silêncio e tranquilidade durante uma infinidade de séculos [...] Ora um dia, este abismo teve o pensamento de emitir, dele mesmo, um Princípio de todas as coisas; essa emissão, de que teve o pensamento, depositou-a como semente no seio de sua companheira, o Silêncio. Ao receber essa semente, ela engravidou e gerou o Nous, semelhante e igual ao que tinha emitido e que é o único a entender a grandeza do Pai. Este nous também é chamado Unigênito, Pai e Princípio de todas as coisas. Juntamente com ele foi gerado a Verdade. [...] O Unigênito tendo aprendido o modo como foi gerado procriou por sua vez, o Logos e Zoé, segundo a sizígia<sup>222</sup> o Homem e a Igreja.[...] Cada um deles é masculino e feminino, da seguinte forma: inicialmente o Protopai se uniu, segundo a sizígia a Enóia, que eles chamam também Graça e Silêncio; depois o Unigênito, também chamado Nous, uniu-se a Verdade, depois o Logos, a

<sup>222</sup> Par masculino e feminino ou ativo e passivo.

Zoe, por fim, o Homem a Igreja. Mas o ultimo e mais novo eõn da Duodecada, gerado pelo homem e pela igreja, isto é, Sofia, excitou-se grandemente e sofreu a paixão mesmo sem o abraço do cônjuge, o Desejado; essa paixão nascida ao redor do Nous e da Verdade propagou-se neste eõn, isto é, Sofia, que foi alterada, com aparência de amor, mas na realidade, de temeridade, por que não se comunicara com o Pai perfeito da mesma forma que o Nous. A paixão consistia na procura do Pai: queria, dizem, compreender a sua grandeza e como não lhe foi possível pelo fato de prender-se ao invisível, entrou em grande angustia por causa da grandeza do Abismo, da impercrutabilidade do Pai e do amor por ele. (Adv haer, I 2,2, p.34).

Segundo Sobral (2010 a, p.477) o ritual da câmara nupcial é, entre os valentinianos, uma representação da reunião espiritual do plano celeste, que aconteceria quando a semente espiritual no mundo fosse perfeita. Turner sugere que essa metáfora do casamento corresponderia tanto a uma reunificação espiritual quanto a uma união sexual, representando a recriação do andrógino primordial<sup>223</sup> por intermédio das partes masculina e feminina, fossem elas homem e mulher, intelecto e alma, ou a semente terrena e sua contraparte angélica. Temos a seguinte afirmação no Evangelho de Filipe, com relação à câmara nupcial.

Si la femme ne s'était pas séparée de l'homme, elle ne serait pas morte, non plus que l'homme. C'est la séparation de celui-ci qui fut le commencement de la mort. C'est pourquoi le Christ est venu pour réparer cette séparation survenue aux origines, réunir les deux, donner la vie à ceux qui étaient morts à la suite de la séparation et les unir. Et la femme s'unit à son mari dans la chambre nuptiale. Et ceux qui s'unissent dans la chambre nuptiale ne se sépareront plus. Et la femme s'unit à son mari dans la chambre nuptiale. Et ceux qui s'unissent dans la chambre nuptiale ne se sépareront plus.<sup>224</sup> (EvPhil, II,3).

A câmara nupcial simbolizaria a volta a esse andrógino primordial, por meio da reunião de duas partes antes unidas. Não se sabe de que maneira essa reunião era feita, se

<sup>223</sup> Em Gn 1,27 aparece o seguinte: No sétimo dia da Criação, Deus criou o homem à sua imagem: “à imagem de Deus o criou: macho e fêmea os criou.” Existe uma interpretação desse texto de que o primeiro homem seria um ser andrógino (macho e fêmea) e que a separação de Eva representaria a cisão da criatura original em duas. A androginia de Adão é explicada em alguns textos rabínicos, como no Sepher Ha-Zohar, que contém a afirmação de rabi Abba: “O primeiro homem era macho e fêmea ao mesmo tempo pois a escritura diz: E Elohim disse: façamos o homem à nossa imagem e semelhança (Gênesis, 1,26). É precisamente para que o homem se assemelhasse a Deus que foi criado macho e fêmea ao mesmo tempo”. (LARAIA, 1997). No escrito Prôtri XIII, 1 aparece a temática de uma divindade que se apresenta como uma divindade feminina, mas ao mesmo tempo andrógina: Je suis and[ro] gyne, j[e suis mère], [j]e suis père. C'est avec moi-même que [je suis], c'est à moi-mê[me] que je [suis unie] [et c'est] moi-[même que j'ai]me. C'est par moi-mê[me] que le tout sub[siste].

<sup>224</sup> Se a mulher não estava separada do homem, ela não poderia morrer com o homem. Essa separação se torna o começo da morte. Por causa disso, Cristo veio para reparar a separação, que estava desde o princípio e, novamente, unir os dois, e para dar vida àqueles que morreram como resultado da separação e, então, uni-los. A mulher é unida ao seu marido na câmara nupcial. De fato, aqueles que foram unidos na câmara nupcial jamais serão separados.

fisicamente entre um homem e uma mulher, ou de alguma outra forma, o que dava margem a polêmicas. Irineu de Lião, por exemplo, conhecia esse ritual da câmara nupcial.

Alguns deles imaginam um quarto nupcial e cumprem um rito místico acompanhado de invocações sobre os iniciados e afirmam que o que fazem são nupcias espirituais à semelhança das sizíguas do alto. (Adv. Haer. I, 21,3).

Com relação às invocações descritas por Irineu de Lião, estas poderiam ser hinos e cânticos gnósticos. Em Atos de Tomé há um cântico nupcial baseado em canções populares. A beleza da noiva é descrita, mas a descrição logo é interrompida por sentenças alegóricas (“a verdade repousa sobre a cabeça da noiva”). O noivo se torna a imagem incorporada dos redimidos que participam do banquete nupcial<sup>225</sup> celeste. (KOESTER, 2005, p.233).

