

*Paulo Augusto de Souza Nogueira**

Os Atos Apostólicos Apócrifos e a religiosidade popular do Mediterrâneo

The Apocryphal Acts of the Apostles and the Popular Religiosity of the Mediterranean World

Resumo

Este artigo analisa os pressupostos com que a literatura apócrifa do cristianismo primitivo é lida, em especial os Atos Apostólicos Apócrifos. Dentre eles destacamos a ideia de que os apócrifos representam algum tipo de cristianismo herético e marginal. A proposta defendida aqui é que os Atos Apostólicos Apócrifos são representantes de ideias religiosas de grupos cristãos oriundos da cultura popular do império romano, que por meio de narrativas articulam sua identidade e suas memórias. Esses aspectos são abordados mais especificamente nos Atos de Tecla e no relato do martírio de Paulo em Éfeso. Nesses textos, apesar de suas posturas concorrentes, ocupam um papel central aspectos da cultura popular como a relação com a magia e com narrativas folclóricas.

Palavras-chave: Cristianismo primitivo; Atos Apostólicos Apócrifos; Atos de Paulo; Tecla; magia no mundo antigo.

Abstract

This article proceeds to an analysis of the presuppositions that underline the interpretation of the Early Christian Apocryphal Literature, and in special, of the Apocryphal Acts of the Apostles. Among them, it criticizes the idea that apocryphal texts represent heretic and marginal forms of Ancient Christianity. It proposes instead that the Apocryphal Acts of the Apostles represent religious ideas and practices of Christian communities that belong to the low strata of the society and so cultivate popular culture in the Mediterranean World, by which they articulate their identities and memories. These questions are analyzed with special focus in the Acts of Thecla and in the account of Paul's martyrdom in Ephesus, according to the Papyrus Hamburg. In these texts, despite of their

* Doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg. Professor de literatura bíblica do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Bolsista produtividade do CNPq. E-mail: paulo.dsn@uol.com.br

concurrent positions, topics of the popular culture occupy a central position, such as the relationship to magical practices and folkloric accounts.

Keywords: Early Christianity; Apocryphal Acts of the Apostles; Acts of Paul; Thecla; magic in the Ancient World.

Introdução

Os Atos Apostólicos Apócrifos (AAA) são testemunhos do cristianismo de muita antiguidade – do segundo e do terceiro séculos – e narram a ação dos apóstolos em diferentes regiões do império romano. No entanto, impera sobre eles um escandaloso silêncio na pesquisa bíblica que só foi quebrado nos anos de 1980. Antes, esses textos eram objeto de estudo de grupos muito restritos de especialistas. Algo mudou em relação a isso, mas não o suficiente. Na formação em teologia, seja católica, seja evangélica, é possível passar por muitos currículos sem que uma palavra seja dita sobre tais textos. Da mesma forma, por motivos diferentes, formações em história da antiguidade ou em história da literatura também costumam omitir a existência deles. Observamos com surpresa que, por exemplo, em toda uma nova gama de publicações sobre a novela grega, produção literária conterrânea e contemporânea a muitos dos AAA não se fazem mais do que rápidas referências a esse tipo de narrativa que os cristãos insistentemente cultivavam no período de surgimento das formas romanescas.¹

Quando estudados, esses textos são muito frequentemente classificados como heterodoxos, representativos de tendências gnósticas, docéticas ou de qualquer outra frente herética². Na melhor das hipóteses, quando o intérprete é simpático aos textos, este tende a descrevê-los como testemunhas de um cristianismo marginalizado, esquecido. Ou seja, os AAA são considerados fontes de um cristianismo exótico, isolado, quando não herético.

Podemos ilustrar esse descaso com os AAA com um incidente. Em um congresso internacional, em Ismir, uma historiadora do mundo antigo se queixava de que não havia muitos testemunhos literários de religiosidade popular no império romano nos séculos 1º e 2º de nossa

¹ As relações da novela grega com a literatura cristã primitiva, apesar de sua proximidade, são apenas indicadas brevemente. Ver como exemplo a breve referência ao assunto feita por Tim Withmarsh na introdução ao *Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel* (WITHMARSH, 2008, p. 13).

² Esta é a constante das notas de rodapé na edição bilíngue de Piñero e Del Cerro (2005, 2012). Ver uma exposição geral de traços supostamente gnósticos na introdução dessa mesma edição dos AAA (PIÑERO; DEL CERRO, 2012, p.29-32).

era e de que essa lacuna na documentação tornava impossível estudar suas manifestações. Perguntei então se as fontes cristãs, em especial as de caráter narrativo, não seriam testemunhos de representações religiosas de grupos subalternos. Ela me respondeu com firmeza: “Mas você está falando de cristianismo. Isso é diferente. Não vale como documentação”.

Pois bem, parece que o critério se inverte dos dois lados, levando ao mesmo resultado. Para os exegetas, esses textos têm problemas porque os textos correspondem pouco a um modelo idealizado de cristianismo, ou seja, são apócrifos. Para os historiadores, são cristãos demais, uma antecipação de discursos homogêneos e dominadores do que viria a ser a cultura ocidental judaico-cristã.

