

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

DISSERTAÇÃO

**IRMÃOS DE FÉ, IRMÃOS HEREGES:
A NARRATIVA DA DIFERENÇA EM IRENEU DE LIÃO - SÉCULO II
EC.**

NATHALIE DRUMOND ALVES DO AMARAL

2018



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**IRMÃOS DE FÉ, IRMÃOS HEREGES: A NARRATIVA DA
DIFERENÇA EM IRENEU DE LIÃO - SÉCULO II EC.**

NATHALIE DRUMOND ALVES DO AMARAL

Sob a Orientação do Professor
Marcos José de Araújo Caldas

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestra em História**, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em Relações de Poder e Cultura.

*O presente trabalho foi realizado com apoio da
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível
Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento
001*

*This study was financed in part by the Coordenação de
Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil
– (CAPES) – Finance Code 001*

Seropédica, RJ

Dezembro de 2018.

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

A 485 Amari Amaranal, Nathalie Drumond Alves do, 02/01/1984-
Irmãos de fé, irmãos hereges: a narrativa da
diferença em Ireneu de Lião - século II EC. / Nathalie
Drumond Alves do Amaranal. - 2018.
108 f.

Orientador: Marcos José de Araújo Caldas.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
História, 2018.

1. Paleocristianismos. 2. Ireneu de Lião. 3. Gnose
Cristã. I. Caldas, Marcos José de Araújo, 1969-,
orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História III.
Título.

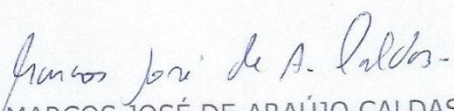
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO E
DOUTORADO

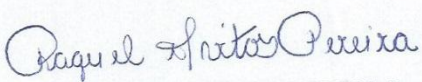
NATHALIE DRUMOND ALVES DO AMARAL

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRA EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 20/12/2018

Banca Examinadora:


Professor Doutor/MARCOS JOSÉ DE ARAÚJO CALDAS
(Presidente e orientador)


Doutor (a) RAQUEL ALVITOS PEREIRA - UFRRJ


Doutor (a) MIRIAM CABRAL COSER - UNIRIO

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação a Marcio Seixas do Amaral (*in memoriam*), por todo amor e apoio conferidos a mim. Dos altos céus assistes esta conquista. Ela também é sua.

AGRADECIMENTOS

Vários seriam os nomes necessários para fazer um justo agradecimento. Contudo, começo agradecendo a Deus por ter me dado forças para concluir uma etapa tão especial e ao mesmo tempo tão difícil da minha vida. Sem a ajuda de Deus eu não teria concluído o Mestrado, realizado sobre perdas, choro e muita dor. Este foi um momento de acreditar na esperança de dias melhores e que, realmente, eles chegam.

Gostaria de começar este agradecimento pelo meu orientador Marcos José de Araújo Caldas pela paciência e cuidado: grande ser humano. Obrigada pelas direções dadas. Realmente este trabalho não seria o que se tornou se o senhor não tivesse aparecido em meio a esta caminhada. Gostaria de agradecer também à professora Renata Rozental que foi minha orientadora no início da pesquisa e que, no momento mais difícil da minha vida, me acolheu e me deu suporte: outro grande ser humano. Fui muito abençoada por Deus em ter vocês no meu caminho. Vocês me fizeram acreditar que seria possível; que eu iria dar conta enquanto muitas vezes nem eu acreditava.

Aos meus amigos queridos Thiago Ribeiro e Juliana Cavalcanti, hoje amigos mais chegados que irmãos: também grandes seres humanos. Leandro e Lúrbia, amigos que sempre foram amáveis e acolhedores, sendo também grandes apoiadores. Fui cercada de gente do bem neste período. Vocês são amigos que eu carregarei para toda uma vida. Agradeço ao Paulo, melhor secretário de curso do mundo. Ele é o melhor. Uma pessoa de imensa competência e humanidade.

Quero agradecer pela obra e pela inspiração que duas pessoas distintas me deram. Primeiro, agradecer à Profa. Mônica Campelo que me deu aula no seminário. Foi com ela que eu soube da existência dos tais “hereges” gnósticos. Outro a agradecer, e pra mim de forma muito especial, é o Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese por sua dedicação aos estudos sobre Jesus Histórico. A sua obra me fez querer fazer uma Pós-Graduação Lato Sensu em História Antiga e Medieval onde continuei estudando os gnósticos e aqui estou terminando um Mestrado. Seu trabalho mudou a minha vida.

Quero agradecer à minha família: sem vocês eu nem sei se ainda estaria por aqui. Obrigada mãe e padrasto por terem me acolhido com tanto amor e carinho. Obrigada pai por sempre ficar perguntando se já estava terminando: o senhor sempre se preocupou muito com meus estudos e espero tê-lo deixado orgulhoso. Obrigada vovó e tia pela paciência, pois nem sempre podia visitá-las.

E quero aqui agradecer ao psicanalista Jairo Carioca que me acompanhou neste período: tenho plena consciência de que eu não teria conseguido se Deus não tivesse te colocado no meu caminho durante esta dura jornada. Obrigada pelo cuidado. Por último, gostaria de agradecer a todos que tentaram diretamente me fazer desistir do Mestrado. Termina com um saldo positivo: de pé e com o coração temente a Deus.

Todos vocês me inspiraram para concluir esta jornada. Todos foram peças fundamentais. Com amor imenso agradeço a todos vocês.

RESUMO

AMARAL, Nathalie Drumond Alves. **Irmãos de fé, irmãos hereges: a narrativa da diferença em Ireneu de Lião - século II EC.** Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ - 2018.

A pluralidade de interpretações sobre os ensinamentos de Jesus de Nazaré era uma realidade no paleocristianismo do século II EC. Vários eram os discursos orais e escritos circulantes em meio às comunidades cristãs. Tal questão demonstra não apenas as diferentes forças intelectuais que divulgam, em meio aos seguidores do Caminho, sua visão sobre esta crença. Este fator denuncia a presença de divergências interpretativas e a necessidade de controlar estas vozes que passam a se destacar em meio às comunidades paleocristãs. Numa tentativa de construção de identidade coletiva com base, não em Jesus, mas no Jesus segundo a interpretação assumida pelas forças episcopais, lideranças ganham prestígio em meio às relações de poder presentes no campo religioso. Neste sentido, observam-se empenhos discursivos, como o do Bispo Ireneu de Lião da região da Gália, de registrar e refutar a diversidade interpretativa sobre o Nazareno em sua obra *Adversus Haereses*, escrita entre 180-185 EC. Sendo este escrito antigo observado enquanto literatura, será verificado o uso de um discurso performático, segundo a análise conceitual de *performance* desenvolvida por Paul Zumthor. Com uma percepção voltada para a transdisciplinaridade, a qual destaca as relações de descontinuidade, complexidade do tema e alteridade, torna-se latente a tensão destes vários cristianismos categorizados por Ireneu como verdadeira e falsa gnose. Nesta obra, o bispo da Gália busca, por um lado, reidentificar o diverso como herege, ou seja, não cristão, e por outro, reiterar a legitimidade do discurso de seu grupo político, sendo este tratado como único detentor da verdadeira compreensão sobre a experiência cristã. Assim, não apenas o que era escrito pelos líderes, mas também o que poderia ser lido, ensinado pelos mestres ou quem poderia ser recebido como “irmão de fé” nas comunidades também seria alvo de preocupação. Com uma escrita teatralizada visando à construção do outro, tal esforço de Ireneu de Lião busca não apenas resignificar a experiência cristã, mas também demonstrar uma estratégia discursiva em meio às relações de poder existentes neste período.

Palavras-chave: 1- Paleocristianismos; 2 – Ireneu de Lião; 3 – Gnose Cristã.

ABSTRACT

AMARAL, Nathalie Drumond Alves. **Brothers of faith, heretics brothers: the narrative of difference in Irenaeus of Lyon - 2nd century CE.** Master's Dissertation in History. Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ - 2018.

The plurality of interpretations about the teachings of Jesus of Nazareth was a reality in early 2nd century CE. Several were oral and written discourses circulating between the Christian communities. This question demonstrates not only the different intellectual forces which divulged, in the middle of the followers of the Way, their views on this belief. This factor denounces the presence of interpretative divergences and the necessity to control these voices that pass to stand out between the paleocristan communities. In an attempt to build a collective identity based, not on Jesus, but on Jesus as interpreted by episcopal forces, leaders gain prestige in the middle of the power relations present in the religious field. In this sense, there are discursive efforts, such as that of Bishop Irenaeus of Lyon in the region of Gaul, to register and refute the interpretive diversity about the Nazarene in his work *Adversus Haereses*, written between 180-185 CE. Being this ancient writing observed as literature, will be verified the use of a performance speech, according to the conceptual analysis of *performance* developed by Paul Zumthor. With a perception focused on transdisciplinarity, which emphasizes the relations of discontinuity, complexity of the theme and alterity, the tension of these various christianisms categorized by Irenaeus as a true and false gnosis becomes latent. In this work, the bishop of Gaul seeks to reidentify the diverse as a heretic, that is to say, not a Christian, and on the other, to reiterate the legitimacy of the discourse of his political group, which is treated as the sole holder of the true understanding of the christian experience. Thus, not only what was written by the leaders, but also what could be read, taught by the masters or who could be received as a "brother of faith" in the communities would also be of concern. With a theatrical writing aimed at the construction of the other, such an effort by Irenaeus of Lyon seeks not only to re-signify the Christian experience but also to demonstrate a discursive strategy in the middle of the power relations existing in this period.

Keywords: 1- Paleochristianisms; 2 - Irenaeus of Lyons; 3 - Christian Gnosis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1 LITERATURA E DISCURSO NO PALEOCRISTIANISMO DO SÉCULO II EC.....	6
1.1. Entre história e literatura: uma proposta transdisciplinar.....	8
1.2. Uma perspectiva literária sobre os escritos paleocristãos.....	13
1.3. <i>Adversus Haereses</i> : uma literatura, um discurso.....	26
2 UM “CAMINHO” TORTUOSO: ESPECULAÇÃO E FÉ NA OBRA <i>ADVERSUS HAERESSES</i>.....	36
2.1. O cristianismo especulativo.....	37
2.2. O poder arcôntico: tradição e legitimidade.....	47
2.3. Entre a <i>pistis</i> e a <i>gnose</i>	55
3 “MAS VÓS, QUEM DIZEIS QUE EU SOU?”	64
3.1. Teatralidade: os ditos sobre a “verdade”.....	66
3.2. O inferno é o Outro.. ..	75
3.3. O silêncio do bispo: a força do não dito.....	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	93

INTRODUÇÃO

Realizar um estudo sobre o paleocristianismo do século II EC considerando sua diversidade discursiva é um desafio. Neste sentido, é importante lembrar o que Chevitaese (2011) chamou de “cristianismos¹”; de perceber distintas formas de compreender a experiência de Jesus de Nazaré em cada comunidade paleocristã, como também em seus debates internos.

Considerando o movimento paleocristão como plural, onde “quem não é contra nós é por nós²”, uma ampla circulação de documentos ocorre em meio a estas comunidades. Nestes discursos se encontram não apenas uma necessidade de registrar determinadas visões sobre o Messias - ou não³-, mas também demonstram um processo de relação de poder.

É em meio a este cenário que a fonte principal desta pesquisa é escrita. O *Adversus Haereses*, ou Contra as Heresias, escrito pelo bispo Ireneu de Lião por volta de 180-185 EC, trata-se de um compêndio de cinco livros através do qual o episcopo utiliza o esteriótipo (BARDIN, 1977), enquanto ferramenta, para argumentar sobre a figura herética em meio às comunidades paleocristãs. Sobre estas tensões interpretativas em relação ao uso da palavra, Bourdieu afirma:

Os agentes que estão em concorrência no campo de manipulação simbólica têm em comum o fato de exercerem uma ação simbólica. São pessoas que se esforçam para manipular as visões de mundo (e, desse modo, para transformar as práticas) manipulando a estrutura da percepção do mundo (natural ou social), manipulando as palavras, e, através delas, os princípios da construção da realidade social (a chamada teoria de Sapir-Worf ou de Humboldt-Cassirer, segundo a qual a realidade é construída através das estruturas verbais, é totalmente verdadeira quando se trata do mundo social) (BOURDIEU, 2004, p.121-122).

¹ VER CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismos. Questões e debates metodológicos. Rio de Janeiro: Kliné, 2011. Nesta obra o autor destaca a multiplicidade do movimento paleocristão através do termo “cristianismos”.

² VER BÍBLIA DE JERUSALÉM. Marcos 9.40

³ Considerando a diversidade do movimento paleocristão, se faz necessário reiterar que a interpretação sobre a figura de Jesus era ampla. Algumas comunidades ligadas à interpretação marcionita, por exemplo, não dialogavam com um Jesus vinculado à experiência judaica, retirando assim, a titularidade de Jesus enquanto messias prometido na literatura profética judaica.

Assim, literaturas de atribuição episcopal com um viés interpretativo vinculado ao eixo romano⁴ circulavam entre as comunidades cristãs arrogando para si a autoridade de selecionar o que poderia ser lido ou quais documentos poderiam ser tratados como “legítimas” interpretações sobre os ensinamentos acerca do Caminho⁵.

Portanto, considerando este cenário de divergência, esta pesquisa terá seu olhar voltado para a diversidade interpretativa acerca dos ensinamentos da figura de Jesus de Nazaré durante o século II EC e a consequente construção de uma percepção de alteridade em meio às comunidades paleocristãs. Assim, enquanto problemática, a percepção das divergências interpretativas presentes em *Contra as Heresias*, demonstram o processo de diversidade existente em meio às comunidades paleocristãs e evidencia a reação de forças episcopais, como Ireneu de Lião, em meio a este processo. Ao observar os cristãos identificados como “gnósticos” ou “detentores de uma falsa gnose (conhecimento)” por possuírem um diálogo aberto às influências filosóficas, especialmente as neoplatônicas, será possível perceber seus influxos e os contrafluxos discursivos exercidos sobre estes.

Trazendo para o campo de análise a construção de identidades e um discurso voltado para a percepção de alteridades em meio às comunidades paleocristãs, percebe-se que o uso da palavra em Ireneu foi uma ferramenta para lançar sobre o *Outro*, o diferente, significados diversos, nem sempre correspondentes à compreensão deste sobre seus próprios usos, costumes e ideias, ou seja, sobre sua cultura. José D’Assunção Barros evidencia no artigo “História política, discurso e imaginário: aspectos de uma interface”, publicado na Revista *Saeculum*, esses:

[...] espaços dissimulados que se escondem na documentação escrita, contornando silêncios e falseamentos, revelando segredos que o próprio autor do texto não pretendia revelar, mas que escapam, finalmente, através da linguagem, dos modos de expressão, da súbita iluminação que se espalha pelo texto quando o confrontamos com um outro nesta prática que é hoje chamada de ‘intertextualidade’. Isto sem falar nas múltiplas vozes, na polifonia que pode ser extraída de um texto. (BARROS, 2005, p. 130).

Considerando achados arqueológicos como o ocorrido no ano de 1945 na cidade de Nag Hammadi ao norte de Luxor, tal multiplicidade literária se revela de forma significativa.

⁴ O denominado nesta pesquisa como “eixo romano” seria uma das várias linhas interpretativas paleocristãs, a qual era especificamente caracterizada pela defesa de uma determinada tradição oral e escrita em meio às comunidades. Esta tradição, a qual tem sua legitimidade validada através de uma sucessão apostólica, possui como processo de verificação sucessória a ligação do candidato a bispo às figuras apostólicas. Neste sentido, o ato de ver e/ou ouvir um discípulo direto dos apóstolos já o habilitava para a função, principalmente se este tivesse sofrido processo de martírio.

⁵ VER: BÍBLIA DE JERUSALÉM. Atos 9.2.

Tendo até então como principal referência paleocristã as literaturas conhecidas como canonizadas ou vinculadas à Patrística, a descoberta de documentos ditos “gnósticos” como Evangelho de Maria, Evangelho de Tomé e o Evangelho da Verdade, este último atribuído a Valentino, citado no *Adversus Haereses* de Ireneu de Lião, redirecionam a percepção do que seria a experiência Jesus de Nazaré em sua diversidade interpretativa.

Segundo Tzvetan Todorov em sua obra “As Estruturas Narrativas” de 2006, este salienta a importância da observação de um documento enquanto obra literária. Neste sentido, o método a ser utilizado poderia trazer novas ferramentas para o pesquisador em relação aos esclarecimentos sobre os personagens, imagens e relações estabelecidas. Considerando os vários eixos interpretativos observados na obra de Ireneu de Lião, perceber esta obra enquanto um sistema literário colabora no sentido de:

[...] estudar as personagens de uma narrativa e suas relações. As numerosas indicações dos autores, ou mesmo um olhar superficial sobre qualquer narrativa, mostram que tal personagem se opõe a tal outra. Entretanto, uma oposição imediata das personagens simplificaria essas relações, sem nos aproximar de nosso objetivo. Seria melhor decompor cada imagem em traços distintivos e colocá-los em reação de oposição ou de identidade com os traços distintivos das outras personagens da mesma narrativa. Obter-se-ia assim um número reduzido de eixos de oposição, cujas diversas combinações reagrupariam esses traços em feixes representativos das personagens. O mesmo procedimento definiria o campo semântico característico da obra em questão. No princípio, a denominação desses eixos dependeria essencialmente da intuição pessoal do investigador, mas o confronto de várias análises análogas permitiria estabelecer quadros mais ou menos “objetivos” para um autor, ou mesmo para um período determinado de uma literatura nacional [...] (TODOROV, 2006, p.35-36).

Não havendo neste período parâmetros que garantissem um pensamento homogêneo deste movimento, estes vários escritos se apresentam como legítimas expressões destas comunidades acerca de sua percepção sobre a figura do Nazareno. Tal questão pode ser percebida através da relação destes grupos locais com estes documentos. Estes eram lidos em meio aos fiéis e tinham o seu conteúdo reiterado, tanto por lideranças locais quanto através dos documentos elaborados por suas forças intelectuais, pois não se deve deixar de considerar a alta taxa de iletramento do período.

Após o episcopado de Higino (136-140 EC), a comunidade cristã em Roma passou por um processo de sucessão episcopal que provocou o desenhar de novos arranjos discursivos em meio aos paleocristianismos existentes na capital. O mestre egípcio Valentino chega a Roma neste período e rompe com a comunidade cristã presente na capital por conta da ascensão de Pio I (140-155 EC) como bispo. Segundo Tertuliano (*Val. 4.1-2*), em seu discurso de refutação *Adversus Valentinianos*, este esperava ser levantado a bispo, porém não obteve

êxito. Tendo Pio I assumido esta função devido ao martírio sofrido, uma tensão quanto à diversidade interpretativa presente nas literaturas paleocristãs produzidas desde o final do século I EC recrudescer.

Tratando-se de um estudo sobre análise da diversidade interpretativa evidenciada neste compêndio, foi feita a opção de tratar este documento enquanto literatura e escolhendo enquanto caminho metodológico a análise de discurso, segundo Laurence Bardin (1977). Neste sentido, é importante compreender o uso dos recursos das disciplinas de História, Literatura e Ciência da Religião, as quais serão trabalhadas sob uma ótica transdisciplinar.

Basarab Nicolescu (1999), ao promover um debate sobre as relações entre interdisciplinaridade e transdisciplinaridade, aponta este último como um caminho de estudo com base em três pilares: as diferenças de realidades, que aqui será compreendido como descontinuidades; complexidade do tema e a lógica do terceiro incluído, que será tratado nesta pesquisa enquanto percepção de alteridade através de um discurso de caráter dialético.

As bases literárias observadas por Chartier (1995) também serão consideradas enquanto ferramentas de construção de representações presentes numa literatura através da relação entre uma escrita fixa, um receptor e um processo de decifração de sentido. Por outro lado, em relação à análise literária, Ciro Flamarion Cardoso (1997) destaca o estado de transformação que colabora no sentido de evidenciar estas multiplicidades de discursos em constante mudança e que tencionam as disputas por um poder simbólico⁶.

Além dos processos relacionados à análise de conteúdo e a percepção deste documento enquanto literatura, questões como o processo de formação de identidade e memória dentro do paleocristianismo estarão presentes nesta pesquisa. Visando destacar não apenas a identidade proposta por Ireneu de Lião através de uma “tradição inventada” (HOBSBAWM, 1984, p.10), a diversidade também será destacada através das lacunas, dos hiatos e dos silêncios deixados pelo bispo Ireneu de Lião em sua obra. Neste sentido, processos de uso da memória (ou formas de lembrar), do silêncio e do esquecimento também serão observados em meio a esta literatura como ferramentas utilizadas por Ireneu para evidenciar a alteridade e proporcionar ao seu grupo interpretativo meios de refutação às “mentiras” gnósticas.

Quanto à organização e estrutura desta pesquisa, no primeiro capítulo intitulado *Literatura e Discurso no Paleocristianismo*, estão presentes questões relacionadas à importância sobre um diálogo transdisciplinar num trabalho cuja pesquisa transpassa pelo

⁶ Pierre Bourdieu (1989, p.7-8) afirma em sua obra intitulada “O poder simbólico”, que este seria um “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”. Pensando em relações de poder no campo do religioso, tal poder se apresenta de forma contundente através de seus sistemas educacionais e disputas discursivas.

estudo da alteridade e construção de identidade. Neste sentido, o trato da fonte enquanto literatura e o uso desta percepção sobre os documentos paleocristãos serão abordados. No segundo capítulo, *Um Caminho tortuoso: especulação e fé na obra Adversus Haereses*, será observada a proposta interpretativa de Ireneu de Lião – a *pistis* - e a proposta por ele definida como *gnose*, enquanto sistemas educacionais com perspectivas distintas, principalmente, em relação ao processo de livre interpretação sobre os ditos de Jesus.

O terceiro capítulo se dá com uma pergunta inicial: “*E vós, quem dizeis que eu sou?*”. Através desta pergunta serão demonstradas questões vinculadas à recepção de discurso e, uma vez evidenciado o caráter performático (ZUMTHOR, 2007) presente nesta literatura, sua teatralidade discursiva se manifesta. Assim, questões como o conceito de verdade defendido por Ireneu, o processo de construção de um discurso de alteridade em meio às comunidades e os silêncios presentes na obra de Ireneu serão os alvos deste momento na pesquisa.

CAPÍTULO 1

LITERATURA E DISCURSO NO PALEOCRISTIANISMO DO SÉCULO II EC.

A pesquisa em História possui como caráter o estudo da ação do homem relacionado ao fator tempo. Estes rastros deixados por suas ações, alvo do estudo do historiador, possibilitam novos saberes, novos signos, novas formas de compreensão do tempo presente. É esta tônica sempre cotidiana do ofício do historiador que provoca o ímpeto deste profissional em se debruçar sobre as fontes e delas desvendar seus silêncios. Conforme salientou Schwarcz (2001, p.8), “mesmo o mais claro e complacente dos documentos não fala senão quando se sabe interrogá-lo”.

Em História, tudo é fonte. É em meio a esta diversidade de produções humanas que o historiador vasculha, seleciona e interroga com o objetivo de compreender essas motivações humanas que trazem para o tempo presente uma série de signos que redimensionam o modo de perceber o meio social. É nesta manipulação dos vestígios que se encontra o historiador. É na escolha de como manipular estas fontes que se encontra a sua técnica. São nas perguntas feitas à fonte que o conhecimento começa a ser gerado.

Contudo, para dar um norte a pesquisa, importante se faz estabelecer um corte preciso do campo a ser estudado. O texto se inicia anunciando a História como disciplina mestra. Porém, será no campo da História da Religião que o estudo se dará. Ao tratar deste desafio de trazer para a História o estudo do fenômeno religioso, Sérgio da Mata salienta que:

O que é importante saber é se, num contexto de radicalização como o atual (mesmo os outrora tolerantes suíços agora proíbem minaretes), ainda há espaço para um estudo histórico das religiões numa perspectiva reflexiva e crítica, o que equivale a dizer: teoricamente fundamentado, não confessional e sem quaisquer aspirações de natureza proselitista. É pouco provável que tanto os heróis da causa da religião – qualquer que seja ela – quanto os da causa da irreligião estejam dispostos a aceitar os argumentos que não correspondam às suas próprias posições. Uma historiografia reflexiva e crítica do religioso não pode ter a pretensão de dizer às pessoas em quem e sequer *se* elas devem crer. Aqui, mais que em qualquer outro campo da pesquisa histórica, qualquer iniciativa nessa direção torna-se duas vezes mais perigosa.

Eis porque um dos princípios básicos que norteiam a história das religiões é que ela realiza um esforço consciente em abster-se de construir suas análises a partir de juízos de valor (ou de fé). Poderíamos falar aqui numa espécie de “dever” de autocontrole científico. Trata-se de um preceito que a literatura mais recente tem

designado “agnosticismo metodológico” (GOMES, 2002, p. 13-24) (MATA, 2010, p. 18-19).

Ainda sobre esta preocupação com a postura científica do historiador da religião, é importante lembrar que:

Uma das questões que ficaram pendentes na formação disciplinar sobre a religião no Brasil é a respeito da subjetividade do estudioso de religião. Esse tema tem sido alvo de calorosos debates. O problema emergiu da própria forma como os estudiosos da religião se comportaram nessa nova área. As ciências sociais foram adotadas como meio de acesso privilegiado à realidade (GROSS, 2012, p.17) e, assim, tomou-se essa forma de conhecimento, em certa medida, uma garantia da neutralidade, uma alternativa que não fazia florescer os comprometimentos subjetivos do pesquisador.

Sobre isso, destaca-se a preocupação de Pierucci (1997) com os “interesses religiosos dos cientistas sociais da religião”. Sua crítica é a respeito do jogo duplo, como ele o chama, que muitos pesquisadores fazem quando trabalham temáticas ligadas à religião. Para tanto, ele cita Bourdieu (1990) no sentido de descrever como o engajamento de pessoas religiosas na academia parece ocasionar em uma relação de má fé com a ciência” (SILVEIRA & COSTA, 2015, p. 10-11).

Uma questão que paira em meio aos pesquisadores de História da Religião é sobre a possibilidade de um profissional com ligações religiosas conseguir desenvolver sua pesquisa com a devida vigilância epistemológica que o campo requer. Em meio aos cientistas existe tal preocupação: categorizar como conhecimento científico perspectivas ligadas a crença e costumes. Perceber o interesse de instituições religiosas em se aproximar da ciência para, de certa forma, validar sua experiência de fé é um fator passível de um debate aprofundado, porém deve ser encarado como objeto de estudo e não como prática epistemológica.

Dadas estas considerações, percebe-se que o foco não deve estar voltado para ligações ou experiências religiosas do pesquisador, mas sim para o seu rigor teórico-metodológico. Compreendendo o valor simbólico de cada ato religioso, mas observando-o enquanto produção humana, a qual responde a demandas sociais específicas, tais preocupações em torno da religiosidade do cientista ganham caráter secundário. Porém, o lugar de fala do produtor de conhecimento nunca deve ser descartado: o historiador produz conhecimento, mas sempre é um agente histórico.

Neste sentido, além de estabelecer um corte preciso do campo de estudo para deste – ou destes – obter os recursos teóricos necessários, a escolha metodológica também é um ponto fulcral. Optar por um determinado método não é escolher um caminho para a pesquisa, mas decidir como trilhará esta estrada em que o conhecimento será construído. Considerar os prós e contras da escolha de determinado método para a execução da pesquisa faz parte deste processo e, neste caso, a escolha enveredou-se pelo caminho da análise de discurso. Seria

então possível falar num campo de História da Literatura Religiosa ou numa Literatura da História Religiosa?

Uma vez pontuadas as preocupações deste campo de estudo, será demonstrado este trânsito entre as disciplinas de História, Religião e Literatura. Também será observado como é possível aplicar metodologicamente suas técnicas na pesquisa de literaturas referentes ao paleocristianismo, neste caso específico, em relação à fonte principal desta pesquisa: O *Adversus Haereses*, escrito pelo Bispo Ireneu de Lião entre 180-185 EC, e quais são essas novas perguntas possíveis ao trazer um método próprio da literatura para a pesquisa histórica.

1.1. Entre história e literatura: uma proposta transdisciplinar

O estudo dos rastros humanos ao longo do tempo pode ser observado através de vários métodos de pesquisa, os quais variam de acordo com a problemática trazida pelo Historiador. Contudo, estas inúmeras possibilidades de se fazer História – aqui colocado enquanto ação profissional – e a utilização da fonte para além da crítica essencialmente social podem esbarrar numa proposta de caráter transdisciplinar. Mas o que seria esta proposta e o que difere, por exemplo, de uma proposta interdisciplinar?

Ao tratar sobre as constantes confusões entre os termos disciplinaridade, multidisciplinaridade, interdisciplinaridade e transdisciplinaridade, Basarab Nicolescu (1999), ao escrever sobre “Um novo tipo de conhecimento - transdisciplinaridade” em trabalho organizado pelo CETRANS (Centro de Educação Transdisciplinar/USP) e publicado pela UNESCO, esclarece estes conceitos e pontua a importância da transdisciplinaridade para a ciência moderna.

Nicolescu explica que enquanto a interdisciplinaridade aplica o método de uma disciplina em outra área do conhecimento, a transdisciplinaridade teria sua metodologia desenvolvida a partir de estudos sobre física quântica realizadas no começo do século XX por Max Planck. Este método possuiria três pilares básicos: os níveis de realidade, a complexidade e a lógica do terceiro incluído.

Sobre os níveis de realidade é necessário falar sobre a descontinuidade. O estudo quântico colaborou no sentido de questionar a existência de um único nível de Realidade, que seria “aquilo que resiste a nossas experiências, representações, descrições, imagens ou formalizações matemáticas”. Para simplificar, poderia se lembrar do fenômeno da realidade virtual, por exemplo. “Isto quer dizer que dois níveis de Realidade são diferentes se, passando

de um ao outro, houver ruptura das leis e ruptura dos conceitos fundamentais (como, por exemplo, a causalidade)” (NICOLESCU, 1999, p.18).

A complexidade estaria ligada à percepção dos arranjos metodológicos necessários para se responderem as perguntas feitas ao objeto, assim como a demanda disciplinar que isso envolve. A lógica do terceiro incluído seria basicamente a verificação de que uma vez que um objeto entra em contato com algo que gera neste algum tipo de transformação, este objeto não será mais a mesma coisa.

Aqui se fala de construção do outro, de alteridade; de uma necessidade dialética na construção das diferenças e na constatação das diversidades. Por isso Ciro Flamarion Cardoso (1997, p.14), ao tratar sobre a relação entre narrativa, o sentido e História, associa a narrativa ao relato, sendo este a “passagem de um estado ou de uma situação a outro, por meio de uma transformação”. Neste sentido, verifica-se que o relato é um ato de mudança e, portanto, de construção da diferença, do outro. Por isso, Cardoso (1997, p.15) afirma que “o jogo entre identidade e alteridade é o que concede coerência ao texto ou discurso”.

Estas novas perspectivas trazidas para o campo da história vieram com a ascensão da chamada História Cultural. Porém, desde o advento da Escola dos Annales já se evocava esta necessidade de diálogo entre as inúmeras disciplinas para o desenvolvimento da pesquisa histórica. Sobre esta necessidade de diálogo entre diferentes disciplinas Marc Bloch já havia orientado em sua Apologia da História:

É bom, a meu ver, é indispensável que o historiador possua ao menos um verniz de todas as principais técnicas de seu ofício. Mesmo apenas a fim de saber avaliar, previamente, a força da ferramenta e as dificuldades de seu manejo. A lista das “disciplinas auxiliares” cujo ensino propomos a nossos iniciantes é demasiado restrita. Por qual absurdo paralogismo, deixamos que os homens que, boa parte do tempo, só conseguirão atingir os objetos de seus estudos através das palavras ignorem, entre outras lacunas, as aquisições fundamentais da linguística? (BLOCH, 2001, p.81).

Contudo, é interessante pontuar a perspectiva multidisciplinar defendida por Bloch, onde, numa tentativa de esforços conjuntos, sua proposta era de criação de grupos com pesquisadores de diversas disciplinas para que o conhecimento fosse construído de forma coletiva e diversa. Já Ciro Flamarion Cardoso, apesar de falar em transdisciplinaridade e trabalhar seus conceitos básicos, possui um discurso que em momentos tem um tom interdisciplinar ao colocar à disposição da História métodos de outras disciplinas:

tais instrumentos analíticos serão vistos – sempre do ângulo dos historiadores – como um meio (entre muitos outros possíveis) para um fim, que é o de auxiliar o

trabalho de pesquisa em história *nos termos em que este costuma ser formulado pelos historiadores* – e não segundo os interesses e as prioridades de teóricos da literatura, lingüistas ou semiotistas. Pela mesma razão, os critérios de seleção e adaptação dos eixos, das perspectivas, dos conceitos e dos métodos a serem incluídos (ou, pelo contrário, descartados) são puramente utilitários e instrumentais, além de unilaterais: e o “lado” em questão é sempre o do historiador (CARDOSO, 1997, p.28, grifo do autor).

Trabalhar de forma transdisciplinar é uma escolha metodológica. Promover um diálogo entre História, Religião e Literatura requer, como foi visto até o momento, necessário conhecimento teórico e metodológico para prosseguir por este caminho de forma distanciada das linhas tênues dos limites disciplinares.