The damsel is the daughter of light, in whom consisteth and dwelleth the proud brightness of kings, and the sight of her is delightful, she shineth with beauty and cheer. Her garments are like the flowers of spring, and from them a waft of fragrance is borne; and in the crown of her head the king is established which with his immortal food (ambrosia) nourisheth them that are founded upon him; and in her head is set truth, and with her feet she showeth forth joy. [...] And they have glorified and praised with the living spirit, the Father of truth and the mother of wisdom. (The Acts of Tomas, 6-7)<sup>226</sup>.

Não podemos afirmar que esse hino ou qualquer outro hino nupcial era utilizado no rito da câmara nupcial valentiniano, mas é significativo que existissem cânticos nupciais em outras tradições gnósticas cristãs. É pouco provável que a união na câmara nupcial fosse física entre um homem e uma mulher, pois o próprio Evangelho de Filipe critica a promiscuidade entre homens e mulheres neste mundo.

<sup>225</sup> Geralmente na Antiguidade, o casamento humano era utilizado como metáfora para se pensar uma realidade transcendental, como no caso da união de Deus com sua noiva Israel. Temos esses paralelos também no *corpus* paulino: “Porque estou zeloso de vós com zelo de Deus; pois vos desposi com um só Esposo, Cristo, para vos apresentar a ele como virgem pura”. (II Cor. 11:2). (SOBRAL, 2010 a).

<sup>226</sup> A donzela é filha da luz em quem habita o brilhoso e orgulho dos reis, vista com deleite, beleza e alegria. Suas vestes são como as flores da primavera, um perfume desde o nascimento, e na coroa da cabeça dela do rei é estabelecido que, com sua comida imortal (ambrosia) nutre-lhes que são fundadas sobre ele, e em sua cabeça é definido a verdade, e com os pés ela showeth em alegria. [...] E eles gloricam e louvam com o espírito vivo, o Pai da verdade e da mãe da sabedoria. (Atos dos Tomas, 6-7).

Quand les femmes légères aperçoivent un homme vivant seul, elles se précipitent sur lui s’amusent avec lui et le souillent. De même les hommes légers, quand ils aperçoivent une jolie femme vivant seule, la persuadent, lui font violence désirant la souiller. Mais s’ils aperçoivent l’époux et son épouse vivant ensemble les femmes ne peuvent s’introduire auprès de l’homme ni les hommes auprès de la femme. Il en va de même si l’image et l’ange s’unissent l’un à l’autre : nul ne pourra oser s’introduire auprès de l’homme ou de la femme.<sup>227</sup> (EvPhil, II, 3).

Essa união poderia acontecer de outra forma, o casal poderia, por exemplo, entrar na câmara nupcial para meditar, orar, recitar cânticos, profetizar, mas muito pouco provável que essa união fosse sexual, por não ser comum em nenhuma tradição cristã dos primeiros séculos a prática do sexo como parte de algum tipo de ritual, tais como entre os pagãos, por exemplo.

Os valentinianos, diferentemente dos outros grupos gnósticos, não defendiam uma absoluta abstinência sexual, a renúncia ao sexo era apenas um sinal externo de redenção do homem, e não a condição principal de redenção, inclusive os membros casados recebiam orientação apropriada. Os fiéis casados faziam parte da comunidade valentiniana, eles eram chamados de *psychikoi*, distinguindo-se dos *pneumatikoi*, apesar de, para os valentinianos a atividade sexual ser considerada o sinal do homem não redimido, os valentinianos tinham de resolver o problema dos membros casados, e dar conta de inseri-los na comunidade. (BROWN, 1988).

Mas essa hierarquia entre psíquicos e pneumáticos poderia causar alguns problemas entre os fiéis. Segundo Pagels (1979) os cristãos valentinianos seguiam uma prática que assegurava a igualdade de todos os participantes. Seu sistema não permitia que viesse a se formar nenhuma hierarquia e nenhuma “ordem” fixa dos clérigos. Como a função de todos mudava a cada dia, os motivos para se invejar pessoas proeminentes eram minimizados. Minimizados, mas não eliminados.

O que mudava a cada dia era função de cada pessoa e não o grau dos membros, isso demandava mais tempo. O autor do texto valentiniano InterpGn XI,1 demonstra essa preocupação. O autor estava preocupado em falar para uma comunidade dilacerada pela inveja e pelo ódio no referente a dádivas espirituais. Ao que parece, os membros menos proeminentes tinham certa inveja dos membros considerados psíquicos.

---

<sup>227</sup> Quando mulheres desregradas vêem um homem que vive sozinho, elas correm contra ele e o corrompem. Assim como homens devassos, quando vêem uma mulher bonita que vive sozinha, eles a persuadem e a constrangem desejando corrompê-la. Mas se vêem um homem e sua esposa vivendo juntos, a mulher não poderá ir com outro homem, nem poderá o homem ir com outra mulher. O mesmo acontece se a imagem e o anjo se unem um ao outro, nenhum deles se arriscará ir a outro homem ou outra mulher.

Ne t'approche pas de ton frère par jalousie ni [ne] (les lignes 1 à 9 manquent) [.....] vains, car ils . [..... ils] sont retranchés de leurs [.....] être ignorant(s) c[ar .....] de cette manière [ils + *parf.*<sup>1</sup>) .....] ..... [dans] [.....] aussi afin qu'ils [..... petits]. Au sujet des choses que tu désires, [réfléchis] : si u[n .....] .. à toi. Ton frère, [s'il possède] la grâce, [. . . . ne te] déprécie [pas], mais [réjouis-toi] de ce don spiri[tuel unique]. Prie pour celui-là [afin] d'avoir part à la grâce [qui est] en lui ; ne considère pas [que] c'est quelque chose qui t'est étranger, mais plutôt que c'est ton bien propre<sup>228</sup>. (InterpGn XI,1)

Outro problema gerado por essas divisões era certo desprezo dos membros mais proeminentes pelos membros comuns, provavelmente os chamados psíquicos, uma situação muito diferente daquela pensada pelos mestres gnósticos, em que os membros mais maduros “espiritualmente” deveriam ajudar os outros a ascender.