As coisas começaram a mudar na metade dos anos de 1980 com a publicação do número 38 da emblemática revista SEMEIA, intitulado “*The Apocryphal Acts of the Apostles*”, coordenado por Dennis Ronald MacDonald (1986), contando com a cooperação de eminentes pesquisadores como Eric Junod e François Bovon, entre outros. Essa edição pioneira se organizou em torno de questões sobre a base textual dos AAA, o uso que faziam de tradições do cristianismo primitivo, seu mundo social e, por fim, sua recepção nos pais da igreja e na hagiografia. Pouco mais de uma década depois SEMEIA dedicou outro número aos AAA. Dessa vez o tema foi “*The Apocryphal Acts of the Apostles in Textual Perspectives*”, organizado por Robert Stoops Jr. (1997), no qual, entre outras questões, se debateu a relação dessas *acta* com o Atos dos Apóstolos do cânon neotestamentário, com resultados algumas vezes surpreendentes, como veremos a seguir.

Desde então houve um aumento na atenção dada a esses textos, com o lançamento de várias séries de volumes sobre cada livro, como é o caso dos organizados por Jan Bremmer (1996), como por exemplo o dedicado aos Atos de Paulo e Tecla (1996). Há também novas traduções das *acta* individuais da Polebridge Press (MacDONALD, 2005, e STOOPS JR., 2012), que buscam levar essas obras ao leitor de língua inglesa em traduções inéditas e atuais. Temos que mencionar ainda uma geração de pesquisadores que, em seguimento à obra de Judith Perkins (1995), que considera os AAA como fonte privilegiada para reconstruir o discurso do cristianismo no século 2º, produziram ensaios sobre aspectos específicos dos AAA e seus modelos discursivos e ideológicos (ver RHEE, 2005). Apesar de monografias, traduções, dissertações, coletâneas e artigos sobre os AAA, temos que ressaltar que sua importância na pes-

quisa internacional jamais atingiu níveis de atenção como a que cercou o Evangelho de Tomé e outros escritos de Nag-Hammadi.

Na América Latina a situação é ainda mais crítica, pois esses textos passaram a receber atenção apenas muito recentemente. Um pioneiro no estudo dos AAA – e não apenas deles, mas de toda a literatura apócrifa no Novo Testamento – é o Frei Jacir Freitas, que em várias publicações defendeu uma postura de abertura e apreciação para essas obras que revelam muito da piedade dos primeiros cristãos (ver, por exemplo, FREITAS, 2006).

Um pressuposto antigo

Ler os AAA na América Latina – mas não exclusivamente aqui – requer o questionamento de alguns pressupostos operantes na interpretação. O mais urgente deles é o de que cristianismo primitivo equivale a Novo Testamento. Infelizmente essa ideia de origem dogmática nos faz ler de forma muito restritiva um corpo de documentos que, mesmo somando o Novo Testamento e os apócrifos, é por demais fragmentário. Criou-se um pressuposto de que o cristianismo primitivo que vale a pena ser estudado e que de fato poderia ser estudado isoladamente se restringe ao primeiro século. Essas ideias são anacrônicas, pois retrocedem políticas canônicas do quarto século para o valor histórico de textos que lhe são muito anteriores. No primeiro e segundo séculos ainda não havia um reconhecimento universal do que eram textos canônicos e apócrifos. Essa postura é também anti-histórica pois se recusa a entender como ideias, enredos, temas, provocações, anúncios, profecias, exortações de cristãos do primeiro século causaram impacto e ganharam desenvolvimentos no segundo e terceiro séculos. Na verdade, os primeiros cristãos não transmitiram mensagens apenas; mais do que isso, criaram um verdadeiro sistema de linguagem, com metáforas recorrentes, classificações de mundo, enredos típicos, personagens padronizados, em diversos gêneros literários, em um processo que só pode amadurecer e se estabelecer culturalmente nos séculos seguintes. Ou seja, o que é afirmado ou narrado num texto do primeiro século não pode ser isolado de seus impactos nos séculos seguintes. Nesse sentido restringir o estudo do cristianismo primitivo ao Novo Testamento é um esforço de compreensão histórica míope, que não considera desenvolvimentos e desdobramentos. Seria isso uma obsessão por originalidade?

Segundo Philip Jenkins (2015), essa ideia, tão arraigada na mente dos pesquisadores, de que o cristianismo digno de ser estudado se restringe ao primeiro século é fruto de uma narrativa que tem origem na Reforma Protestante, segundo a qual só se valoriza o retorno às origens, às fontes mais antigas, sendo a produção cristã da antiguidade tardia e do medievo considerada sincrética, popularesca, de menor valor teológico (JENKINS, 2015, p. 24-26). É como se após a pregação e atuação de Jesus, e o testemunho de seus primeiros seguidores, surgisse um tipo de cristianismo decadente, que sincreticamente assimila religiosidade pagã, em narrativas de gosto duvidoso. Não é à toa que a espiritualidade medieval está repleta de crendices, superstições, relatos escabrosos sobre os santos, falta de clareza doutrinária. Haveria, portanto, a necessidade de exegética e doutrinariamente limpar esse campo de tradições, de retornar à fonte segura e intocada das origens. Trata-se de uma concepção de história e de cultura que despreza as recepções populares e que presume para as próprias construções uma aura de pureza e precisão.