Sob o viés da literatura, o método de análise de discurso vem colaborando ao possibilitar novas perguntas e, conseqüentemente, produzir novos conhecimentos no campo das ciências humanas. De posse deste método, o que muda primeiramente é a forma como compreende a fonte. Ao encarar o documento escrito enquanto literatura, as atenções se voltam para as três bases da “instituição literária”, conforme afirma Roger Chartier:

Em primeiro lugar, a identificação do texto com um escrito fixado, estabilizado, manipulável graças à sua permanência. Por conseguinte, a idéia de que a obra é produzida para um leitor, e um leitor que lê em silêncio, para si mesmo e solitariamente, mesmo quando se encontrar em um espaço público. Por último, a caracterização da leitura como a atribuição do texto a um autor e como uma decifração do sentido (CHARTIER, 1995, p.198).

Esta tríplice associação entre escrita, leitura e autoria abre o campo de estudo histórico para novas formas de se trabalhar o documento, de forma a perceber suas descontinuidades e intenções, como salientou Michel Foucault (2008, p.25) em sua “Arqueologia do Saber”, onde se constrói uma delimitação do objeto mais precisa, permitindo assim a individualização dos domínios e a comparação entre estes domínios coloca esta produção não apenas como uma questão estética, segundo percepções estruturalistas via Saussure; semiótica, trazendo a escrita para o campo da semiótica, conforme salienta a linha bakhtiniana; ou, ao mesmo tempo, mostrando um caráter “estético” e “retórico” como já apontava Jörn Rüsen (2007, p. 28) ao tratar sobre o discurso histórico.

Assim como Chartier estabelece uma espécie de tripé para o processo de identificação de um discurso, mesmo que ainda focado efetivamente na escrita e leitura. Mikhail Bakhtin também se utiliza destes mesmos elementos, só que sob outra perspectiva:

A indefinição terminológica e a confusão em um ponto metodológico central no pensamento *lingüístico* são o resultado do desconhecimento da *real unidade* da

comunicação discursiva - o enunciado. Porque o discurso *só* pode existir de fato na forma de enunciações concretas de determinados falantes, sujeitos do discurso. O discurso sempre está fundido em forma de enunciado pertencente a um determinado sujeito do discurso, e fora dessa forma não pode existir. Por mais diferentes que sejam as enunciações pelo seu volume, pelo conteúdo, pela construção composicional, elas possuem como unidades da comunicação discursiva peculiaridades estruturais comuns, e antes de tudo *limites* absolutamente precisos. Esses limites, de natureza especialmente substancial e de princípio, precisam ser examinados minuciosamente.

Os limites de cada enunciado concreto como unidade da comunicação discursiva são definidos pela *alternância dos sujeitos do discurso*, ou seja, pela alternância dos falantes. Todo enunciado - da réplica sucinta (monovocal) do diálogo cotidiano ao grande romance ou tratado científico - tem, por assim dizer, um princípio absoluto e um fim absoluto: antes do seu início, os enunciados de outros; depois do seu término, os enunciados responsivos de outros (ou ao menos uma compreensão ativamente responsiva silenciosa do outro ou, por último, uma ação responsiva baseada nessa compreensão). O falante termina o seu enunciado para passar a palavra ao outro ou dar lugar à sua compreensão ativamente responsiva. O enunciado não é uma unidade convencional, mas uma unidade real, precisamente delimitada da alternância dos sujeitos do discurso, a qual termina com a transmissão da palavra ao outro, por mais silencioso que seja o "dixi" percebido pelos ouvintes [como sinal] de que o falante terminou (BAKHTIN, p.274-275, grifo do autor).

O que faz da comunicação um discurso, em Bakhtin, não necessariamente é a existência deste tripé apresentado por Chartier, mas a identificação de cada um destes elementos como sujeitos do discurso. Enquanto elementos falantes, a escrita, o leitor e o autor interagem e participam deste processo de construção de significados.

É neste mundo de representações e sentidos que a literatura se apresenta dentro do campo histórico. É na percepção destas alternâncias presentes no discurso, há todo momento resignificadas, que a narrativa histórica se constrói diante das problemáticas levantadas.

Nesta perspectiva, enquanto objeto de criação, a narrativa é automaticamente vinculada a um determinado autor que leva todos os créditos de sua originalidade, de sua gênese, portanto, de sua própria paternidade. O leitor e/ou ouvinte contemporâneo, obcecado por estabelecer a relação autor / texto / data de composição, muitas vezes não percebe que o núcleo formativo do relato que ele tem diante de si não é de autoria do texto, mas do que aqui está sendo chamado de herança cultural compartilhada coletivamente, independentemente se no interior desse coletivo a quase totalidade dos destinatários do texto não soubesse ler ou escrever (DUNN, 2006: 48). A questão aqui não passa apenas pela capacidade de leitura ou de escrita, mas também de audição, de conhecer os "gatilhos" que faziam disparar os sentimentos últimos do que aquela narrativa tinha a dizer para os seus leitores e ouvintes, durante o próprio processo de leitura ou o momento seguinte após ela ter sido lida ou contada (CHEVITARESE, 2016, p. 101-102).

Por isso, neste processo metodológico de cunho transdisciplinar é importante perceber a ambiguidade característica do discurso literário aplicado ao campo histórico, fator trazido por Ciro Flamarion Cardoso (1999). Ao tratar sobre esta questão, Cardoso afirma:

A forma mais útil para o historiador de abordar a questão do que é literatura consiste, em minha opinião, em: 1) deixar absolutamente de lado a noção de literariedade em qualquer de suas formas, pseudoconceito que, por um caminho ou por outro, conduz à miragem esteticista ou ao subjetivismo do leitor ou do crítico; 2) estabelecer uma distinção entre os discursos etnoliterários e socioliterários. Seriam discursos *etnoliterários* aqueles provenientes de povos que não reconheçam a arte ou a literatura como setores específicos de discursos e atividades. Seriam discursos *socioliterários* aqueles surgidos em sociedades que reconhecem tais áreas como existentes: sociedades em que as noções de autor, público, literatura e gêneros literários (noções extremamente variáveis nos seus conteúdos, naturalmente, conforme as épocas) existam e sejam reconhecidas mais ou menos explicitamente. Assim, não há como definir a literatura em si: o que pode existir é a conotação social de certos discursos como literários. *A literatura é e só pode ser uma noção historicamente definida* (CARDOSO, 1990, p. 103, grifo do autor).

Por estar condicionada ao fator tempo, é importante verificar a possibilidade de se falar em literatura na antiguidade, principalmente em relação aos documentos paleocristãos que serão aqui observados. Sobre a análise de discurso e a sua relação com o passado, Laurence Bardin afirma:

A hermenêutica, a arte de interpretar os textos sagrados ou misteriosos é uma prática muito antiga. O que é passível de interpretação? Mensagens obscuras que exigem uma interpretação, mensagens com um duplo sentido cuja significação profunda (a que importa aqui) só pode surgir depois de uma observação cuidada ou de uma intuição carismática.

Por detrás do discurso aparente geralmente simbólico e polissêmico esconde-se um sentido que convém desvendar. A interpretação dos sonhos, antiga ou moderna, a exegese religiosa (em especial a da Bíblia) a explicação crítica de certos textos literários, até mesmo, de práticas tão diferentes como a astrologia ou a psicanálise relevam de um processo hermenêutico. Também a *retórica* e a *lógica* são de agrupar nas práticas de observação de um discurso, práticas estas, anteriores à análise de conteúdo. A primeira estudava as modalidades de expressão mais propícias à declamação persuasiva, a segunda tentava determinar, pela análise dos enunciados de um discurso e do seu encadeamento, as regras formais do raciocínio certo.

A atitude interpretativa continua em parte a existir na análise de conteúdo, mas é sustida por processos técnicos de validação (BARDIN, 1977, p.14, grifo do autor).

Enquanto Bardin (1977) fala deste caráter interpretativo da escrita na antiguidade, Cardoso (1999) se propõe a lançar a seguinte pergunta: tinham os antigos uma literatura? Após um amplo debate sobre a relação da antiguidade com a relação entre autoria, escrita e leitura, o Ciro Flamarion Cardoso afirma que na Grécia Clássica se tinha clareza sobre estes elementos, porém tendo sua funcionalidade executada de forma diferente da literatura de hoje, sendo possível sim falar numa literatura antiga e de cunho socioliterário. É com este entendimento em relação à percepção de um sentimento literário na antiguidade que serão observados os documentos paleocristãos alvos desta pesquisa.

1.2. Uma perspectiva literária sobre os escritos paleocristãos.

Falar em cristianismo antigo é falar em diversidade. Se fosse necessário escolher a principal característica desta experiência religiosa na antiguidade, sem dúvida, a multiplicidade interpretativa seria esta marca. Contudo, esta riqueza interpretativa por mais de mil anos ficou oficialmente de posse da Igreja e suas instituições de ensino e pesquisa, as quais manipularam sua produção escrita e sua oralidade, tanto no controle de leituras públicas quanto nas interpretações, se utilizando de todos os recursos possíveis: foi da mais simples exortação dentro da comunidade de fé até a fogueira.

Observar as literaturas paleocristãs sob o aspecto transdisciplinar faz o pesquisador olhar estas fontes considerando os elementos básicos deste norte metodológico anteriormente falado: os níveis de realidade, complexidade e a lógica do terceiro incluído. Quanto aos níveis de realidade, geralmente estes documentos transitam entre uma realidade metafísica, uma realidade espiritual e uma realidade carnal.

Em meio à construção destas percepções de realidade ao mesmo tempo separadas e em interação se observa uma preocupação em demonstrar uma vontade divina praticada de forma “correta” / “verdadeira”, por uns e de forma “errada” / “herética” por outros. Estas três realidades presentes demonstram ampla complexidade disciplinar e possibilitam a inserção de um terceiro, de um “Outro”, de um embate dialético com o objetivo de mostrar o “ser” e o “não-ser”.

Assim as discontinuidades presentes no discurso paleocristão são evidentes. Este não expressa a linha apresentada nos evangelhos sinópticos, que, por sua vez, conflita com o discurso judaico do Templo e apresenta traços gregos clássicos que, ao mesmo tempo, tem seu conteúdo condenado pelos discursos patrísticos.

Porém, uma questão importante é que não apenas as literaturas paleocristãs podem ser observadas por este viés. Houve uma ampla produção de cunho paradoxalmente apologético e científico que reproduziu estes níveis de realidade o que conseqüentemente não evidenciou como objeto de estudo as identidades presentes nos cristianismos⁷, mas evidenciou de forma dialética as alteridades. Neste sentido é importante observar que não apenas os escritos

⁷ Sobre o conceito de “Cristianismos”, André Chevitarese (2011, p. 9-10) dá a seguinte definição: “Por Cristianismos, afirma-se que uma dada experiência religiosa é sempre plural, com a sua base formativa sendo ampla demais para caber em categorias como certo e errado, ortodoxo e heterodoxo. [...] Por cristianismos, enfatiza-se também que desde as suas origens mais remotas, ainda nas primeiras gerações de “cristãos”, para além de alguns poucos consensos, houve uma polissemia sobre o que disse e o que não disse Jesus. [...] Mas, por cristianismos, ao mesmo tempo, quer-se também mostrar uma enorme insatisfação quanto ao uso de termos por demais estranhos ao universo do historiador, apesar de eles povoarem os livros de História”.

paleocristãos podem ser vistos como literatura. Uma parte significativa da historiografia desenvolvida em relação a esta temática adotou a mesma postura, tendo assim um viés “apologeticamente científico”.

Com o fortalecimento deste movimento de inicial caráter judaico-cristão e sua necessidade de obter poder simbólico⁸ ao longo dos séculos, um discurso de unidade e homogeneidade ganha espaço em meio às comunidades cristãs desde seu período mais antigo, visando combater a diversidade oral, multiplicidade documental e a variedade ritualística existente.

Além das manipulações de fundo apologético organizados pelo próprio movimento visando construir uma ideia de tradição cristã, todo um sistema institucional de ensino e pesquisa também foi utilizado para garantir que este discurso permanecesse presente também no viés científico. Novos rumos quanto à pesquisa dos documentos paleocristãos só vieram a tomar um rumo diferenciado, principalmente no que tange ao estudo do cristianismo gnóstico, a partir do século XVIII.

Tratar sobre a temática paleocristã desafia o pesquisador a perceber na historiografia como este movimento foi compreendido por seus estudiosos ao longo do tempo. O Iluminismo do século XVIII e seu desejo de submeter à razão as mais diversas temáticas humanas – inclusive o estudo sobre Jesus - propôs, através de uma erudição bem organizada, o uso de métodos bem definidos para teste e verificação de hipóteses e, assim, favorecendo o desenvolvimento do pensamento crítico. Atravessando o século XIX sob essa perspectiva kantiana, verificou-se um desenvolvimento metodológico que valorizava a busca pela origem dos fatos históricos, influxo do trabalho de Charles Darwin:

[...] desde as quatro últimas décadas do século XIX, um saber que paulatinamente se enraizou junto ao grande público, sob muitos aspectos derivado da impactante produção acadêmica de Charles Darwin. Este saber, baseado em “critérios científicos”, ficou conhecido como darwinismo social. Ele abrigava, em seu cerne, percepções marcadamente racistas e antisemitas, que impediram a elaboração de um retrato de Jesus como judeu. Assim, por exemplo, mesmo as ações do Nazareno estando circunscritas ao território propriamente judaico [...], constata-se a forte presença desse olhar histórico preconceituoso (CHEVITARESE, 2013, p.41).

É em meio à preocupação com o uso de estudos científicistas para fazer releituras sobre a história do cristianismo e destacar Jesus enquanto figura histórica que o processo

⁸ VER: BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p.7-8.

“história-disciplina” se dá. Assim, movimentações de determinadas escolas são vistas ou no sentido de reiterar discursos homogeneizantes e preconceituosos ou, mesmo mantendo resquícios kantianos, partem para o estudo simbólico como uma forma de diminuir estas tensões dialéticas.

A escola alemã demonstra de forma significativa esta tensão sobre o trato do religioso, o qual perpassa pela questão do estudo do chamado “gnosticismo”. Analisando esta temática, se faz necessário observar os estudos de Adolf von Harnack, professor da Universidade de Berlim, em sua obra *Christianity and History*. Historiador e teólogo liberal, afirma nesta obra que “toda história é uma história do desenvolvimento, que pode e deve ser descrita como um processo de mudança material ou mecânica” (HARNACK, 1896, p.30, tradução nossa).

Numa postura preocupada com o estudo das origens do cristianismo, Harnack volta as suas atenções para o estudo dos grupos que foram combatidos pelo Bispo Ireneu de Lião chamados por este de gnósticos. Tratando o diverso paleocristão pelo termo “gnosticismo” em sua obra *History of dogma - vol.1* publicada em 1894, compreende este movimento como um sincretismo, ou melhor, uma helenização do cristianismo.

Em *Christianity and History*, Harnack parte de um cristianismo pré-existente, que em bloco vence os influxos heréticos e caminha para uma “história do desenvolvimento”. Contudo, em pesquisas voltadas diretamente para a figura de Marcião⁹ reitera um cristianismo antijudaico. Este apresenta influências do discurso patrístico que exclui a gnose cristã (considerada falsa) e a identifica como herética. Por outro, trazendo à tona uma leitura cristã que se afasta do Jesus judeu, tal base choca com outras correntes alemãs.

A escola neokantiana de Marburg, tendo como um de seus representantes Ernst Cassirer, em sua preocupação com o desenvolvimento do termo “epistemologia” através da racionalização da religião, não abandona de todo a ideia de uma evolução presente no campo de estudo do religioso. Contudo, em sua obra “Linguagem e mito” de 1925, Cassirer traz uma leitura sobre o estudo dos nomes divinos e afirma:

⁹ No verbete “Marcião - Marcionismo” presente no Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs, Aland (2002, p.880-881) afirma que Marcião teria sido um teólogo herético do século II, sobre o qual as informações se dão através de fontes indiretas elaboradas por seus opositores. “Originário de Sínope, excomungado, assim se diz, pelo pai, que devia ser bispo, fez fortuna como armador. Por certo tempo foi membro da comunidade de Roma, à qual deu seu sólido patrimônio. Em 144 (única data segura) foi excluído da comunidade, que lhe restituiu integralmente a doação; fundou em seguida a própria igreja, que rapidamente se expandiu. Morreu por volta de 160”. Aland pontua ainda que a base de sua doutrina era de que Jesus era um ser misericordioso, ao contrário do Deus judeu que tinha perfil colérico. Portanto, o Deus Pai de Jesus não poderia ser o mesmo que o Deus dos judeus. Assim, este condena o uso da Torah como elemento cristão.

A ideia de que o nome e a essência se correspondem em uma relação intimamente necessária, que o nome não só designa, mas também é esse mesmo ser, e que contém em si a força do ser, são algumas das suposições fundamentais dessa concepção (*Anschauung*) mítica, suposições que a própria pesquisa filosófica e científica também parecia aceitar. Tudo aquilo que no próprio mito é intuição imediata e convicção vivida, ela converte num postulado do pensar reflexivo para a ciência da mitologia; ela eleva, em sua própria esfera, ao nível de exigência metodológica a íntima relação entre o nome e a coisa, e sua latente identidade (CASSIRER, 2009, p.17).

Ao dar um destaque ao pensamento reflexivo, onde o mito, a construção das imagens mentais, antecede à experiência da linguagem, salienta a importância da identidade. Num estudo em que se identificam várias vertentes religiosas em suas especificidades, sem deixar o fator evolucionista próprio do período, Cassirer discute a pluralidade, o diverso. Num embate oposto a uma ideia de blocos religiosos, salienta o pensar mítico e, portanto, suas especificidades.

Neste processo de construção do pensamento crítico onde a construção do elemento simbólico entra no debate sobre o estudo da religião, Marc Bloch, em sua “Apologia da História”, faz recomendações: “nossa arte, nossos monumentos literários estão carregados dos ecos do passado, nossos homens de ação trazem incessantemente na boca suas lições, *reais ou supostas*” (BLOCH, 2001, p. 42, grifo nosso).

Influências teológicas e o uso de discursos nacionalistas em meio ao período das grandes guerras foram utilizados, principalmente na Alemanha, para atender a interesses de Estado. A visão de um cristianismo homogêneo e antijudaico se fazia presente mesmo com esforços no sentido de evidenciar o plural, o diverso; de revelar através da identidade o cunho mitológico presente em todo o homem enquanto parte de uma experiência religiosa.

Contudo, esta tensão presente nos estudos sobre o Jesus Histórico e o paleocristianismo em si passou a sofrer revisões com os achados arqueológicos de meados do século XX. A descoberta acidental em 1945 de treze códices enterrados em vasos de cerâmica ao norte de Luxor no Egito, na moderna cidade de Nag Hammadi por Muhammad Ali al-Samman do povoado de Al-Qasr, trariam novos dados sobre este período. Tratando-se de cópias, do século IV, de documentos com datação aproximada entre 60 e 350 EC, estes escritos eram uma expressão da diversidade presente nestas comunidades cristãs.

Em meio ao pitoresco processo de tradução destes documentos que duraria cerca de 30 anos, entre vendas de fragmentos e luta por direitos de tradução, verdadeiros blocos acadêmicos se formaram. Iniciando-se com os franceses e depois com os alemães, pouco se produziu. Resguardando o conteúdo destes documentos com amplo sigilo, foi com a figura de James M. Robinson, da Universidade de Claremont na Califórnia, e da participação da UNESCO neste processo que a tradução foi finalmente concluída.

Tais fontes foram tratadas enquanto documentação gnóstica, ou seja, uma expressão do movimento cristão que fora conceituado em Harnack como “Gnosticismo”. Porém, no Colóquio de Messina realizado em 1966, vários estudiosos se reuniram para rediscutir sobre o tema, definindo que, para pertencer a este movimento, este deveria defender:

1. Uma cosmogonia inspirada na idéia da centelha divina que se perdeu e se espalhou entre os homens e que precisa ser desperta e reintegrada.
2. Um dualismo anticósmico. Vimos que, para o gnóstico, o mundo foi um deslize da divindade, e que a tarefa não é só recuperar a integridade humana, mas criar condições para que a divindade retorne do exílio a seu lugar de direito. O postulado gnóstico de que o Deus supremo não é o criador do mundo tem uma implicação bastante prática – os que se acham autoridades não passariam de presunçosos falsos líderes, e essa duplicidade de comando apenas espelha a duplicidade da história cósmica. É imperativo que a divindade recupere sua alma integral, seu pneuma. Trata-se, portanto, de uma concepção dualista que leva a um desfecho monista. O cosmos devastado, arquetetado por um demiurgo inferior, pode ser reformado.

Outra decisão disputada do Colóquio foi a de que nem toda a gnose é Gnosticismo. A gnose gnóstica, para usar o pleonasma enfático, seria só aquela que insiste na *identidade* entre o conhecedor, o objeto de conhecimento (a divindade) e os meios de conhecer (a gnose propriamente dita) (FIORILLO, 2008, p.114-115, grifo nosso).

Ao observar as conclusões alcançadas neste Colóquio, percebe-se que a diversidade, do que fora tratado em bloco como “gnóstico” por Ireneu de Lião em sua obra *Contra as Heresias* e como “gnosticismo” no século XIX, não fora amplamente discutido. Na pesquisa sobre o paleocristianismo do século II, no qual é possível observar o encontro entre diversas culturas e formações de novos movimentos religiosos na antiguidade, podemos destacar sobre o assunto a clássica obra de Werner Jaeger “Cristianismo primitivo e paideia grega”.

Escrita no início da década de 60, destaca o cristianismo como um movimento judaico. Na perspectiva de Jaeger, a significativa helenização dos judeus na Palestina e o processo posterior de evangelização de judeus helenizados, aos quais os primeiros missionários cristãos se destinaram, demonstram uma intrínseca ligação entre a formação do cristianismo e a cultura grega, mas não consegue expressar em suas linhas a diversidade presente neste encontro.

O filósofo Hans Jonas em “*The Gnostic Religion: the message of the alien god & the beginnings of christianity*”, também da década de 60, ao tratar sobre esta diversidade cristã, se aprofunda na análise de seus influxos culturais, salientando suas influências sírias e egípcias. Demonstra ainda uma preocupação não apenas com cada expressão ou figura de destaque defensora da gnose (Simão, o Mago; Marcião, Hermes Trismegistus, Mani e Valentinianos). Porém Jonas apresenta um forte caráter antijudaico nestes escritos, fazendo uma análise de Deus como um ser distante e mal sucedido, onde a partir desta afirmativa, pontua o gnosticismo como um fenômeno existencial.

A tensão entre Cristianismo e Gnosticismo permaneceu na historiografia, sendo os paleocristianismos ainda compreendidos em obras atuais como, por exemplo, no “Entorno religioso do cristianismo primitivo II: Culto aos governantes e imperadores, filosofia e gnose” de Hans-Josef Klauck (2011), um cristianismo intitulado *primitivo*. Assim, a ideia de um grupo inicial, homogêneo e em expansão que luta contra “os hereges” ainda se faz presente em obras recentemente publicadas.

Parte da historiografia atual não deu atenção ao alerta de Bloch (2001). As “lições, reais ou supostas” presentes nos documentos patrísticos não foram de todo submetidos a uma crítica histórica preocupada em salientar a diversidade, em empoderar identidades. Ao trabalhar a ideia de campo no estudo do religioso, Pierre Bourdieu salienta:

Todas essas pessoas que lutam para dizer como se deve ver o mundo são profissionais de uma forma de ação mágica, que mediante palavras capazes de falar ao corpo, de “tocar”, fazem com que se veja e se acredite, obtendo desse modo efeitos totalmente reais, ações (BOURDIEU, 2004, p.121-122).

Neste processo que seria também chamado por Bourdieu de uso do poder simbólico (1989), observar os interesses presentes nos estudos relacionados ou à figura de Jesus de Nazaré enquanto ser histórico ou do cristianismo é fundamental. Ver a influência ainda na historiografia atual de uma teologia apologética que, como nas incursões arqueológicas do final do século XVIII, buscava mais confirmar a materialidade dos escritos canonizados pelo cristianismo romano do que efetivamente se ater aos achados, ecoa ainda a preocupação de Jörn Rüsen ao tratar sobre a construção da razão histórica:

As experiências que podem ser interpretadas para se constituírem como orientadoras da práxis humana da vida no tempo são sempre experiências do passado. À luz das ideias que consistem em perspectivas gerais orientadoras de experiência, o passado adquire, como tempo experimentado, a qualidade histórica. (Como exemplo dessa perspectiva geral, pode-se mencionar o conceito de progresso, que influencia até hoje o pensamento moderno.) (RÜSEN, 2001, p.32).

Voltando à discussão da importância do elemento reflexivo no estudo do religioso, Bourdieu não apenas reitera a importância da palavra enquanto expressão de um ato inicialmente mítico e, portanto, portador de especificidades. Tratando como um elemento social, destaca a ação performática do uso da palavra e suas recepções em meio ao coletivo (ZUMTHOR, 2007). O poder de “tocar” sentimentos, do mudar a visão de mundo de um coletivo está presente nas relações de poder e assim estava presente nas intencionalidades, tanto na obra de Ireneu de Lião, quanto na historiografia que se desenvolveu sobre a gnose paleocristã.

Neste sentido, conceitos como cristianismo primitivo, protocristianismo, proto-ortodoxia, proto-heterodoxia, cristianismo antigo, documentos canônicos, extracanônicos, apócrifos ou até mesmo gnosticismo devem ser observados com cautela. Tais expressões ainda presentes na historiografia reiteram de forma dialética e polarizada os vários discursos do período anterior a 325 EC, encobrando, assim, sua diversidade e identidade coletiva. Portanto, caberia em meio a esta pesquisa uma revisão destes conceitos que ainda persistem em importantes escolas como a americana (Califórnia) e inglesa (Cambridge), por exemplo.

No Brasil as frentes de estudos sobre paleocristianismo e seus embates são recentes. Mesmo com o avanço nesta área de pesquisa, ainda são observadas associações de cristãos gnósticos com o paganismo, assim como análises preocupadas em reiterar homogeneidades ao invés de suas especificidades e diversidades culturais, como é perceptível em Frangiotti (1995). Contudo, destacamos os esforços na área de história comparada, com o desenvolvimento do conceito de “cristianismos” utilizado por Chevitarese (2011) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Em sua obra “Cristianismos. Questões e debates metodológicos” publicada em 2011, Chevitarese, voltando-se para o judaísmo e o cristianismo em construção, dá espaço em sua análise para as práticas religiosas populares presentes neste movimento, articulando sua pesquisa entre fontes tradicionais e a cultura material. Sobre as interações culturais presentes no Mediterrâneo Antigo, na sua obra em parceria com Gabrielli Corneli “Judaísmo, Cristianismo e Helenismo” de 2007, salienta a ideia de interação cultural entre estas três culturas, não sendo este um processo de influência de uma sobre a outra, mas de negociação.

Considerando o eixo cultural mediterrâneo no qual podemos destacar Judéia, Grécia, Roma e Alexandria, observamos uma “interpenetração cultural”, termo de Roger Bastide¹⁰

¹⁰ BASTIDE, Roger. ACULTURAÇÃO. *Encyclopædia Universalis*. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/acculturation/>>. Acesso em: 5 de set. 2015.

também utilizado por Chevitarese (2007). Para compreender o processo cultural sobre o qual o Bispo Ireneu de Lião está envolto é necessário perceber que há uma interação entre três culturas: o helenismo, o judaísmo e o próprio cristianismo em desenvolvimento, os quais, segundo Bastide (2015), “estão agindo e reagindo sobre o outro”. Observar estas vertentes como blocos fechados, homogêneos e em constante conflito entre si seria desconsiderar as relações de interpenetração presentes no mediterrâneo antigo. Neste sentido, ao tratar sobre esta questão, Chevitarese expõe que:

[...] na realidade, os fenômenos de encontros entre culturas nunca acontecem num *ponto zero* das civilizações. É preciso considerar a *situação* em que esse encontro acontece. A Galiléia – como qualquer outro lugar cultural – não pode ser considerada simplesmente como um campo neutro, asséptico, onde se dá a interação entre helenismo e judaísmo (e entre judaísmo formativo e cristianismo depois).

Isso equivale a se perguntar: Como se dá a interpenetração de civilizações diferentes num mesmo território? Qual a relação entre a *grande* e a *pequena tradição*, isto é, entre a cultura dominante, *global* – diríamos hoje –, e as culturas periféricas, dominadas ou alternativas? (CHEVITARESE, 2007, p.42, grifo do autor).

Tratar o cristianismo como um movimento heterogêneo e em construção neste período é necessário para se compreender a utilização do discurso como um mecanismo de poder. Grupos cristãos divergentes debateram sobre quem deteria o poder de estabelecer as “corretas” interpretações, além dos usos, costumes e ritos a serem tidos como representantes desta manifestação religiosa.

Porém, para compreender este processo é necessário observar o discurso do outro assegurando que a sua própria visão dos fatos seja também considerada e trabalhada como um elemento fundamental na composição deste quadro histórico. Ou seja, o elemento considerado “opositor” resignificado como “gnóstico” deve ser analisado não apenas sob o olhar de seu opressor, ou melhor, concorrente.

Na Universidade de São Paulo, pode ser destacada a obra de Fiorillo (2008) intitulada “O Deus exilado: breve história de uma heresia”. Tendo uma preocupação com o crescimento do fundamentalismo religioso, Fiorillo demonstra a ação nos três primeiros séculos desses “anarquistas espirituais”, como ela se refere, que “acolhia de bom-grado todos os exageros. Por exemplo, o exagero de se achar natural que cada um pensasse o que bem quisesse, e interpretasse a mensagem do fundador conforme seu entendimento” (FIORILLO, 2008, p.10).

Nesta preocupação demonstrada por Fiorillo em retomar a importância do processo reflexivo e simbólico na construção destas identidades coletivas paleocristãs e articular esta questão à temática do atual enrijecimento religioso e suas consequentes práticas intolerantes,

vários fatores devem ser considerados. Discursos de promoção do silenciamento foram efetivados através de questionamentos quanto aos escritos, práticas domésticas e interpretações divergentes.

Tais manipulações silenciosas - ou nem sempre - devem ser encaradas como parte de um longo processo de relações de poder no qual a historiografia voltada para os estudos paleocristãos, durante muito tempo, atuou como serva. Por isso, mesmo com as conhecidas categorizações de documentos cristãos antigos entre apologéticos, patrísticos (latino ou grego), canônicos e apócrifos, ou for observado o uso de uma construção na historiografia para fins literários, questões como conteúdo, autoria e recepção devem ser alvo de atenção. O uso da literatura, seja através do método da análise de discurso ou conteúdo, colabora no reconhecimento, de forma mais evidente, as intencionalidades por trás destas produções.

Sendo a literatura uma forma de ler, interpretar, dizer e representar o mundo e o tempo, possuindo regras próprias de produção e guardando modos peculiares de aproximação com o real, de criar um mundo possível por meio da narrativa, ela dialoga com a realidade a que refere de modos múltiplos, como a confirmar o que existe ou propor algo novo, a negar o real ou reafirmá-lo, a ultrapassar o que há ou mantê-lo. Ela é uma reflexão sobre o que existe e projeção do que poderá vir a existir; registra e interpreta o presente, reconstrói o passado e inventa o futuro por meio de uma narrativa pautada no critério de ser verossímil, da estética clássica, ou nas notações da realidade para produzir uma ilusão de real. Como tal é uma prova, um registro, uma leitura das dimensões da experiência social e da invenção desse social, sendo fonte histórica das práticas sociais, de modo geral, e das práticas e fazeres literários em si mesmos, de forma particular (BORGES, 2010, p.98-99).

Uma vez observada a presença destas intencionalidades nas produções relacionadas à diversidade identitária no paleocristianismo, se faz necessário optar por recursos metodológicos que auxiliem o pesquisador a perceber esta produção “de uma ilusão de real”, segundo afirmou Borges (2010, p.99). Neste sentido, além de usar os recursos da análise de discurso presente em Pêcheux (2008), o qual auxilia na percepção de uma teatralidade presente no discurso de Ireneu de Lião, também será articulado nesta pesquisa o método da análise de conteúdo. Laurence Bardin ao tratar sobre este tema afirma que:

[...] a análise de conteúdo de mensagens que deveria ser aplicável – com maior ou menos facilidade, é certo – a todas as formas de comunicação, seja qual for a natureza do seu suporte (do tam-tam à imagem, tendo evidentemente como terreno de eleição o código linguístico) possui duas funções que na prática podem ou não dissociar-se:

- uma *função heurística*: a análise de conteúdo enriquece a tentativa exploratória, aumenta a propensão à descoberta. É a análise de conteúdo <<para ver o que dá>>.
- Uma função de <<administração da prova>>. Hipóteses sob forma de questões ou de afirmações provisórias servindo de directrizes apelarão para o método de análise sistemática para serem verificadas no sentido de uma confirmação ou de uma

infirmiação. É a análise de conteúdo <<para servir de prova>>. (BARDIN, 1977, 29-30, grigo do autor).