[Puisque tu] es en effet ignorant, les [haïssant] et les enviant, [tu ne recevras pas] la grâce qui est en [eux] puisque tu ne veux pas (te) joindre à eux dans [le] don de la tête. Il faut plutôt que tu rendes grâce pour les membres et que tu demandes que te soit aussi accordée la grâce qui leur a été accordée<sup>229</sup>. (InterpGn XI,1).

O autor se identifica como um membro da Igreja que aplica a teologia valentiniana para entender as Sagradas Escrituras, principalmente a metáfora de Paulo sobre o corpo e seus membros para o seu círculo de estudos. Talvez num ponto Irineu de Lião tivesse razão quando ele destaca que, muitos membros saem de seus círculos gnósticos para criarem outro sob sua liderança.

Afastando-se das seitas em que se encontravam, derivando uma teoria da outra e desta, outra; ensinando sempre algo de novo, apresentando-se a si mesmos como inventores da teoria por eles arquitetada. (Adv. Haer. I, 28,1)

Ou seja, além do caráter sincretista dos círculos gnósticos, também havia essa questão de divergências dentro dos próprios círculos, por isso sempre surgiam outros

<sup>228</sup> Não vos aproximeis de vossos irmãos com inveja e nem [...] escolhidos como se eles [...] vazios como se eles [fugissem ...] caídos de suas [...] são ignorantes que [dessa forma eles] possuem[...] deles em [...] para que possam [refletir] forçosamente sobre as coisas que vós esperais [que eles pensem] enquanto [estiverem pensando em] vós. [Nessas circunstâncias,] vosso irmão [também possui sua] graça: [Não] subjuguai a vós mesmos, mas [rejubilai e dai] graças por esse dom espiritual único]. Orai por [el, para que] possais dividir a graça [que habita] dentro dele; não considere que é alguma coisa que te é estrangeira, mas sobretudo que é teu bem próprio.

<sup>229</sup> Pois [vós] sois ignorantes quando [odiais a eles] e os invejais, [não recebereis] a graça que habita dentro [deles], mostrando má vontade em unir-se a eles na dádiva da Cabeça. Vós deveis [dar] graças aos nossos membros e [perguntar] se a vós também poderá ser concedida [a] graça que a eles foi ofertada.

círculos e sub cultos gnósticos, enquanto que, a Igreja que possuía uma estrutura hierárquica mais consolidada, conseguia resolver as divergências, ou assimilando os adversários quando possível, ou eliminando quando não era possível essa assimilação, como no caso dos valentinianos que ao que parece, foram expulsos da Igreja.

Mas apesar das diferenças entre gnósticos e “ortodoxos” no que concerne as doutrinas, nos chama a atenção as semelhanças na ritualística dos valentinianos com a ritualística de outros grupos cristãos, entre eles o grupo da “Tradição Apostólica”. Como destaca Sobral (2010 a) todos esses grupos se entendiam como cristãos. Na realidade os rótulos “hereges” ou “gnósticos” eram simplesmente uma tentativa da ala “ortodoxa” de desclassificá-los e de reafirmar a sua própria identidade, mas quando analisamos a questão da ritualística, percebemos que as fronteiras eram muito mais tênues do que imaginávamos.

O que vinha ocorrendo é que pesquisadores da área encaravam o EvFl (assim como outros textos) como algo à parte do cristianismo primitivo, contrapondo o “gnosticismo” ao cristianismo. Só mais recentemente estudiosos como Simone Pétrement, por exemplo, têm conduzido suas pesquisas sobre o assunto a fim de mostrar que, na verdade, não só o EvFl mas também outros textos considerados “gnósticos” são parte do cristianismo primitivo, já que se sabe, hoje, que o que havia nos primeiros séculos de nossa era era uma multiplicidade de grupos cristãos, e não apenas um grupo, o de tradição apostólica. Portanto, talvez a nomenclatura utilizada pelos estudiosos que classificaram a ritualística valentiniana como gnóstica não seja a mais adequada. Ao usar essa denominação, tais pesquisadores estão, na verdade, repetindo o discurso dos padres heresiólogos dos séc.II ao IV, quando, em seus relatos, chamavam outros grupos, que não o de tradição apostólica, do qual faziam parte, de “gnósticos”, numa definição que muitas vezes era sinônima de “hereges”. (SOBRAL, 2010 a, p.478).

É de suma importância pensarmos os valentinianos e outros grupos considerados “hereges” como pertencentes ao cristianismo primitivo, pois só assim teremos um maior entendimento das diversas formas de cristianismo atuantes nos primeiros séculos e de que formas estas se relacionam e se influenciavam mutuamente. Apesar das divergências existentes entre os escritos “ortodoxos” e gnósticos, podemos perceber, a partir da perspectiva ritualística, como diferentes modalidades de cristianismo partilhavam de vários rituais, mesmo que estes tivessem os mais diferentes significados para cada grupo cristão da época.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao início dessa pesquisa, partimos da hipótese de que a motivação das mulheres em participar dos círculos gnósticos estaria na falta de espaço dentro do aparato da Igreja primitiva que foi suplantado pelos bispos, e que muitas mulheres migravam para os movimentos gnósticos em busca de uma atuação mais ativa no sentido de ensinar e pregar, mas ao longo da pesquisa fomos percebendo que essa explicação era simplista e insatisfatória, pois não dava conta de explicar a complexidade de relações entre cristãos ortodoxos e cristãos gnósticos.

Analisando o discurso de escritores eclesiásticos como Irineu de Lião e Tertuliano, por exemplo, fomos percebendo que as mulheres não tinham necessariamente de escolher um único caminho, muitas mulheres circulavam tanto na Igreja, como nos círculos gnósticos, havia um trânsito muito intenso de fiéis entre as diversas modalidades de cristianismo nos primeiros séculos. Os próprios testemunhos de Irineu de Lião, Tertuliano e Euzébio de Cesaréia, nos apresentam evidências disso.