Novas perspectivas e pressupostos

Na perspectiva do estudo do impacto cultural do cristianismo primitivo na sociedade e dos seus diálogos e interações na cultura popular, da qual fazia parte, partimos em nossa consideração dos AAA dos seguintes pressupostos:

a) O cristianismo primitivo é constituído por um amplo conjunto de comunidades, de diferentes perfis religiosos, espalhadas pelo Mediterrâneo, desde as origens, no primeiro século, até o surgimento da Igreja Imperial, no século 4º, a partir das políticas religiosas de Constantino. Nosso argumento não é de que apenas precisamos ampliar o conjunto de testemunhos e sua cronologia, como se disso se tratasse, mas mostrar que mais que um fenômeno delimitado cronologicamente, o cristianismo primitivo é um fenômeno religioso de corte social e cultural. Ele se constitui de uma rede de comunidades constituída em sua grande maioria de pessoas de grupos subalternos no império romano. O cristianismo primitivo é a forma de cristianismo de homens e mulheres comuns do império romano antes do surgimento da Igreja imperial.

b) O cristianismo primitivo se expressa e se articula em suas fontes literárias em torno de certas formas discursivas, em especial as da narrativa, conforme encontramos no Novo Testamento e nos textos apócrifos. Elas se organizam, mais especificamente, em gêneros literá-

rios, a saber, nas narrativas dos gêneros evangelhos, *acta* apostólicas e dos apocalipses. As cartas, em que pesem sua importância na preservação de tradições paulinas e pós-paulinas, quando fora de textos ficcionais têm uma função ideológica secundária, às vezes basicamente administrativa. Apesar de importantes, ocupam um lugar secundário na constituição de mundos desses cristãos, em relação às narrativas. Entre essa documentação deve receber uma atenção ainda menor para fins de nosso estudo a literatura patrística mais antiga, como as apologias contra os judeus, contra os pagãos e contra os hereges, as precoces sistematizações de doutrinas cristãs, e os tratados escritos com o melhor que a linguagem erudita e a retórica podiam oferecer. Estas fontes pertencem a um estrato social e cultural alto, tributário e emulador da *paideia* grega. Irineu de Lion e Tertuliano não fazem parte, em primeira linha, da nossa definição de cristianismo primitivo; eles devem ser estudados para oferecer contra modelos, alternativas de discursos direcionados aos andares de cima da sociedade.

É importante observar que nosso conceito de gênero literário não se refere apenas a características formais dos textos com finalidade de facilitar comunicação. Gêneros literários, como os gêneros do discurso, são mais do que isso: constituem modelos sociais de percepção da realidade e programas para ação no mundo. O fato de que as narrativas dos cristãos nos primeiros quatro séculos se organizem de forma prioritária nesses três gêneros (evangelho, *acta* e apocalipse) e em suas variações nos permite entender o cristianismo primitivo como um movimento cultural articulado.

c) O cristianismo primitivo é constituído por redes textuais, mais especificamente redes narrativas, por meio das quais esses homens e mulheres se projetam para a sociedade e para si mesmos, construindo identidades. Tendo o templo e a cidade de Jerusalém sido destruídos em 135 d.C. e estando impossibilitados os cristãos de representações materiais além de imagens de consumo doméstico e litúrgico interno, sua apresentação à sociedade e seu mapeamento de mundo se dão por meio desses conjuntos narrativos. É nas narrativas de milagreiros poderosos e de mártires destemidos – não nas doutrinas – que devemos buscar a imagem que o cristianismo primitivo propunha de si mesmo e de seu lugar na sociedade. Esses textos têm uma história de circulação oral anterior à sua redação e são transmitidos e alterados uma vez que assumem formas escritas. Trata-se de narrativas vivas, constituidoras de identidades e modelos de representação de mundo. Em vez de entendê-los como listas pertencentes a grupos específicos (como

ortodoxos e heterodoxos), podemos imaginar uma ampla circulação e reverberação de textos entre as comunidades no Mediterrâneo³.

Algumas hipóteses

Com base nesses pressupostos propomos algumas hipóteses para a interpretação dos AAA, que exercitaremos nos Atos de Paulo:

a) Os AAA não são representantes de qualquer grupo cristão marginal, esquecido ou herético; em nossa opinião, correspondem a textos produzidos por (e representativos de) cristãos e cristãs comuns do segundo e terceiro séculos, em continuidade e expansão das comunidades que encontramos no Novo Testamento. Neles, e em outros textos apócrifos, identificamos formas pelas quais esses cristãos articulam sua experiência comunitária e de fé, como imaginam e idealizam seus heróis (os apóstolos) e os modelos de ação daí decorrentes. Nesses textos estão projetados os problemas, as tensões, as soluções simbólicas e as esperanças desse grupo, seja no âmbito doméstico e intracomunitário, seja no âmbito político imperial, diante das autoridades e das classes altas.

b) Os AAA promovem os desenvolvimentos de questões, enredos, imagens, enfim, da linguagem religiosa do grupo, iniciados no primeiro século. Por meio deles podemos entender que caminhos o cristianismo trilhou, como seguiu em atendimento às questões propostas pelas gerações anteriores, além de colocar as suas próprias. Ainda que haja continuidades nas questões, as respostas dadas atendem ao seu mundo específico. Há, portanto, continuidades e rupturas.