Pensando neste maior rigor quanto à verificação de conteúdo nos escritos paleocristãos, serão observados alguns documentos que demonstram este teor dialético e de construção de um senso de alteridade dentro deste movimento durante o século II EC. Inicialmente, será feita a análise de cartas escritas por Inácio de Antioquia, as quais possuem duas atribuições distintas de datação. Aos que contam a partir dos escritos de Eusébio de Cesaréia em sua História Eclesiástica (HE III, 33-36), colocam a datação entre 107-110 que seria a aproximação do décimo ano do reinado de Trajano. Já Richard Norris Jr. (2008, p.14) trabalha a data de 113 EC.

Da comunidade cristã em Esmirna, da qual Policarpo era bispo, escreveu cartas aos cristãos em Éfesos, Magnésia, Trália e Roma. Posteriormente, em Trôade, escreveu às comunidades de Filadélfia e Esmirna, redigindo uma carta em separado para Policarpo. Neste sentido, será observado nas cartas aos efésios, magnésios, tralianos, filadelfienses e esmirniotas três aspectos: os ditos sobre o bispo, sobre a presença de tensões discursivas e as orientações dadas por Inácio a estas comunidades.

Quadro 1 – Cartas de Inácio de Antioquia

Documento	Sobre o bispo	Sobre as tensões Discursivas	Orientação de Inácio à comunidade
Inácio aos Efésios	<ul style="list-style-type: none"> - Estão no mesmo pensamento de Jesus Cristo. - A oração na presença de um bispo é mais poderosa. 	<ul style="list-style-type: none"> - Quem não está junto do altar está privado do pão de Deus. - Existem algumas pessoas que dolosamente costumam levar o Nome, mas agem de modo diferente e indigno de Deus. - Passaram na comunidade pessoas levando mau ensinamento, mas não lhe deram ouvidos. 	<ul style="list-style-type: none"> - “Convém caminhar de acordo com o pensamento de vosso bispo”. - “Éviteis essas pessoas como se fossem feras selvagens. Com efeito, são cães raivosos que mordem sorrateiramente” (Pessoas que agem diferente do padrão estabelecido). - “Devemos olhar o bispo como ao próprio Senhor”.
Inácio aos Magnésios	<ul style="list-style-type: none"> - Lidera a comunidade. - Ocupa o lugar de Deus. - A ele foi confiado o serviço de Jesus Cristo. 	<ul style="list-style-type: none"> - Alguns falam sempre do bispo, mas depois agem de modo independente. Para Inácio, não pareciam ter boa consciência, pois não se reuniam para o culto de modo válido. 	<ul style="list-style-type: none"> - “Não abuseis da idade do vosso bispo”. - “Reverenciem o bispo”. - “Estejais dispostos a fazer todas as coisas na concórdia de Deus, sob a presidência do bispo”. - “Uni-vos ao bispo e aos chefes como sinal e ensinamento de incorruptibilidade”.
Inácio aos Tralianos	<ul style="list-style-type: none"> - Amado pela comunidade, manso e respeitado até pelos ateus. - Tendo problemas com 	<ul style="list-style-type: none"> - A comunidade não estava se submetendo a sua liderança. - “Aqueles que, para terem crédito, misturam Jesus Cristo consigo mesmos, são como aqueles que oferecem veneno mortal misturado com vinho melado”. 	<ul style="list-style-type: none"> - “É necessário, portanto, como já o fazeis, nada realizar sem o bispo”. - “Respeitem o bispo”. - “[...] usar somente alimento cristão, abstendo-vos de toda erva estranha, que é a heresia”. - “Cuidado, portanto, com essas pessoas. Fazei-o sem vos encher de

	<p>insubmissão na comunidade.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - “Aquele que está dentro do santuário é puro, mas aquele que está fora do santuário não é puro; ou seja, aquele que age sem o bispo, sem o presbitério e os diáconos, esse não tem consciência pura.”. - Quem não acredita na ressurreição é ateu. - São parasitas que produzem fruto mortal. 	<p>orgulho, permanecendo inseparáveis de Jesus Cristo Deus, do bispo e dos preceitos dos apóstolos”.</p> <ul style="list-style-type: none"> - “Ninguém de vós tenha coisa alguma contra seu próximo. Não deis motivo aos pagãos”. - “Sede, portanto, surdos quando alguém vos fala sem Jesus Cristo, da linhagem de Davi, nascido de Maria, que verdadeiramente nasceu, que comeu e bebeu, que foi verdadeiramente perseguido sob Pôncio Pilatos, que foi verdadeiramente crucificado e morreu à vista do céu, da terra e dos infernos. Ele realmente ressuscitou dos mortos”. - “Fugi, portanto, dessas más plantas parasitas”. - “[...] reconfortem o bispo”. - “Passai bem em Jesus Cristo, submissos ao bispo como ao mandamento”.
<p>Inácio aos Filadelfienses</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Problemas com a unidade da comunidade. - Obteve o ministério através de Jesus Cristo. - Bondoso. - Silencioso. - É o que possui mais poder na comunidade. - Os que são de Deus é que o apoiam. - Só há um bispo. - o bispo não era honrado na comunidade. 	<ul style="list-style-type: none"> - “[...] muitos lobos se fazem dignos de fé, através de aliciamento mau, e cativam os que correm com Deus. Eles, porém, não terão lugar em vossa unidade”. - Questões cismáticas e ensinamentos diferenciados no seio da comunidade. - “[...] estelas e túmulos de mortos, sobre os quais estão escritos somente nomes de homens”. - “Alguns quiseram me enganar segundo a carne, mas não se engana o espírito que vem de Deus”. - “Deus não habita onde existe divisão e cólera”. - “Eu escutei que alguns diziam: “Se eu não encontro nos arquivos, não creio no evangelho.” E quando eu lhes dizia que está escrito, respondiam-me que era preciso provar”. 	<ul style="list-style-type: none"> - “Eu a saúdo no sangue de Jesus Cristo [...], sobretudo se os seus fiéis permanecerem unidos com o bispo”. - “Evitai as divisões e más doutrinas. Onde estiver o pastor, aí deveis segui-lo como ovelhas”. - “Afastai-vos das plantas más, que Jesus Cristo não cultivava, porque elas não são plantaço do Pai”. - “Não vos enganeis, meus irmãos. Se alguém segue cismático, não herdará o Reino de Deus. Se alguém caminha em conhecimentos estranhos, esse não participa da Paixão”. - “Preocupai-vos em participar de uma só eucaristia”. - “Se alguém vos interpreta o judaísmo, não o escuteis”. - “Fugi, portanto, dos maus artificios e dos enganos do príncipe deste mundo, para que não sejais atribulados pelo pensamento dele e não enfraqueçais no amor. Tornai-vos, porém, uma coisa só, um só coração indiviso”. - “Permaneçam unidos ao bispo”. - Fugi das divisões”.
<p>Inácio aos Esmirniotas</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Deve ser reconhecido. - Deve ser repetido, pois quem o respeita, respeita a Deus. - Digno de Deus. 	<ul style="list-style-type: none"> - “[Jesus] Não sofreu, apenas na aparência, como dizem alguns incrédulos. São eles que existem apenas na aparência. Assim como pensam, para eles acontecerá serem sem corpos e semelhantes a espíritos”. - “[...] feras em forma humana. Não só não deveis recebê-las, mas, se possível, sequer 	<ul style="list-style-type: none"> - “Sem o bispo, ninguém faça nada do que diz respeito à Igreja. Considerai legítima a eucaristia realizada pelo bispo ou por alguém que foi encarregado por ele. Onde aparece o bispo, aí esteja a multidão, do mesmo modo onde está Jesus Cristo, aí está a Igreja católica. Sem o bispo não é permitido batizar, nem realizar o ágape. Tudo o que ele

		<p>encontrá-las. Somente rezem por elas, para que possam converter-se, o que é difícil”.</p> <p>- “Alguns que o renegam, por ignorância, são ainda mais renegados por ele. São mais defensores da morte do que da verdade”.</p> <p>- “[...] se ele blasfema contra o meu Senhor, confessando que ele não se encarnou?”.</p> <p>- “[...] são opostos ao pensamento de Deus!”.</p>	<p>aprova, é também agradável a Deus, para que seja legítimo e válido tudo o que se faz. De agora em diante, convém retomar o bom senso e, enquanto ainda temos tempo, converter-nos a Deus. É bom reconhecer a Deus e ao bispo. Quem respeita o bispo, é respeitado por Deus; quem faz algo às ocultas do bispo, serve ao diabo”.</p>
--	--	--	--

Fonte: próprio autor

Observando este quadro comparativo entre as Cartas de Inácio de Antioquia para as comunidades cristãs em Éfeso, Magnésia, Trália, Filadélfia e Esmirna, foram estabelecidas algumas categorias: “sobre o bispo”, “sobre as tensões discursivas”, “Orientação de Inácio à comunidade”. Fazendo uma análise comparativa destes conteúdos, é possível estabelecer algumas afirmativas: em todas as cartas o tema da unidade da igreja através da figura do bispo e a orientação feita à comunidade para que se afastem de ensinamentos diferenciados e divisões aparecem.

A partir da percepção de que as comunidades estavam vivendo dissensões internas, Inácio pontua algumas questões importantes. A multiplicidade interpretativa sobre a encarnação e ressurreição de Jesus era um fator presente nas comunidades paleocristãs, neste caso, vista em Trália, Esmirna e Filadélfia. Esta influência platônica do período que opunha os mundos sensível e inteligível que fora chamada à época do gnóstico Valentino¹¹ de docetismo foi fortemente combatida por Inácio. Sobre a diversidade presente dentro deste já diferenciado movimento, B. Studer em seu verbete sobre “Docetismo” presente no “Dicionário Patrístico e de Antigüidades” afirma:

De todo modo, existe grande variedade entre os chamados docetas. Aqueles dos quais falam *1 e 2 Jo* e Inácio (*Smyrn.1-3; Trall. 9s*) desprezavam a verdadeira humanidade de Jesus, base da salvação. Marcião, para excluir qualquer laço entre o demiurgo e o salvador, admitia uma carne “celeste”. Apeles, por motivos semelhantes, imaginava um corpo igual àquele tomado pelos anjos em suas aparições. Em sentido estrito, somente os valentinianos devem ser considerados

¹¹ Valentino, mestre gnóstico de origem egípcia, chega a Roma em 140 EC, onde fundou uma escola e difundiu sua visão acerca da figura de Jesus de Nazaré. Sob o bispo Aniceto, deixou Roma e dirigiu-se ao Oriente, voltando posteriormente e morrendo por volta de 160 EC. A visão interpretativa promovida pelos discípulos de Valentino, ou Valentim, passa por um forte processo especulativo, com desenvolvimento de uma interpretação específica sobre o mito da criação, questões morais, a encarnação e a ressurreição de Jesus. A escola valentiniana possuía dois eixos, um itálico e outro oriental. Segundo C. Gionatto em seu verbete “VALENTINO gnóstico” presente no Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs, este afirma que “ao ramo itálico pertencem Heraclão, Ptolomeu e Florino; ao ramo oriental, Teódoto e Marcos”.

docetas. Para estes o Salvador assumiu somente aquilo que devia ser salvo, portanto, nenhuma subsistência corporal”. (STUDER, 2002, p. 421, grifo do autor).

Outras questões a serem observadas no Quadro 1 é presença da ação de judaizantes em Filadélfia (linha discursiva praticada pelo próprio apóstolo Pedro e registrada nos documentos canonizados do século I EC) e a realização de ritos fora de ambiente controlado pelo bispo local. Várias foram as exortações: Magnésia foi acusada especificamente de fazer cultos inválidos, Trália foi orientada a não fazer atividades sem o bispo, Filadélfia e Esmirna foram orientadas a fazerem uma só eucaristia e esta última fora lembrada de não realizar batismo sem a presença do bispo.

Observando este cenário, fica perceptível a diversidade discursiva presente no paleocristianismo, mesmo em documentos que promulgam uma tentativa de homogeneização identitária dentro do movimento. Analisar uma fonte histórica enquanto literatura traz como desdobramento possibilidades metodológicas diversas no que diz respeito ao seu conteúdo.

Considerando os apontamentos presentes na obra “*Introduction: the literary culture of the earliest Christianity*” de Frances Young, se faz necessário que novas questões sejam trazidas para o campo de pesquisa, de forma que a produção textual paleocristã seja analisada enquanto gênero literário. Neste sentido, debates sobre o papel social do texto e sua recepção também se fazem presentes:

A series of interrelated questions has emerged from the principal debates:

- (1) In what sense are Christian texts ‘literary’? How do they relate to other literature that has survived from antiquity?
- (2) Which texts should be included in the category ‘Christian’?
- (3) From what social level and cultural milieu did these texts issue? To what extent are they to be assessed as the deposit of an oral and non-literary environment? How is the transition to written texts to be evaluated?
- (4) Do peculiarities of language, rhetoric or genre set these texts apart? Or are they typical of the time and circumstances from which they emerged?
- (5) How are these texts to be read? Is it enough to evaluate them as historical documents, relating them to the historical circumstances in which they were generated and the literary culture to which they originally belonged? (YOUNG, 2004, p.5).

Dadas estas questões trazidas por Young (2004), o uso do método literário na pesquisa de documentos paleocristãos perpassa por seu contexto de produção de discurso, o qual é um ponto significativo para que se compreendam as relações de poder envolvidas em seu desenvolvimento. Portanto, demandas políticas locais devem ser consideradas, assim como o lugar de fala do autor e seu público alvo. Neste sentido, todo texto é uma consequência escrita

de um cenário em que as relações sociais acontecem. É uma resposta a uma indagação cotidiana.

Nas relações que envolvem a construção das representações no mundo religioso, o discurso serve como um instrumento de legitimação e sacralização de determinadas formas de ver e experimentar a crença. Questões como o uso da autoridade para fins de construção de identidade e controle político servem para estabelecer categorias, rotular divergências. Assim, questões como a autorização para falar enquanto porta-voz da comunidade cristã ou escrever em nome da fé “legítima”, ouvir de forma pública ou até mesmo ler discursos, passam pelo debate presente dentro da experiência paleocristã do século II EC.

Em sua obra “Economia das trocas simbólicas”, Pierre Bourdieu (1998) provocará um debate sobre os usos do poder simbólico no sistema religioso enquanto instrumento de legitimação e manutenção de controle político. Considerar, no jogo discursivo, a definição de determinadas interpretações como “aceitável” em meio à comunidade religiosa enquanto instrumento de controle, colaborará no sentido de perceber na escrita atribuída ao bispo Ireneu de Lião a construção de categorias que serão utilizadas para este fim.

Considerar a questão da recepção do discurso é compreender, a partir das funções da autoria do texto, que este possui um objetivo determinado. Contudo, estas intencionalidades presentes na literatura, desencadeiam uma preocupação na relação entre a percepção do autor sobre sua escrita e a forma como o ouvinte e o leitor recebem este conteúdo. Portanto, observar processos de performance discursiva se faz necessário, pois demonstra a construção de uma teatralidade que apresenta um controle desejado em meio a uma homogeneidade interpretativa inexistente.

1.3. *Adversus Haereses*: uma literatura, um discurso.

Antes de tratar sobre o autor, ou melhor, sobre a autoria da obra e suas funções, se faz importante tratar sobre como estas questões se dão durante o século II EC. Tratar sobre a figura do autor na antiguidade demanda compreender questões como o uso da autoridade de um nome como agente legitimador de uma obra ou de representação de um grupo em detrimento de se identificar a mão do escritor por detrás da pena.

Tratar um documento religioso antigo enquanto literatura numa pesquisa histórica com visão transdisciplinar é uma escolha metodológica que conflita com o uso tradicional de

métodos de análise de discurso nesta disciplina e que opta por posicionar o objeto de estudo sob um viés de evidenciação de alteridades, ou seja, a construção de identidades.

Tradicionalmente, o uso do método literário em História, trazia como preocupação primeira a autoria do texto. Pergunta essencial do método crítico, a partir da percepção sobre as intenções do autor em seu lugar de fala ajudaria a compreender as relações de poder a serem já esperadas no discurso a ser observado. Este fator foi tão latente que Marc Bloch em sua “Apologia da História” passa todo um capítulo tratando de crítica, onde o centro do debate é a falsidade ou não de documentos, vinculados diretamente à questão da autoria e conteúdo. Mas toda produção humana não é essencialmente uma fonte? Cabe compreender a autoria como um carro chefe na análise crítica ou como parte de uma literatura?

Essa preocupação com as intencionalidades no estudo literário foi também abordada por Foucault em sua “Arqueologia do Saber”, o qual foi associado por Antoine Compagnon (1999) como parte do movimento de “morte do autor” e de estabelecer o conceito de “função autor”. Foucault questiona as formas de continuidade e unidades textuais que provocam uma busca por origens de discursos que nunca são encontradas e num “já-dito” que dificulta uma análise mais precisa do documento em si.

Essas formas prévias de continuidade, todas essas sínteses que não problematizamos e que deixamos valer de pleno direito, é preciso, pois, mantê-las em suspenso. Não se trata, é claro, de recusá-las definitivamente, mas sacudir a quietude com a qual a aceitamos; mostrar que elas não se justificam por si mesmas, que são sempre o efeito de uma construção cujas regras devem ser conhecidas e cujas justificativas devem ser controladas; definir em que condições e em vista de que análises algumas são legítimas; indicar as que, de qualquer forma, não podem mais ser admitidas. Seria bem possível, por exemplo, que as noções de "influência" ou de "evolução" originassem uma crítica que as colocassem - por um tempo mais ou menos longo - fora de uso. Mas a "obra", o "livro", ou ainda estas unidades como a "ciência" ou a "literatura", será preciso sempre dispensá-las? Será preciso tomá-las por ilusões, construções sem legitimidade, resultados mal alcançados? Será preciso desistir de se buscar qualquer apoio nelas, mesmo provisoriamente, e de lhes dar uma definição? Trata-se, de fato, de arrancá-las de sua quase-evidência, de liberar os problemas que colocam; reconhecer que não são o lugar tranquilo a partir do qual outras questões podem ser levantadas (sobre sua estrutura, sua coerência, sua sistematicidade, suas transformações), mas que colocam por si mesmas todo um feixe de questões. (FOUCAULT, 2008, p.28-29)

Foucault faz uma proposta aos pesquisadores: caminhar por rumos não tão óbvios. Mas se não houvesse autor? Se a preocupação com a autoria fosse algo secundário? Se o discurso tomasse o primeiro lugar enquanto mecanismo de comunicação de saberes descontinuados, inovadores. Se cada discurso fosse visto como uma nova forma de se construir informação e estabelecer comunicação? Se fosse mais importante compreender o

que o texto em si quer dizer do que as relações de força que podem – ou não – terem influenciado o possível falante por detrás da pena?

Seja em meio à “função autor” de Foucault, o simbolismo de Ricoeur, ao estruturalismo de Todorov, a teatralidade e o “performático” de Zumthor, às representações de Chartier, à análise automática de discurso de Pêcheux ou ainda à análise de conteúdo de Bardin. Vários são os métodos de se trabalhar uma fonte literária e a questão que deve ser colocada é que o que compromete uma pesquisa em seu devido rigor não é a intencionalidade do autor e seu lugar de fala, mas a tentativa de premonição da parte do pesquisador ao se perder em continuidades e origens. Dadas estas questões teóricas sobre a preocupação com a autoria e o lugar de fala do autor e como estes fatores serão percebidos nesta pesquisa, será observado neste momento o cenário de produção da obra *Adversus Haereses*.

O cisma ocorrido na comunidade cristã romana em 150 EC por conta de sua sucessão episcopal, trouxe novos arranjos discursivos em meio aos paleocristianismos existentes. Na *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia, documento posterior ao período, é narrado este fato apresentando a figura do egípcio Valentino como líder dos dissidentes. Devido à sua crescente influência na capital do Império, este esperava ser indicado para assumir como bispo nesta comunidade paleocristã. Contudo, tendo Pio I assumido esta função devido ao martírio sofrido, surge uma tensão nas relações de poder, o qual era observado, principalmente, na variedade de escritos que circulam nas comunidades.

Neste cenário de diversidade se configuram eixos interpretativos sobre os ensinamentos de Jesus de Nazaré. Assim, podemos destacar o eixo Roma-Gália-Norte da África, do qual Ireneu de Lião é representante, e outras várias interpretações paleocristãs que também possuíam seu grau de influência perante as comunidades, mas que foram combatidas de forma contundente na obra *Adversus Haereses* escrita entre 180-185 EC. Neste sentido, há uma série de escritos em circulação, os quais expõem o caráter diverso do movimento cristão.

Um determinado tipo de discurso é estabelecido a partir de meados do século II por parte do grupo ligado à comunidade romana com o objetivo de construir um discurso ideal de unidade cristã. Sendo este um tipo de estratégia, ou melhor, de uso político do discurso religioso, bispos como Ireneu de Lião em sua obra *Adversus Haereses* irão demonstrar em seus escritos uma intencionalidade: combater a divergência que marca de forma contundente o paleocristianismo.

A obra *Adversus Haereses* é escrita num momento singular. Com o martírio do bispo Potino ocorrido durante a perseguição aos cristãos da Gália em 177 EC, Ireneu o substitui,

tornando-se responsável pelas comunidades desta região. A perseguição imperial aos cristãos, sendo inicialmente fruto de denúncias particulares, recrudescer fortemente e, em meio à sua recente ascensão à função episcopal, Ireneu escreve esta obra.

Ao se dedicar à pesquisa e à instrução através da elaboração de um material de consulta, o *Adversus Haereses*, objetivava explicar ao seu “amigo” não especificado nesta obra, sobre as doutrinas defendidas pelos discípulos de Valentino, entre os quais Marcião estaria inserido. Sua preocupação não se voltara para fora do movimento paleocristão, mas para suas divergências interpretativas em meio às comunidades.

Ao observar esta fonte, algumas preocupações são diretamente expostas no discurso do bispo Ireneu:

Alguns, ao rejeitarem a verdade, apresentam discursos mentirosos e genealogias sem fim, as quais favorecem mais as discussões do que a construção do edifício de Deus pela fé no dizer do Apóstolo – e, por astuta aparência de verdade, seduzem a mente dos inexpertos e escravizam-nos, falsificando as palavras do Senhor, tornando-se maus intérpretes do que foi corretamente expresso. (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer.* I, Pr.1).

E prossegue:

*O erro, com efeito, não se mostra tal como é para não ficar evidente ao ser descoberto. Adornando-se fraudulentamente de plausibilidade, apresenta-se diante dos mais ignorantes, justamente por esta aparência exterior, - é até ridículo dizê-lo - como mais verdadeiro do que a própria verdade. Como foi dito, acerca disso, por alguém superior a nós: uma pedra preciosa, a esmeralda, que tem grande valor aos olhos de muitos, perde o seu valor diante de artística falsificação de vidro até não se achar alguém conhecedor que a examine e desmascarar a fraude. Quem poderá facilmente detectar a mistura de cobre e prata a não ser o experto? Ora, nós não queremos que por nossa culpa alguns sejam raptados como ovelhas pelos lobos, enganadas pelas peles de ovelhas com que se camuflam. Esses, de quem o Senhor nos ordenou nos guardar, esses, que falam como nós, mas pensam diferentemente de nós. Eis por que, depois de ter lido os comentários dos discípulos de Valentim - como eles se denominam – depois de manifestar-te, meu caríssimo amigo, os prodigiosos e profundos mistérios, que nem todos entendem, porque não renunciaram ao intelecto, para que tu, informado acerca destas doutrinas, as dês a conhecer aos que estão contigo e as leves a tomar cuidado diante do abismo de irracionalidade e de blasfêmia contra Deus. À medida de nossa capacidade mostrarte-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 lhe estão à 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 à verdade. (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer.* I Pr. 2, grifo nosso).*

No prefácio desta obra, Ireneu define seu escrito como uma espécie de manual de refutação, partindo do entendimento que seu grupo religioso, ligado à comunidade romana, detém a correta interpretação sobre os ensinamentos de Jesus de Nazaré. Usando um método dialético, demonstra uma tensão entre a “verdade” e a “falsificação”. Neste sentido, salienta

que as narrativas consideradas heréticas possuíam pontos de aproximação com o discurso de seu grupo, mas também conceitos considerados questionáveis e capazes de desvirtuar o que deveria ser, segundo sua interpretação, o pensar e o viver cristão.

O alvo principal de refutação seria o discurso desenvolvido na escola de Valentino, o qual teria influenciado vários grupos paleocristãos. Sendo esta linha de interpretação de significativa preocupação ao eixo romano, o bispo da Gália se posiciona, enquanto autoridade eclesiástica, contra o que este interpreta como heresia. Contudo, a utilização do termo “heresia” deve ser verificada.

Observando de forma comparada documentos cristãos dos dois primeiros séculos, verifica-se um processo de resignificação deste termo. Estando presente tanto nos documentos canonizados quanto nos escritos patrísticos, o termo sofre uma variação relevante, a qual é utilizada na estratégia discursiva do bispo Ireneu.

Ainda interpretado como uma experiência judaica, o movimento dos seguidores de Jesus de Nazaré fora tratado, por muitas vezes, como um grupo de agitadores e descumpridores da Lei Mosaica. No livro de Atos dos Apóstolos 24.5, documento canonizado, podemos observar a seguinte acusação contra o apóstolo Paulo:

Quadro 2 – Comparativo de versões de Atos dos apóstolos 24.5

Bíblia - Versão	Texto
João Almeida Revista e Atualizada	peste e [que] promove sedições entre os judeus esparsos por todo mundo, sendo também o principal agitador da seita dos nazarenos
Bíblia Sagrada Ave Maria	Encontramos este homem, uma peste, um indivíduo que fomenta discórdia entre os judeus no mundo inteiro. É um dos líderes da seita dos nazarenos
Bíblia de Jerusalém	Verificamos que este homem é uma peste: ele suscita conflitos entre todos os judeus do mundo inteiro, e é um dos da linha-de-frente da seita dos nazarenos
Novo Testamento Interlinear Grego-Português	Ευροντες γαρ τον ανδρα τουτον λοιμον και κινουντα στασεις πασιν τοις Ιουδαιοις τοις κατα την οικουμενεν πρωτοστατην τε των Ναζωρων αιρεσεως
Bíblia Sacra Vulgata	<i>Invenimus hunc hominem pestiferum et concitantem seditiones omnibus Iudaeis in universo orbe et auctorem seditionis sectae Nazarenorum</i>

Fonte: próprio autor

Fazendo uma análise do quadro acima, é possível perceber que as versões apresentadas em português deste texto canonizado do primeiro século apresentam o termo

seita, colocado em destaque, seguindo uma aproximação com a tradução da Vulgata, a qual usa o termo *sectae*. Contudo, faz-se importante observar também o idioma grego, no qual o documento fora escrito.

Como fora exposto, o termo grego *αἵρεσεως* quando traduzido para o latim, recebe como seu significado equivalente o termo *sectae*. Segundo o Novo Testamento Interlinear Grego-Português, o termo grego *αἵρεσεως* é transliterado para o português como *seita*. Porém, ao observar os termos *haereses* e *sectae* no Dicionário Escolar Latino-Português (FARIA, 1962) há um desdobramento desta relação conceitual entre heresia-seita presente no grego do primeiro século em dois novos termos na tradução para o latim.

Primeiramente, vemos o termo *haereses* como *opinião, sistema, doutrina, seita*. Por outro lado, temos o termo *sectae* como *seita, escola (filosófica) linha de conduta política, partido, princípios práticos, método ou gênero de vida*. O texto canônico supracitado demonstra a utilização do termo grego, caracterizando o movimento dos Nazarenos como um grupo ainda compreendido como uma divergente experiência judaica, a qual possuía uma interpretação da Lei Mosaica não aceitável pela força sacerdotal. Contudo, o termo grego que no primeiro século foi utilizado para designar uma diversidade interna no judaísmo é reutilizado, ou melhor, resignificado na língua latina do final do século II, como se observa na obra de Ireneu de Lião, para designar conflitos com forças externas ao movimento cristão.

Ao utilizar o título *Adversus Haereses* em sua obra, poder-se-ia pensar num discurso de refutação, tanto em relação às diversas visões sobre a figura de Jesus de Nazaré em meio às comunidades quanto ao ensino destas formas interpretativas. Contudo, a estratégia discursiva de Ireneu de Lião iria além.

Com efeito, é esta a artimanha que usam os simuladores, os sedutores perversos e os hipócritas e é precisamente assim que agem os valentinianos. Eles fazem discursos ao povo com a finalidade de atingir que pertencem à 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. E se queixam de nós porque, *mesmo pensando como nós*, nós nos recusamos sem motivo, a estar em comunhão com eles: *dizem as mesmas coisas que nós, professam a mesma doutrina e, mesmo assim, os chamamos hereges!* (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer.* III, 15.2, grifo nosso).

No discurso de Ireneu de Lyon é perceptível um processo de construção do *Outro*. O elemento denominado herege tem sua identidade cristã desconstruída por conta de suas divergências interpretativas, o que demonstra a tensão promovida por discursos patrísticos como o do bispo Ireneu de Lyon. Segundo Biget em seu verbete “Herege” na obra “Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras” (VAUCHEZ, 1993, p.183),

“o herege, sem nenhuma dúvida, motivado por uma angústia espiritual, aparece, então, como um agente maior de subversão e é objeto de uma repressão vigorosa”.

No discurso apresentado em relação aos Valentinianos, por exemplo, duas visões são percebidas. Enquanto o grupo ligado à escola de Valentino se percebe com o mesmo discurso do eixo romano, o bispo da Gália atribui a eles uma estratégica falsidade discursiva que objetivava ampliar sua influência em meio às comunidades paleocristãs.

Ao utilizar o termo *herege* como algo enganoso ou fora da experiência cristã, Ireneu de Lião não apenas se preocupa em redefinir o que é ser um cristão. A preocupação em determinar quem tinha a autoridade para distinguir entre um discurso considerado “legítimo” de outros que destoavam do promovido pelo eixo das comunidades ligadas aos romanos também se faziam presentes.

Observando esta amplitude de discursos presentes em meio aos paleocristianismos, uma tensão constante é apresentada tanto com a sacralização de diversos documentos e tentativas canônicas quanto nos escritos apologéticos. No discurso de *Adversus Haereses*, verifica-se não apenas a existência de variedades interpretativas sobre Jesus de Nazaré, mas também um projeto de resignificação cristã.

Em seu discurso homogeneizante, por um lado, trata o eixo romano como o representante legítimo de uma tradição apostólica. Por outro lado, trabalha em bloco várias manifestações cristãs igualmente legítimas como um movimento inicialmente herético, ou seja, fora do eixo interpretativo do grupo de Ireneu e, conseqüentemente, pagão.

No jogo da memória utilizado por Ireneu, tanto as formas de lembrar como as formas de esquecer eram instrumentos de poder. Sua intenção não era apenas combater discursos contrários ao seu grupo, mas destiná-los ao esquecimento enquanto manifestação cristã, resignificando assim sua identidade de maneira que fossem percebidos como opositores não do discurso romano, mas da “verdade” cristã.

Compreender a variedade documental que circulava nas igrejas entre os dois primeiros séculos colabora para a percepção de que o atual “Novo Testamento” se trata de memórias selecionadas pelo grupo ligado ao eixo romano em detrimento de um leque mais amplo de escritos. São essas vozes combatidas e ativamente silenciadas que precisam ser trazidas à tona para que algumas lacunas sejam preenchidas.

As descobertas dos códices em Nag Hammadi colaboram não apenas quanto à desconstrução de uma visão cristã homogeneizante. Cabe também reiterar que, sendo parte dos documentos citados contemporâneos aos quatro evangelhos mais conhecidos, abre-se

espaço para análises como as feitas na obra “Deus Exilado” de Fiorillo (2008) da Universidade de São Paulo:

Esses evangelhos desconhecidos são tão antigos quanto os quatro oficiais. Como documentos materiais, são transcrições, da mesma maneira que os canônicos. Pois os manuscritos mais antigos de Marcos, Mateus, Lucas e João de que dispomos provêm de meados do século IV, os *Codex Sinaiticus* e *Codex Vaticanus*, ambos vertidos em maiúsculas gregas. Portanto, se os canônicos foram compostos nos séculos I e II, o que restou deles são cópias do IV. Têm a mesma idade dos extracanônicos, recém-descobertos. São todos, manuscritos tardios. E, cópia por cópia, não há como disputar legitimidade. (FIORILLO, 2008, p. 33).

A relação entre os documentos canônicos e extracanônicos pode ser analisada de duas formas. Primeiramente, se retirarmos a sacralização envolvida na questão, torna-se possível colocar os documentos em equivalente grau de relevância, sendo tratados como frutos de embates intelectuais internos do paleocristianismo. Contudo, mesmo devolvendo a sacralização documental, este processo ainda é perceptível. Através da tentativa de se estabelecer um cânon por ambas as partes, seja com o Cânon de Marcião em meados do século II por parte do cristianismo posteriormente intitulado gnóstico ou com o Cânon Muratori por parte do eixo romano, tal questão só reitera o caráter ativo destas memórias.