Esses mesmos autores também nos dão indícios de que na prática essas mulheres exerciam várias funções dentro desses movimentos, principalmente a de profetizar, além do apoio financeiro no caso das mulheres mais ricas. Por isso suas críticas e acusações eram tão intensas, como a de imoralidade sexual, por exemplo, pois esta maior participação das mulheres nos círculos gnósticos contrariava o discurso misógino por eles construído com base no Novo Testamento, sobretudo com base em alguns trechos de cartas paulinas.

Mas essa participação das mulheres nos círculos gnósticos não significava necessariamente que havia uma relação de igualdade dentro desses movimentos, na realidade estes trabalhavam com uma lógica de absorção e masculinização do elemento feminino, além da idéia de redenção que seria a superação do desejo sexual, ao menos para os membros mais importantes, os pneumáticos. Apesar do discurso de inferioridade do elemento feminino, este não impediu que as mulheres tivessem uma participação mais ativa dentro desses movimentos, pelo contrário, as idéias de redenção e absorção do elemento feminino é que possibilitaram essa participação mais ativa das mulheres nos círculos gnósticos.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do Reino à Igreja. Papéis, ministérios, poderes femininos. In: DUBY, George; PERROT, Michele (Orgs). **História das mulheres no ocidente**. Lisboa: Afrontamento, 1990.

AMARAL, André Luiz do. Considerações sobre pesquisa das origens da apocalíptica. **Revista Oráculo**. 3.6, 2007.

ARIÈS, Philippe. São Paulo e a carne. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (Orgs) **Sexualidades ocidentais**. São Paulo: Brasiliense: 1985.

BALDSON, J. **O mundo romano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

BAZÁN, Francisco Garcia. Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Mesina. **Revista Gérion**. 2008.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1997.

BLOCH, Marc. **Introdução à história**. Lisboa: Europa- América, S.D.

BOEHNER, Philotheus. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa/ Philotheus Boehner, Etienne Gilson; tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOER, Martinus de. **A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs**: gênero, cosmovisão e movimento social. Disponível em: <editora.metodista.br/textos\_disponiveis/er19cap1.pdf>. Acesso em: 7 dez. 2012.

BROWN, Peter. A nova antropologia. In: ARIES, Philippe Ariès; DUBY, Georges. (Orgs) **História da vida privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. A igreja. In: ARIES, Philippe Ariès; DUBY, Georges. (Orgs) **História da vida privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. O eletismo pagão. In: ARIES, Philippe Ariès; DUBY, Georges. (Orgs) **História da vida privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BROWN, Peter. **Corpo e sociedade**: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. **O fim do mundo clássico**: De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972.

BUENO, André da Silva. **China, Roma e o sistema mundial nos séculos I ao III d.C.** Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, 2002.

\_\_\_\_\_. Singularidades da história indiana. Disponível em: <<http://india-antiga-didatica.blogspot.com.br/2007/07/singularidades-da-historia-indiana.html>>

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHALLAYE, Feticieh. **Pequena história das grandes religiões**. 2. ed. São Paulo: IBRASA, 1967.

CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras. In: HUNT. Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Cultura escrita, literatura e história**: Conversas de Roger Chartier com Carlos Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antônio Saborit. Porto Alegre: ARTMED, 2001.

\_\_\_\_\_. “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p.179-192, 1995.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução a história da filosofia**: dos pré- socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHAVES, Júlio Cesar Dias. Neo- platonismo, Apocalíptica e gnose. Os apocalipses filosóficos setianos. **Revista Oráculo**. 2007a

\_\_\_\_\_. O Apocalipse de Adão: Apocalíptica ou gnose? **Grupo Oráculo**. 2006 a.

\_\_\_\_\_. A Biblioteca copta de Nag Hammadi: uma história de pesquisa. **Revista Oráculo**. 2006b.

\_\_\_\_\_. O contexto de compilação da Biblioteca copta de Nag Hammadi: O caso do Codex V. II II Seminário Interno do projeto de estudos Judaicos Helenísticos. UNB, 2007 b.

\_\_\_\_\_. Jesus e Maria Madalena: do Evangelho de Felipe ao Código da Vinci. I Semana Acadêmica de Teologia da Faculdade Evangélica de Brasília. “Cristianismo no século XXI”. 2006 c.

\_\_\_\_\_. A literatura copta e o estudo do cristianismo primitivo: fontes e perspectivas. UERJ- VII Jornada de História Antiga. Vida, morte e magia no mundo antigo. 2007 c.

\_\_\_\_\_. Entre a apocalíptica e a gnose: a leitura do cristianismo primitivo em Nag Hammadi. UERJ- I Encontro Nacional do GT História da antiguidade/ V Jornada de História Antiga. Religião, magia e poder no mundo antigo. 2004.

\_\_\_\_\_. O Apocalipse cóptico de Paulo e sua relação com a literatura apocalíptica judaica. **Revista Oráculo**. 2005.

\_\_\_\_\_. O Advento da língua copta e as transformações sociais no Egito cristão. **Ars Histórica**, v.1, n.1, jan-jun. p.34-42, 2010.

CHEVITARESE, André, CAVALCANTE, Rodrigo. **Jesus**. São Paulo: Abril, 2003.

CHEVITARESE, A. L. O tema da traição na documentação antiga e o recém descoberto Evangelho de Judas. **Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção**, v. 1, p. 1-12, 2008.

COLLINS, John J. Temporalidade e política na literatura apocalíptica judaica. **Revista Oracula**, v. 1, n. 2, 2005.

\_\_\_\_\_. Culto e cultura. os limites da helenização na Judéia. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de; FUNARI, Pedro Paulo; COLLINS, John. (Orgs). **Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume FAPESP, 2010.

CORDEIRO, Ana Luisa Alves. **Recuperando o imaginário da Deusa**: estudo sobre a divindade Aserá no antigo Israel. Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia.2009.

COURTILLIER, Gaston. **As antigas civilizações da Índia**. Grandes civilizações perdidas. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1978.

CROSSAN, John Dominic. **Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano**. São Paulo: Paulinas, 2007.

\_\_\_\_\_. As duas vozes mais antigas da tradição de Jesus. In: CHEVITARESE, André, CORNELLI, Gabriele (Orgs). **A descoberta do Jesus histórico**. São Paulo: Paulinas, 2009.