c) Os AAA, apesar de serem produção de grupos subalternos da sociedade no império romano, representam um fenômeno literário e religioso complexo. Isso lhes confere um caráter ambíguo. Em primeiro lugar, se trata de textos de gente comum, mas, ao mesmo tempo, em sintonia com tendências inovadoras da literatura do oriente do Império, a saber, a segunda sofística e sua forma de narrativa: a novela grega. É no final do primeiro e no começo do segundo século que se inicia a produção de narrativas novelescas de amor e aventura, como as *Efesíaca*, de Xenofonte de Éfeso, ou *Calirhoe*, de Cáriton de Afrodísias. A forma como os AAA estão relacionados com a novela grega é uma questão central e controversa na pesquisa. Eles compartilham temas

³ Para uma discussão do cristianismo como rede textual, ver NOGUEIRA, P. A. de S. Apocricidade: O cristianismo primitivo para além do cânon. São Paulo: Fonte, 2015.

com essa literatura, no entanto invertem e subvertem suas soluções narrativas. Em segundo lugar, os AAA fazem uma transição fundamental do cristianismo em relação à cultura popular no Mediterrâneo. É neles que encontramos de forma elaborada, não episódica, a organização do cristianismo em torno de práticas religiosas mágicas e taumatúrgicas. Os apóstolos são transformados em grandes milagreiros. Seus milagres não são curas em benefício de indivíduos apenas, antes são demonstrações públicas de poder. Por fim, em terceiro lugar, neles também encontramos as primeiras recriações cristãs de assuntos do folclore. Estórias e temas da cultura popular como a mãe má que maltrata a filha (Teoclia em relação a Tecla), o homem rejeitado que se vinga de sua amada (Alexandre em relação a Tecla), animais que falam (o leão batizado por Paulo ou o jumento falante nos Atos de Tomé), entre outros, são inseridos em narrativas cristãs. Novela, por um lado, magia e folclore, por outro, nos mostram que o tipo de cristianismo que encontramos nos AAA não apenas provém dos grupos subalternos e populares, mas elabora essas perspectivas internamente, em processos de circularidade cultural.

d) Nós temos que completar esse conjunto de hipóteses para a leitura dos AAA respondendo a uma objeção importante. Alguém poderia contestar nosso argumento de que as comunidades de leitores dos AAA pertençam aos estratos baixos da sociedade e que os textos dialoguem e representem a cultura popular de certa maneira, devido ao fato de representarem cultura letrada. Letramento não corresponderia a certa ascensão social do grupo? Qual a porcentagem de pessoas que tinham acesso à escrita no mundo antigo? Essa é uma pergunta difícil de ser respondida. Os historiadores não têm dificuldade em afirmar que as elites no império romano não passavam de 1% dos habitantes (ALFÖLDY, 1984, p. 124), ou seja, praticamente 99% da população pertencia aos grupos subordinados, uma vez que não havia no mundo antigo um estrato social de tipo classe média. Entre eles se encontravam escravos libertos, administradores, burocratas, artesãos, soldados, mas também gente de poucos recursos que lutava pela sobrevivência como trabalhadores braçais diaristas, escravos e trabalhadores rurais. Os primeiros, ainda que contassem com o recurso da escrita, jamais pertenceriam às elites. Pequenos administradores, professores, médicos ou soldados de patente jamais ascenderiam socialmente a ponto de subir no ranking social. Estes, no entanto, ao mesmo tempo que eram letrados, se articulavam em torno dos valores e das categorias das classes baixas. Eles

agiam como catalisadores da cultura popular, promovendo processos de circularidade. Valores de elite eram projetados e adaptados para baixo, e valores dos subalternos codificados para cima. Esses intermediários, ainda que não estivessem na base da pirâmide e não padecessem as provações dos mais miseráveis, em última instância, sofriam os receios, angústias e tinham os desejos desses últimos; estavam mais próximos da base da pirâmide do que do seu topo.

Reconstruções da memória paulina

Apresentarei em seguida alguns exemplos de como os AAA se aproximam da cultura popular do Mediterrâneo, em processos de busca por criação de identidade e legitimação, em especial nos Atos de Paulo. Não partirei, no entanto, do pressuposto de que os Atos de Paulo tenham sido redigidos como uma obra orgânica no segundo século nem que todas as narrativas que depois circularam do quarto século em diante pertencessem necessariamente à mesma obra. Esses consensos acadêmicos estão sendo questionados na pesquisa contemporânea, da mesma forma que o pressuposto de que os Atos de Paulo sejam uma espécie de complemento aos Atos dos Apóstolos. A própria anterioridade dos Atos dos Apóstolos parece estar sendo questionada, e há autores que propõem até mesmo uma concomitância entre a formação das tradições nos Atos e no Atos de Paulo.

Destaca-se, entre os que propõem uma mudança de perspectivas, Glenn Snyder, em sua obra *Acts of Paul. A Formation of a Pauline Corpus* (2013). Trata-se de uma obra técnica que apresenta a constituição e história do texto dos Atos de Paulo e das implicações que a evidência textual tem para nossa correta avaliação dele. O autor critica a tese (muitas vezes apenas um pressuposto) de que Atos de Paulo, constituído de várias partes (Atos de Paulo e Tecla, Relatos de viagens, Martírio em Éfeso, 3ª carta aos Coríntios e Martírio de Paulo em Roma), tenha sido composto por um único autor, configurando uma obra unitária. Também critica o pressuposto de que seja um complemento ao mais antigo Atos dos Apóstolos. Segundo o autor, a evidência textual, tornada mais complexa a partir da publicação no século 20 dos Papiro Hamburg (em grego, cerca do ano 300) e Papiro Heidelberg (em copta, século 6º), com suas variantes e acréscimos, parece indicar que até o sexto século havia uma crescente e plural produção de narrativas sobre o apóstolo, que vinham se configurando mais como um conjunto

de tradições paulinas do que com uma obra unitária. O autor propõe até que as redações dos Atos de Paulo e das tradições sobre Paulo no livro canônico Atos dos Apóstolos tenham sido desenvolvidas lado a lado no segundo século. Essa perspectiva apresentada por Snyder nos parece muito produtiva e apropriada porque não transfere para o mundo antigo o conceito moderno de “autor”, como criador autônomo e suficiente do texto, mas antes entende a criação de um texto complexo como os Atos de Paulo como um processo de coleta de diversas tradições, algumas até conflitantes.