Os Livros Sagrados foram compilados e aceitos canonicamente por volta do ano 150 quando Pio I (143-155) era o papa reinante. No século XVIII o sacerdote italiano Ludovico Antonio Muratori descobre uma cópia do original de um manuscrito do século VIII. Em meados do século II, Marcião foi o primeiro a efetuar uma escolha, do ponto de vista de seu antijudaísmo. Chegou assim a um cânon de escritos paulinos, incluindo o evangelho de Lucas. Em sua apologia contra os escritos gnósticos, Irineu de Lião tentou fundamentar alegoricamente ‘o Evangelho quadriforme’ (*Ad haer.* III, 11, 11). De fato, por volta do ano 200, os quatro evangelhos já eram definitivamente reconhecidos. O chamado “Cânon Muratori”, da mesma época, enumera os escritos do Novo Testamento, já contém praticamente a lista que por volta do ano 400 chegou, no Ocidente, a sua fixação definitiva. (LEVA, 2012, p.69).

É importante reiterar que tais escritos, tanto os do eixo romano quanto os dos intitulados “gnósticos”, são resultantes de divergentes formas de se compreender a figura de Jesus de Nazaré. Estes textos expressavam a luta de seus respectivos intelectuais em determinar qual seria o pensamento cristão a ser estabelecido nas comunidades. Não era um debate para as multidões, visto que somente cerca de 10% da população do Império Romano era letrada; era um entrave que visava o poder de estabelecer a identidade cristã. Assim, vemos no uso da memória, formas de se redirecionar e reidentificar uma coletividade,

estabelecendo, portanto, parâmetros culturais a serem protegidos pelo poder do sagrado e que assegurariam uma continuidade para o movimento.

O discurso tem um poder em si: influenciar o outro a reproduzir, em todo ou em parte, determinados pensamentos em detrimento de outros. Porém, tal processo não é tão simples; está vinculado a relações de autoridade. Em meio a uma comunidade, um indivíduo pode escolher emitir sua forma de enxergar o mundo, mesmo que sua comunidade não veja esta atitude de forma positiva. Como ser cultural, o indivíduo começa a se interessar por usos e costumes, primeiramente, em seu âmbito mais íntimo: o pensamento. Para que um indivíduo concorde em praticar determinados hábitos para expressar sua identidade, isto deve fazer sentido e responder aos questionamentos mais profundos do ser.

Portanto, para reproduzir um discurso de forma coletiva, este deve ter fundamentos que trazem significados contundentes para o grupo, respondendo às suas demandas internas. Contudo, para que este seja perpetuado de forma geracional, deve partir de uma figura que é considerada pela comunidade como um exemplo simbólico; indivíduo que toma para si este papel de expressar uma identidade, mas que, ao mesmo tempo, também recebe dos membros que o cercam a testificação desta função.

Nesta relação de autoridade, individualidade e coletividade, agem e reagem para a construção de uma cultura que os representem. Neste processo de constante choque, discursos de manutenção e reflexão se apresentam a todo instante, havendo uma tensão “*between the contraction of cultural memory and its expansion*” (ASSMAN, 2008, p.110).

Por um lado, uns se preocuparão em garantir uma perpetuação segura e, até, a sobrevivência do grupo, porém, determinando os elementos que servirão como base para que tal objetivo seja alcançado. Outros, através da adaptação, buscarão soluções aos desafios que se apresentam. Uns reiteram os fatos históricos ou símbolos que expressam determinados significados; outros, porém, também estão abertos ao diálogo com novos saberes.

Quanto à hierarquia, tal relação deve ser observada um pouco mais de perto, segundo a análise da Dra. Marília Fiorillo. Lembrar que os acusados de *falsa gnose* faziam parte ou tinham algum tipo de relação com a hierarquia da igreja demonstra que, de todo, não tinham aversão por uma função eclesiástica. Inclusive o discurso dos chamados por Tertuliano de Valentinianos foi tão influente, que fez Ireneu escrever cartas aos colegas de ministério sobre este grupo, conforme salienta Eusébio de Cesaréia:

Ora, Ireneu compôs várias epístolas em oposição aos que tentaram desfigurar as sãs instituições da igreja em Roma. Uma dirigida a Blasto, *Acerca do Cisma*. Uma a

Florino, *Acerca da Soberania*, ou sobre a verdade de que Deus não é o autor do mal, pois este parecia sustentar essa opinião. Por esse motivo, uma vez que Florino estava de novo a ponto de ser desviado pelo engano de Valentino, Ireneu também escreveu o tratado sobre o Ogdôade, ou o número oito; em cujo livro também demonstra que foi o primeiro a receber a sucessão original dos apóstolos. (EUSÉBIO DE CESARÉIA, 1999, Livro V, XX, p.188, grifo nosso).

Mais do que nos preocuparmos com os discursos de ambos os grupos quanto à crença, devemos nos preocupar com esses discursos enquanto mecanismos de legitimação cultural para proteger suas áreas de influência. Ireneu, enquanto representante do grupo ligado à comunidade romana, declara no *Contra as Heresias* em seu Livro III sobre Doutrina Cristã: “refutaremos todos os que de alguma forma, quer por ênfase ou vanglória, quer por cegueira ou por doutrina errada, se reúnem prescindindo de qualquer legitimidade”.

Num embate entre intelectuais, todas as armas foram utilizadas para que o seu discurso prevalecesse: ataques, manipulações e discursos ideais sendo tratados como realidade coletiva. Neste sentido, ambos tentaram fixar parâmetros, cada um de acordo com sua própria visão, para estabelecer as bases para o cristianismo que desejavam ver. Com o uso de um discurso que recorria constantemente a um uso de memória cultural ativa, ambos buscaram silenciar seus oponentes.

CAPÍTULO 2

UM “CAMINHO” TORTUOSO: ESPECULAÇÃO E FÉ NA OBRA *ADVERSUS HAERESSES*

Com o processo de divisão ocorrido na comunidade cristã romana aproximadamente em 150 EC por conta de sua sucessão episcopal, novos arranjos discursivos surgiram em meio aos paleocristianismos existentes. Na História Eclesiástica de Eusébio de Cesaréia, documento posterior ao período, é narrado este fato apresentando a figura do egípcio Valentino como líder dos dissidentes, apesar da figura de Marcião, líder de uma dissidência anterior, também merecer destaque. Devido à sua crescente influência na capital do Império, este esperava ser indicado para assumir como bispo nesta comunidade paleocristã. Contudo, tendo Pio I assumido esta função devido ao martírio sofrido, surge uma tensão nas relações de poder, o qual era observado, principalmente, na variedade de escritos que circulam nas comunidades.

Valentino veio a Roma, efetivamente, no tempo de Higinio, mas floresceu sob Pio e permaneceu até Aniceto [...]. O próprio Irineu explica vigorosamente o abismo infinito da matéria, cheio de erros de Valentino, e expõe a nudez de sua maldade escondida e insidiosa, como de serpente que se esconde no buraco. [...] Mas Higinio morre após o quarto ano de episcopado, então Pio se encarrega do ministério em Roma. [...] E, na cidade de Roma, falecido Pio no décimo quinto ano de seu episcopado, assume a presidência de lá Aniceto. No tempo deste, conta o próprio Hegesipo que veio a se estabelecer em Roma e viveu lá até o episcopado de Eleutério. Mas, sobretudo, foi nessa época que floresceu Justino. Com vestes de filósofo, era embaixador da palavra de Deus e lutava pela fé com seus escritos. Escreveu, efetivamente, um tratado *Contra Marcion*, no qual recorda que, no tempo em que o compôs, este ainda estava vivo. Ele diz: "Há um tal Marcion, natural do Ponto, que ainda hoje está ensinando a sua convicção de acreditar em outro deus maior que o criador: e com a ajuda dos demônios, até por todas as raças de homens tem feito com que muitos profeçassem muitas blasfêmias e negassem que aquele que fez todo este universo seja o Pai de Cristo e, no entanto, confeçassem que foi feito por algum outro, por ser em comparação maior que ele. E como dissemos, todos que procedem destes são chamados cristãos, do mesmo modo que, apesar de não ser as doutrinas comuns a todos os filósofos, o apelido de filosofia é comum a todos eles. (EUSEBIO CESAREIA, HE IV 11, tradução nossa).

Neste cenário de diversidade religiosa se configuram eixos interpretativos sobre os ensinamentos de Jesus de Nazaré. Assim, podemos destacar um eixo Roma-Gália-Norte da África, do qual o bispo da região da Gália Irineu de Lião é representante. Existiam também outras várias interpretações paleocristãs que possuíam seu grau de influência perante as

comunidades, mas que foram combatidas de forma contundente na obra *Adversus Haereses* escrita entre 180-185 EC. Neste sentido, há uma série de escritos em circulação, os quais expõem o caráter diverso do movimento cristão.

Em meio a uma busca de legitimação discursiva, forças intelectuais conferem ao poder da sacralização documental um lugar de destaque nas relações de poder. Aspectos pedagógicos divergentes também demonstrarão toda esta tensão presente entre as comunidades, ao ponto de uma ideia de construção do Outro se fazer presente de forma significativa.

Caminhando em meio a um processo incerto, o paleocristianismo apresenta uma literatura que demonstra uma ampla circularidade combatida pelas forças episcopais. Enquanto detentores de um poder simbólico, buscam desconstruir, através de um discurso ideal, a identidade cristã daqueles que assim se identificam. Visando obter controle sobre os “irmãos de fé”, seja em relação ao acesso ao conhecimento, interações pessoais, vigilância do corpo ou sistemas de aprendizado, os episcopos aliançados à comunidade romana promovem um discurso dialético interessado.

Neste sentido, um determinado tipo de discurso é estabelecido a partir de meados do século II EC por forças episcopais, como fora observado na obra *Adversus Haereses*, com o objetivo de estabelecer ou de construir um discurso ideal de unidade cristã. Sendo este um tipo de estratégia de uso político do discurso, tais forças religiosas irão demonstrar em seus escritos uma intencionalidade central: combater as divergências que marcam de forma contundente os paleocristianismos.

2.1. O cristianismo especulativo

Muitos desconsideram que o paleocristianismo é um movimento diretamente associado ao judaísmo em vigor, o que tem gerado equívocos significativos em relação à sua identidade em construção. Sendo o “Caminho”¹² inicialmente uma heresia¹³ judaica, se faz necessário perceber que o processo de interação e interpretação presente no judaísmo permanece nesta experiência religiosa em desenvolvimento.

¹² Ver: BÍBLIA DE JERUSALÉM. Atos 9.2. Tal expressão é utilizada no documento de referência por perseguidores dos discípulos de Jesus de Nazaré, no caso em questão, Saulo. Tal figura histórica posteriormente se converte ao movimento que perseguira e adotar o nome de Paulo, passando a se apresentar como apóstolo de Jesus Cristo.

¹³ VER: AMARAL, Nathalie Drumond Alves do. A narrativa da diferença e o uso de falsas memórias em Ireneu de Lyon – século II E.C. NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade, v.1, ano IX, n.1, 2016. Disponível em: <www.revistanearco.uerj.br>.

O caráter especulativo, ou seja, o uso da crítica e do amplo debate, não é uma novidade trazida pelo movimento de gnose cristã. A livre interpretação já estava presente na ação rabínica judaica dos primeiros séculos desta era, a qual colaborou para a formação de uma cultura oral, uma hermenêutica, ao mesmo tempo *transgressora e mantenedora*.

Mesmo parecendo uma relação dialética, na verdade, trata-se de um processo complementar. Enquanto cultura transgressora deve-se perceber a necessidade destes judaísmos presentes neste período de interpretar. A ampla discussão da Lei durante os séculos I e II EC copilada no século IV EC como livro religioso, o Talmud¹⁴, demonstra esta questão. Se por um lado havia a necessidade de atualizar a Lei através da oralidade, tal movimentação se dava no sentido de *vitalizar e reafirmar* a autoridade do Livro perante as novas demandas sociais do povo.

Ao tratar sobre o Talmud, Moacir Amâncio (2003, p.16-17) salienta: “Característica única do Talmud como livro religioso – em vez de soluções, novas perguntas. O princípio está na revelação. A diferença está no enfoque pelo qual as questões são tratadas”. Neste sentido, Marc-Alain Ouaknin em sua obra “*El libro quemado*” salienta:

A história do livro é a história de sua exclusão, e o homem está << condenado >> interpretar. E o povo judeu não são o povo do Livro!

Exclusão particular que não é necessariamente exclusão do texto, uma vez que - paradoxalmente – essa exclusão tem lugar em virtude da adição de palavras, de textos suplementares. Se produz, melhor, na exclusão do domínio do discurso, da violência veiculada pelo discurso. Exclusão não silenciosa, porque fazem falta as palavras para que o discurso se cale. (OUAKNIN, 1999, p.18, tradução nossa).

Tal espírito especulativo também se encontrava neste processo de desenvolvimento do cristianismo. A diversidade interpretativa era sua marca registrada. Contudo, havia um esforço por parte dos bispos ligados à comunidade cristã originária de Roma em rotular dissidentes como “gnóstico”, categorizando um grupo, promovendo uma atitude de exclusão do seio cristão aos que tivessem interpretações divergentes.

Destacar a diversidade interpretativa presente no pensamento dos seguidores do “Caminho” torna-se fundamental, ao invés de apresentá-los como um bloco homogêneo, ou “gnóstico”. Portanto, ao utilizar o termo “cristianismo” para citar este movimento, se faz

¹⁴ Sobre este livro religioso, Amâncio (2003, p.16) salienta: “No Talmud, livro interpretativo, vemos a consubstanciação do processo em que se verifica como consciência de Deis, ou a medida do Espírito, em pleno andamento vivo. “Nós podemos portanto abordar ousadamente esse texto religioso, mas que se presta, de um modo tão maravilhosamente natural, à linguagem filosófica”, escreve em *Quatre Lectures Talmudiques* (Les Editions de Minuit). “Não é dogmático, ele vive de discussões e de colóquios. O teólogo recebe aqui uma significação moral de notável universalidade onde se reconhece a razão””.

necessário compreender que existem vários “cristianismos” neste cenário cultural e, também, discursos ideais que desejam colocar à sombra tal realidade.

Quanto ao termo “gnóstico”, a questão é sobre a apropriação do conceito. Vindo da palavra grega *gnose*, conhecimento, em sua obra *Adversus Haereses*, o bispo Ireneu de Lião se utiliza desta nomenclatura para designar uma série de movimentos cristãos como manifestações inicialmente heréticas, as quais evoluem, junto ao seu discurso, para uma associação com o paganismo. A postura de promover o conhecimento para que, como uma centelha divina perdida, pudesse descobrir o caminho de retorno ao Proto Pai, ao Uno era transgressor. Sobre esta questão, Paul Tillich afirma:

Os apologistas defenderam o cristianismo contra filósofos e imperadores. Entretanto, as ameaças contra o cristianismo não vinham apenas de fora. Um perigo bem maior surgiu no seu próprio interior: o perigo do gnosticismo. O termo “gnosticismo” vem da palavra grega “*gnosis*” que quer dizer “conhecimento”. Não no sentido científico. *Gnosis* poderia ser: conhecimento em termos gerais; comunhão mística e relação sexual. Todos os três sentidos podem ser achados no Novo Testamento. Trata-se de conhecimento participatório. Tão íntimo como a relação entre marido e mulher. Bem distante do conhecimento alcançado por meio de pesquisa analítica e sintética. Esse conhecimento busca a comunhão e a salvação. (TILLICH, 2007, p. 52).

O compartilhar da intelectualidade em meio aos crentes e de forma crítica e anti-hierárquica era visto como subversivo. Assim, um processo de construção do *outro* começa a ser percebido através da literatura patrística, ao mesmo tempo que a necessidade de uma homogeneização discursiva – de caráter ideal – começa a aparecer já nos documentos paleocristãos do II EC.

Observando o paleocristianismo romano deste período, uma diversidade salta aos olhos do pesquisador. Com os embates travados contra os chamados por Ireneu de “flor da escola de Valentino¹⁵”, a comunidade romana, à qual Ireneu era aliado, traçou uma estratégia discursiva para frear a influência desses grupos tratados como “gnósticos” perante as demais comunidades. Assim, no escrito de Ireneu, por exemplo, expressões como “tradição cristã” e “sucessão apostólica” são uma constante e demonstram esta tentativa de desconstrução desta realidade especulativa.

Não foi, portanto, por ninguém mais 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 da nossa fé.

¹⁵ IRENEU DE LYON, *Adv. Haer.* I-Pr.2.

Nem é lícito afirmar que eles pregaram sem antes possuir a gnose perfeita, como ousam dizer alguns que se gloriam de corrigir os apóstolos [...].

Assim, Mateus publicou entre os judeus, na língua deles, o escrito dos Evangelhos, *quando Pedro e Paulo evangelizavam em Roma e aí fundavam a Igreja*. Depois da morte deles, também Marcos, o discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitiu por escrito o que Pedro anunciava. Por sua parte, Lucas, o companheiro de Paulo, punha num livro o Evangelho pregado por ele. E depois, João, o discípulo do Senhor, aquele que recostara a cabeça ao peito dele, também publicou o seu Evangelho, quando morava em Éfeso, na Ásia. (IRENEU DE LIÃO, Adv. Haer. III 1.1, grifo nosso).

E este prossegue:

[...] por nossa vez, os levamos à Tradição que vem dos apóstolos e que é conservada nas várias igrejas, pela *sucessão dos presbíteros*, então se opõem à tradição, dizendo que, sendo eles mais sábios do que os presbíteros, não somente, mas até dos apóstolos, foram os únicos capazes de encontrar a pura verdade. (IRENEU DE LIÃO, Adv. Haer. III 2.2, grifo nosso).

Ao observar tais afirmativas, estas salientam que havia nesta comunidade uma necessidade de reiterar autoridade. Em meio a uma crise nas relações de poder existentes entre as diversas correntes cristãs, o discurso de Ireneu se volta contra os considerados discípulos de Valentino, o qual seria apontado como o líder do movimento especulativo cristão.

Neste sentido, torna-se fundamental analisar os motivos pelos quais Ireneu, ao fazer um estudo prolongado sobre os cristãos rebatizados por ele de “gnósticos”, reitera a questão da *unidade*. Num processo de construção de uma memória cristã interessada, deve-se ressaltar que, em meio a uma comunidade, os fatores mais reiterados por sua liderança não são as ações cotidianas do grupo, mas as que fazem parte de um discurso ideal, uma meta a ser alcançada.

Tais afirmativas demonstram pontos de preocupação quanto ao desejo de uma unidade nem sempre possível. Assim, um tratamento dialético e homogeneizante do diverso devido à fluidez de discurso presente nas comunidades paleocristãs foi amplamente utilizado. A forma escolhida para combater esta pluralidade foi através de um discurso de manutenção cultural, a tradição. Através desta é possível reunir elementos suficientes para consolidar uma identidade cristã *desejada* por determinado grupo.

Outro aspecto importante é a sua percepção da comunidade paleocristã em Roma tanto como um símbolo de vínculos apostólicos, quanto como uma mediadora de conflitos. Ireneu demonstra seu apreço e, ainda, atribui sua fundação aos apóstolos Pedro e Paulo. Partindo desta relação apostólica, argumenta sobre a necessidade de se estabelecer um padrão de legitimidade quanto à autoridade cristã e o seu discurso, o que não estaria presente no discurso e documentação produzida pelos “gnósticos”.

A relação de autoridade possui em Ireneu de Lião uma única base: a apostólica. Ser uma autoridade cristã era ter recebido pessoalmente os ensinamentos de Jesus de Nazaré através de seus apóstolos ou discípulos diretos. Interessante, que o bispo trabalha este vínculo no momento em que discorre sobre a igreja da capital do Império Romano, centro político-cultural e, portanto, símbolo de poder.

Inicialmente, ao falar de tradição, usa esta comunidade como um exemplo, demonstrando a sucessão apostólica vinda de seus fundadores, segundo afirma Ireneu, até o atual bispo do período, Eleutério. Contudo, na obra *Adversus Haereses* também é verificado que a estratégia discursiva seria apenas uma argumentação para resolver uma questão mais urgente: a influência de novos grupos intelectuais na igreja romana.

Com efeito, Valentim foi a Roma no pontificado de Higino, teve o sucesso maior no de Pio e ficou aí até Aniceto. Cerdão, predecessor de Marcião, apareceu no tempo de Higino, que foi o oitavo bispo, ia muitas vezes à igreja e fazia penitência pública, mas acabou da mesma maneira: ora ensinando secretamente a sua heresia, ora fazendo novamente penitência dos erros de que era acusado, afastando-se, depois, definitivamente da comunidade dos irmãos. Marcião, que lhe sucedeu, atingiu o seu apogeu no tempo de Aniceto, que ocupou o décimo lugar no episcopado”. (IRENEU DE LIÃO, Adv. Haer. III 4.3).

A preocupação demonstrada ia além da comunicação de ensinamentos considerados como heréticos. Tendo selecionado algumas literaturas paleocristãs como sagradas e, portanto, inalteráveis, o autor questiona a manipulação de outras literaturas pelos considerados heréticos.

Esta é, portanto, a teoria deles, que nem os profetas pregaram, nem o Senhor ensinou, nem os apóstolos transmitiram e pela qual se gloriam de ter conhecimentos melhores e mais abundantes do que os outros. Lêem coisas que não foram escritas e, como se costuma dizer, trançando cordas com areia, procuram acrescentar às suas palavras outras dignas de fé, como as parábolas do Senhor ou os oráculos dos profetas ou as palavras dos apóstolos, para que as suas fantasias não se apresentem sem fundamento. Descuidam a ordem e o texto das Escrituras e enquanto lhes é possível dissolvem os membros da verdade. Transferem, transformam e fazendo de uma coisa outra seduzem a muitos com as palavras do Senhor atribuídas indevidamente a fantasias inventadas. [...] Assim, costurando fábulas de velhinhas e tomando daqui e dali palavras, sentenças e parábolas, procuram adaptar as palavras de Deus às suas fábulas. (IRENEU DE LIÃO. Adv. Haer. I 8.1).

Algumas questões devem ser aprofundadas sobre as lideranças gnósticas de Valentino e Marcião. Um processo de divisão ocorrido na comunidade cristã romana em torno de 150 EC por conta de sua sucessão episcopal trouxe novos arranjos discursivos em meio aos paleocristianismos existentes.

Na obra *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia, documento posterior ao período, é narrado este fato apresentando a figura do egípcio Valentino como líder dos dissidentes. Devido à sua crescente influência na capital do Império, este esperava ser indicado para assumir como bispo nesta comunidade paleocristã. Contudo, tendo Pio I assumido esta função devido ao martírio sofrido, surge uma tensão nas relações de poder, o qual era observado, principalmente, na variedade de escritos que circulavam nas comunidades.

Com este processo de divisão, novas comunidades cristãs foram sendo organizadas na capital. No caso dos discípulos de Valentino, os Valentinianos combatidos por Tertuliano logo após o “Contra as Heresias” de Ireneu no escrito *Adversus Valentinianos*, o uso de uma literatura específica também foi alvo de questionamento. Assim, o *Evangelho da Verdade* atribuído a Valentino encontrado junto aos códices de Nag Hammadi em 1945 e citado por Ireneu de Lião em seu Livro III 11.9 pode ser considerado como um exemplo desta circularidade documental que ocorre neste cenário cristão nada homogêneo.

Em meio a tanta diversidade se configuram eixos interpretativos sobre os ensinamentos de Jesus de Nazaré. Assim, podemos destacar o eixo Roma-Gália-Norte da África, do qual Ireneu de Lião é representante, e outras várias interpretações paleocristãs que também possuíam seu grau de influência perante as comunidades, mas que foram combatidas de forma contundente na obra *Adversus Haereses* escrita entre 180-185 EC. Neste sentido, há uma série de escritos em circulação, os quais expõem o caráter diverso do movimento cristão.

Em meio a uma busca de legitimação discursiva, forças intelectuais conferem ao poder da sacralização um lugar de destaque nestas relações. Assim, atitudes como as de Marcião devem ser destacadas. Filho do bispo de Sinope, na província do Ponto, foi levantado a presbítero e depois excomungado pelo pai por conta de suas afirmativas, sendo acusado de fazer distinção entre o Deus dos judeus e o Deus cristão. Indo posteriormente para Roma, tenta se reaproximar da igreja, fazendo-lhe uma doação. Contudo, seu discurso contra a linha judaizante também desagradou os presbíteros romanos, os quais se reúnem no ano de 144 EC e repudiam sua doutrina, além de devolverem sua doação e banirem Marcião da comunidade. Diante desta situação, este reúne seus seguidores e coloca seus discípulos em contato com escritos cristãos específicos.

Ao estabelecer perante seus seguidores um cânon próprio, no caso, a primeira tentativa de compilação dos escritos cristãos, demonstra uma preocupação em sacralizar sua percepção sobre a figura de Jesus de Nazaré. Segundo Ireneu de Lião, 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 verídicos do que os apóstolos que transmitiram 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 (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer.* I, 27,2).

Neste sentido, um determinado tipo de discurso é perceptível a partir de meados do século II EC por parte do grupo ligado à comunidade romana com o objetivo de estabelecer, ou melhor, de construir um discurso ideal de unidade cristã. Sendo este um tipo de estratégia que visava o uso político do discurso religioso, bispos como Ireneu de Lião em sua obra *Adversus Haereses* irão demonstrar em seus escritos uma intencionalidade: combater a divergência que marca de forma contundente o paleocristianismo.

Acusando seus opositores de transformar os ensinamentos de Jesus de Nazaré e dos apóstolos em sofisma, percebe-se que a questão passa para o viés da argumentação. Os chamados “falsos mestres” foram *didaskalois*¹⁶ um dia levantados pelas comunidades locais como figuras de autoridade quanto à interpretação dos textos então estudados. Neste sentido, percebe-se também a influência destes mestres que passaram a ser considerados gnósticos em meio aos adeptos do grupo aliançado à comunidade romana.

Trazendo tais considerações sobre a fonte em pesquisa e suas relações de poder, observa-se a construção de um discurso de homogeneização da diversidade e, assim, um ataque discursivo mais contundente aos opositores da comunidade romana. Sendo estes reidentificados na literatura patrística inicialmente como gnósticos, as resignificações foram continuando até empurrá-los para fora do coletivo cristão considerado legítimo pela força episcopal.

Ao serem retirados discursivamente do movimento cristão, os vários grupos reidentificados e combatidos em bloco permaneceram por séculos sendo registrados como heréticos. Combatidos de forma violenta, principalmente após Teodósio, o estudo destes grupos foi retomado no século XIX, porém sendo novamente trabalhados em bloco sob o termo “gnosticismo”. Debruçando-se sobre as literaturas ditas gnósticas ou rotuladas pela Teologia como apócrifas, pesquisadores como Elaine Pagels, em sua clássica obra *The gnostic*

¹⁶ Ao referir-se ao ministério de mestre, apresenta-se na literatura canonizada conhecida como “Novo Testamento” em sua versão grega a palavra *didaskaloi* para designar o grupo de intelectuais responsáveis por ensinar “a verdade” acerca dos ensinamentos de Jesus de Nazaré. Constatando alguma alteração no discurso estabelecido pela liderança eclesiástica como “a verdade” este cristão, até então com uma função de confiança e destacada na comunidade, passa a ser tratado como *pseudodidaskaloi* – falso mestre - e, conseqüentemente, desacreditado pelas autoridades da comunidade.

gospels, trarão à tona temáticas amplamente discutidas no paleocristianismo do segundo século.

Acusados de debates polêmicos e de distorcerem os ensinamentos de Jesus, seriam estes vários assuntos apontados por Ireneu e seu grupo como desvirtuações gnósticas da “verdade”. Como ponto central de tensão neste debate religioso estava a dialética entre Deus e o mundo, o espírito e a matéria. Poderia Deus, um ser espiritual, encarnar? Numa relação platônica onde o espírito é bom e a matéria é má, como isso seria possível? Como este ainda poderia morrer e ressuscitar corporalmente? Sobre a crença na ressurreição, questão longe de ser uma unanimidade entre os cristãos deste período, Elaine Pagels afirma:

[...] alguns cristãos - aqueles que ele chama de hereges - discordam. Sem negar a ressurreição, eles rejeitam a interpretação literal; alguns acham "extremamente revoltante, repugnante e impossível". Os cristãos gnósticos interpretam a ressurreição de várias maneiras. Alguns dizem que a pessoa que experimenta a ressurreição não encontra Jesus levantado fisicamente de volta à vida; ao invés disso, ele encontra Cristo em um nível espiritual. Isso pode ocorrer em sonhos, em transe extático, em visões ou em momentos de iluminação espiritual. Mas os ortodoxos condenam todas essas interpretações; Tertuliano declara que quem nega a ressurreição da carne é um herege, não um cristão. (PAGELS, 1979, p.5, tradução nossa).

Pagels ainda prossegue sobre o embate intelectual presente nestes movimentos. Trazendo luz ao leitor quanto às motivações da comunidade romana, a qual ela trata ainda sobre o termo “cristãos ortodoxos”, relaciona o resgate desta memória de ressurreição corpórea de Jesus de Nazaré com as intenções políticas deste grupo, o qual rotulava cristãos que promoviam debates sobre esta temática como hereges:

Se os relatos do Novo Testamento pudessem dar base a uma série de interpretações, por que os cristãos ortodoxos no século II insistiram em uma visão literal da ressurreição e rejeitaram todos os outros como heréticos? Sugiro que não podemos responder adequadamente a esta questão desde que consideremos a doutrina somente em termos de seu conteúdo religioso. Mas quando examinamos seu efeito prático sobre o movimento cristão, podemos ver, paradoxalmente, que a doutrina da ressurreição corporal também serve a uma função política essencial: ela legitima a autoridade de certos homens que afirmam exercer uma liderança exclusiva sobre as igrejas como sucessores do apóstolo Pedro.

A partir do segundo século, a doutrina serviu para validar a sucessão apostólica dos bispos, a base da autoridade papal até hoje. Os cristãos gnósticos que interpretam a ressurreição de outras maneiras têm uma menor pretensão à autoridade: quando reivindicam a prioridade sobre os ortodoxos, são denunciados como hereges. (PAGELS, 1979, p. 6-7, tradução nossa).

Fazendo um uso de uma memória corporal de ressurreição, o grupo romanizado estabeleceu como parâmetro para ser um cristão, não apenas crer nos ensinamentos de Jesus,

mas também interpretá-los conforme este grupo determinara. Cristãos imbuídos de um espírito mais reflexivo e questionador, ao se utilizarem da influência platônica própria do período, viam numa ressurreição corpórea de Jesus algo impossível e até mesmo uma depreciação de sua figura. Tomando para si uma visão simbólica, defendem que a ressurreição da alma é a manifestação da centelha divina presente no homem. O Reino de Deus não seria em outro lugar que não fosse na terra, onde a verdade se manifestaria através dessa presença divina na humanidade.

Importante salientar neste processo de compreensão do elemento gnóstico, que, provavelmente, nem mesmo estes que foram “batizados” desta forma por seus opositores e que assim foram tratados durante décadas pela historiografia não se reconheciam desta maneira. O que podemos afirmar é que eram pessoas presentes nas comunidades cristãs, com acesso aos fiéis, porém, optaram por um caminho reflexivo, voltado para a pesquisa e a experiência, ao invés da rigidez ritualística, hierárquica e discursiva que era observada no discurso apregoado pela comunidade romana.

Outra característica deste movimento especulativo era o aceite de mulheres como lideranças comunitárias. Tendo o movimento de gnose uma postura que prezava pela descoberta de novos saberes, tal postura não tinha uma percepção apenas ligada à transcendência da alma: o apreço pelo conhecimento como experiência divina abria espaço para um maior diálogo e aceitação do elemento feminino na composição dos quadros eclesiais.

A incursão de mulheres no movimento cristão não seria uma novidade trazida pelos considerados “hereges”. Na Carta aos Romanos, documento canonizado, esta atividade feminina já era evidenciada no ministério paulino. Em seu capítulo 16, o documento apresenta uma lista de agradecimentos, nos quais as mulheres estão não apenas inseridas, mas também exercendo funções neste movimento religioso:

Recomendo-vos Febe, nossa irmã, diaconisa da igreja em Cencréia, para que a recebais no Senhor de modo digno, como convém a santos, e a assistais em tudo o que ela de vós precisar, porque também ela ajudou a muitos, a mim inclusive. Saudai Prisca e Áqüila, meus colaboradores em Cristo Jesus, que para salvar minha vida expuseram a cabeça. Não somente lhes devo gratidão, mas também todas as Igrejas da gentildade. Saudai também a Igreja que se reúne em sua casa. Saudai meu amado irmão Epêneto, primícias da Ásia para Cristo. Saudai Maria, que muito fez por nós. Saudai Andrônico e Júnias, meus parentes e companheiros de prisão, apóstolos exímios que me precederam na fé em Cristo. Saudai Ampliata, meu dileto amigo no Senhor. Saudai Urbano, nosso colaborador em Cristo, e meu amado Estáquis. Saudai Apeles, homem aprovado em Cristo. Saudai os que da casa de Aristóbulo. Saudai Herodião, meu parente. Saudai os da casa de Narciso no Senhor. Saudai Trifena e Trifosa, que se afadigaram no Senhor. Saudai a querida

Pérside, que muito se afadigou no Senhor. Saudai Rufo, este eleito no Senhor, e sua mãe, que é também minha. Saudai Asíncrito, Flegonte, Hermes, Pátrobas, Hermas e os irmãos que estão com eles. Saudai Filólogo e Júlia, Nereu e sua irmã, e Olimpás, e todos os santos que estão com eles. Saudai-vos uns aos outros com o ósculo santo. Todas as Igrejas de Cristo vos saúdam. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Romanos 16.1-16).