DEAN-JONES, Lesley. Filosofia e ciência. In: CARTLEDGE, Paul (Org). **História ilustrada da Grécia antiga**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

DOBRORUKA, Vicente. Considerações sobre a pseudepigrafia religiosa na antiguidade. **Arquivo Maaravi**: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG. Dossiê 2. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

DUBOIS, Jean-Daniel. Polêmicas, poder e exegese: O exemplo dos gnósticos antigos no mundo grego. In: ZERNER, Monique (Org). **Inventar a heresia?** Discursos polêmicos e poderes antes da inquisição. Campinas: UNICAMP, 1999.

DURANT, Will. **História da civilização**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1957. v.7.

EHRMAN, Barth. O cristianismo de ponta cabeça: a visão alternativa do Evangelho de Judas. In: KASSER, Rodolphe; MAYER, Marwin; WURST Gregor (Eds). **O Evangelho de Judas**: do Códice Tchacos. São Paulo: Prestígio, 2006.

EHRMAN, Barth. **O que Jesus disse?** O que Jesus não disse? Quem mudou a Bíblia e por quê? Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

\_\_\_\_\_. **Quem Jesus foi?** Quem Jesus não foi? Rio de Janeiro: Ediouro, 2010.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das idéias religiosas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010. V. 1: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis.

\_\_\_\_\_. **História das crenças e das ideias religiosas**. De Gautama Budá ao triunfo do cristianismo. Tomo II. Das religiões da China Antiga à síntese Hinduísta. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. v. 1.

\_\_\_\_\_. **História das crenças e das ideias religiosas.** De Gautama Budá ao triunfo do cristianismo. Tomo II. Das provações do Judaísmo ao Crepúsculo dos Deuses. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. v. 2.

\_\_\_\_\_. **Tratado de história das religiões.** Lisboa: ASA, 1997.

\_\_\_\_\_. **Aspectos do mito.** Lisboa: Ed. 70, 2000.

\_\_\_\_\_. **Dicionário das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ENGEL, Magali. História da sexualidade. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo (Orgs). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia.** 5. ed. Rio de Janeiro: CAMPUS, 1997.

FERRAZ, Salma. A antiodisseia da discípula amada. In: FERRAZ, Salma (Org). **Maria Madalena: das páginas da Bíblia para a ficção.** (textos críticos). Maringá: EDUEM, 2011.

\_\_\_\_\_. Madalena: a mulher que tentou seduzir Deus. In: FERRAZ, Salma (Org). **Maria Madalena: das páginas da Bíblia para a ficção.** (textos críticos). Maringá: EDUEM, 2011.

FERREIRA, Valdivino José. **A dimensão política da práxis de Jesus no Evangelho de Lucas.** Dissertação (Mestrado) - Goiânia. PUC, 2009.

FINLEY, Moses. **Aspectos da antiguidade.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FILHO, José Adriano Filho. Oráculos Sibilinos III-V. Judeus no Egito helenístico e romano. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de; FUNARI, Pedro Paulo; COLLINS, John. (orgs). **Identities fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo.** São Paulo: Annablume FAPESP, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II.** O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade III:** o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito:** Curso dado no College de France (1981-1982), São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982).** Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. O combate da castidade. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (Orgs) **Sexualidades ocidentais.** São Paulo: Brasiliense: 1985.

GAARDER, Jostein. **O livro das religiões.** Jostein Gaarder, Victor Hellern, Henri Notaker; tradução de Isa Maria Lando; revisão técnica e apêndice Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GATHIER. E. **O pensamento hindu.** Paris: Seuil, 1960. Disponível em: <<http://indologia.blogspot.com/2008/04/religio.html>>.

GEREMEK, Bronislau. Igreja. In: ROMANO, R (Org) **Enciclopédia Einaudi**. Mithos/logos/sagrado/profano. Lisboa: Casa da Moeda, 1987. V. 30.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlos. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GÓES, Andréa Beatriz Hack de. A filosofia do cuidado de si x o saber de si nos séculos I e II da era cristã. **XI Congresso Internacional da ABRALIC. Tessituras, Interações, Convergências**. USP, 2008.

GOLDHILL, Simon. **Amor, sexo e tragédia: como gregos e romanos influenciam nossas vidas até hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

HELLER, A, Krumm. **A igreja Gnóstica**. São Paulo: Madras, 2007.

IPIRANGA JUNIOR, Pedro. O Páthos das narrativas cristãs nos primeiros tempos. **Revista AISTHE**, n. 6, 2010.

JOHNSON, Paul. **História dos Judeus**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

\_\_\_\_\_. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

JOLY, Fábio Duarte. As utopias Greco- romanas. In: LOPES, Marcos Antônio; MOSCARETI, Renato (Orgs). **História dos países imaginários: variedade de lugares utópicos**. Londrina: EDUEL, 2011.

JUNIOR, João Ribeiro. **Pequena história das heresias**. Campinas: Papirus, 1989.

JUSTI, Daniel Brasil. Magia no mundo antigo e práticas mágicas entre os primeiros cristãos. **Revista Jesus Histórico**, v.3, n. 5, 2010.

KOCHAKOWICZ, L. Heresia; ROMANO, R. (Org). **Enciclopédia Einaudi**. Mithos/logos/sagrado/profano. Lisboa: Casa da Moeda, 1987. v. 30.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**. História e Literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2.

LARAIA, Roque de Barros. Jardim do Éden revisitado. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 40, n.1, 1997.

LEITE, Edgar. Os manuscritos de Qumran e a Teologia do Cristianismo Antigo. **Revista Jesus Histórico**. v. 1:1 2008.

LEITE, Francisco Benedito; REIS, Eduardo José dos. Reconhecimentos: uma análise narrativa. **Revista Theos – Revista de Reflexão Teológica da Faculdade Teológica Batista de Campinas**. Campinas: 7.ed. v. 6, n. 1, jul. 2011.

LE GOFF, Jacques. A recusa do prazer. **Amor e sexualidade no Ocidente**. **Revista L’Historie/Seuil**, ed.esp. Porto Alegre: L&PM, 1992.