Vejamos algumas dessas memórias paulinas e suas características.

a) O martírio de Tecla

Os Atos de Paulo e Tecla narram a chegada de Paulo a Icônio, no interior da Ásia Menor, e a conversão de Tecla à sua pregação. No começo do relato a aparência física de Paulo é descrita, uma vez que seu anfitrião, Onésimo, que saiu para recebê-lo, não o conhecia pessoalmente. Ele é descrito com traços estrangeiros (a partir de estereótipos do que seria um judeu? Cf. 3,1). Sua pregação na cidade em favor da castidade (contida nas “Bem-aventuranças”, cap. 5-6) é um sucesso a ponto de ele ser considerado uma ameaça aos casamentos dos jovens da cidade. Tecla, filha de família nobre e prometida a um maioral do local, Tamiris, fica fascinada pela pregação do apóstolo, o que é narrado com imagens que sugerem paixão e sedução amorosa (8,2). A mãe lamenta o fato de que sua filha “está presa na janela por suas palavras, como uma aranha, dominada por um novo desejo e por uma paixão terrível” (9,2). Por fim, Tecla é acusada de romper com seu compromisso de casamento, e Paulo de ter seduzido com magia os jovens e as virgens a não se casarem (15,2). Ele é explicitamente acusado de ser um mago (*magos*) estrangeiro (15,2; 20,1), ou seja, um estrangeiro que desestabiliza as relações sociais tradicionais ao combater uma de suas instituições fundamentais: o casamento e a constituição de famílias na pólis.

Aqui encontramos uma inversão do enredo da novela grega, como na obra *Antia e Habrocomes* (também conhecidas como as *Efesíaca*) de Xenofonte de Éfeso, que se inicia com o encontro de um casal de jovens de famílias aristocratas de Éfeso que se apaixonam, se casam, mas não conseguem consumar o casamento, pois são conduzidos pelo ciúme dos deuses às fronteiras do Império, passando por todo tipo de aventuras e risco de morte, preservando, no entanto, sua fidelidade e castidade

ao amado/a. Por fim, após muitos desencontros e perigos, são reunidos novamente em Éfeso, com as graças de Isis. Se aqui a consumação do casamento é o ápice da celebração da cidade, de sua identidade e tradições, nos Atos de Tecla o celibato (mais precisamente a *enkratéia* – autocontrole) é o valor central, o distintivo da identidade do grupo cristão. Paulo e Tecla são, dessa forma, apresentados como amantes idealizados, mas com expectativas invertidas. São uma espécie de casal edênico, sem sexo, tendo superado sua carne (*sarks*). Chamou nossa atenção o fato de que, apesar de avaliar negativamente o casamento e o sexo, a obra se utiliza de expressões de paixão e entorpecimento amoroso. Encontramos nos Papiros Mágicos Gregos (PMG) muitos encantamentos e poções para o amor e para o sexo⁴. Estariam os Atos de Paulo oferecendo uma defesa contra a acusação de que Paulo seja um praticante dessas artes, um mago estrangeiro, ao mostrar que as referências amorosas de Tecla em relação a ele eram entendidas equivocadamente pelos pagãos?

Os Atos de Paulo e Tecla não descrevem apenas esse amor idealizado de apóstolo e discípula, mas abre a discussão da autoridade de Tecla e de sua autonomia em relação ele. Por trás dessa narrativa parece haver uma discussão sobre a autoridade feminina e seu direito de batizar nas comunidades cristãs. Tecla pede o batismo, o que é negado por Paulo (25,2). Mas diante do perigo de morte no anfiteatro, em Antioquia, ela se autobatiza numa piscina em que havia focas selvagens. Depois de ter vencido suas provas e ter testemunhado sua fé, Tecla busca novamente a Paulo e lhe anuncia que pregará em Selêucia, depois de prover meios para o ministério de Paulo. Trata-se de uma ousada afirmação de autonomia e autoridade de mulheres no cristianismo paulino.

A obra é estruturada em torno de dois relatos de martírio de Tecla: um acontece em Icônio, o outro em Antioquia. Trata-se, no entanto, de uma concepção de martírio mais primitiva do que a dos demais AAA. Martírio aqui é entendido a partir do modelo do Apocalipse de João, segundo o qual testemunhar (*martyrein*) o Cristo traz situações de risco e violência. Tecla é exposta publicamente por sua fé, que ela confessa, mesmo com risco de morte. No primeiro relato de martírio (22) ela seria queimada em Icônio, mas Deus enviou uma nuvem carregada que apagou a fogueira e desferiu raios contra a plateia; no segundo (31-39), mais elaborado, após ter sido assediada sexualmente por um

⁴ Ver, como exemplo, os feitiços de amor PGM IV. 1390-1490 e PGM IV. 94-153 (BETZ, 1992, 39-40 e 64-66).

maioral de Antioquia (da Psídia ou da Síra?) e tê-lo rejeitado, Tecla é condenada a lutar contra as feras. Nesse relato Tecla é “adotada” por uma leoa feroz, que a defende dos outros animais e lhe lambe os pés no desfile inicial. Por fim, após ter se batizado a si mesma na piscina repleta de focas selvagens, ela é libertada.