Contudo, mesmo com a documentação posteriormente canonizada apresentando uma ampla atividade de mulheres neste movimento, documentos pseudocanônicos demonstrarão uma tensão existente nesta relação entre as lideranças femininas e a postura de Pedro, o qual Ireneu se esforça para colocar como figura fundante da comunidade romana e partindo deste toda uma sucessão episcopal. No Evangelho de Maria podemos evidenciar tal questão:

Pedro disse à Maria: “Irmã, nós sabemos que o Salvador amava a ti mais que a todas as mulheres. Diga-nos as palavras do Salvador que mais te recordas – as quais tu sabes (mas) nós não sabemos, nem ouvimos falar delas”. Maria respondeu e disse: “O que a vós está oculto eu vos proclamarei”.

[...] Quando Maria disse isso, ela se calou, pois era até neste ponto que o Salvador havia falado com ela. Mas André respondeu e disse aos irmãos, “Dizei o que (desejeis) dizer sobre o que ela disse. Eu pelo menos não acredito que o Salvador disse isso. Pois, certamente, esses ensinamentos são ideias estranhas”. Pedro respondeu e falou sobre essas mesmas coisas. E as questionou sobre o Salvador: “Ele realmente falou com uma mulher sem o nosso conhecimento (e) não abertamente conosco? Vamos todos mudar de posição? Ele preferiu ela a nós?”.

Então Maria lamentou e disse a Pedro, “Meu irmão Pedro, o que pensas? Tu crês que eu mesma inventei essas coisas no meu coração, ou que esteja mentindo sobre o Salvador?”. Levi respondeu e disse a Pedro, “Pedro, tu sempre foste o exaltado. Agora eu te vejo te opondo a uma mulher como adversários. Mas se o Salvador a fez digna, quem és tu de fato para rejeitá-la? Certamente o Salvador a conhece muito bem. Por isso ele a amava mais do que a nós. Vamos nos envergonhar e nos vestir do homem perfeito e recebê-lo em nós como ele nos comandou e pregar o evangelho, sem proclamar outra regra ou lei além daquilo que o Salvador disse”. (EVANGELHO DE MARIA, p. 10,17-19, IN.: A BIBLIOTECA DE NAG HAMMADI, 2014, p. 443-444).

No Evangelho segundo Tomé, a tensão entre as lideranças de Pedro e Maria também se faz presente:

Seus discípulos disseram a ele. "Quando virá o reino?". <Jesus disse,> "Não virá estando a espera dele. Não será como dizer 'aqui está ele' ou 'lá está ele'. Ao contrário, o reino do pai está espalhado por sobre a terra, e os homens não o vêem". 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". (O EVANGELHO DE TOMÉ, p. 51, IN.: A BIBLIOTECA DE NAG HAMMADI, 2014, p. 125).

Uma vez observados estes documentos referentes aos cristianismos dos séculos I-II EC, fica perceptível que, em relação ao movimento especulativo, a tensão existente em meio a esta experiência religiosa diversa ia muito além da questão interpretativa. Enquanto os

chamados gnósticos promoviam uma pedagogia de caráter questionador, um vínculo de fidelidade era promovido como real manifestação de fé entre os cristãos vinculados à comunidade romana. Contudo, a promoção do conhecimento em meio aos crentes trazia uma consequência inevitável: o pensamento crítico e, conseqüentemente, o debate com as autoridades. Assim, certo desdém por vínculos de autoridade que defendiam uma hierarquia rígida e o aceite de mulheres nas frentes evangelísticas faziam parte de uma realidade que não era bem vista pelas forças episcopais.

2.2. O poder arcôntico: tradição e legitimidade

O cenário deste cristianismo em desenvolvimento no século II EC, sem dúvida, tinha características pungentes. Internamente, existia um ensinamento a ser propagado, mas também reinterpretado e formatado. Contudo, as palavras de sabedoria atribuídas a Jesus de Nazaré poderiam ser vistas, de forma compactada, na pericope presente entre os capítulos 5 a 7 do Evangelho de Mateus. O que ficara conhecido como “Sermão da Montanha”, “Bem-aventuranças” ou “Pai-Nosso” foi dito, segundo o texto, à multidão, gerando assim um fator externo: a múltipla interpretação.

A sabedoria rabínica presente no discurso de Jesus e aprendida por este enquanto judeu dentro de suas estruturas religiosas não era novidade para os grupos farisaicos. Considerando que os discursos de Jesus, eram, em sua maioria, realizados em locais abertos como o descrito no livro de Mateus do capítulo 5 ao 7 e feitos de forma pública, percebe-se que este conhecimento agora estava sendo compartilhado num monte e não num templo, entre pessoas comuns e não apenas entre intelectuais. Sobre tal questão, o Evangelho de Tomé salienta:

Jesus disse, “Os fariseus e os escribas se apossaram das chaves do conhecimento (gnose) e as ocultaram. Eles mesmos não entraram, nem permitiram que pudessem entrar aqueles que desejam. Vós, entretanto, sede sábios como as serpentes e inocentes como as pombas”. (EVANGELHO DE TOMÉ II, 2.39. IN.: A BIBLIOTECA DE NAG HAMMADI, 2014, p. 120).

Neste documento deuterocanônico deixou-se claro o seguinte: havia uma disputa pela detenção da *gnose*. O debate sobre quem deveria ter acesso a este conhecimento principalmente fundamentado na Torah e em constante diálogo com elementos da filosofia helênica, da cultura sírio-egípcia e de romanização da Capital sempre esteve presente neste

movimento. Conforme o cristianismo foi se desenvolvendo e ganhando corpo através das reuniões nas casas-igrejas, toda uma tentativa de estruturação e divisão de tarefas passou a ser pensada ainda no final do primeiro século. Assim, alguns textos paleocristãos posteriormente canonizados demonstram este processo de organização das funções a serem exercidas neste universo religioso.

Fiel é esta palavra: se alguém aspira ao cargo de episcopo, boa obra deseja. É preciso, porém, que o episcopo seja irrepreensível, esposo de uma única mulher, sóbrio, cheio de bom senso, simples no vestir, hospitaleiro, competente no ensino, nem dado ao vinho, nem briguento, mas indulgente, pacífico, desinteressado. Que ele saiba governar bem a própria casa, mantendo os filhos na submissão, com toda dignidade. Pois se alguém não sabe governar bem a própria casa, como cuidará da Igreja de Deus? Que não seja recém-convertido, a fim de que não se ensoberbeça e incorra na condenação que cabe ao diabo. Além disso, é preciso que os de fora lhe deem bom testemunho, para que os de fora lhe deem bom testemunho, para não cair no descrédito e nos laços do Diabo. (BÍBLIA DE JERUSALÉM. I Timóteo 3.1-7).

Observando esta documentação tradicionalmente atribuída ao apóstolo Paulo – autoria esta duvidosa - já se faz possível perceber não apenas uma preocupação com a organização de funções eclesiais nas casas-igrejas. A questão ética em relação à postura deste episcopo/bispo também já era alvo de preocupação. Contudo, que função seria esta? Hervé Legrand, autor do verbete “Bispo” do dicionário sobre Cristianismo organizado por André Vauchez propõe uma definição:

Chama-se “bispo”, desde o início do século II, o cristianismo que preside ao conjunto da vida da Igreja local, sua liturgia e seu ensinamento, e que assegura seus elos com as outras Igrejas que professam a mesma fé.

[...]

O Novo Testamento menciona *episkopoi* (Fil 1,1; Atos 20, 28; 1 Tm 3,2; Tt 1,7), que prefiguram os bispos. A palavra, sem conotação religiosa particular, remete à ação de discernir, supervisionar.

Os bispos recebem o ministério do ensinamento dos profetas e doutores (1 Tm 3,2): eles são encarregados de zelar fielmente pela garantia da fé. Simultaneamente, requer-se deles sólidas qualidades cristãs e uma boa inserção familiar e social (1 Tm 3, 1-7). (LEGRAND, 2013 IN.: VAUCHEZ, 2013, p. 55).

Já num tom de caráter mais apologético, o teólogo Hubertus R. Drobner, doutor especialista em Patrologia por Oxford, em seu Manual de Patrologia, associa a figura do bispo ao título de Pai/Padre:

O conceito de “Padre da Igreja” evidencia um aspecto da rica figura paterna: o bispo como autêntico transmissor e garante da mesma fé, aquele que vela pela sucessão ininterrupta da fé desde os apóstolos bem como pela continuidade e unicidade da fé na comunhão com a Igreja. Ele é o fiel mestre da fé, ao qual se pode recorrer nas

dúvidas de fé. Essa autoridade na verdade não torna o Padre da Igreja individualmente inerrante em todos os pormenores – ele deve se ater à Sagrada Escritura e à *regula fidei* da Igreja universal – mas, em sintonia com elas, ele é testemunha autêntica da fé e da doutrina da Igreja [...].

Por causa da importância que têm como testemunhas privilegiadas de tradição viva da Igreja, os Padres da Igreja são definidos tradicionalmente segundo quatro critérios:

1. *Doctrina Orthodoxa*: Em toda a sua teologia, devem estar em comunhão doutrinária com a Igreja universal, o que porém não significa isenção absoluta de erro em todos os pormenores de sua doutrina.
2. *Sanctitas vitae*: Santidade no sentido da Igreja primitiva, em que a veneração dos santos se apoiava não na canonização expressa, mas no reconhecimento e na veneração da vida exemplar por parte do povo fiel.
3. *Approbatio ecclesiae*: O reconhecimento, embora não necessariamente expresso, de sua pessoa e doutrina por parte da Igreja.
4. *Antiquitas*: Eles devem pertencer ao período da Igreja antiga. (DROBNER, 2003, p.11-12, grifo do autor).

Observando as definições sobre a figura do bispo uma questão é interessante de se salientar: a permanência, tanto na historiografia quanto na Teologia do fator apologético em temáticas voltadas para as experiências religiosas. Ambas as definições trabalham a relação entre bispo e legitimidade, ou seja, perpetuam de certa forma a proposta de Ireneu de Lião em sua estratégia discursiva do século II EC.

Ainda é perceptível na historiografia sobre o paleocristianismo uma dificuldade em perceber este movimento como diverso, ou melhor, compreender a figura de Jesus de Nazaré como um elemento histórico. Visões apaixonadas e defesas contundentes ainda se fazem presentes em muitas obras que circulam em torno do que se convencionou – de forma religiosamente interessada – por “heresia”.

No combate ao elemento herético, ou transgressor, figuras episcopais como Ireneu de Lião, natural de Esmirna, são apresentados aos leitores como defensores da verdadeira fé. Tal percepção destas personagens, na verdade, traz para o cenário de discussão um elemento obscurecido: a necessidade de se construir, tanto um conceito quanto uma autoridade ideal. A percepção de uma fé pura, a qual deveria ser preservada e defendida vem acompanhada de um discurso de legitimação necessária para desconstruir a identidade cristã dos percebidos como opositores, ou seja, ter na função de bispo um elemento de controle.

Ao observar a obra *Adversus Haereses* escrita entre 180-185 EC, o autor apresenta como seu objetivo principal combater o elemento herético. Porém, tal questão não deve ser observada como um processo natural: a percepção histórica é, essencialmente, uma percepção de construção social em que as relações de poder se manifestam. Neste sentido, compreender a necessidade por parte de alguns movimentos cristãos de tomarem a frente do processo de produção identitária em detrimento de outros é um fator a ser considerado.

Contudo, o estabelecimento de uma determinada caracterização de um coletivo religioso vai além da percepção de suas crenças e costumes. Construir conceitos que o diferenciem de outros grupos; estabelecer fronteiras doutrinárias bem definidas: tais questões estão presentes, mas não se apresentam como únicas determinantes na tentativa em curso de compor mecanismos de identificação e qualificação do ser cristão neste período.

Neste sentido, importante se faz perceber as estratégias literárias feitas pelo bispo da Gália Ireneu de Lião visando dar esclarecimentos sobre o que seria um verdadeiro cristão. Em seu discurso fica latente uma série de conceitos atribuídos a grupos que este reconhece como distintos à sua percepção cristã. Portanto, tais cristãos não teriam, segundo esta visão episcopal, *legitimidade* para assim serem percebidos entre as comunidades que guardam o “verdadeiro” conhecimento de Deus.

Seguindo rumo à temática da heresia, o bispo de Lião direciona sua escrita para o que ele chama de “flor da escola de Valentino”. Estes seriam os sucessores de Simão, o mago samaritano, descrito por Ireneu como “do qual se originou todas as heresias”¹⁷. Tal questão perdurará nos cinco livros que compõem o tratado: 1) Sistemas Gnósticos, 2) Teorias gnósticas e sua refutação, 3) Doutrina cristã, 4) Continuidade entre Antigo e Novo Testamento e 5) Escatologia cristã.

Em meio aos vários cristianismos presentes no meio judaico-paleocristão, duas tentativas de descolamentos são feitas por Ireneu. Primeiramente, este busca estabelecer quais dos movimentos que se reconheciam como cristãos teriam efetivamente esta identidade, segundo suas próprias referências. Em segundo lugar, cria uma série de especificações que promovessem uma desvinculação desta fé em Jesus, controlada por seu grupo, com a identidade judaica.

Nos dois primeiros livros a temática da gnose fica latente, onde este define, demonstra os grupos que transitavam por esta leitura sobre Jesus de Nazaré e faz contundentes refutações. Neste sentido, grupos cristãos em diálogo com a filosofia crentes na percepção de um *Alien God*¹⁸ deveriam ser severamente combatidos e, ainda, terem sua identidade cristã caçada.

Tal questão faz lembrar um fator importante: Ireneu era de Esmirna e possuía amplo conhecimento da literatura grega. Tal fato fica perceptível em sua escrita ao tratar sobre a

¹⁷ IRENEU DE LYON, *Adv. Haer.* I-23,1.

¹⁸ A visão de um Deus distante e degradado pode ser observada na obra de Hans Jonas sobre a leitura da gnose numa perspectiva filosófica. JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: the message of the alien god & the beginnings of christianity*. 3ª ed. Massachusetts: Beacon Press books, 2001.

crença dos chamados por este de “gnósticos” e os usos filosóficos dos divergentes em relação à figura de Jesus:

Tomaram o conceito de sombra e de vazio e o adaptaram à sua teoria, de Demócrito e Epicuro que foram os primeiros a falar fartamente do vazio e dos átomos, chamando estes “ser” e aquele “não ser”. Justamente como os que chamam “ser” o que está dentro do Pleroma e que corresponde aos átomos do filósofo, e “não ser” o que está fora do Pleroma e que os filósofos chamam vazio. Eis então que, estando neste mundo e fora do Pleroma, estabeleceram para si um lugar que não existe. Dizendo que estas coisas são imagens daqueles que estão acima exprimem abertamente a opinião de Demócrito e de Platão. Demócrito foi o primeiro a dizer que muitas e diversas figuras do universo desceram a este mundo, e Platão, por sua vez estabeleceu a matéria, o modelo e Deus. Seguindo a opinião destes filósofos chamam estas coisas figura dele e imagem das coisas que estão acima e, pela troca de nomes, gabam-se de ser os inventores e autores desta ficção fantástica. (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer.* II, 14.3).

O diálogo com a filosofia não deveria ser algo acessível para todos, como é possível observar na ambiguidade presente no discurso de Ireneu. Enquanto o bispo detém acesso aos conhecimentos “perigosos”, os fiéis nas comunidades deveriam preferir se afastar destes a receberem sua influência:

É melhor e mais útil ser ignorante ou de pouca cultura e aproximar-se de Deus pela caridade do que julgar-se sábio e experto e encontra-se blasfemador contra o Senhor por ter inventado outro Deus e Pai. É por isso que Paulo gritou: “A ciência infla, mas a caridade edifica!” Ele não condenava o conhecimento verdadeiro de Deus, porque se o tivesse feito seria o primeiro a se acusar, mas porque sabia que alguns, inflados de orgulho por causa da ciência, se afastariam do amor de Deus, julgar-se-iam perfeitos e o Criador imperfeito. (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer.* II, 26.1).

Por outro lado, Ireneu também questiona outras literaturas produzidas por comunidades cristãs que este considera como heréticas:

Os valentinianos, indo além de todo pudor e publicando seus próprios escritos, gloriam-se de ter mais do que está nos evangelhos e tiveram a grande ousadia de intitular “Evangelho da verdade” a um seu escrito recente que é completamente diferente dos evangelhos dos apóstolos, de tal forma que entre eles, sequer o Evangelho está isento de ser blasfemado. Ora, se o deles é o Evangelho da verdade e é diferente dos evangelhos que os apóstolos nos transmitiram, os que o quiserem, podem se dar conta, por meio das próprias Escrituras, que não é aquele transmitido pelos apóstolos, o evangelho da verdade. Mas nós mostramos, com tantos e tão fortes argumentos, que somente os evangelhos dos apóstolos são os verdadeiros e autênticos, e que não pode haver nem mais nem menos do que foi dito. (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer.* III, 11.9).

Neste tratado também fica perceptível o uso de um terceiro tipo de literatura: a hebraica. No Livro III do *Adversus Haereses* ocorre uma aparente transição. Ao tratar da

questão marcionita, a figura judaica entra em cena e será também alvo das refutações de Ireneu, fator que irá recrudescer a partir do quarto livro.

As três formas de trato com as literaturas consideradas exteriores ao que o bispo de Lião compreende como Escritura¹⁹ aqui demonstradas possuem uma motivação. Jacques Derrida em sua obra intitulada *Mal de arquivo: uma impressão freudiana* de 2001 salienta, ao tratar da formação do arquivo na Grécia antiga, sobre a figura dos *arcontes*. Tratava-se de magistrados que detinham a responsabilidade de guardar os documentos oficiais. O autor afirma:

Cabiam-lhe também o direito e a competência hermenêuticos. Tinham o poder de *interpretar* os arquivos. Depositados sob a guarda desses arcontes, estes documentos diziam, de fato, a lei: eles evocavam a lei e convocavam a lei. Para serem assim guardados, na jurisdição desse *dizer a lei* eram necessários ao mesmo tempo um guardião e uma localização. Mesmo em sua guarda ou em sua tradição hermenêutica, os arquivos não podiam prescindir de suporte nem de residência. (DERRIDA, 2001, p. 13, grifo do autor).

E prossegue:

É preciso que o poder arcôntico, que concentra também as funções de unificação, identificação e classificação caminhe junto com o que chamaremos o poder de *consignação*. [...] A *consignação* tende a coordenar um único *corpus* em um sistema ou uma sincronia na qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal. Num arquivo, não deve haver dissociação absoluta, heterogeneidade ou segredo que viesse a separar (*secernere*), compartimentar de modo absoluto. O princípio arcôntico do arquivo é também um princípio de *consignação*, isto é, de reunião. (DERRIDA, 2001, p. 13-14, grifo do autor).

Considerando este princípio de *consignação* desenvolvido por Derrida, podemos observar que tal característica se encontra presente na figura de Ireneu de Lião ao tentar em sua obra coibir dissociação absoluta, combater heterogeneidades ou experiências supostamente secretas dentro do cristianismo.

Assim consigo entender por que não querem ensinar estas coisas a todos, em público, mas somente àqueles que podem dar laudas gratificações para conhecer tão grandes mistérios. Não falam de modo semelhante àqueles de quem nosso Senhor disse: “de graça recebestes, de graça dai”, mas são apresentados mistérios seletos, prodigiosos, profundos, descobertos à custa de grandes fadigas por estes enganadores” [...]. (IRENEU DE LIÃO, Adv. Haer. I, 4.3)

¹⁹ Na tradução do *Adversus Haereses* publicada pela editora Paulus, em sua p. 53 se encontra a nota de número 17, a qual traz um importante esclarecimento sobre o uso da palavra Escritura neste período: “É a partir de santo Ireneu que a expressão “escrituras” para designar tecnicamente tanto o Novo quanto o Antigo Testamento. Até então o uso se restringia ao AT. Ao mesmo tempo, Ireneu insistirá na unidade dos dois Testamentos (cf. também II,28.3; III,12.11).”

Neste sentido, Ireneu enquanto bispo assume em sua escrita uma função arcôntica e, em nossa visão, forjar a construção do *Outro* em seu tratado, desqualificando, ou melhor, promovendo violência simbólica²⁰ contra esses documentos e experiências divergentes de seu grupo.

Portanto, as refutações feitas por Ireneu em sua obra não apenas intencionam construir uma identidade cristã em meio a uma multiplicidade de interpretações e documentos circulantes nas comunidades. A sua atitude de imputar ao seu grupo, e conseqüentemente a si mesmo, a autoridade para estabelecer o que é legítimo dentro desta experiência de fé provoca um movimento de mão dupla.

Na medida em que Ireneu se comunica com outras comunidades visando orientá-las sobre grupos considerados “heréticos”, ao mesmo tempo em que desconstrói identidades, este reforça sua autoridade. De posse de um poderio argumentativo influente perante as comunidades aliançadas à comunidade romana, o bispo Ireneu consegue redimensionar através de seu discurso percepções de identidade e visões de mundo. Conforme este interage sobre o tema, também é alvo desta interação.

Em relação ao poder de influência presente em uma comunidade, Jan Assmann (2006, p.4) salienta que “*is possible for someone to believe in all sincerity that he has experienced something which in reality he has only read or heard about and absorbed in the course of collective communicative processes*”. Neste sentido, seria possível uma autoridade influenciar uma coletividade de tal maneira que esta passasse a acreditar e até mesmo lembrar de fatos que nunca ocorreram como se fossem reais e pertencentes à sua própria trajetória?

Ao buscar pela construção do elemento herético, o bispo atinge as comunidades cristãs dissidentes, corrompendo a forma como eram vistas neste meio religioso. Através de um discurso ideal, busca sobrepor a realidade, objetivando cumprir a expectativa de seu grupo que era deter o poder de determinar os parâmetros sobre a experiência Jesus de Nazaré. Porém, o movimento de gnose não seria o único a ser diretamente atingido: os judeus passariam também a ser alvo deste ataque contra as forças heréticas.

Numa tentativa de construir uma identidade cristã de acordo com os interesses do grupo aliançado à comunidade paleocristã em Roma, o bispo Ireneu de Lião recai, necessariamente, na temática da construção da figura do herege, ou seja, do *Outro*. Em

²⁰ A questão da violência simbólica em Ireneu de Lyon é percebida quando este, em seu discurso, se utiliza de sua autoridade para tratar como algo “natural” os mecanismos de opressão construídos socialmente por seu grupo. Para maiores informações sobre o conceito VER: BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

trabalho anterior²¹, esta questão foi observada através da variação entre o termo grego *αἵρεσις* presente em Atos dos Apóstolos (24.5) e o uso do conceito de “heresia” em *Adversus Haereses*. Fatores que demonstram manipulações discursivas no uso dos termos, provocando diversas resignificações. Enquanto o termo grego *αἵρεσις* utilizado no texto canonizado se refere a um grupo divergente *dentro* de um movimento, em Ireneu de Lião o mesmo termo grego é utilizado como característica difamatória, a qual é um pressuposto para condenar comportamentos e *retirar* divergentes do grupo em questão. Se por um lado o termo apontava a diferença, por outro coibia divergências através da exclusão.

O trâmite entre a percepção da diferença e a desqualificação identitária de determinados grupos, demonstram uma linha tênue em que grupos cristãos são intitulados hereges e, posteriormente, pagãos. Ao excluir identidades do seio deste movimento plural, inicia-se um novo processo na construção do texto: uma lenta resignificação também do judeu como elemento herético.

Antes de desenvolver esta questão é necessário retomar ao conceito de identidade cultural. Stuart Hall (2011) ao trabalhar a temática da diáspora, faz um debate sobre as formas de se observar esta questão. Neste sentido, demonstra preocupação com a percepção tradicional-dominadora presente na análise moderna, a qual reitera a tônica identitária sob o aspecto dialético:

Possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos de "tradição", cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua "autenticidade". É, claro, um mito — com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado as nossas vidas e dar sentido a nossa história. (HALL, 2011, p. 29).

Cumprindo um propósito de tratar a dominação como algo próprio de uma construção interessada, este tipo de análise busca delimitar com precisão os locais identitários. Assim, de posse deste discurso de tensão ideal, visa encobrir a circularidade cultural existente que reinventa continuamente estas experiências religiosas. Assim, Stuart Hall ao prosseguir em sua análise sobre a formação da identidade cultural caribenha, demonstra a concepção binária da diferença existente neste mecanismo tradicional, o qual:

²¹ AMARAL, Nathalie Drumond Alves do. A narrativa da diferença e o uso de falsas memórias em Ireneu de Lyon – século II EC. NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade, v.1, ano IX, n.1, 2016. Disponível em: www.revistanearco.uerj.br

Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um "Outro" e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *differance*— uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places du passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura. Mas num movimento profundamente contra-intuitivo, a linguística moderna pós-saussuriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o "deslize" inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. A fantasia de um significado final continua assombrada pela "falta" ou "excesso", mas nunca é apreensível na plenitude de sua presença a si mesma. (HALL, 2011, p. 29).

Em meio à observação deste discurso episcopal fica evidente esta utilização binária para buscar estabelecer identidades. Percebe-se todo um complexo discursivo que desqualificava movimentos que se compreendiam como cristãos, dos quais é possível citar através do Livro I os grupos de Secundo, Marcos, Simão, Ptolomeu, Saturnino, Basíldes, Carpócrates, Cerinto, Ebionitas, Nicolaítas, Marcião, Barbelonitas, Ofitas, Setianos e Cainitas.

Em seu terceiro livro, esta questão se faz presente através do desenvolvimento do conceito de Tradição Cristã, o qual atua como marco de unificação e norte identificatório contra o *Outro*. Contudo, ao colocar várias experiências interpretativas sob o rótulo de “gnóstico”, Ireneu desenvolve hermenêutica particular. Ao invés de atacar individualmente cada grupo e, assim, reiterar ainda mais a diversidade existente no meio cristão, este transforma os diversos movimentos em um único bloco e, enquanto arconte, busca proteger as bases culturais que sustentam seu próprio grupo político-religioso.

2.3. Entre a *pistis* e a *gnose*

Na obra de Ireneu, aqui em análise, o bispo logo ao prefácio já apresenta uma tensão em meio às comunidades cristãs do entorno da capital:

Alguns, ao rejeitarem a *verdade*, apresentam discursos mentirosos e genealogias sem fim, as quais favorecem mais as discussões do que a construção do edifício de Deus pela *fé no dizer do Apóstolo* – e, por astuta aparência de verdade, seduzem a mente dos inexperos e escravizam-nos, *falsificando* as palavras do Senhor, tornando-se maus intérpretes do que foi *corretamente* expresso. Sob pretexto de *gnose* afastam muitos daquele que criou e pôs em ordem este universo, como se pudessem apresentar alguma coisa mais elevada e maior que o Deus que fez o céu e a terra e tudo o que eles encerram. Ardilosamente pela arte das palavras, *induzem os mais simples a pesquisas* e, omitindo até as aparências da verdade, levam-nos à ruína, tornando-os ímpios e blasfemos contra o seu Criador, os que são *incapazes de*

discernir o falso do verdadeiro. (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer.* I Pr.1, grifo nosso).

Originalmente esta obra foi escrita na língua grega, da qual só chegou até a atualidade parte do Livro I preservada através de cópia feita por *Epiphanius* de Salamina no século IV EC. Em sua obra *Panarion*, também conhecida por *Adversus Haereses*, a transcrição direta do texto de Ireneu se encontra na *Haer.* XXXI 9-32. O conjunto dos cinco livros completos da obra de Ireneu conseguiram ser preservados, porém somente em latim. Tal colocação é necessária para pontuar que Ireneu de Lião não apenas era bispo na região da Gália, mas fora categorizado como pertencente à patrística grega, o que colabora para uma visualização mais precisa das questões culturais presentes em sua escrita.

O fato de Ireneu ser originário da cidade de Esmirna nos ajuda a compreender pontos importantes sobre o texto acima. Esta cidade, atual Izmir, na Turquia, está localizada junto à costa do mar Egeu, a cerca de 450 km ao sudoeste de Istambul. Esta região, na época do Império Romano, era conhecida como Ásia Menor, área de interação com a cultura helênica. Portanto, ao observar este fragmento, devem-se considerar conceitos próprios desta cultura que eram amplamente conhecidos e debatidos. Apesar do questionamento de nossa parte em relação à datação apresentada da obra, Marília Fiorillo traz informações importantes sobre esta questão:

Ireneu (c. 130-200) nasceu na Ásia Menor numa família simpática ao cristianismo. [...]

Mudou-se para a terra dos celtas, a Gália e tornou-se bispo de Lugdunum – Lyon - por volta do ano de 178. Não se sabe se foi pessoalmente perseguido, mas presenciou a hostilidade contra os cristãos. Um pouco antes da morte de Valentino, seu rival, idealizou aquele que seria o modelo dos futuros tratados de denúncia dos dissidentes, que influenciaria outro intrépido caçador de heréticos, o autor de *Panarion* ou “Baú de medicamentos” (antídotos contra os hereges), Epifânio de Salamis, nomeado bispo de Chipre em 367 como para por seu industrioso trabalho de delação dos seguidores de Orígenes. Para Ireneu, porém, atacar um único grupo era pífió. A causa pedia maior ânimo, e ele começou a compor sua obra-prima, os cinco tomos intitulados *Adversus Haereses* ou “” contra as heresias, cujo título por extenso era “Sobre a detecção e ruína da assim chamada Gnose”. (FIORILLO, 2008, p.98)

Fazendo uma articulação com a dialética socrática, o autor estabelece dois opostos em seu discurso: o verdadeiro - fé e o falso - a gnose. No sentido de responder e instruir o desconhecido amigo destinatário da obra sobre as interações ocorridas em algumas comunidades entre os ensinamentos de Jesus e a cultura helênica no entorno de Roma e na própria capital, Ireneu começa declarando sua percepção oposicionista à vertente gnóstica.

Em seu discurso defende, num primeiro momento, a fé em detrimento ao conhecimento. Contudo, esta *pistis* já era um conceito amplamente debatido:

Provavelmente, foi com Parmênides que a *pistis* passou a ser empregada no campo filosófico. Associado à verdade (*alétheia*), o termo aparece no seu poema Da Natureza [...]. Nessa esteira, Platão (República, VI, 505) a entendia como confiança depositada na percepção do sensível, como se fosse uma opinião acreditada sem verificação, passivamente aceita pelo testemunho dos sentidos, dos hábitos e costumes provenientes da educação vulgar. Essencialmente, a *pistis* era estabelecida pela comunicação entre um mestre e seu discípulo, cuja relação construía o espaço discursivo da crença filosófica. À medida que o jovem convivía com um filósofo, ouvindo o pensamento que este professava, criava-se entre eles um “dispositivo de confiança” que levava o primeiro a acreditar na fala do segundo. Tal dispositivo era responsável pelo estabelecimento de um campo da verdade (*alétheia*) que amparava todo e qualquer discurso filosófico. Para os gregos antigos, *alétheia* era uma instância geradora do ser concebida ora como transcendente, ora como imanente à natureza das coisas. Fosse como potência divina ou como desvelamento da realidade, no século V a. C., tal ideia balizou o debate socrático com os sofistas através do qual foram polarizados os significados de *pistis* e *peithó* (persuasão). (CARVALHO, 2016, p.1).

Considerando a percepção de Ireneu em seu prefácio de que existe em andamento no movimento cristão uma “construção do edifício de Deus pela fé”, fica evidente a forma como este compreende o desenvolvido deste movimento. Existe uma relação direta entre o conceito de *pistis* e o que o bispo da Gália chama de “tradição apostólica”, o qual é tratado no Livro I apenas como “Tradição”. Considerando esta relação de confiança e de produção de verdades apontada por Platão em que de forma passiva mestre e discípulo interagem, Ireneu desenvolve esta mesma perspectiva ao pensar sobre como o conhecimento de Jesus deveria ser propagado em meio às comunidades. Interessante salientar que tal fato demonstra ambiguidade no próprio discurso deste bispo em relação à interação do movimento cristão com a filosofia.

No Livro I, Ireneu inicia suas refutações às interações helênicas nas comunidades cristãs. Por um lado, o autor lista uma série de grupos rotulados como gnósticos, mas que são efetivamente cristãos ainda que com outra perspectiva acerca da “experiência Jesus de Nazaré”. Por outro, afirma de forma real aquilo que lhe é ideal: a unidade cristã.

Tendo, portanto, recebido esta pregação e esta fé, como dissemos acima, a Igreja, mesmo espalhada por todo o mundo, as guarda com cuidado, como se morasse numa só casa, e crê do mesmo modo, como se possuísse uma só alma e um só coração; unanimemente as prega, ensina e entrega, como se possuísse uma só alma e um só coração; unanimemente as prega, ensina e entrega, como se possuísse uma só boca. Assim, embora pelo mundo sejam diferentes as línguas, o conteúdo da *tradição* é um só e idêntico. [...] E nem o que tem maior capacidade em falar, dentre os que presidem às Igrejas, dirá algo diferente, porque ninguém está acima do Mestre; nem quem tem dificuldade e, expressar-se inferioriza a *Tradição*. Sendo a fé uma só e a mesma, nem quem pode dizer muito sobre ela a amplia, nem quem pode falar menos a diminui. (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer.* I 10,2, grifo nosso).