LEMAITRE, Solange. **Hinduísmo ou Sanátana Dharma**. São Paulo: Flamboyant, 1958.

LEONARDI, Evandro Marcos. Interioridade e “cuidado de si”: Aproximações entre Agostinho e Foucault. **Akrópolis**, v. 13, n. 4, p. 193- 198, 2005.

LEVEQUE, P. **O mundo helenístico**. Lisboa: Edições 70, 1987.

MacRae, George W; PARROT, Douglas M. O Apocalipse de Adão. In: ROBINSON, James. **A Biblioteca de Nag Hammadi**. A tradução completa das Escrituras Gnósticas. São Paulo: Madras, 2007.

LIMA, Henrique Spada. Carlo Ginzburg. In: LOPES, Marcos Antônio; MUNHOZ, Sidnei J. (orgs). **Historiadores de nosso tempo**. São Paulo: Alameda, 2010.

MATOS, Alderi Souza de. **A Divina Tríade**: Irineu de Lião e a Doutrina de Deus. Fides Reformata 2/1 1997.

MEYER, Marwin. Judas e a conexão gnóstica. **O Evangelho de Judas**: do Códice Tchacos. São Paulo: Prestígio, 2006.

MOMIGLIANO. Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Bauru: EDUSC, 2004.

MORIYA, Tatiana Kioymi. **O Evangelho de Maria e a participação feminina nas comunidades cristãs do século II**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Assis, 2008.

NASCIMENTO, Carlos Josué Costa do. A pureza e a impureza: Motivos de conflitos na busca e identidade da Comunidade de Qumran- Uma leitura de 4QMMT. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de; FUNARI, Pedro Paulo; COLLINS, John. (Orgs). **Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume FAPESP, 2010.

NASCIMENTO, Carlos Josué Costa do. Do conflito de Jesus com os judeus à revelação da verdade que liberta em João 8,31-59. Tese (Doutorado) - UMESSP, São Bernardo do Campo, 2010.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. A origem indiana de um mito do Brasil colonial. **Revista de Estudos Orientais**. Departamento de Letras Orientais. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2008.

NOGUEIRA, Paulo. Os Gnósticos. In: FUNARI, Pedro Paulo (Org). **As religiões que o mundo esqueceu**. Como os egípcios, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses. São Paulo: Contexto, 2008.

OGRADY, Joan. **Heresia**. São Paulo: Mercury, 1994.

OLIVA, Alfredo dos Santos. Algumas considerações sobre I Timóteo 4-1-16 a partir da ética do cuidado de si de Michel Foucault. **Revista Pistis Prax. Teol. Past.** Curitiba, 2001.

PAGELS, Elaine. **Os Evangelhos Gnósticos**. São Paulo: Cultrix, 1979.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: NHAT HANH, Thich. **Vivendo Buda, vivendo Cristo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

- PELLISTRANDI, Stan- Michel. **O cristianismo primitivo: grandes civilizações desaparecidas**. Rio de Janeiro: Forni, 1978.
- PRÉAUX, Claire. O Egito Greco romano. In: HARRIS, J. R (Org). **O legado do Egito**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- REIMER, Haroldo. Forma e lugar de Genesis 3 na história da religião hebraica. **Fragments de Cultura**. Goiânia, v. 19, n. 1/2, p. 91-109, jan./fev. 2009.
- REIS, José Carlos. **História, a ciência dos homens no tempo**. Londrina: EDUEL, 2009.
- RENOU, L. **O hinduísmo**. Lisboa: Europa- América, 1969. Disponível em: <<http://indologia.blogspot.com/2008/04/religio.html>>.
- REVEL, Jacques. A história ao rés do chão. In: LEVI, Giovanni. **A herança imaterial: Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- ROBINSON, James M. **A Biblioteca de Nag Hammadi**. A tradução completa das Escrituras Gnósticas. São Paulo: Madras, 2007.
- RODRIGUES, Elisa. O Evangelho de Mateus e as crises do Judaísmo pós 70. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de; FUNARI, Pedro Paulo; COLLINS, John. (Orgs). **Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume FAPESP, 2010.
- ROGERSON, J.W. **O livro de ouro da Bíblia: origens e mistérios do livro sagrado**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- ROUSSELLE, Aline. A política dos corpos: entre procriação e continência em Roma. In: DUBY, George; PERROT, Michele (Orgs). **História das mulheres no Ocidente**. Lisboa: Afrontamento, 1990.
- RIBEIRO, Luis Felipe C. Sexualidade Cristã primitiva nos catálogos e vícios. História e arqueologia de uma interdição. **Revista Oráculo**, 3.6 2007.
- SALLES, Catherine. As prostitutas de Roma. Amor e sexualidade no Ocidente. **Revista L'Historie/Seuil**, ed. esp. Porto Alegre: L&PM, 1992.
- SANTOS, Ana Pinheiro dos. Maria Madalena no Cristianismo primitivo. **Revista Anagrama**, v. 1, set./nov. 2007.
- SANTOS, Marcio Gonçalves dos. **O processo de estigmatização dos gnósticos em “Contra as Heresias” de Irineu de Lião**. Dissertação (Mestrado) - Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- SCHIAVO, Luigi. **Como é que é sentir calor?** A História de Lucifer que se tornou demônio por causa da mulher. Disponível em: <[http://www.itf.org.br/revistas/estudosbiblicos/72\\_2.php](http://www.itf.org.br/revistas/estudosbiblicos/72_2.php)>. Acesso em: 17 nov. 2012.
- SEGURA, Juan Pablo Oliver. Los Gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos. **Cristianismo y aculturación del Império Romano**. Antig. Crist. (Murcia) VII, 1990. Disponível em: <<http://revista.um.es/ayc/article/download/.../59011>>

SELVATICI, Monica. Judeus Helenistas cristãos e Judeus cristãos: o problema étnico no livro de Atos dos Apóstolos. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de; FUNARI, Pedro Paulo; COLLINS, John. (Orgs). **Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume FAPESP, 2010.