Os Atos de Paulo e Tecla têm como cenário cidades de importância secundária quando comparadas a Éfeso ou Mileto, na costa do Egeu. As cenas de aventura e provação ocorrem no interior da Anatólia, em Icônio, Selêucia, talvez em Antioquia da Psídia. Nessa região, objeto da primeira viagem missionária de Paulo e Barnabé, segundo os Atos dos Apóstolos, a tradição muito cedo vinculou o nome de Paulo a Tecla, aquela que se torna mais tarde a santa de Selêucia. O protagonismo de mulheres na religião popular Anatólia não é desconhecido, seja no culto ancestral às deusas, como Cibele ou na Ártemis de Éfeso, seja nas lideranças femininas no cristianismo montanista, originado na Frígia. Provém dessa tradição religiosa centrada em deusas ancestrais essa luta por espaços de liderança religiosa feminina?

Há um elemento que nos chama a atenção no martírio de Tecla, que destaca certa solidariedade de animais fêmeas e de mulheres: por um lado, trata-se do apoio que recebe das mulheres no anfiteatro, que fazem um coro de indignação contra a sua condenação e lamentam seu martírio; por outro, uma leoa feroz se afeiçoa por Tecla lambendo seus pés durante o desfile de condenados e de feras e que a defende de outros animais na arena até a morte. A fera e o público de mulheres, além de sua protetora, a rainha Trifena, compõem uma sociedade de mulheres que envolve Tecla, protegendo-a e destacando sua inocência e autoridade. Em todas essas relações solidárias entre mulheres Paulo vai ficando de lado, relegado a um papel secundário, ainda que de autoridade.

Há tradições antigas e concorrentes que tentam reparar esses supostos desvios.

b) O martírio de Paulo em Éfeso

Há outro relato de martírio no conjunto de narrativas que se convencionou chamar de Atos de Paulo: trata-se daquele que envolveu Paulo em Éfeso, tal como transmitido pelo Papiro Hamburg (PH). O contexto é o fato de que Paulo evangeliza Artemila, a esposa do governador da cidade de Éfeso, Jerônimo, que é tomado por ciúme ao ver a veneração a Paulo por parte dela. Junto com a matrona também se

converte uma escrava, de nome Eubula, esposa de Diofantos, um liberto de Jerônimo. Diofantos igualmente tem ciúme do carinho de sua esposa por Paulo. O tema da sedução do apóstolo sobre as mulheres parece se repetir. Um bom desfecho para o assunto pareceu condenar Paulo ao combate às feras, sendo sua acusação a prática de magia (PH 1,30). Enquanto está na prisão, ele é visitado por sua discípula, Artemila, esposa do governador, acompanhada de sua escrava Eubula. A primeira lhe pede o batismo. Miraculosamente Paulo e a matrona saem sem ser percebidos da prisão e vão ao mar, onde ela é batizada por Paulo (PH 4). Essa cena quase termina em tragédia, pois Artemila quase se afoga no mar, sendo salva por um ser angelical. Ao final, a mulher é devolvida ao seu marido, e o prisioneiro ao seu carcereiro.

No dia seguinte, Paulo é conduzido ao teatro de Éfeso onde será executado. Havia entre a população e, em especial, em Jerônimo, uma expectativa muito grande aq esse respeito. Quando entrou na arena o leão, todos os espectadores se mostraram assombrados com o tamanho do animal. Tratava-se de um animal enorme e feroz. Este, surpreendentemente, ao ver Paulo, se lança aos seus pés e o saúda em alto e bom grego: “a graça seja contigo”. Trata-se de um leão que Paulo havia batizado nas montanhas, antes de sua chegada a Éfeso. Enquanto Paulo conversa com o leão, o povo grita: “Fora com o mago! Fora com o feiticeiro!” (PH 4,35).

Por fim, como o leão se mostrava dócil com o apóstolo, Jerônimo envia outras feras para matarem Paulo e arqueiros para destruir o animal. Porém, apesar de haver céu claro, cai uma terrível chuva de granizo que mata a muitos, fere o governador e liberta o leão, para as montanhas, e Paulo, para o porto.

Temos dessa forma relatos que de certa forma são paralelos:

- Um cristão ou uma cristã, acusado de prática religiosa ilícita, magia amorosa, ou de falta de decoro por ameaçar/romper casamentos;
- Condenação deste/desta às feras no teatro;
- Visita ao preso no cárcere;
- O tema do batismo em meio a perseguições. O problema da autoridade para batizar;
- O animal que se afeiçoa ao mártir;
- A libertação miraculosa do mártir.