A pericope acima, apesar de fazer um esforço no sentido de promover uma visão de unidade quanto à pregação dos ensinamentos de Jesus de Nazaré sob uma mesma ótica em meio às diversas comunidades cristãs, não consegue esconder o caráter contraditório desta afirmativa. Entre o discurso real e o ideal existiam significativas questões políticas que devem ser consideradas.

O discurso apresentado por Ireneu traz para o movimento cristão um processo de tensão. Através da proposta de construção do outro sob o rótulo de herege e, posteriormente de pagão, o bispo busca: 1) *classificar* cristãos entre gnósticos e os da fé mediante a tradição; 2) *tensionar* os elementos de divergência destes vários pensamentos construindo a ideia do outro no movimento, 3) *resignificar* esta diversidade interpretativa não aprovada por seu grupo religioso como um elemento herético, ou seja, dar-lhes um caráter ilegítimo e 4) *retirar* os até então irmãos do seio cristão, passando a categorizá-los como pagãos. Observando esta estratégia de Ireneu, fica perceptível o jogo político presente neste discurso, conforme salienta Pocock:

Quando um autor efetua um ato [...], costumamos dizer que ele executou um “lance”. A expressão sugere jogo e manobra tática, e nossa compreensão de “o que ele estava fazendo” quando executou seu lance depende portanto, em grande parte, de nossa compreensão da situação prática na qual ele se encontrava, do argumento que ele desejava defender, da ação ou norma que ele desejava legitimar ou invalidar, e assim por diante. Esperamos que seu texto indique tal situação, uma situação da qual temos algum conhecimento independente por meio de outras fontes. A situação prática incluirá pressões, restrições e encorajamentos aos quais o autor estava sujeito ou acreditava estar sujeito, originados nas preferências e antipatias de terceiros e nas limitações e oportunidades do contexto político, tal como ele o percebia ou vivia. (POCOCK, 2003, p.40).

Neste sentido, trabalhar o acesso ao transcendente mediante os vínculos de discipulado ao invés de atuar pelo estímulo à pesquisa e à crítica, demonstra a forte preocupação com questões de ordem comportamental. Assim, o autor do texto em suas intencionalidades ideais, faz um lance buscando *fazer crer-fazer ver*, através dos locutores autorizados nas comunidades aliadas ao seu grupo, que só há um pensamento correto sobre Jesus de Nazaré. Neste sentido, Ireneu busca com este ato dialético exercer sua *magia social* de criar e alterar identidades (BOURDIEU,1998).

A conduta de Ireneu em promover sua percepção ideal de unidade cristã consegue ser desconstruída na própria análise da fonte. No documento fica evidenciado sua preocupação com a recepção de seu discurso ao ponto deste colocar sob a responsabilidade de seu amigo a

propagação destes ensinamentos contra a gnose perante todos e “expor às claras os corpos feios dessas raposas” (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer.* I-31,4), além de registrar uma disputa intelectual entre as comunidades.

Uma vez observada a questão da *pistis*, é possível perceber que ela tem uma relação direta com a promoção do controle, não apenas sobre o fluxo de informação circulante nas comunidades cristãs, mas também sob seus aspectos comportamentais, experienciais. Neste sentido, faz-se importante colocar que este conhecimento gnóstico funciona como chave de acesso para o transcendente. Contudo, uma pergunta surge: que saberes dariam ao homem este poder?

Na percepção gnóstica, o fator experiencial é muito significativo. Por manterem a percepção platônica de transmigração da alma, quanto mais experiências o ser humano acumular, sejam estas quais forem, mais elevação espiritual o homem terá. Neste sentido, o acúmulo de experiências age diretamente na quantidade de retornos da alma ao corpo, assim como determina quão breve os “escolhidos” se unirão ao Proto Pai.

É importante pontuar que, para o movimento de gnose, a leitura feita sobre a relação entre a criação e os elementos criadores são bem distintos por conta de sua influência platônica, a qual percebe dois mundos distintos: o mundo sensível e o inteligível, ou das ideias. Assim, Deus teria um caráter isolado, distante da humanidade, a qual foi gerada por um ato falho divino. Sob esta percepção, a materialidade é vista como algo mal, pois não fora criado pelo Proto Pai²² que é espírito e, conseqüentemente, bom. Esta fora criada por um outro elemento gerado à partir deste primeiro ser divino, fator que coloca a unicidade de Deus em cheque. Por outro, tal questão também abre espaço para um discurso de busca de uma ação contra este Demiurgo – em alguns casos, percebido como o Deus dos judeus - e retorno ao Proto Pai através da elevação espiritual via o acúmulo de experiências, pois estas são a sombra do que existe no mundo das ideias e, portanto, precisam ser descobertas.

Neste sentido, a gnose abre espaço para um cristianismo especulativo em que a crítica, o repensar e a mudança de conduta fazem parte de seu cotidiano. A visão negativa de líderes como Ireneu por tais práticas demonstra a dificuldade de interação com diferentes formas de pensar sobre o poder. Chamado por Bourdieu (1989) de *uso do poder simbólico*, a tensão sobre *pistis* e *gnose* não se dá apenas sob um aspecto metafísico. Considerando que, por um lado, um controle do pensar e do agir dos crentes em Jesus era disseminado como um

²² Termo gnóstico que designa a figura neoplatônica do Deus Uno, Espírito. Para maiores informações VER: MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 2ª Ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

mecanismo de discipulado em que o mestre ensinava “verdades” incontestáveis; por outro, o cristão era levado à dúvida, à crítica, à ampla fluidez e estimulado às mais diversas experiências.

Tendo características tão distintas quanto ao comportamento esperado dos cristãos presentes nestas comunidades, tornam-se perceptíveis as preocupações que motivam o escrito desta obra. Contudo se faz importante pensar sobre o nível de recepção deste conceito em meio às comunidades: seria possível apagar esta percepção das comunidades e implantar um processo de *pistis*?

Ireneu ao promover este processo de desconstrução/reconstrução simbólica de identidade, trata essas categorias delimitando fronteiras e não percebendo estas interações como *places du passage*. Através desta estratégia, o autor tenta silenciar a fluidez interpretativa que existe em meio às comunidades, a qual caminha longe dos discursos ideais e dialéticos presentes nos escritos pertencentes às literaturas polêmicas da patrística do século II EC. Em *Adversus Haereses*, existe uma intencionalidade hermenêutica que, através da necessidade de construir uma identidade sob a perspectiva apostólica, demonstram os vínculos deste bispo com o projeto político-religioso de seu grupo. Neste sentido, Eric Hobsbawm (1984) apresenta o conceito de *tradição inventada*, através do qual

entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma relação com o passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com o passado histórico apropriado (HOBSBAWM, 1984, p.10).

Esta ideia de *tradição* enquanto manipulação simbólica da realidade visando a atender expectativas de um determinado grupo, colabora para entendermos este cenário político-religioso. Visando promover uma inicial opressão de um grupo sobre o outro e, conseqüentemente, a ascensão e a manutenção do poder simbólico conquistado, o bispo Ireneu em sua escrita promove a ideia de uma *Tradição Cristã* que atende apenas aos seus. Colocando como referências cristãs parâmetros que não dialogam com os demais “irmãos de fé”, imputa ao *Outro* pré-concepções que divergem da forma como este elemento se percebe em relação à sua identidade.

E quando, por nossa vez, os levamos à Tradição que vem dos apóstolos e que é conservada nas várias igrejas, pela sucessão dos presbíteros, então se opõem à tradição, dizendo que, sendo eles mais sábios do que os presbíteros, não somente, mas até dos apóstolos, foram os únicos capazes de encontrar a pura verdade. (IRENEU DE LIÃO, Adv. Haer. III, 2.2).

Se por um lado Ireneu de Lião obteve sucesso ao ressignificar o termo “heresia” em sua obra como foi apresentado anteriormente, por outro a tentativa de invalidar o conceito de *gnose* em detrimento de uma prática de ensino cristão via *pistis* não obteve o mesmo êxito. Ao serem comparados os trechos presentes no prefácio de seu primeiro livro e a pericope presente no Livro II 25,1-35.4, fica evidente que houve uma alteração na percepção de Ireneu sobre como era a recepção deste termo entre as comunidades, o que forçou o autor a mudar a estratégia de invalidar o termo. Analisando o quadro abaixo esta reestruturação do discurso fica mais evidente.

Quadro 3 – Comparativo entre a *pistis* e a *gnose* em *Adv. Haer.* Livro I, Pr.1-2

Pistis		Gnose	
Latim	Tradução - Português	Latim	Tradução – Português
“ <i>Veritatem</i> ”	"Verdade"	“ <i>Verba falsa, et genealogias infinitas</i> ”	“discursos mentirosos e genealogias sem fim”
“ <i>Aedificationem Dei, quae est in fide</i> ”	"Edifício de Deus que se realiza na fé"	“ <i>quaestiones magis praestant</i> ”	"as perguntas são mais eficazes"
“ <i>bene dicta sunt</i> ”	“benditas são”	“ <i>subdole exercitata verisimilitudo</i> ”	“enganosamente falam da verdade”
“ <i>lapiden pretiosum smaragdun</i> ”	“uma pedra preciosa, a esmeralda”	“ <i>arten assimilatum</i> ”	“como arte”
“ <i>oves</i> ”	“forno”	“ <i>lupis</i> ”	"lobos"
“ <i>portentosissima et altissima mysteria</i> ”	“prodigiosos e profundos mistérios”	“ <i>non omnes cerebrum habent</i> ”	“nem todos possuem cérebro”
“ <i>manifestabitur</i> ”	"Manifesto"	“ <i>coopertum</i> ”	“coberto”
“ <i>cognoscetur</i> ”	"Reconhecido"	“ <i>absconsum</i> ”	“esconde”

Fonte: próprio autor

Quadro 4 – Comparativo entre *pistis* e *gnose* com base em *Adv. Haer.* Livro II, 25 – 26

Texto	<i>Pistis</i>	<i>Gnose</i>
5,1	Os números derivam da doutrina	A doutrina que deriva dos números
5,2	Crêem num único deus criador	Creem em vários deuses com ação criadora
5,2	Análise sistêmica sobre a criação	Análise especulativa, mítica.
5,3	O ser humano é criatura	O ser humano pode elevar a sua alma ao mesmo nível que a de Jesus ou até acima dele
5,4	Está diante de deus com modéstia	Está diante de deus com presunção
5,4	Só há um deus Pai	Existe um outro Pai acima do deus Pai
6,1	É mais útil ser ignorante e estar mais próximo de deus pela caridade	A articulação com deus é feita mediante a sabedoria
6,2	Conformismo	Curiosidade e pesquisa

Fonte: próprio autor

Observando os quadros acima, algumas questões podem ser percebidas. Inicialmente existe no Quadro 3 um sistema dialético entre *pistis* e *gnose*. Ao colocar estas categorias em

lados opostos, evidencia, através de sua escrita, o que este compreende como qualidades existentes apenas em seu grupo religioso. Por outro lado, trabalha de forma negativa o termo *gnose*, atribuindo aos seus praticantes rotulações pejorativas e, assim, exercendo sobre estes uma violência simbólica, ou seja:

As diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição de mundo social mais conforme aos interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais. Elas podem conduzir esta luta quer directamente, nos conflitos simbólicos da vida quotidiana, quer por procuração, por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica (produtores a tempo inteiro) e na qual está em jogo o mono pólio da violência simbólica legítima (cf. Weber), quer dizer, do poder de impor – e mesmo de inculcar – instrumentos de conhecimento e de expressão (taxinomias) arbitrários – embora ignorados como tais – da realidade social. (BOURDIEU, 1989, p.11-12).

Ireneu enquanto especialista da produção simbólica busca desconstruir a imagem positiva que o termo *gnose* carregava em meio às comunidades. Uma vez trazendo à luz este conteúdo, propagado como secreto por seus praticantes, o autor acredita que estes elementos estruturantes (mitos, orações, hinos, comportamentos), por si só, seriam desacreditados em meio às comunidades. Este ensino desacreditado ou, de certa forma, irônico por parte de Ireneu ao tratar a questão, serve como uma estratégia política para enfraquecer discursos dissidentes presentes nas comunidades próximas à capital do Império, mas também visa conter os questionamentos que a *gnose* enquanto prática especulativa fomentava.

Neste sentido, faz-se importante perceber que defender um método pedagógico sobre os ensinamentos de Jesus com base na *pistis* é andar na contramão da liberdade de expressão ou da contestação de qualquer ato falho por parte da liderança. Contudo, tendo este movimento gnóstico um grau de recepção maior do que o esperado, no Livro II Ireneu assume outra postura.

Não conseguindo provocar o naufrágio do sistema pedagógico contrário ao seu, o autor ressignifica o conceito de *pistis*, mas aparelhando-o novamente em seu exercício dialético. Assim, uma variação de discurso entre os Livros I e II sobre o que seria esta fé revelada mediante a *pistis* pode ser verificada ao se fazer uma comparação entre os dois quadros.

Se no Quadro 3 a relação entre *pistis* e *gnose* se dava sob um formato direto de oposição e desqualificação do Outro, algo interessante ocorre no Quadro 4. No Livro II a fé, até então revelada e ensinada de forma inequívoca através da relação entre mestre e discípulo,

ou seja, por uma construção de linhagem apostólica, sofre uma inicial variação. Mesmo reafirmando a postura modesta e conformista do discípulo, passa a introduzir em seu discurso um novo elemento neste segundo momento: a percepção sistêmica de mundo.

Ao tentar desqualificar o discurso gnóstico em seu conteúdo mítico-especulativo, Ireneu busca condená-los à insensatez, como foi diretamente exposto no Quadro 3. Contudo, neste segundo momento, ao escolher reafirmar que as várias experiências promovidas por estas percepções gnósticas sobre Jesus de Nazaré não serem sensatas, o autor que, até então defendia uma fé sem contestações ou estudo, agora fala de uma fé hierarquizada e sistêmica.

Ao atribuir aos gnósticos por toda sua obra rótulos como a “soberba” e “arrogância intelectual”, percebe-se que a questão geradora do conflito não seja de todo interpretativa. Considerando a fluidez cultural do período, compreender as comunidades cristãs como locais fechados e isolados do ambiente em que vivem, estaria longe de sua realidade histórica. Até mesmo o próprio Ireneu de Lião, enquanto bispo, não apenas reconhecia estes influxos, ou como diria Roger Bastide, uma *interpenetração cultural*, termo também utilizado por Chevitarese (2007). O bispo da Gália não estava isento destas relações, as quais podem ser observadas através da literatura clássica por ele citada em *Adversus Haereses*, mas que, ao mesmo tempo, é combatida por ele e seu grupo. Portanto, fica perceptível nesta obra que a preocupação com o controle das comunidades se dava, principalmente, no sentido de evitar questionamentos junto às autoridades eclesiásticas e possíveis divisões que gerem tantas outras interpretações sobre a figura de Jesus.

CAPÍTULO 3

“MAS VÓS, QUEM DIZEIS QUE EU SOU?”.

O jogo começa por uma pergunta. Presente nos evangelhos sinóticos, a questão proposta por Jesus de Nazaré aos seus discípulos traz fatores importantes a serem observados neste momento da pesquisa:

Jesus partiu com seus discípulos para os povoados de Cesaréia de Filipe, e no caminho, perguntou a seus discípulos: “Quem dizem os homens que sou eu?”. Eles responderam: “João Batista”; outros, Elias; outros ainda, um dos profetas”. “E vós, perguntou ele, quem dizeis que eu sou?” Pedro respondeu: “Tu és o Cristo”. Então proibiu-os severamente de falar a alguém a seu respeito. (BÍBLIA DE JERUSALÉM. Marcos 8.27-28).

Entre as opções presentes nos evangelhos para esta historieta, preferiu-se a versão construída pela comunidade marcana, pois, conforme salienta Crossan (2004, p.61), “Mateus e Lucas usaram Marcos como fonte. Assim, agora percebemos, ao comparar Mateus e Lucas com sua fonte marcana, a liberdade soberana com a qual os evangelistas adotaram e adaptaram, acrescentaram e omitiram, mudaram e criaram, as palavras e feitos do próprio Jesus”. Esta movimentação presente nas construções discursivas do cristianismo antigo demonstra um processo de seleção sobre os ditos de Jesus e aponta para a retomada das bases do estudo literário: o autor, a escrita, o leitor.

Primeiro, há de se considerar o texto como um portador de muitas vozes. Sendo este formulado dentro de uma comunidade paleocristã mediante a memória, os ditos de Jesus foram selecionados e interpretados por muitos. Jesus não é o falante do texto, mas à figura de Jesus são atribuídas tais falas, assim como acontece com os demais personagens da historieta. Contudo, ela demonstra as preocupações discursivas presentes nos escritos destas comunidades religiosas.

Partindo da figura de Jesus de Nazaré enquanto personagem, este teria apresentado uma preocupação identitária. Para sanar a questão, Jesus deseja compreender como estava sendo recebido o seu discurso pelas pessoas mais distantes. Duas propostas aparecem: de um lado, o nome de João Batista e de outro Elias. João Batista, filho de Zacarias, sumo sacerdote assassinado a mando das forças imperiais, vagava no deserto clamando justiça e denunciando

as mazelas sociais. João Batista que, como o pai, também foi assassinado a mando destas mesmas forças, era um símbolo do mundo material, de vingança do povo e reconquista de seu reino asmoneu e retomada da linhagem sacerdotal templária, que passou a ser liderada por Caifás.

Elias simbolizava o sobrenatural: era o profeta que falava diretamente com o seu Deus, fazia fogo descer do céu contra os inimigos e, ainda, não teria experimentado a morte ao ser levado aos céus numa carruagem de fogo. Uns compreendiam Jesus de Nazaré como um líder neste campo material, outros o viam como um líder com características sobrenaturais.

Duas realidades são colocadas diante deste Jesus que deseja saber a receptividade de seu discurso perante as multidões. Porém, num segundo momento, este Jesus deseja saber como é visto por seus discípulos e a resposta teria vinda de Pedro: “Tú és o Cristo”. Ser o Cristo atribuía a este Jesus um caráter tanto sensível quanto inteligível: eram os céus e terra reunidos sob uma única liderança. Era este o teor que ficara na memória da comunidade marcana e por ela foi registrada. Esta era a voz colocada na boca de Jesus de Nazaré por seus seguidores.

Nos documentos paleocristãos do século II EC esta preocupação relacionada às realidades materiais e espirituais, neste caso, comportamentais, interpretativos e ritualísticos são constantes nestes escritos. A comunidade marcana selecionou memórias e registrou os ditos de um Jesus demonstrando nesta historieta que os mais afastados de sua presença o veem de forma inteligível ou sensível, mas os mais próximos o veem sobre estes dois aspectos.

As questões que versam sobre o mundo sensível e o inteligível, discussão de influência platônica, são constantes neste cristianismo antigo, principalmente no que tange às tentativas de responder sobre a identidade de Jesus. Por isso, como salientou Pagels (1979), assuntos como encarnação, ressurreição, messianismo e a relação de Jesus com o Deus dos judeus são temas alvos de constantes discussões e diversas percepções.

Se os relatos do Novo Testamento poderiam dar suporte a uma série de interpretações, por que os cristãos ortodoxos do segundo século insistiram em uma visão literal da ressurreição e rejeitaram todos os outros como heréticos? Eu sugiro que não podemos responder esta pergunta adequadamente enquanto nós considerarmos a doutrina apenas em termos de seu conteúdo religioso. Mas quando examinamos seu efeito prático no movimento cristão, podemos ver, paradoxalmente, que a doutrina da ressurreição corporal também serve a uma função *política* essencial: legitima a autoridade de certos homens que afirmam exercer liderança exclusiva sobre as igrejas como sucessores do apóstolo Pedro. Desde o segundo século, a doutrina serviu para validar a sucessão apostólica dos bispos, a base da autoridade papal até hoje. Cristãos gnósticos que interpretam a ressurreição de outras maneiras têm menos direito à autoridade: quando eles reivindicam prioridade

sobre os ortodoxos, eles são denunciados como hereges. (PAGELS, 1979, p. 6-7, tradução nossa, grifo do autor).

A oralidade, fator marcante na experiência cristã antiga, abre, ao mesmo tempo, campos de perpetuação e divergência interpretativa. Esta cultura oral, uma vez transportada para o documento escrito, evidencia tanto a multiplicidade argumentativa presente nestas comunidades paleocristãs quanto às tentativas de construção de um discurso homogêneo de identidade religiosa. Neste sentido, os ditos de Jesus foram rememorados e reinterpretados pelas forças religiosas de forma a atender aos mais diversos interesses.

Esta pesquisa observará a obra *Adversus Haereses* escrita pelo Bispo Ireneu de Lião entre os anos de 180-185 EC após a dura perseguição sofrida pelos cristãos da Gália em 177 EC. Este documento, elaborado para instrução do corpo eclesial contra o chamado movimento gnóstico, considerado pelo bispo como herético, possui como proposta ser lido e promovido entre seus iguais, tendo um discurso de caráter performático e teatralizado, conforme salienta Paul Zumthor em sua obra “Performance, recepção e leitura”. Através da análise de conteúdo será evidenciado este traço discursivo de Ireneu onde construções dialéticas são desenvolvidas visando resignificar discursos e identidades.

3.1. Teatralidade: os ditos sobre a “verdade”

Ao trabalhar uma fonte com o enfoque voltado para a análise de discurso, alguns fatores básicos como o lugar de fala do autor, reiteraões e intencionalidades devem ser consideradas, contudo, sem retirar, como lembrou Compagnon (1999), a atenção primordial ao texto. Observando obras da patrística grega como o *Adversus Haereses* escrito por Ireneu de Lião, fica perceptível o intuito deste autor em se posicionar frente à diversidade do movimento cristão.

Para uma força intelectual em meio a uma comunidade, registrar ideias é definir formas de ver sua experiência religiosa, assim como também uma expressão de como ensinar, ou melhor, manter viva esta percepção através das gerações posteriores. Neste sentido, provocar uma memória ou selecionar fatos a serem recordados como fundamentais em meio aos ensinamentos de Jesus de Nazaré tornam-se importantes mecanismos para a proposição de uma identidade cristã a ser construída.

Esta ideia de construção se faz significativamente presente em todos os cinco livros que compõe esta obra. O combate aos influxos helênicos na composição desta realidade cristã,

assim como os de outros elementos culturais do entorno aparecem no discurso do bispo Ireneu, desconsiderando de forma interessada aquilo que era real: a experiência paleocristã se dá em meio a um cenário de profundas interpenetrações culturais. Este movimento não estava isento destas interações em sua composição identitária ou passível de uma percepção pura em sua constituição, afinal, tudo é uma construção humana para atender a determinados fins.

O elemento considerado pelas forças ligadas à comunidade cristã em Roma como “opositor”, nem sempre compreendia esta construção feita sobre sua própria identidade e postura religiosa. Estes cristãos, inicialmente, eram partes diversificadas de uma composição considerada legitimamente cristã e fluida em meio a esta experiência religiosa. Contudo, mediante discursos homogeneizantes por parte das forças episcopais e a construção da percepção de alteridade, “irmãos de fé” são reidentificados como “gnósticos”.

Esta obra de Ireneu foi escrita, aproximadamente, entre 180-185 EC após a perseguição dos cristãos da Gália e o conseqüente martírio do então Bispo Potino, o qual viera a substituir. Num lugar de fala marcado pela morte em nome do “Cristo”, o autor volta as suas atenções para uma disputa pedagógico-interpretativa existente em outra comunidade cristã, a romana, que não estava sob sua responsabilidade. Uma vez observado este cenário seria importante pontuar algumas questões. Considerando a relação que Paul Zumthor estabelece entre a escrita e a vocalidade, o combate, ou melhor, a preocupação de Ireneu com esses movimentos de *gnose* cristã são anteriores ao *Adversus Haereses*.

Neste sentido, a obra aparece como uma resposta escrita de um ambiente vocal em ebulição. É possível analisar a *gnose* cristã como uma espécie de sistema pedagógico que, em meio às suas variações de grupo para grupo, tem como característica principal a especulação. Portanto, seria possível afirmar que esta forma de se adquirir conhecimento sobre Jesus de Nazaré havia chegado até a região da Gália e gerado um significativo incômodo a este bispo.

Paul Zumthor afirma em sua obra “A letra e a voz” que “uma forma qualquer de oralidade precede a escritura ou então é por ela intencionalmente preparada, dentro do objetivo performático” (ZUMTHOR, p.109). Dentro deste universo em que Ireneu está inserido, fica evidente a elaboração de uma proposta pedagógica geradora de poder e controle dentro deste amplo movimento de seguidores de Jesus de Nazaré. Seria este o “objetivo performático” de Ireneu? Para fazer tal afirmação, faz-se necessário compreender, primeiramente, o conceito de *performance*. Paul Zumthor salienta que

[...] *performance* designa um ato de comunicação como tal; refere-se a um momento tomado como presente. A palavra significa a presença concreta de participantes

implicados nesse ato de maneira *imediata*. Nesse sentido, não é falso dizer que a performance existe fora da duração. Ela atualiza virtualidades mais ou menos numerosas, sentidas com maior ou menor clareza. Elas as faz "passar ao ato", fora de toda consideração pelo tempo. Por isso mesmo, a performance é a única que realiza aquilo que os autores alemães, a propósito da recepção, chamam de "concretização". (ZUMTHOR, 2007, p.50).

Considerando esta experiência de construção da escrita de Ireneu iniciada pela vocalidade e, portanto, com características e preocupações performáticas, teria por objetivo concretizar algo, fazer acontecer, provocar a *recepção* de determinada informação que atenda às suas intencionalidades primeiramente verbalizadas e, depois, que ganham *corporeidade*. Mas como esta estratégia discursiva seria implementada? Como suas ideias poderiam ter um grau de influência mais significativo? Quem seria seu cúmplice? No prefácio de seu Livro I intitulado *Sistemas Gnósticos*, Ireneu deixam claras algumas questões: 1) inicialmente ele precisa de alguém que continue o combate contra a gnose; 2) a gnose já estava presente na comunidade à qual foi destinada esta obra de fins pedagógicos, tanto que seu cúmplice já demonstrava certa curiosidade sobre o assunto.

[...] Eis por que, após ter lido os comentários dos discípulos de Valentim – como eles se denominam – *depois de manifestar-te, meu caríssimo amigo*, os prodigiosos e profundos mistérios, que nem todos entendem, porque não renunciaram ao intelecto, *para que tu, informado acerca destas doutrinas, as dês a conhecer aos que estão contigo e as leve a tomar cuidado* diante do abismo de irracionalidade e de blasfêmia contra Deus. (...) Com nossas medíocres possibilidades, *forneceremos os meios para refutá-las*, mostrando que o que dizem é absurdo, inconsistente e oposto à verdade. Não acostumados a escrever, não tendo aprendido a arte de falar, *mas solicitados pela caridade que nos urge a manifestar a ti e a todos os que estão contigo os ensinamentos deles* (...). Mas, na verdade, na simplicidade e na candura, *aceitarás com amor* o que com amor foi escrito e *desenvolvê-lo-ás por tua conta*, visto que *és mais capaz do que nós*. Depois de *o receber de nós* como semente e princípio, *fá-lo-ás* frutificar abundantemente pela grande capacidade do *teu intelecto* e o que por nós foi dito com poucas palavras e insuficientemente *te demos a conhecer, apresentá-lo-ás com vigor aos que estão contigo*. E assim, *ao responder ao teu desejo, já antigo*, de conhecer as doutrinas deles, não somente nos esforçamos para *to manifestar*, mas também para *fornecer-te* os 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. (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer. I, Pr.1-3*, grifo nosso).

Ao observar este trecho de *Adversus Haereses* em seu Livro I, percebe-se que o debate sobre a gnose não é novo. Os discípulos de Valentim, o qual teria sido o líder da dissensão ocorrida na comunidade romana em, aproximadamente, 150 EC, segundo Eusébio de Cesareia em sua *História Eclesiástica*, teriam ganhado tal grau de influência, ao ponto de Ireneu, em

meio ao duro processo de perseguição na Gália, tenha que atender aos anseios de seu amigo ávido em conhecer mais sobre a gnose.

Algumas indicações são dadas no próprio trecho citado. Mesmo após a morte de Valentim, aproximadamente em 160 EC, as ideias por este defendidas permaneciam com vigor. Ao gerar discípulos, estes, por sua vez, deram continuidade aos seus ensinamentos. São nessas ideias que o amigo de Ireneu possui interesse. Contudo, segundo Ireneu, tais ideias a muito estudadas por seu amigo distante seriam uma interpretação errada, falsa, do que seu grupo, ligado à comunidade romana, compreendia como a legítima interpretação da fé, ou seja, a interpretação paulina.

Através dos escritos chamados “gnósticos” encontrados em 1945 na cidade de Nag Hammadi no Egito, e dos posteriormente canonizados como “efetivamente cristãos”, torna-se possível verificar tal discordância conceitual. O debate era gerado ao redor da fé, *pistis*. Dentro do atual cânon cristão romano, esta é conceituada da seguinte forma “ora, a fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não vêem” (Hebreus 11.1). Por outro lado, segundo a interpretação da chamada *gnose*, conhecimento, haveria uma outra interpretação: “reconheci o que está em vossa visão, e aquilo que de vós está oculto se tornará claro a vós. Pois não há coisa alguma oculta que não se manifestará” (Evangelho de Tomé II, 2.5). Observando um problema interpretativo entre imaterialidade e materialidade da crença, o termo *gnose* ganharia uma conotação vinculada à heresia no discurso de Ireneu.

Outra questão a ser colocada sobre este processo de cumplicidade é que o receptor não deveria apenas apreender a informação a ele fornecida através da leitura, mas também reproduzir uma visão em detrimento da diversidade de grupos e interpretações existentes no paleocristianismo do século II EC. Neste sentido, a hipótese levantada por Zumthor (2007, p.35) colabora para perceber que “o que na performance oral pura é realidade experimentada, é, na leitura, da ordem do desejo”. Assim, um jogo estratégico se apresenta e um lace é realizado, conforme Pocock (2003, p.40).

Portando, em meio a uma estratégia discursiva de construção do Outro, um projeto de fala ideal, de homogeneização dos cristianismos existentes estava em vigor. Várias eram as vocalidades, as expressões de fala sobre a questão, anteriores sobre a produção do texto. A heterogeneidade do movimento cristão já havia sido percebida e alvo de críticas pelo grupo de Ireneu. Em meio à observação de sua obra, esta já demonstrava em seu prefácio uma intencionalidade: responder aos “anseios do amigo”. Contudo, a questão possui caráter mais complexo. Observando a busca de Ireneu para apresentar soluções frente aos questionamentos

de todo um grupo eclesiástico, fica perceptível que “num caos de aparentes incoerências de que nenhuma tradição escrita dá conta, vozes falam, cantam, os textos retêm ecos fragmentados, sem fixá-los jamais, impelidos como se ao acaso pelos turbilhões de intervocalidades” (ZUMTHOR, 1993, p. 146).

Na obra “Economia das trocas linguísticas” de Bourdieu a autoridade seria concedida pela instituição, a qual *autoriza* um locutor a passar sua visão de mundo, em exercer sua *magia social* de criar e alterar identidades. Então, de onde viria a fonte de autoridade de Ireneu de Lião? Segundo Paul Zumthor, a voz é a fonte da autoridade. Contudo, não é um elemento isolado:

Estou particularmente convencido de que a idéia de performance deveria ser amplamente estendida; ela deveria englobar o conjunto de fatos que compreende, hoje em dia, a palavra *recepção*, mas relaciono-a ao momento decisivo em que todos os elementos cristalizam em uma e para uma percepção sensorial - um engajamento do corpo. Ademais, parece-me que em uma tal direção compromete-se a crítica, há bem pouco e muito confusamente. O termo e a idéia de *performance* tendem (em todo caso, no uso anglo-saxão) a cobrir toda uma espécie de teatralidade: aí está um sinal. Toda "literatura" não é fundamentalmente teatro? (ZUMTHOR, 2008, p.18, grifo do autor).

Se o discurso performático visa recepção, já no prefácio de seu primeiro Livro I Ireneu deixa claro as suas intencionalidades. A vocalidade que antecedeu à elaboração desta obra desencadeou uma escrita que visava dar respostas a indagações presentes em comunidades próximas a este autor. Neste sentido, buscar por replicadores de seu discurso seria uma solução, porém Ireneu não apenas elabora o material a ser estudado por seu amigo cúmplice, mas também franquia a ele a liberdade de usar os ensinamentos ali presentes da maneira que achasse melhor. Novamente Ireneu de Lião possui uma postura dúbia: por um lado deseja que os ensinamentos sejam reproduzidos perante as comunidades em que o destinatário tem acesso, mas, sabendo da curiosidade deste sobre o assunto, demonstra em sua escrita uma postura de confiança em relação às escolhas a serem tomadas pelo amigo em relação ao uso destes textos.