SHORE, A.F. O Egito cristão e romano. In: HARRIS, J. R (Org). **O legado do Egito**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

SILVA, Gilvan Ventura da. As relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: uma nova interpretação a partir do paradigma culturalista. **História da historiografia**. Ouro Preto, n. 5. set. 2010.

SILVA, Helenice Rodrigues da. Roger Chartier. In: LOPES, Marcos Antônio; MUNHOZ, Sidnei J. (orgs). **Historiadores de nosso tempo**. São Paulo: Alameda, 2010.

SILVA, Roberta Alexandrina da. Entre o público e o privado. As representações femininas no espaço judaico antes do cristianismo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de; FUNARI, Pedro Paulo; COLLINS, John. (Orgs). **Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume FAPESP, 2010.

SILVA, Roberta Alexandrina da. A participação das mulheres nos movimentos gnósticos cristãos dos primeiros séculos. Disponível em:  
<<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st5Silva,%20Roberta%20Alexandrina%20da.pdf>>.  
Acesso em: 30 jul. 2011.

SHEID, John. Estrangeiras indispensáveis. Os papéis religiosos das mulheres em Roma. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele (Orgs). **História das mulheres no Ocidente**. Lisboa: Afrontamento, 1990.

SMITH, Richard. A relevância moderna do Gnosticismo. In: ROBINSON, James M. **A Biblioteca de Nag Hammadi**. A tradução completa das Escrituras Gnósticas. São Paulo: Madras, 2007.

SOARES, Dionísio Oliveira. As influências persas no chamado judaísmo pós exílico. **Revista Theos-** Revista de reflexão teológica da Faculdade Teológica Batista de Campinas. 6. ed. v. 5, n. 2, dez. 2009.

SOARES, Elisângela A. Voces Magicae. O universo mágico- sincrético da Liturgia de Mitra. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de; FUNARI, Pedro Paulo; COLLINS, John. (Orgs). **Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume FAPESP, 2010.

SOBRAL, Virna. O Evangelho de Filipe e a câmara nupcial. IV Seminário do Projeto de Estudos Judaicos- Helenísticos. “Versões aramaicas de apocalipses judaicos e a resistência cultural no Mediterrâneo Antigo”. 2009.

\_\_\_\_\_. O Valentinianismo no séc II d.C.: Uma heresia cristã?. V Seminário Internacional do projeto de estudos Judaicos- Helenísticos. “Historiografia e literatura apocalíptica no séc. I d.C: Aspectos da literatura judaica do Mediterrâneo entre leituras do passado e historiografia do futuro”. 2010.

\_\_\_\_\_. A ritualística do Evangelho de Filipe: gnóstica ou cristã? I Congresso Internacional de religião, mito e magia no mundo antigo e IX Fórum e debates em História Antiga. 2010 a.

SOUZA, Osmar Martins de; DOMINGUES, Analéia. A helenização do cristianismo primitivo. In: OLIVEIRA, Terezinha; VISSALI, Angelita (Orgs). **Pesquisas em antiguidade e idade média**. Olhares interdisciplinares. São Luis: UFMA, 2007.

SIQUEIRA, Silvia Márcia Alves. A efervescência discursiva sobre as mulheres nos movimentos marginais do cristianismo primitivo e a resposta da patrística. In: FUNARI, Pedro Paulo; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson da. **Amor, desejo e poder na antiguidade**. Campinas: UNICAMP, 2003.

TATSCH, Flávia Galli. Persas. In: FUNARI, Pedro Paulo (Org). **As religiões que o mundo esqueceu**. Como os egípcios, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses. São Paulo: Contexto, 2008.

TERRA, Kenner R.C Jesus e os espíritos imundos: o demoníaco e o mito dos vigilantes. ANAIS DO III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>

\_\_\_\_\_. **Os anjos que caíram do céu**. O Livro de Enoque e o demoníaco no mundo judaico-cristão. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

\_\_\_\_\_. A construção da mulher perigosa... A leitura do Mito dos Vigilantes nas tradições judaicas e cristãs. **Revista oráculo**, 4.8 (2008).

THELAMON, Fraçoise. Povos cristãos às margens do Império Romano. In: CORBIN, Alan. **História do Cristianismo**. Para compreender melhor nosso tempo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TOMASO, Wilma Steagall de. Maria Madalena nos textos apócrifos e nas seitas gnósticas. **Revista Último Andar**, São Paulo, v.14, p. 79-94, jun. 2006.

VEYNE, Paul. O Império Romano. In: ARÏES, P; DUBY, G. (Orgs). **História da vida privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. As núpcias do casal romano. In: Amor e sexualidade no Ocidente. **Revista L'Historie/Seuil**, ed. esp. Porto Alegre: L&PM, 1992.

VISALLI, Angelita Marques. **O Corpo no pensamento de Francisco de Assis**. Bragança Paulista. Editora Universitária São Francisco, 2003.

VOLTAIRE, François Marie Arout de, 1694- 1778. **Cartas Inglesas**; Tratado de Metafísica; Dicionário filosófico; O filósofo ignorante. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; tradução de Marilena de Souza Chauí. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ZILLES, Urbano. Evangelho de Judas. **Rev. Tri**. Porto Alegre v. 36, n. 154, dez. 2006.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**: a literatura medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

WILSON, Edmund. **Os manuscritos do Mar Morto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

WURST, Gregor. Irineu de Lion e o Evangelho de Judas. In: **O Evangelho de Judas: do Códice Tchacos/** editado por Rodolphe Kasser, Marwin Mayer e George Wust, com a colaboração de Francis Gaudard, tradução de Ana Ban. São Paulo: Prestígio, 2006.

## FONTES

The Acts of Tomas. Disponível em: <<http://www.gnosis.org/library/actthom.htm>>. Acesso: 29 nov. 2012.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2004.

DE VARAZZE, Jacopo. Arcebispo de Gênova. 1229-1298. **Legenda Áurea: vida de santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LIÃO, Irineu de. **Contra as heresias**. São Paulo: Paulus, 1995.

Euzébio de Cesaréia. **História Eclesiástica**. São Paulo: Novo Século, 2002.