Ainda que a estrutura dos relatos seja semelhante, há diferenças significativas nos enredos. Enquanto Artemila está apaixonada por

Paulo, é sobre ele que recai a condenação. Tecla, ao contrário, mesmo que supostamente seduzida pelo “mago” Paulo, é responsabilizada e condenada. Ela é a protagonista. No relato de Éfeso, Paulo tem todo o controle sacramental, ao passo que no martírio de Tecla em Antioquia, ela se autobatiza. Por fim, o problema de gênero é marcado pelas ajudas das feras: Tecla é defendida por uma leoa “feroz”, e Paulo por um leão “enorme”.

Diante de tais paralelos entre as narrativas, não temos dificuldade de imaginar que uma seja resposta à outra. Provavelmente o relato de Tecla saiu do tom, na perspectiva de alguns grupos cristãos. Como pode ser que Paulo perca o protagonismo na narrativa, que nem mesmo seja ele o que passa pelas provações, deixando Tecla sob os holofotes? E ainda mais: como pode uma jovem recém-convertida batizar a si mesma? Como podem mulheres assumir o controle dessa prática tão fundamental, a despeito da proibição expressa de Paulo no relato?

Em minha opinião, o martírio de Paulo em Éfeso tem como objetivo, entre outros, oferecer um relato que se contraponha ao de Tecla em vários aspectos. Primeiro, a Paulo é devolvido o protagonismo, fazendo da matrona Artemila uma discípula frágil e obediente. Esse passa a ser o modelo oferecido de ação, contradizendo o de Tecla. Segundo, a tradição da presença de Paulo em Éfeso é valorizada, não as tradições interioranas (de Icônio, Antioquia da Psídia), consideradas por aqueles secundárias. Por fim, Paulo tem o papel de mártir restituído. Estamos lidando aqui com uma disputa narrativa regional por memórias paulinas e por formas de liderança no seio dessas comunidades. A tradição posterior faz circular como obra unificada – na forma dos Atos de Paulo – essas tradições em conflito, que circulavam independentemente. O resultado disso é uma domesticação dos Atos de Tecla e sua inserção subalterna na grande tradição paulina.

Narrativas cristãs e lendas folclóricas

Apesar de entendermos que os relatos são alternativos, em processos de disputa por memória paulina no segundo século, podemos perceber em ambos um diálogo com a cultura popular, de onde procedem esses grupos cristãos. O primeiro aspecto que valeressaltar é a ênfase dos textos no miraculoso e, *ao mesmo tempo*, na negação de magia. Magia é a acusação convencional de prática de religião ilegítima. Essa oposição apologética entre magia e religião é tão arraigada na

cultura que sobrevive até em manuais contemporâneos de Ciências da Religião. Não podemos, no entanto, deixar de reconhecer que o apóstolo e taumaturgo poderoso pratica uma forma de religiosidade próxima da magia. Trata-se, portanto, de uma discussão sobre a legitimidade da prática milagreira cristã, e das ações espetaculares de livramento de Tecla e de Paulo, na negação de práticas de feitiços amorosos. Essa é uma discussão sutil, mas importante: o poder dos heróis cristãos vem de Deus, não de técnicas mágicas, ainda que se assemelhe a elas; seu poder serve para difundir o Evangelho, não para benefício próprio. Após a salvação dos mártires, os textos descrevem a reação do público de formas diferentes. No caso de Tecla as mulheres que estão no teatro dizem: “Um é o Deus que salvou Tecla” (38,2). Uma confissão monoteísta, muito judaica por sinal, que desfaz qualquer suspeita de magia. No martírio de Paulo em Éfeso, a reação do povo é muito diferente: “Salvamos, oh Deus! Salvamos, oh Deus, desse homem condenado às feras” (PH 5). Paulo parece ter assustado muito esses espectadores. Apesar de diferentes entre si, ambas as declarações têm em comum o fato de que dialogam com aspectos da religião popular: no caso de Tecla seu salvamento espetacular mostra que seu Deus (o Deus judaico, o único) é o verdadeiro, no de Paulo o condenado às feras é apresentado como um homem poderoso e ameaçador. Em nenhum dos relatos há qualquer debate com temas dos registros de cima da cultura, das classes altas ou com teologias eruditas.

Por fim, queremos destacar um aspecto que é comum aos textos: a parceria com animais ferozes. Em todas as culturas – e não é diferente nas culturas do Mediterrâneo – há histórias folclóricas de animais ferozes que se afeiçoam a pessoas. Um caso clássico e pertinente à nossa análise é a lenda de Ândrocles e o Leão, conforme registrado por Aulo Gélio, escritor do século 2º d.C., em sua obra *Noites Áticas*. Este, por sua vez, conheceu essa história de Apion, na obra *Aegyptiacorum*. Segundo essa história, de origem oral e popular, um escravo fugitivo se refugiava numa caverna na África, sem saber que ali era cova de um leão. Ao se deparar com o leão, este lhe mostrou a pata ferida por um espinho. Por retirar o espinho da pata do animal o homem ganhou sua amizade e parceria. Ambos moravam na tal caverna até que foram descobertos e presos. O escravo capturado foi levado a Roma para ser executado no *Circus Maximus*. No dia marcado soltaram na arena um enorme leão contra ele, que imediatamente o reconheceu. Os amigos se reencontraram. O imperador surpreso com essa amizade deu a li-

berdade aos dois. Segundo relatado, o homem e o seu leão ainda foram vistos pelas ruas e tabernas de Roma por muito tempo.