Num processo de demonstração e refutação, este autor se utilizará de uma estratégia discursiva que visa demonstrar unicidade, tanto para o que este entendia como movimento cristão, quanto com o que fora reidentificado como elemento herético. Assim, Ireneu também tem a preocupação não apenas de demonstrar confiança naquele que receberia a obra final, mas também ensina a este como desqualificar seus “irmãos oponentes” reduzindo o complexo sistema especulativo gnóstico a uma comédia. Assim, o bispo da Gália afirma:

Faltando a esta comédia a solução com a qual alguém explique o seu discurso destrutivo, pensamos ser necessário mostrar primeiro em que os autores desta comédia discrepam entre si, inspirados, como são, por diversos espíritos de erro. E daqui pode-se entender, mesmo antes de demonstrá-lo, que a Igreja anuncia a verdade segura e que eles propõem um amontoado de erros. (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer.* Livro I, 9.5).

Sendo o sistema pedagógico gnóstico questionado por Ireneu num primeiro momento, o autor busca fazer uma sistematização das interpretações deste grupo a cerca do evangelho, mas não para compreender esta diversidade. Em *Adversus Haereses*, Ireneu reúne conteúdo visando informar seu destinatário, o qual passa a ter um instrumento para identificar discursos e personagens que apresentem interpretações diferentes das estabelecidas como “verdade”. Assim, a organização de um teatro em que os portadores da *gnose* pudessem ser desqualificados em público seria o melhor caminho.

Ireneu demonstra em seu texto uma inicial preocupação com sua recepção. Uma vez recebido este informativo, este teria duas funções: identificar livres pensadores e, num segundo momento, confrontá-los. Assim, Ireneu de Lião esclarece que todo esse teor teatral relacionado ao seu método de aplicação deste discurso visava ensinar que “não é necessário procurar noutras pessoas aquela verdade que facilmente podemos encontrar na Igreja” (*Adv. Haer.* III, 4.1). Neste sentido, são encontradas em sua escrita historietas e construções de cenários de legitimação através dos quais o bispo tenta ligar as lideranças de seu grupo aos reconhecidos por estes como apóstolos diretos do Nazareno.

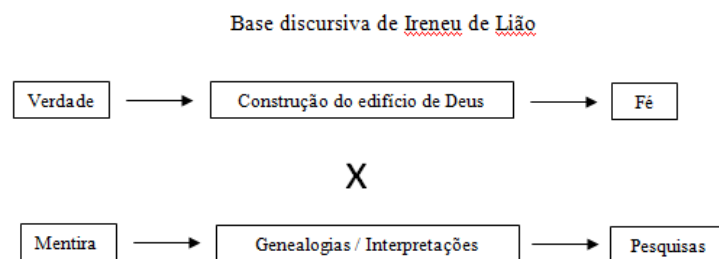
O próprio Policarpo, quando Marcião, um dia, se lhe avizinhou e lhe dizia: “Prazer em conhecê-lo”, respondeu: “Eu te conheço como o primogênito de Satã”; tanta era a prudência dos apóstolos e dos seus discípulos, que recusava, comunicar, ainda que só com a palavra, com alguém que deturpasse a verdade. (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer.* Livro III, 3.4).

Sendo Policarpo ligado na obra à figura do apóstolo João, constrói-se mais um ponto de composição desta teatralidade. O cúmplice como locutor, ou melhor, como intérprete autorizado, tem a função de levar a “verdadeira” interpretação sobre o que deveria ser, num discurso ideal, a figura cristã. Neste sentido, Michel Pêcheux salienta:

[...] todo discurso é o índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho (mais ou menos consciente, deliberado, construído ou não, mas de todo modo atravessado pelas determinações inconscientes) de deslocamento no seu espaço: não há uma identificação plenamente bem sucedida, isto é, ligação sócio-histórica que não seja afetada, de uma maneira ou de outra, por uma “infelicidade” no sentido performativo do termo – isto é, no caso, por um “erro de pessoa”, isto é, sobre o outro, objeto de identificação. (PÊCHEUX, 2008, p.56-7).

A ação performática presente na teatralidade percebida no discurso de Ireneu de Lião não deve ser de maneira alguma desvinculado à questão da formação da identidade. Trilhando pelo caminho da construção da percepção de um *Outro* presente no meio cristão, o autor comete uma “infelicidade”, como diria Pêcheux (2008). Se na relação vocalidade-corporeidade desenvolvida por Zumthor o autor produz algo que, ao mesmo tempo, é intencional, mas também previamente existente para fazer gerar o fruto da intenção. Isto significa que o intencional nem sempre consegue apagar ou esconder aquilo que é efetivamente real.

Retornando à observação do trecho presente no prefácio de seu primeiro livro intitulado “Sistemas Gnósticos”, percebe-se uma tentativa de argumentação dialética que percorrerá toda a obra. O esquema abaixo colaborará para esta verificação:



O esquema acima colabora para a demonstração desta construção dialética de Ireneu, provocando uma oposição entre “verdade” e “mentira”. Tratando estes processos interpretativos como sistemas educacionais, a figura acima evidencia a tensão entre *pistis* e *gnose*, os quais, diretamente possuem ligação com o uso da oralidade e da escrita. Observe esta afirmativa de Ireneu presente em seu Livro III denominado Doutrina Cristã:

4,1. Sendo as nossas provas tão fortes, não é necessário procurar noutras pessoas aquela verdade que facilmente podemos encontrar na Igreja, porque *os apóstolos trouxeram*, como num rico celeiro, tudo o que pertence à verdade, a fim de que cada um que o deseje, encontre aí a bebida da vida. É ela definitivamente o caminho de acesso à vida e todos os outros são assaltantes e ladrões que é mister evitar. Por outro lado, deve-se amar com zelo extremo o que vem da Igreja e *guardar a tradição da verdade*. Ora, se surgisse alguma controvérsia sobre questões de mínima importância, não se deveria recorrer a Igrejas mais antigas, onde viveram os apóstolos, para saber delas, sobre a questão em causa, o que é líquido e certo? E se os apóstolos não nos tivessem *deixado as Escrituras, não se deveria seguir a ordem da tradição que transmitiram àqueles aos quais confiavam as Igrejas?* (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer. III 4,1*).

No texto acima Ireneu demonstra uma preocupação com processos de transmissão e recepção. O cristianismo antigo possui uma interessante relação entre a tradição oral e escrita. Em termos de oralidade, os ditos de Jesus, possuem influência tanto da literatura judaica quanto da clássica. Esta interpretação de Jesus tornara-se uma base religiosa que veio a sofrer novas interpretações, sejam elas através de Paulo ou na própria organização das memórias comunitárias presentes nos evangelhos, como foi visto anteriormente através da obra de Dominic Crossan (2004, p.61).

Contudo, esta oralidade que foi compartilhada através de ensino chega a seu momento de registro. Em meio a este trânsito entre oralidade e escrita no cristianismo antigo, Jacques Le Goff em sua obra “História e Memória” colabora no sentido de trazer alguns esclarecimentos sobre os papéis destas formas de transmissão em meio a um coletivo. Quanto à cultura oral, este afirma que:

Nas sociedades sem escrita a memória coletiva parece ordenar-se em torno de três grandes interesses: a idade coletiva do grupo que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem, o prestígio das famílias dominantes que se exprime pelas genealogias, e o saber técnico que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa. (LE GOFF, 1990, p.432).

Percebe-se em Ireneu uma preocupação com a obediência a uma tradição considerada segura para o conhecimento da “verdade” cristã. Com base nas afirmativas de Le Goff, traços marcantes de uma cultura religiosa oral se apresentam: retorno aos ditos de Jesus, à reiteração de um processo sucessório que imprime uma ideia de origem ao movimento e o fortalecimento da figura episcopal como detentora da autoridade sobre os ritos religiosos. Contudo, Ireneu sinaliza a transição desta cultura oral para a escrita, apontando a importância das escrituras como um lugar de retorno e verificação desta “verdade”.

Neste sentido, ao tratar da cultura escrita manifestada através do documento, Le Goff afirma que:

[...] a escrita tem duas funções principais: "Uma é o armazenamento de informações, que permite comunicar através do tempo e do espaço, e fornece ao homem um processo de marcação, memorização e registro"; a outra, "ao assegurar a passagem da esfera auditiva à visual", permite "reexaminar, reordenar, retificar frases e até palavras isoladas" [Goody, 1977b, p. 78]. (LE GOFF, 1990, p.434).

Portanto, é importante perceber que o cristianismo antigo transita num movimento de coexistência entre a cultura oral e escrita. Contudo, para fins de construção de uma tradição que servisse como um norte interpretativo para estas comunidades rumo a “verdade”, estes conteúdos orais e escritos eram selecionados. Estes conteúdos, uma vez escolhidos, eram alvo

da lembrança em detrimento do esquecimento de outros eixos interpretativos: “ao poder pela memória responde a destruição da memória” (LE GOFF, 1990, p. 442).

A coexistência entre a cultura oral e escrita no cristianismo antigo gera um movimento dessas ações interpretativas, as quais produzem consequências também quanto à resignificação de certos personagens, como com os chamados “os povos bárbaros”:

Muitos povos bárbaros que crêem em Cristo se atêm a esta maneira de proceder; *sem papel nem tinta, levam a salvação escrita em seus corações pelo Espírito, guardam escrupulosamente a antiga tradição*, crêem num só Deus, Criador do céu e da terra e de tudo o que está neles e em Jesus Cristo, Filho de Deus, o qual, pela sua imensa caridade para com os homens, a obra por ele modelada, submeteu-se à concepção da Virgem para unir por seu meio o homem a Deus; padeceu sob Pôncio Pilatos, ressuscitou, foi assunto na glória e, na glória, virá como Salvador dos que se salvarão e Juiz dos que serão julgados e enviará ao fogo eterno os deformadores da verdade e os que desprezam seu Pai e sua vinda. *Os iletrados que aceitaram esta fé são uns bárbaros quanto a nossa língua, mas, no que se refere ao pensamento, aos usos e costumes, são, pela fé, sumamente sábios e agradáveis a Deus e vivem na completa justiça, pureza e sabedoria*. E se alguém, falando na língua deles, lhes anunciasse as invenções dos hereges, logo tapariam os ouvidos e fugiriam bem longe para sequer escutar esses discursos blasfemos. Assim, graças à antiga tradição dos apóstolos, não admitem absolutamente se possa pensar em nenhuma das invenções mentirosas dos hereges. O fato é que entre os hereges nunca houve agrupamento nem ensinamento devidamente instituído (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer. III 4,2*).

O texto acima colabora no sentido de perceber que, em meio à coexistência de uma tradição com base tanto na cultura oral quanto escrita, a oralidade possui um fator maior de autoridade, desde que esteja salvaguardada pela interpretação trazida pela sucessão apostólica, segundo Ireneu. Tal fator é importante de ser destacado, pois no texto acima a percepção de bárbaro não é mais vinculada às questões da língua ou localização. A tradição oral tem o poder de resignificar esta identidade. A tradição oral coloca em segundo plano o iletramento.

A oralidade selecionada e trazida para o plano de uma tradição religiosa em construção dá destaque a um discurso de manutenção em que a interpretação aceita por esta é perpetuada. Tal questão ganha tamanha importância ao ponto de reidentificar um bárbaro como “sumamente sábios e agradáveis a Deus e [que] vivem na completa justiça, pureza e sabedoria” (*Adv. Haer. III 4,2*). Assim, esta tradição performática é descrita por Ireneu como “a demonstração mais plena de que é uma e idêntica a fé vivificante que, fielmente, foi conservada e transmitida, na Igreja, desde os apóstolos até agora”. (*Adv. Haer. III, 3,3*).

3.2. O inferno é o Outro

Os paleocristianismos do século II possuem como característica uma significativa variedade de escritos circulantes em suas comunidades. Além dos textos conhecidos na atualidade como “Novo Testamento”, outros documentos também faziam parte deste cenário, como alguns dos escritos que compõem a chamada Biblioteca de Nag Hammadi, por exemplo.

Considerando não haver neste período parâmetros que garantissem um pensamento homogêneo neste movimento, estes vários escritos se apresentam como expressões destas comunidades acerca de sua percepção sobre a figura do Nazareno. Isto pode ser percebido através da relação destes grupos locais com estes documentos. Estes eram lidos em meio aos fiéis e tinham o seu conteúdo reiterado, tanto por lideranças locais quanto através dos documentos elaborados por suas forças intelectuais, pois é importante considerar a alta taxa de iletramento do período.

Contudo, em meio a esta diversidade, arranjos intelectuais foram se organizando nas comunidades. Um cenário político-cultural aos poucos foi se desenhando e tornando possível observar parcerias efetivadas tanto pelo tipo de interpretação acerca dos ensinamentos de Jesus de Nazaré, quanto em relação aos documentos selecionados, os quais eram lidos e reiterados perante as comunidades locais. Neste sentido, Chevitarese (2016) salienta que:

De fato, o movimento cristão, desde os seus primórdios, seguindo bem de perto a sua matriz judaica, caracterizou-se por ser um imenso mosaico de percepções. Daí, melhor entendê-lo como um movimento plural, do que singular. Assim, torna-se mais interessante pensar em cristianismos do que em cristianismo. Comunidades pequenas, muitas vezes isoladas umas das outras, tendiam a se ver, cada uma delas no seu particular, como detentoras da verdadeira mensagem de Jesus. Quando no contexto interno, são explicitadas visões dissonantes e/ou contatos externos são estabelecidos entre diferentes comunidades cristãs, identifica-se rapidamente o aparecimento de alteridades. Nestes contextos, cada pequeno grupo reforça percepções polarizadas (nós = verdade / eles = mentira) (CHEVITARESE, 2016. p. 21-22).

Sobre esta diversidade interpretativa, Fiorillo (2008) traça os eixos de influência destes grupos especulativos:

Um mapa do cristianismo no século dois mostraria o predomínio dos gnósticos valentinianos no Egito, uma boa porção de marcionitas gnósticos na Ásia Menor, resquícios de ebionitas heréticos na Palestina, vigorosos esforços dos ortodoxos em Antioquia e a hegemonia desses últimos em Roma, na Gália e no norte da África. (FIORILLO, 2008, p. 152).

Neste arranjo apresentado, percebe-se que os diversos movimentos tratados como gnósticos (marcionitas, ebionitas, valentinianos, etc) possuem juntos uma significativa influência. Tal fator é perceptível durante o processo de dissidência ocorrido na comunidade romana em meados do segundo século, o qual é encontrado nos relatos de Ireneu de Lião em *Contra as Heresias*, Tertuliano em sua obra *Contra os Valentinianos* e, posteriormente, por Eusébio de Cesaréia em sua *História Eclesiástica*.

O líder dos dissidentes seria o egípcio Valentino, o qual, devido à sua crescente influência na capital do Império, esperava ser indicado para assumir como bispo nesta comunidade cristã. Contudo, tendo Pio I assumido à função, este teria rompido relações com o grupo ligado à comunidade paleocristã de Roma. Mesmo com este processo de cisma, a influência destes diversos grupos não cessaria. Além de uma influência oral, seu poderio exegético chega a desenvolver o que ficara conhecido como um primeiro cânon, o Cânon de Marcião. As comunidades paleocristãs ligadas à perspectiva de sucessão apostólica, ou eixo romano, focado em estabelecer uma rígida liturgia e com um discurso de “protetora da verdade cristã”, contra-ataca nesta disputa canônica.

Com o enrijecimento do discurso do grupo ligado à comunidade romana, verifica-se neste um projeto de garantir, primeiramente, uma posição de destaque perante as demais comunidades. Tal processo de construção de uma legitimação de discurso fora embasado na descaracterização da diversidade como uma realidade cristã. Assumindo uma postura *ativa*²³ neste processo de desenvolvimento da identidade e memória cultural cristã, o discurso intolerante desta facção em relação aos seus irmãos tratados como opositores ganha força.

Questionamentos são levantados no sentido de observar quais foram as estratégias utilizadas no discurso de Ireneu de Lião que destacam este projeto de construção do *Outro*. Ao desenvolver a ideia de um “cristianismo legítimo” são estabelecidos diversos parâmetros

²³ Ver ASSMAN, Aleida. Canon and archive. IN.: Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook. Berlin: Deutsche Nationalbibliothek, 2008. p. 99.

Segundo Aleida Asmann, a memória cultural possui duas preocupações: a lembrança e o esquecimento. Podendo ter tanto um caráter ativo quanto passivo, buscam através da memória construir a identidade de um grupo, porém, através de caminhos diferentes. Enquanto que o caráter ativo da memória cultural vive numa relação de seleção e destruição, o caráter passivo trilha o caminho da acumulação e negligência. No primeiro é observado o cuidado, através de um trabalho especializado, com a manutenção de sua memória e construção de sua identidade. Tendo esta uma preocupação simbólica, nem sempre pode ser compreendido como uma realidade histórica propriamente dita. No segundo, não há um uso da memória como um trabalho intelectual intencional em que envolva relações de poder através da cultura. Preocupado em manter um registro informativo das ações cotidianas das instituições, possui como representantes os grandes arquivos. Nestes, as informações podem ser mantidas de forma passiva, ou seja, fora das relações que o cercam, *desde que mantidos em seus estoques*. Contudo, possuem informações próprias da realidade histórica que se esmerou em reunir e estocar. Segundo Aleida, cabe ao pesquisador ativar essas informações através de seu confronto com as lembranças e esquecimentos ativos.

pelo eixo romano visando assegurar a promoção de sua ótica e buscando, aos poucos, tornar esta parte do movimento como uma expressão de sua totalidade. Neste sentido, questões como o que poderia ser lido, escrito, como e onde os ritos cristãos poderiam ser praticados e quem tinha legitimidade para ensinar e praticá-los em meio às comunidades estavam presentes.

Em meio a este processo de uso literário para uma resignificação identitária, estratégias discursivas são utilizadas pelo autor para, ao mesmo, desconstruir, reconstruir e promover uma nova identidade. Observe a oração abaixo:

Quanto a nós, rezamos para que não permaneçam na fossa que cavaram para si mesmos, se separem de tal Mãe, saiam do Abismo, se afastem do vazio, abandonem as trevas, sejam gerados como filhos legítimos, convertendo-se à Igreja de Deus, o Cristo seja formado neles, conheçam o Criador e o Autor deste universo como único verdadeiro Deus, Senhor de todas as coisas. Esta é a nossa oração para eles e com isso os amamos realmente muito mais do que eles julgam amar a si mesmos. O nosso amor, sendo verdadeiro, lhes é proveitoso *se o aceitarem*; parece-se a remédio doloroso que faz desaparecer a carne inútil e supérflua da ferida: expele-lhes o *orgulho e a presunção*. Por isso não nos cansamos e continuaremos a estender-lhes as mãos. Continuaremos sobre este argumento no livro seguinte, onde aduziremos as palavras do Senhor, na esperança de vencer alguns deles, por meio da própria doutrina de Cristo, *a deixar o erro e a renunciar a esta blasfêmia* proferida contra o Criador, que é o único Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. Amém. (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer. III 25,7*, grifo nosso).

No trecho acima, Ireneu escreve uma oração para retratar a situação de desavença existente nas comunidades. Nesta, Ireneu declara sua preocupação e amor a estes irmãos que precisavam se arrepender de seus feitos. Percebam que em meio à declaração de um amor verdadeiro, tal sentimento é condicional. Renunciar quem são e abandonar suas práticas seria o preço para se ter este amor. A questão da reidentificação religiosa destes livres pensadores era um instrumento usado tanto para a destruição, quanto para a reconstrução de sua identidade cristã.

Assim, “Irmãos de fé” foram selecionados via tradição episcopal para serem redefinidos graças a sua postura especulativa. Em termos de estratégia discursiva, observa-se a criação de um esteriótipo junto a estes livres pensadores para gerar mecanismos de afastamento e temor por parte destas comunidades. Sobre o uso deste recurso literário, Laurence Bardin salienta:

A fim de serem estudados os esteriótipos sociais espontaneamente partilhados pelos membros de um grupo, relativos a certas profissões, países ou nomes próprios, aplicou-se um teste de associação de palavras a uma amostra de indivíduos.

Um esteriótipo é << a ideia que temos de...>>, a imagem que surge espontaneamente, logo que se trate de... É a representação de um objecto (coisas, pessoas, ideias), mais ou menos desligada da sua realidade objectiva, partilhada

pelos membros de um grupo social com uma certa estabilidade. Corresponde a uma medida de economia na percepção da realidade, visto que uma composição semântica pré-existente, geralmente muito concreta e imagética, organizada em redor de alguns elementos simbólicos simples, substitui ou orienta imediatamente a informação objectiva ou a percepção real. Estrutura cognitiva e não inata (submetida à influência do meio social, da experiência pessoal, de instâncias e de influências privilegiadas como as comunicações de massas) o esteriótipo, no entanto, mergulha as suas raízes no afectivo e no emocional, porque está ligado ao preconceito por ele racionalizado, justificado ou engendrado. O teste por associação de palavras, o mais antigo dos testes projectivos, permite, em psicologia clínica, ajudar a localizar as zonas de bloqueamento e de recalçamento de um indivíduo. (BARDIN, 1977, p. 51-52).

O *esteriótipo* foi utilizado, enquanto recurso literário, como mecanismo de controle interpretativo em meio às comunidades e pode ser observado nas descrições feitas por Ireneu em relação a alguns intérpretes. Utilizando-se de adjetivações, questionamentos e ironia, busca demonstrar como ilegítimo estes cristianismos, os quais transitam pela livre interpretação, flexibilidade hierárquica e participação feminina.

Em seu Livro I 11,1 – 31,1, Ireneu de Lião se preocupa em explicar ao seu amigo, destinatário deste material explicativo, sobre as interpretações deste grupo ao qual denomina gnóstico. Buscando especificar os pontos básicos de argumentação de alguns mestres gnósticos, não apenas adjetiva, mas também expõe produções literárias deste cenário de disputa discursiva. Esta construção de um esteriótipo gnóstico pode ser observado no quadro abaixo:

Quadro 5 – Adjetivações para a formação de esteriótipo

Personagem	Localização na obra	Adjetivações
Valentim	Livro I 11,1	“inconstantes”, “heresia gnóstica”, “nós chamaremos gnósticos”
	Livro I 11,4	“delirante”
Marcos	Livro I 13,1	“se gaba de corrigir o mestre”, “espertíssimo na arte mágica com a qual seduzia muitos homens e não poucas mulheres”, “verdadeiro precursor do Anticristo”, “se faz passar por milagreiro”, realiza a eucaristia de forma separada, “mágico”
	Livro I 13,3	“teria um demônio como assistente”, “dedica-se de modo especial às mulheres” que “procura recompensá-lo não somente doando-lhe os seus bens (é daqui que vêm as grandes riquezas deste homem), mas também o seu corpo”, “demente”, “um Marcos qualquer”, “espíritos [...] enviados por Satanás”
	Livro I 13,5	“serve-se ainda de filtros e poções para violentar também os corpos, se não de todas estas mulheres, pelo menos de algumas”, “seus discípulos, perambulando pelos mesmos lugares, seduziram e corromperam muitas mulheres”, “podem fazer livremente qualquer coisa, sem que nada os atemorize minimamente”, “delirou”
Basíldes	Livro I 24,3	“toda espécie de libertinagem. Também eles se servem da magia, dos encantamentos, das invocações e de toda prática mágica”

	Livro I 24,6	“esta gente está pronta à negação, e, mais ainda, sequer podem sofrer pelo Nome”, “Dizem que não são mais judeus e ainda não cristãos, e que os seus mistérios não devem ser divulgados, mas guardados no escondimento e no silêncio”
Carpócrates	Livro I 25,1	“se encheram de tamanha soberba”
	Livro I 25,3	“se servem da magia, de encantamentos, filtros, feitiços, espiritismo, hipnotismo e outros truques”, “enviados aos povos por Satanás, “doutrina ímpia”, “malícia”.
	Livro I 25,4	“impudência”
	Livro I 25,5	“ações ímpias, injustas e proibidas”
	Livro I 25,6	“expõem-nas junto com aquelas de filósofos profanos, a saber, de Pitágoras, Platão, Aristóteles e outros”
Cerdão	Livro I 27,1	“Um Cerdão qualquer”
Marcião	Livro I 27,2	“mutilou o evangelho segundo Lucas”, “mutila as cartas do apóstolo Paulo”
	Livro I 27,3	“blasfêmias contra Deus”, “porta-voz do diabo”, “contrário à verdade”, “segundo a serpente que falou em Marcião”
	Livro I 27,4	“causam a perda de muitos”. “difundem a perversidade de sua doutrina”, “veneno amargo e pernicioso da serpente, chefe de toda apostasia”
Outras seitas menores	Livro I 28,1	“essa blasfêmia”, “se afastaram da verdade”
	Livro I 30,1	“dizem coisas mirabolantes”
	Livro I 30,5	“mentira”
	Livro I 30,15	“surgiu, como hidra de Lerna, a besta das muitas cabeças, que é a escola de Valentim”

Fonte: próprio autor

Comparando as informações presentes nos Quadros 1 e 5 é possível fazer algumas considerações. Para se outorgar autoridade episcopal no período em questão, uma das categorias presentes na escrita de Ireneu para esta concessão era a de vínculo apostólico. Tanto na história do religioso “candidato” a bispo, quanto nos “candidatos” ao presbitério, deveria haver algum vínculo que os ligassem à figura dos apóstolos: ter recebido ensinamentos diretos dos discípulos dos apóstolos, ter apenas visto estas figuras ou ouvido suas palavras. A ideia era de que os apóstolos emanavam autoridade e tinham a interpretação “verdadeira” sobre os ensinamentos de Jesus de Nazaré.

Da mesma forma, tal estratégia argumentativa pode ser observada no que tange à desautorização de discursos e interpretações diversas no seio da comunidade cristã antiga.

Todos estão de acordo que trinta anos é a idade de homem ainda jovem, idade que se estende até aos quarenta; dos quarenta aos cinquenta declina na senilidade. Era nesta idade que nosso Senhor ensinava, como o atesta o Evangelho e todos os presbíteros da Ásia que se reuniram em volta de João, o discípulo do Senhor, que ficou com eles até os tempos de Trajano, afirmam que João lhes transmitiu esta tradição. Alguns destes presbíteros que viram não somente João, mas também outros apóstolos e os ouviram dizer as mesmas coisas, testemunham isso tudo. Em quem mais devemos acreditar: nestes presbíteros ou em Ptolomeu, que nunca viu os apóstolos e sequer em sonhos seguiu algum deles? (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer. II 22,5*).

Ireneu também adjetivava, mas sem deixar de associar este grupo à figura de Simão, o mago (Marcos 8.9-24), “do qual se originam todas as heresias”, segundo afirma Ireneu (*Adv. Haer.* I, 23, 2). Por isso, não se deve desconsiderar o conceito de tradição que, segundo Hall (2011), atua como um cordão umbilical que liga passado e presente. Já em Eric Hobsbawm (1984) observa-se uma “tradição inventada” que atua enquanto ferramenta discursiva. Porém, mesmo sendo utilizada para a construção de uma identidade específica dentro de uma experiência religiosa, tal fato não apaga as interações culturais existentes. Neste sentido, Marshall Sahlins afirma que:

[...] o uso de conceitos convencionais em contextos empíricos sujeita os significados culturais a reavaliações práticas. As categorias tradicionais, quando levadas a agir sobre um mundo com razões próprias, um mundo que é por si mesmo potencialmente refratário são transformadas. Pois, assim como o mundo pode escapar facilmente dos esquemas interpretativos de um dado grupo humano, nada pode garantir que sujeitos inteligentes e motivados, com interesses e biografias sociais diversas, utilizarão as categorias existentes das maneiras prescritas (SAHLINS, 1997, p.182).

Estas interações presentes em meio às comunidades paleocristãs são um ponto de resistência para a linha discursiva ligada a Ireneu de Lião. Estas afetavam tão diretamente a experiência religiosa cotidiana destes grupos, que diversas são as formas em que estas vozes são manifestadas no documento escrito. Muitos são os exemplos de diferentes gêneros literários apresentados em meio ao discurso de Ireneu de Lião, os quais reiteram seu perfil teatral e performático:

Ah! ah! eh! eh! Valem estas exclamações trágicas diante desta audácia em inventar nomes e aplicá-los despidoradamente a esta mentirosa invenção. Com efeito, quando diz: existe antes de todas as coisas um Pró-princípio pró-ininteligível que chamo Unicidade e com ele está uma Potência que chamo Unidade, mostra claramente que são ficção todas as palavras que pronunciou e que deu a estas ficções nomes que ninguém antes dele lhes deu. Se não tivesse esta ousadia, segundo ele, ainda hoje a verdade estaria sem nome. Por isso, nada impede que outro qualquer, ao tratar deste assunto, use estes nomes: existe certo Pró-princípio soberano pró-esvaziado de inteligibilidade, pró-esvaziado de substância e Potência pró-dotada de esfericidade, que chamo Abóbora. Junto com esta Abóbora coexiste uma Potência que chamo Supervacuidade. A Abóbora e a Supervacuidade, sendo um só, emitiram sem emitir um Fruto visível de qualquer lugar, comestível e saboroso, ao qual dou o nome de Pepino. Junto com este Pepino existe uma Potência da mesma substância, que chamo Melão. Estas Potências, isto é, Abóbora e Supervacuidade, Pepino e Melão, emitiram a multidão restante dos Melões delirantes de Valentim. Com efeito, se é necessário ajustar a fala comum à primeira Tétrada e se cada um escolhe os nomes que quer, o que impede usar estes nomes muito mais inteligíveis, usuais e conhecidos de todos? (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer.* I, 11,4).

É possível observar no trecho acima o uso da ironia nesta literatura com uma característica teatralizada em que se espera que o receptor possua informação suficiente para captar a mensagem e ser atingido pelas consequências emocionais deste gênero. Conforme salienta Alvarce (2009, p.44), “a dimensão das emoções suscitadas pela ironia é realmente muito ampla: seus “efeitos emocionais”, digamos assim, cobrem uma escala que vai do prazer à dor, do deleite à raiva”. A estas tensões emocionais é possível acrescentar o poder de humilhar e desqualificar de maneira a desconstruir questões de moralidade que são importantes no meio religioso e, assim, “colaborar” para que os fiéis que ainda não haviam fugido destes livres pensadores, o façam.

Os vários gêneros literários presentes em *Contra as Heresias* demonstram o que fora abordado por Compagnon (1999) ao tratar sobre a questão da descontinuidade em relação à autoria. O perigo de se trabalhar uma literatura tendo como preocupação primeira a intencionalidade do autor pode fazer com que o pesquisador esqueça que todo ato de escrita é único. Por isso, o mesmo autor, em obras diferentes, pode apresentar posicionamentos diferentes, o que intervém diretamente numa possível intencionalidade que o acompanhe em sua trajetória.

Em *Adversus Haereses*, percebe-se uma atribuição de escrita à Ireneu, mas, trazendo em seu conteúdo várias outras literaturas em seu conteúdo, dando a este, de certa forma, uma “função organizadora”. Ao reunir uma série de literaturas em seu compêndio, este não apenas faz citações, mas as utiliza para realizar as comprovações que almeja alcançar e dá certa cadência à sua argumentação, o que vem a reafirmar o caráter performático de sua obra.

Segue abaixo outro exemplo de gênero literário presente em *Contra as Heresias*:

Portanto, aplicam-se justamente à tua temeraridade as invectivas que o velho Arauto da Verdade, inspirado do alto, dirigia-te nestes versos:

Artífice de ídolos és, Marcos, ilusionista
Experto na arte mágica e na astrologia;
Com eles confirmas erros de doutrina
Apresentando prodígios aos que são enganados por ti,
Obras daquela Potência apóstata
Que teu pai Satanás te concede
Fazer pelo demoníaco poder de Azael, que tem em ti
O precursor da funesta maldade contra Deus.

Estas as palavras do ancião que amava a Deus. Quanto a nós, tentaremos expor-te brevemente a longa seqüela de mistérios e tornar manifesto o que esteve escondido por muito tempo: poderão assim mais facilmente ser detestadas e condenadas por todos. (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer I, 15,6*).

Interessante pontuar a necessidade de se vincular o amor de Deus aos que se colocam numa postura combativa à livre interpretação e organização de textos. As literaturas ou versos recitados por anciãos ligados ao grupo de Ireneu, por exemplo, possuem autoridade atribuída por estas forças episcopais para terem seu discurso permitido e reconhecido como “verdadeiro”. Por isso, Laurence Bardin lembra que:

[...] o discurso está situado e determinado não só pelo referente como pela posição do receptor nas relações de força e também pela sua relação com o receptor. O emissor e o receptor do discurso correspondem a *lugares* determinados na estrutura de uma formação social (BARDIN, 1977, p. 214).

3.3. O silêncio do bispo: a força do não dito

A necessidade de se estabelecer uma identidade advém da percepção das diferenças existentes num coletivo. Em meio à diversidade, uma multiplicidade interpretativa pode ser percebida como um elemento agregador. Por outro lado, é possível caminhar para tensões discursivas, onde disputas nas relações de poder ocorrem visando estabelecer um ideal homogeneizante, pelo menos em seu discurso “autorizado”.

A obra de Ireneu de Lião demonstra um conflito interpretativo nas comunidades paleocristãs que gerou, como estratégia, um discurso de unidade cristã em meio a um movimento marcado por disputas internas. Tal questão demonstra que o processo de formação de uma identidade religiosa possui maior complexidade do que consta no discurso teatral apresentado neste documento.