Carta de Inácio de Antioquia aos Efésios. Tradução: Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. Fonte: Padres Apostólicos, vol I. Coleção Patrística. Paulus.

Carta de Inácio à Policarpo. Tradução: Roberto C. G Castro. **Revista Internacional d'Humanitats 14 CEMOROC**. Feusp/ Núcleo Humanidades ESDC/ Universidade autônoma de Barcelona, 2008.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**. São Paulo: Editora das Américas, 1958. v. 5. Tradução: Padre Vicente Pedroso.

\_\_\_\_\_. **História dos Hebreus**. São Paulo: Editora das Américas, 1958. v. 9.

PLOTINO. **Eneada II a organização do cosmos**. Petrópolis: Vozes, 2010.

**Upanishads**. Disponível em: <<http://indianidades.blogspot.com.br/2008/04/05-upanishads.html>>.

Viagens de Jean Mandeville./Tradução, introdução e notas Susani Lemos França. Bauru: EDUSC, 2007.

HERÓDOTO. **História**. Vol. XXIII, vol. 1. Prefácio de Vitor de Azevedo, tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W.M. Jackson Inc, 1950.

TERTULIANO. De L'ame. Disponível em: <[http://www.tertullian.org/french/g2\\_02\\_de\\_anima.htm](http://www.tertullian.org/french/g2_02_de_anima.htm)>. Acesso em: 29 nov. 2012.

\_\_\_\_\_. **Traité de la prescription contre les hérétiques**. Disponível em: <<http://www.tertullian.org/french/depraescriptione.htm>>. Acesso em: 29 nov. 2012.

\_\_\_\_\_. Du Voile des vierges. Disponível em:  
<[http://www.tertullian.org/french/g3\\_09\\_de\\_virginibus\\_velandis.htm](http://www.tertullian.org/french/g3_09_de_virginibus_velandis.htm)>. Acesso em: 29 nov. 2012.

\_\_\_\_\_. Le scorpiâque, antidote contre la morsure des scorpions. Disponível em:  
<[http://www.tertullian.org/french/g3\\_05\\_scorpiaque.htm](http://www.tertullian.org/french/g3_05_scorpiaque.htm)>. Acesso em: 29 nov. 2012.

### Fontes gnósticas.

**O Evangelho de Judas: do Códice Tchacos/** editado por Rodolphe Kasser, Marwin Mayer e George Wust, com a colaboração de Francis Gaudard, tradução de Ana Ban. São Paulo: Prestígio, 2006.

Le Traité tripartite. Traduction de Louis Painchaud et Einar Thomassen. Disponível em:

[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/traite\\_tripartite.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/traite_tripartite.asp). Acesso em 06/12/2012.

L'Évangile de la vérité. Traduction de Anne Pasquier. Disponível em:

[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/evangile\\_verite.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/evangile_verite.asp). Acesso em 06/12/2012.

Livre de secrets de Jean. Traduction de Bernard Barc. Disponível em:

[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/livres\\_secrets\\_jean.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/livres_secrets_jean.asp). Acesso em 06/12/2012

L'Évangile selon Thomas. Traduction de Jean-Marie Sevrin. Disponível em:

[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/evangile\\_thomas.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/evangile_thomas.asp). Acesso em 06/12/2012

L'Évangile selon Philippe. Traduction de Louis Painchaud. Disponível em:

[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/evangile\\_philippe.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/evangile_philippe.asp). Acesso em 06/12/2012

L'Hypostase des archontes. Traduction de Bernard Barc. Disponível em:

[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/hypostase\\_archontes.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/hypostase_archontes.asp). Acesso em 06/12/2012.

L'Exégèse de l'âme. Traduction de Jean-Marie Sevrin. Disponível em:

[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/exegese\\_ame.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/exegese_ame.asp). Acesso em 06/12/2012.

Le Livre de Thomas. Traduction de Raymond Kuntzmann. Disponível em:

[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/livre\\_thomas.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/livre_thomas.asp). Acesso em 06/12/2012.

L'Apocalypse de Paul. Traduction de Jean-Marc Rosensthiel. Disponível em:

[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/apocalypse\\_paul.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/apocalypse_paul.asp). acesso em 06/12/2012.

2e Apocalypse de Jacques. Traduction de Wolf-Peter Funk et Armand Veilleux. Disponível em: [http://www.naghammadi.org/traductions/textes/apocalypse\\_jacques\\_2.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/apocalypse_jacques_2.asp). Acesso em 06/12/2012.

Authentikos Logos. Traduction de Jacques-Ã%. MÃ©nard. Disponível em:

[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/enseignement\\_autorite.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/enseignement_autorite.asp). Acesso em 06/12/2012.

L'Ogdoade et l'Ennéade. Traduction de Jean-Pierre MahÃ©. Disponível em:  
[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/ogdoade\\_enneade.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/ogdoade_enneade.asp). Acesso em 06/12/2012

Apocalypse de Pierre. Traduction de Jean-Daniel Dubois. Disponível em:  
[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/apocalypse\\_pierre.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/apocalypse_pierre.asp). Acesso em 06/12/2012.

Le Témoignage véritable. Disponível em:  
[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/temoignage\\_veritable.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/temoignage_veritable.asp). Acesso em 06/12/2012.

L'Interprétation de la gnose. Traduction de Louis Painchaud et Einar Thomassen. Disponível em:  
[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/interpretation\\_gnose.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/interpretation_gnose.asp). Acesso em 06/12/2012.

Exposé valentinien. Traduction de Jean-Pierre MahÃ©. Disponível em:  
[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/expose\\_valentinien.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/expose_valentinien.asp). Acesso em 06/12/2012.

Prôtennoia trimorphe. Traduction de Paul-Hubert Poirier. Disponível em:  
<http://www.naghammadi.org/traductions/textes/protennoia.asp>. Acesso em 06/12/2012.

L'Évangile selon Marie. Traduction de Anne Pasquier. Disponível em:  
[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/evangile\\_marie.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/evangile_marie.asp). Acesso em 06/12/2012.