Em meio a este cenário em que várias culturas se encontraram e interagiram, os ensinamentos de Jesus de Nazaré soaram para alguns como uma verdade a ser defendida. Neste sentido, não havia espaço para o fomento de processos reflexivos. As inquietações quanto à vigilância em relação aos elementos culturais produzidos, sejam estes ritos, escritos, expressões orais ou pesquisas realizadas fora de suas vistas reitera a questão. O grupo romano se esmerou não apenas em descredibilizar produções culturais externas ao seu grupo, mas também em desconstruir sua identidade cristã.

Nesta busca pela legitimação, tanto o silêncio como o limite, elemento que posteriormente tramitaria para o campo da proibição, foram armas utilizadas em meio a este projeto de fortalecimento discursivo do qual Ireneu de Lião fazia parte. Portanto, cabe em meio a este estudo preocupações com:

[...] a representação deturpada de fatos ou personagens reais que, repetida constantemente, induz o indivíduo a elaborar uma interpretação falsa de um momento histórico ou de um grupo. O mito induz a acreditar numa realidade que não é verdadeira e, dessa situação, se valem os teóricos [...] a que interpretam os fatos reais de forma distorcida de acordo com os interesses do grupo a que servem. Tais idéias, no entanto, para se transformarem em práxis necessitam de ter a sua disposição meios adequados de circulação é quando a doutrina se manifesta como discurso. (CARNEIRO, 1996 apud SANCOVSKY, 2008, p. 264).

Contudo, pensar em silêncio não é apenas pensar sobre o que foi silenciado. Ao tratar sobre o não dito, é possível pensar em três categorias de acordo com a sua função: 1) o não-dito autorizado; 2) o não-dito silenciado e 3) o não-dito escolhido. Vários são os cenários em que o silêncio se manifesta. Podendo esta ferramenta ser utilizada de várias formas, perpassa por uma relação de emissão e recepção. A escolha pela negação em expressar algo e, portanto, negar o outro de acessar pensamentos, sempre é uma escolha pessoal. Contudo, mediante o cenário em que o silêncio se manifesta, este pode ter relações que vão além da relação emissor-receptor.

O silêncio autorizado, de cunho normativo, é aquele acatado por cidadãos em bibliotecas públicas. Visando a ausência de verbalização para um bem comum, os envolvidos no cenário aceitam esta postura em prol de um bem comum. Porém, este silêncio também pode ser imposto por instâncias de poder e não necessariamente ser acatado, ou seja, silenciado (o qual será visto de forma mais detalhada a frente).

Porém, a escolha pelo silêncio pode ser também um ato de resistência. Michael Pollak (1989), ao trabalhar as relações entre “Memória, esquecimento e silêncio” salienta que:

[...] existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, "não-ditos". As fronteiras desses silêncios e "não-ditos" com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento. Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos. (POLLAK, 1989, p. 6).

A manifestação da memória ultrapassa o processo escrito, estando presente também no campo sensorial. Das tabuinhas aos louvores, das comidas dos orixás ao cheiro do incensário da missa: na transposição de significados do campo neural para a efetiva publicização destes símbolos, torna-se perceptível o processo de fortalecimento da identidade e do pertencimento ao grupo. Ao tratar sobre a relação da memória com a história, Ulpiano T. Bezerra de Meneses (1992, p.10) afirma que, “ela é um processo permanente de construção e reconstrução [,] *um trabalho*(...). O esforço ingente com que costumam investir grupos e

sociedades, para fixá-la e assegurar-lhe estabilidade, é por si, indício de seu caráter fluido e mutável”.

As formas de expressão podem ser múltiplas e envolvem todos os indivíduos do coletivo. O senso de pertencimento ao grupo se dá através dessas expressões comuns, não apenas no seio da comunidade, mas também fora deste círculo, como uma espécie de testemunho cultural, onde o indivíduo atua diretamente no processo de perpetuação da memória. Porém, não cabe a todos os indivíduos do grupo determinar o que será perpetuado através da memória coletiva, sendo a seleção simbólica do grupo, e o consequente fortalecimento da sua identidade, atribuição vinculada às relações de autoridade.

O caráter vívido da memória coletiva é capaz de criar e recriar relações de poder em meio à sua dinâmica de socialização. Assim, provoca no grupo o surgimento do que Jacques Le Goff (1990, p. 426) chamou de “senhores da memória e do esquecimento”, função que se apresenta como “uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas”.

As sociedades e suas forças especializadas através da história – escribas, sacerdotes e arquivistas em geral, tanto de demandas físicas, quanto digitais – exerceram o papel de assegurar a *lembrança* para determinadas expressões simbólicas culturais. Por outro lado, conduzem às trevas do esquecimento ou do silêncio fatores que, segundo essas forças, não representam as intenções culturais do grupo. Segundo Jan Assmann:

Remembering means pushing other things into the background, making distinctions, obliterating many things in order to shed light on others. This is what brings horizon and perspective into individual memory spaces, and these perspectives are emotionally mediated. Emotioned emptiness, in contrast, points to arbitrariness of content. Only emotionally cathected forms of communication bring structure, perspective, relevance, definition, and horizon into memory. This holds good for narrative memory, but applies to scenic memory even more strongly. Images and scenes imprint themselves on the mind exclusively through their emotional force, whereas in the case of narrative memory interpretive factors are added to the emotional ones. (ASSMANN, 2006, p.3).

Os especialistas da memória provocam em seu coletivo um jogo de emoções. Através deste direcionamento emocional, atribuem relevância a alguns fatos em detrimento de outros. Significados são compartilhados entre os indivíduos de forma a reiterar esta seleção de significados como elementos de diferenciação dentre os demais e, portanto, de reconhecimento do outro, do diferente.

A responsabilidade de perpetuação da memória, ou seja, da sobrevivência cultural de um grupo, é diretamente ligada a essas relações de autoridade. Relações estas possibilitadas

pela ação do indivíduo em reconhecer este *status* e a figura que a impõe à comunidade. Emanando como uma própria necessidade do grupo, indivíduos decidem ajustar suas diferenças em prol dos significados que os unem e aproximam.

Mesmo exercendo esse papel socializador (ASSMANN, 2006, p.4), a memória permanece como um fenômeno cultural. Como a posse da memória parte do indivíduo e não do grupo, a questão a ser observada é o quanto dessa memória singular é social ou culturalmente determinada. Assim, perceber o desenvolvimento, ou melhor, a transição da memória comunicativa para uma memória cultural, torna-se fundamental para a compreensão do papel dessas forças especializadas chamadas “senhores da memória”.

A transição da memória comunicativa para a memória cultural manifesta-se na mudança da forma de comunicar a identidade do grupo, assumindo, portanto, esferas diferenciadas. Na memória comunicativa, observamos uma relação horizontal perpetuada através dos vínculos e dos ciclos de três gerações desenvolvidas por Halbwachs (1990). Porém, já numa relação de transmissão vertical, encontra-se a memória cultural preocupada com o registro e a sua conseqüente institucionalização, ou seja, com o estabelecimento de uma tradição, onde:

“Tradition” refers to the business of handing down and receiving, as well as the continued existence of what has been received. The only dynamics conceivable in terms of this concept are those which are released in cultural work in a controlled and conscious fashion; every interaction with the dynamics of identity and memory is cut off. The concept of tradition leaves no spaces for the unconscious. (ASSMANN, 2006, p.25)

Em relação aos registros escritos, a Dra. Aleida Assmann demonstra através de seu artigo “*Canon and archive*” de 2008, como os documentos sacralizados – cânon - tomam para si a autoridade de não serem modificados e, portanto, asseguram para si um caráter religioso frontal. Ao tratar dessas duas formas de registrar a lembrança, o cânon e o arquivo, Aleida se preocupa inicialmente com o esquecimento, o qual deve ser percebido como um trabalho de seleção.

Ao coordenarem o processo de estabelecimento de um cânon, as forças especializadas não se preocupam apenas com suas memórias intencionais. Ao selecionar dentre os diversos escritos que circulam numa comunidade quais destes poderiam ser considerados bases fundamentais de sua identidade cultural – o cânon -, os senhores da memória possuem como motivação inicial o silêncio. Pensam no que não deve ser selecionado, ou seja, quais pensamentos afrontam e afastam o coletivo da proposta compreendida pelas autoridades como sua memória base de identidade. Assim, tais pensamentos devem ser silenciados.

Through culture, humans create a temporal framework that transcends the individual life span relating past, present, and future. Cultures create a contract between the living, the dead, and the not yet living. In recalling, iterating, reading, commenting, criticizing, discussing what was deposited in the remote or recent past, humans participate in extended horizons of meaning-production. They do not have to start anew in every generation because they are standing on the shoulders of giants whose knowledge they can reuse and reinterpret. [...].

When thinking about memory, we must start with forgetting. The dynamics of individual memory consists in a perpetual interaction between remembering and forgetting [...]. In order to remember some things, other things must be forgotten. [...] On the level of cultural memory, there is a similar dynamic at work. The continuous process of forgetting is part of social normality. As in the head of the individual, also in the communication of society much must be continuously forgotten to make place for new information, new challenges, and new ideas to face the present and future. Not only individual memories are irretrievably lost with the death of their owners, also a large part of material possessions and remains are lost after the death of a person when households are dissolved and personal belongings dispersed in flea markets, trashed, or recycled. (ASMANN, 2008, p.98)

Durante o paleocristianismo, já era possível verificar em seus escritos um esforço intelectual por parte de suas autoridades religiosas em sacralizar determinados textos. Em meio a uma variedade de documentos circulantes, determinados grupos de especialistas se empenharam em ofuscar discursos divergentes e, assim, assegurar uma cultura de manutenção em suas comunidades locais. Embasados no discurso de uma recém-criada tradição apostólica e no fomento à sacralização de sua seleção documental, buscaram inserir nas comunidades a sua percepção religiosa como uma única possibilidade de manifestação cristã.

Apresentando uma ampla diversidade quanto à interpretação da figura de Jesus de Nazaré, é possível observar já no início do segundo século escritos que visam estabelecer parâmetros culturais. A Didaqué, livro de instrução litúrgica deste período, por exemplo, demonstra esta transição da comunicação testemunhal para um processo de desenvolvimento cultural pelo qual a comunidade cristã está passando. Ao tratar da celebração da vida, esta obra inicia suas instruções pelo batismo:

Quanto ao batismo, procedam assim: Depois de ditas todas essas coisas, batizem em água corrente, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Se você não tem água corrente, batize em outra água; se não puder batizar em água fria, faça-o em água quente. Na falta de uma e outra, derrame três vezes água sobre a cabeça, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Antes do batismo, tanto aquele que batiza, como aquele que vai ser batizado, e se outros puderem também, observem o jejum. Àquele que vai ser batizado, você deverá ordenar jejum de um ou dois dias. (DIDAQUÉ 7.1-4).

Este documento, também conhecido como “Instrução dos doze apóstolos”, era corrente nas comunidades. Não só com fins de orientação, mas também com objetivos de

estabelecer padrões ritualísticos no paleocristianismo, esta instrução corrobora para demonstrar já neste período, um processo de desenvolvimento do que Aleida Assmann (2008) chamou de “*active dimension of cultural memory*”, o qual:

[...] supports a collective identity and is defined by a notorious shortage of space. It is built on a small number of normative and formative texts, places, persons, artifacts, and myths which are meant to be actively circulated and communicated in ever-new presentations and performances (ASSMANN, 2008, p.100).

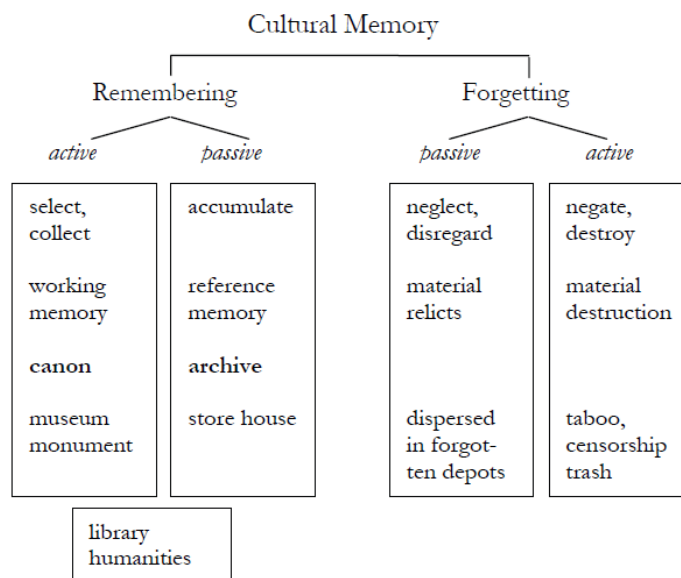
Textos de orientação litúrgica e inúmeras cartas emitidas, não só pelos apóstolos, mas também por bispos estabelecidos posteriormente, demonstram a necessidade de combater a fluidez cultural existente. Promovendo uma ativa rememoração intencional e selecionada de alguns escritos em meio aos “cristianismos” existentes, vê-se uma movimentação que visava estabelecer os padrões e formas de como os seguidores do Caminho (Atos 9.2; 19.9, 23; 22.4; 24.14,22), deveriam pensar. Especialistas cristãos por excelência, os bispos foram os principais representantes deste movimento.

Defensor de uma tradição apostólica atribuída ao seu grupo ministerial, Ireneu se utiliza deste conceito para combater aqueles que não se submetem à autoridade desta herança, da qual este alega ser um dos representantes.

Pois há um só e idêntico Deus Pai, e o seu Verbo está presente desde sempre na humanidade, se bem que por meio de economias diversas, e operando de muitas maneiras, salvando desde o início os que são salvos — os que amam a Deus e seguem o Verbo de Deus segundo a sua condição — e condenando os que são condenados, isto é, *os que esquecem a Deus, blasfemam e ofendem o seu Verbo. Os hereges de que falamos, mesmo sem se dar conta, acusam o Senhor no qual dizem crer* (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer. IV 28,2-3*, grifo nosso).

Preocupado em proporcionar uma rememoração que redirecionasse, ou melhor, definisse uma identidade cristã, Ireneu trabalha com o que Aleida Assmann define como *active remembering*.

Figura 1 – Cultural Memory



Fonte: ASSMANN, Aleida. Canon and archive. IN.: Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook. Berlin: Deutsche Nationalbibliothek, 2008. p. 99.

Segundo Aleida Asmann, a memória cultural possui duas preocupações: a lembrança e o esquecimento. Podendo ter tanto um caráter ativo quanto passivo, a memória é uma ferramenta na construção da identidade de um coletivo, porém, o faz por caminhos diferentes. Enquanto que o caráter ativo da memória cultural vive numa relação de seleção e destruição, o caráter passivo trilha o caminho da acumulação e negligência. No primeiro é observado o cuidado, através de um trabalho especializado, com a manutenção de sua memória e construção de sua identidade. Tendo esta uma preocupação simbólica, nem sempre pode ser compreendido como uma realidade histórica propriamente dita.

No segundo, não há um uso da memória como um trabalho intelectual intencional em que envolva relações de poder através da cultura. Preocupado em manter um registro informativo das ações cotidianas das instituições, possui como representantes os grandes arquivos. Nestes, as informações podem ser mantidas de forma passiva, ou seja, fora das relações que o cercam, desde que mantidos em seus estoques. Contudo, possuem informações próprias da realidade histórica que se esmerou em reunir e estocar. Segundo Aleida, cabe ao pesquisador ativar essas informações através de seu confronto com as lembranças e esquecimentos ativos.

Tal debate sobre a força da memória em relação aos silêncios e a construção da identidade se faz necessário para que haja a compreensão dos silêncios de Ireneu. Em seu Livro III intitulado “Doutrina Cristã”, este afirma:

Todos os outros, que são chamados gnósticos, têm sua origem em Menandro²⁴, discípulo de Simão, como mostramos; cada um, conforme a teoria adotada, se tornou presbítero e bispo do grupo que o seguia. Todos eles, porém, caminharam para a apostasia, em tempo bastante recente, quando os tempos da Igreja chegaram aos seus ambientes (IRENEU DE LIÃO, *Adv. Haer. III, 4,3*).

O fragmento acima é colobra no sentido de trazer alguns esclarecimentos. Falar sobre os silêncios de Ireneu é falar sobre a falta de controle; sobre a perda de poderio simbólico. Ireneu trabalha uma ideia de tradição com base oral e escrita. Quanto à oralidade, o processo de controle se dá em relação às interpretações dos ditos de Jesus que, segundo este, só seriam a manifestação da “verdade” desde que fossem a versão transmitida por pessoas que viram ou ouviram os apóstolos diretos de Jesus.

Quanto à escrita, várias eram as literaturas que circulavam pelas comunidades paleocristãs e, até mesmo, uma mesma literatura poderia vir a circular com uma exegese diferenciada, como fora no caso de Marcião e seu cânon. O controle destas bases orais e escritas no paleocristianismo que direcionavam a “construção do edifício de Deus” (*Adv. Haer. I Pr.1*) eram atribuições do bispo. O epíscopo não precisava ser necessariamente um ancião ou letrado. Diante dos documentos aqui estudados, este tinha como poder simbólico direcionar a correta interpretação sobre a “verdade”, tanto escrita quanto oral; expressava a vontade de Deus na terra e era responsável por validar os ritos cristãos, pois só podiam ser exercidos em sua presença.

Porém, o texto nos traz um dado importante: existem bispos que atuam fora desta tradição defendida por Ireneu. Tal situação demonstra a estratégia discursiva desenvolvida nesta literatura, a qual busca sobrepôr um sistema educacional e interpretativo em detrimento de várias outras opções presentes nestas comunidades paleocristãs.

A promoção de uma experiência cristã homogênea de oralidade e escrita bem definidas e uma liderança estabelecida à luz de uma sucessão apostólica foi utilizada como estratégia para provocar a percepção de uma alteridade no seio das comunidades e, assim, identificar discursos opositores de livres pensadores, os quais, de manejo exegético significativo, detinham autoridade sobre toda uma diversidade de grupos paleocristãos.

²⁴ No verbete “Menandro”, A. Monaci Castagno afirma existirem poucas informações sobre este personagem. “Sabemos por Justino (*I Apol.* 26,4) que M., nascido em Kapparateia, na Samaria, se havia tornado discípulo de Simão Mago e que, chegando a Antioquia, ganhara com suas artes mágicas muitos seguidores, aos quais prometia a imortalidade. Também Ireneu (*Adv. Haer.* I, 23,5) afirma a origem samaritana de M., dando ainda algumas informações sobre seu ensinamento. M. sustentava a incognoscibilidade da primeira Potência, dizia ser o Salvador enviado pelos invisíveis para a salvação dos homens. O conhecimento que transmitia dava o modo de vencer os anjos que, emitidos pelo Pensamento, haviam criado o mundo. Quem fosse batizado no nome de M. obteria a ressurreição e imortalidade)”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma primeira compreensão sobre o paleocristianismo do século II EC é observá-lo enquanto um movimento plural. As comunidades cristãs possuíam ferramentas identitárias que agiam tanto no campo da oralidade quanto no campo da escrita. Estas ferramentas demonstravam a diversidade interpretativa presente nesta experiência religiosa, visto que eram produzidas a partir de um processo de memorização e seleção.

Em meio a este processo em que se verificam sistemas diferenciados de ensino, padrões ritualísticos distintos, múltiplas interpretações sobre a figura de Jesus e uma ampla produção de documentos circulantes em meio às comunidades, literaturas como as de Ireneu de Lião surgem. A preocupação em observar este documento enquanto literatura se deu como uma opção metodológica, pois as ferramentas disponíveis neste campo do conhecimento possibilitariam uma análise mais aprofundada junto à fonte, principalmente ao considerarmos as bases da transdisciplinaridade que foram salientadas, no caso, as descontinuidades, a complexidade e a formação da percepção de alteridade que esta temática trazia.

Trabalhar as relações de construção de identidade dentro do corte estabelecido nos fez trilhar por vários caminhos. Percepções sobre autoria e sua função, uma preocupação maior com o conteúdo do documento do que com intencionalidades por parte da autoria e como essa relação entre a propagação da informação e ouvinte se dava; como a recepção era promovida em meio a estas comunidades paleocristãs.

De posse destas preocupações, o *Adversus Haereses* foi observado. O dito sobre o material pelo autor é que este se tratava de um guia, um material de orientação. Este fora destinado a uma liderança comunitária que teria a responsabilidade de absorver as informações ali contidas, retirando assim suas dúvidas acerca do movimento da gnose, no caso em questão, a gnose cristã, e, a partir deste processo de recepção, instruir outros em relação aos livres pensadores presentes nas comunidades paleocristãs e ter uma base argumentativa para refutá-los.

Dado este cenário logo no início do Livro I em seu prefácio, destaca-se a preocupação de instruir uma liderança que já havia tido contato com as interpretações ligadas ao que Ireneu chama de discípulos de Valentim, mestre gnóstico. Neste sentido, é importante destacar que *não há uma blindagem* sobre esta oralidade e escrita que fluem em meio às comunidades.

O que existe é a preocupação de um grupo de bispos, que, com o risco de perda de seu poderio simbólico, voltam suas atenções para a produção de um discurso que constrói um

panorama de proteção e retomada de poder. A questão seria embasada na autoridade de direcionar as “verdades” sobre os ensinamentos de Jesus de Nazaré.

Neste sentido, Ireneu de Lião produz uma literatura de caráter dialético que mantém um tom pastoral em certos momentos, mas que se utiliza de estereótipos visando gerar estranhamentos em meio às comunidades. Considerando o alto fluxo de documentos e interpretações, diversidade não era algo estranho em meio às comunidades. Contudo, há um esforço por parte de Ireneu, como salienta Bourdieu (1998), em “fazer-ver, fazer-creer” que esta liberdade interpretativa seria algo negativo em meio às comunidades, colocando em risco esta experiência religiosa ao ser distanciada do que Ireneu chama de “a edifício de Deus” (*Adv. Haer. I Pr.1*), que seria a “verdade”.

Porém a análise do documento demonstra que existiam forças episcopais não ligadas ao que em alguns momentos chamamos nesta pesquisa de eixo-romano. Este seria o grupo ao qual Ireneu era ligado e que defendia a ideia de uma tradição que tinha como base uma sucessão apostólica. A necessidade de demonstrar vínculos com escritos de comunidades apostólicas, falas de discípulos diretos dos apóstolos de Jesus de Nazaré ou ao menos ter visto um destes discípulos já conferi à liderança uma base de autoridade para poder ocupar funções como a de bispo. Portanto, qualquer caso de livre interpretação não autorizada por este grupo era disseminada em meio às comunidades como uma “mentira”, como uma heresia.

Assim, Ireneu redefine o uso da palavra heresia, tratando estes grupos cristãos de livre interpretação como um elemento fora da experiência cristã. Para tal, este demonstra os sistemas de ensino especulativos de acordo com sua ótica, tratando suas percepções como uma “falsa gnose”.

O conhecimento da “verdade” em relação aos ensinamentos sobre Jesus passa a ser mecanismo de disputa e um senso de alteridade em meio às comunidades é fomentada. Mesmo em meio a uma variedade de escritos circulantes, devido à alta taxa de iletramento a oralidade, a interpretação, a fala, a voz possuem uma força maior em detrimento da escrita. Sobre estas, poucos tinham acesso, por isso é importante destacar que não necessariamente deveria ser um bispo uma pessoa letrada. Sua função era ligada à validação sobre a “verdade”. Por isso, na própria escrita de Ireneu se percebe sobre seu conhecimento sobre a cultura clássica, porém este conhecimento não é aconselhável em meio às comunidades.

Para tal fim, Ireneu se utiliza de um discurso de caráter performático, o qual busca redefinir identidades e trazer apenas sobre o seu grupo uma autoridade ligada a dos apóstolos

diretos de Jesus. Este busca redefinir a experiência cristã sob a ótica de seu grupo e, para esta teatralização, se utiliza também de recursos como o uso da memória e do esquecimento.

Em *Contra as Heresias* é possível perceber um cristianismo diverso, onde questões como ressurreição, encarnação, messianismo, participação feminina e a ligação de interpretações sobre a figura de Jesus de Nazaré com a literatura grega clássica, principalmente platônica, ainda não possuem uma definição. Contudo existe um amplo esmero em meio às forças episcopais para validar sua autoridade perante as comunidades paleocristãs visando, assim, o controle desta experiência religiosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

A BIBLIOTECA DE HAG HAMMADI. Intr. James M. Robinson, Trad. Teodore Lorent, 3ª ed. São Paulo: Madras, 2014.

ADVERSVS VALENTINIANOS: Tradução da obra e análise dos mecanismos retóricos empregados por Tertuliano em defesa da proto-ortodoxia. Trad. Ivan Baycer Junior. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. História eclesiastica. Trad. Argiro Velasco-Delgado. Madrid: BAC Selecciones, 2010.

IRENAEI LUGDUNENSIS EPISCOPI. Adversus Haereses. Libri quinque. Romae: Fornazi ET Socci, 1907.

IRENEU DE LIÃO. Contra as heresias. Trad. Lourenço Costa. Col. Patrística, vol.4. São Paulo: Paulus, 1995.

NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

PADRES APOSTÓLICOS. Trad. Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. Col. Patrística, vol. 1. São Paulo: Paulus, 1995.

Bibliografia Geral

ALAVARCE, Camila da Silva. A ironia e suas refrações: um estudo sobre a dissonância na paródia e no riso. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

AMÂNCIO, Moacir. O Talmud: (Excertos). Col. Menorah. 4ª Ed. São Paulo: Iluminuras, 2003.

ASSMANN, Aleida. Canon and archive. IN.: Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook / edited by Astrid Erll, Ansgar Nünning. Berlim: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2008.

ASSMANN, Jan. Religion and cultural memory: tem studies. Trad. Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2006.

_____. Communicative and Cultural memory. IN.: Cultural memory studies : an international and interdisciplinary handbook / edited by Astrid Erll, Ansgar Nünning, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. Estética da criação verbal. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Trad. Luis Antero Reto, Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2016.

BARROS, José D'Assunção. História política, discurso e imaginário: aspectos de uma interface. *Revista de História Saeculum*. João Pessoa. jan./jun. 2005. p.130

BERARDINO, Angelo Di (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Trad. Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes, 2002.

BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 2007.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BORGES, Valdeci Rezende. História e Literatura: Algumas Considerações. *Revista de Teoria da História – Universidade Federal de Goiás*. Goiânia, ano 1, n. 3, p. 94 – 109, junho/ 2010.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

_____. *Coisas Ditas*. Trad. Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BULTMANN, Rudolf. *Demitologização: coletâneas de ensaios*. Trad. Walter Altmann e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, sentido, história*. Campinas: Papyrus, 1997.

_____. *Tinham os antigos uma literatura?* *Revista Phoinix*. Laboratório de História Antiga – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, v.5, p. 99-120, 1999.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Livros proibidos, idéias malditas: o DEOPS e as minorias silenciadas*. 2ª ed. ampl. São Paulo: Ateliê Editorial, PROIN – Projeto Integrado Arquivo do Estado/USP; Fapesp, 2002

_____. *O discurso da intolerância: fontes para o estudo do racismo*. *In*. *Fontes Históricas, abordagens e métodos*. São Paulo: UNESP. Programa de Pós-Graduação em História, 1996. p.24.

CARVALHO, Rafael Virgilio de. *A pístis socrática de Platão: a estrutura dramática dos diálogos platônicos*. *In*: *Simpósio Internacional da ABHR, 2; Simpósio Nacional da ABHR, 15; Simpósio Sul da ABHT, 2*, 2016. Florianópolis. *Anais do II Simpósio Internacional da ABHR / XV Simpósio Nacional da ABHR / II Simpósio Sul da ABHT: História, gênero e religião*. Londrina: UFSC, 2016. p. 1-18.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. Trad. L. Guinsburg, Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CHARTIER, Roger. Literatura e História. Conferência proferida por Roger Chartier, em 5 de novembro de 1999, no Salão Nobre do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, que abriu o debate que se segue com João Adolfo Hansen. *Topoi*, Rio de Janeiro, nº 1, pp. 197-216.

_____. A história cultural: entre práticas e representações. Trad. Maria Manuela Galhardo. 2a. Ed. Miraflores: Difel, 2002.

CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismos: questões e debates metodológicos. Rio de Janeiro: Kliné, 2011.

_____. Jesus no cinema: um balanço histórico e cinematográfico entre 1905 e 1927. Vol.1. Rio de Janeiro: Klíne Editora, 2013.

CHEVITARESE, André Leonardo E CORNELLI, Gabriele. Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

COMBY, Jean. Para ler a História da Igreja: das origens ao século XV. Tomo I. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1993.

COMPAGNON, Antoine. O demônio da teoria: literatura e senso comum. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

CROSSAN, John Dominic. O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. Trad.: Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2004.

DERRIDA, Jacques. Mal de Arquivo: uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DROBNER, Hubertus R. Manual de Patrologia. Trad. Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2003.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRAZ JÚNIOR, Expedito. Semiótica e análise literária: uma introdução. Revista do Gelne. Universidade Federal de Rondônia. Rondônia, v. 6, n. 1, p.47-55, 2004.

FIORILLO, Marília. O Deus Exilado: breve história de uma heresia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves, 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRANGIOTTI, Roque. História das Heresias: séculos I-VII: conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.

GOLDMANN, Lucien. Sociologia do Romance. Trad. Álvaro Cabral. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

GONZÁLEZ SALINERO, R. El Antijudaísmo Cristiano occidental (siglos IV y V). Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HARNACK, Adolf. Christianity and History. London: Adam & Charles Black, 1896.

_____. History of dogma. Vol.1 Trad. Neil Buchanan. Boston: Little, Brown, and Company, 1901.

HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. Trad. Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Revista dos tribunais, 1990.

HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. A invenção das tradições. Trad. Celina Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JAEGER, Werner. Cristianismo primitivo y paideia griega. México: Fondo de Cultura Economica, 1965.

JONAS, Hans. The Gnostic Religion: the message of the alien god & the beginnings of christianity. 3ª ed. Massachusetts: Beacon Press books, 2001.

KLAUCK, Hans-Josef, Entorno religioso do cristianismo II – Culto aos governantes e imperadores, filosofia e gnose. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. Evangelhos Apócrifos. São Paulo: Loyola, 2016.

LE GOFF, Jacques. História e Memória. Campinas: UNICAMP, 1990.

LOFTUS, Elisabeth F.. Our changeable memories: legal and practical implications. Nature Reviews/Neuroscience. Vol. 4, march. 2003.

_____. Make-Believe Memories. American Psychologist, 1995.

_____. The formation of false memories. Psychiatric Annals. 1995.

_____. Creating false memories. Scientific American. 1997.

MARCONDES, Danilo. Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 2ª Ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

MATA, Sérgio da. História e religião. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

NORRIS JR., Richard A. Irenaeus of Lyon. IN.: The Cambridge history of early christian literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

OUAKNIN, Marc-Alain. El libro quemado: filosofia del Talmud. Trad. Alberto Sucasas. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1999.

PAGELS, Elaine H. The gnostic gospels. New York: Random House, 1979.

PÊCHEUX, Michel. O discurso: estrutura ou acontecimento. Trad. Eni Puccinelli Orlandi, 5ª Ed. Campinas/SP: Pontes editores, 2008.

POCOCK, J. Linguagens do ideário político. São Paulo: EDUSP, 2003.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

RÜSEN, Jörn. Razão histórica. Trad. Estevão de Resende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

TILLICH, Paul. História do pensamento cristão. Trad. Jaci Maraschin. 4ª ed. São Paulo: Aste, 2007.

TODOROV, Tzvetan. As estruturas narrativas. Trad. Leyla Perrone-Moisés. Série Debates n.14. São Paulo: Perspectiva, 2006.

VAUCHEZ, André. Cristianismo: Dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras. Rio de

YOUNG, Frances. Introduction: the literary culture of the earliest Christianity. IN: YOUNG, F.; AYRES, L.; LOUTH, A. *The Cambridge history of early Christian literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ZUMTHOR, Paul. A letra e a voz: a “literatura” medieval. Trad. Amálio Pinheiro (Parte I) e Jerusa Pires Ferreira (Parte II). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Performance, recepção e leitura. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich, 2ª Ed. rev. ampl..São Paulo: COSAC NAIFY: 2007.

Documentos Online

AMARAL, Nathalie Drumond Alves do. A narrativa da diferença e o uso de falsas memórias em Ireneu de Lyon – século II E.C. *NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade*, v.1, ano IX, n.1, 2016. Disponível em: <www.revistanearco.uerj.br>.

BASTIDE, Roger. Aculturação. *Encyclopædia Universalis* [Online]. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/acculturation/>>.

CALDAS, Marcos José A. Crypto-christianismus: o criptocristianismo dos primeiros três séculos no contexto da epigrafia greco-romana. *Revista Jesus Histórico*. UFRJ. Disponível em: <<http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos8/artigo-marcos-caldas.pdf>>

LEVA, José Ulisses. Nos fatos da história: o evento salvífico – XV séculos de Igreja. *Revista de Cultura Teológica*, v. 20, n. 80, OUT/DEZ 2012. São Paulo: PUC-SP, 2012. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/download/14389/10482>> . Acesso em: 24 de set. 2015.

MENDES, Norma Musco, BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha & DAVIDSON, Jorge. A Experiência Imperialista Romana: Teorias e Práticas. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v9n18/v9n18a02>>

NICOLESCU, Basarab. Um novo tipo de conhecimento – transdisciplinaridade. Revista Educação e transdisciplinaridade – Centro de Educação Transdisciplinar – Universidade de São Paulo. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001275/127511por.pdf>>