Nós nos perguntamos perplexos por que os primeiros cristãos teriam interesse em envolver seus heróis em histórias tão fantásticas quanto improváveis. De fato, a deixa é dada em 1 Coríntios 15,32, em que Paulo diz: “lutei contra feras em Éfeso”. Uma expressão metafórica que se refere provavelmente a alguma perseguição sofrida naquela cidade (ao estilo Atos 18-19)?. É razoável imaginarmos que Paulo não teria saído vivo de uma luta com feras para contar a história. Essa pequena nota, no entanto, pode ter provocado a associação desse fato com a narrativa popular de homem e leão solidários diante da morte. Os primeiros cristãos tinham urgência em narrar o mundo. Não podiam deixar de fora essa deixa.

Nesse caso, seria a versão de Tecla, mulher e leoa, uma alternativa à lenda popular? E que motivos, além dos da diversão do prazer do relato de aventura, teriam motivado esses narradores(as) cristãos(as) a elaborarem essas histórias? Não devemos muito rapidamente dispensar essa tese da criação de relatos para fins de divertimento, uma vez que nosso olhar eclesial sobre os textos do cristianismo primitivo pode pressupor seriedade demais deles. A carnavalização é uma característica distintiva da cultura popular (BAKHTIN, 1999). Podemos, entretanto, especular que em sociedades com pressões extremas, com relações sociais humanas opressivas, as referências a um escravo (Androcles), um milagreiro estrangeiro (Paulo) e uma jovem mulher vítima de assédio (Tecla) que fazem amizade com seus algozes felinos sejam não apenas divertidas, mas também tenham alguma função de ensino moral e edificante. A amizade das feras é um testemunho da crueldade das autoridades e das sociedades.

Conclusões

Nesse artigo propusemos uma reavaliação do papel e importância dos textos apócrifos no estudo no cristianismo primitivo. Criticamos o pressuposto de que os textos apócrifos sejam representantes de formas alternativas de cristianismo e a ideia de que o cristianismo primitivo se restringe ao Novo Testamento ou ao primeiro século. O cristianismo primitivo é aqui entendido como um sistema de linguagem, com temas, metáforas e enredos narrativos recorrentes por meio dos quais as comunidades articulavam suas identidades e construções de

mundo. Relacionamos o cristianismo primitivo com a cultura popular do Mediterrâneo no império romano e suas formas de articulação e circularidade cultural. Ao tratarmos dos AAA buscamos mostrar que eles não representam grupos gnósticos ou coisa do tipo, antes expressam representações religiosas de cristãos e cristãs comuns.

Nossa análise dos Atos de Paulo focou as narrativas do martírio de Tecla em Icônio e em Antioquia (da Psídia) e a do martírio de Paulo em Éfeso. Mostramos como elas se contrapõem em um processo de luta por criação de memória paulina. Por um lado, encontramos uma jovem recém-convertida que usurpa, de certa forma, o papel do protagonista do apóstolo; por outro, temos uma narrativa centrada em Paulo e na cidade de Éfeso, na qual uma matrona desempenha o papel esperado de uma mulher nos processos de conversão. Nossos textos – o de Tecla e o de Paulo em Éfeso –, apesar de contrapostos em sua política de memória, partilham temas comuns como a tentativa de se distanciar de práticas mágicas e o uso de tradições orais e populares de amizade entre animais ferozes e vítimas de violência. Esses dois tópicos nos mostram que se trata de um cristianismo originário de grupos subalternos no Império, em debate com temas da religião e da cultura popular.

Referências

- ALFÖLDY, G. **Römische Sozialgeschichte** (3. Auflage). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984.
- BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. O contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec/Editora; Brasília: Universidade de Brasília, 1999.
- BETZ, H. D. (Ed.). **The Greek Magical Papyri in Translation**. Including the Demotic Spells Volume one: Texts (2nd ed.). Chicago: Chicago University Press, 1992.
- BREMMER, J. N. (Ed.). **The Apocryphal Acts of Paul and Thecla**. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996.
- FREITAS, J. F. de. **A vida secreta dos apóstolos e apóstolas à luz dos Atos Apócrifos**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- JENKINS, P. **The Many Faces of Christ**. The Thousand-Year Story of the Survival and Influence of the Lost Gospels. New York: Basic Books, 2015.
- MacDONALD, D. R. (Ed.). **The Apocryphal Acts of the Apostles**. Semeia 38. Decatur: Scholars Press/SBL, 1986.
- _____. **The Acts of Andrew**. Santa Rosa: Polebridge Press, 2005.

- NOGUEIRA, P. A. de S. **Apocriñicidac**: O cristianismo primitivo para al
- canon. S
- Paulo: Fonte, 2015.
- PERKINS, J. **The Suffering Self**. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era. London and New York: Routledge, 1995.
- PIÑERO, A.; DEL CERRO, G. **Hechos Apocriñicos de los Apocriñicos**. Volumen 2: Hechos de Pablo y Tom
- as. *Edici*
on cr
itica biling
ue. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2005.
- _____. **Hechos Apocriñicos de los Apocriñicos**. Volumen 1: Hechos de Andr
- e, Juan y Pedro. *Edici*
on cr
itica biling
ue. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2012.
- RHEE, H. **Early Christian Literature**. Christ and Culture in the Second and Third Christian Centuries. The Apologies, Apocryphal Acts and Martyr Acts. London and New York: Routledge, 2005.
- SNYDER, G. **Acts of Paul**. The Formation of a Pauline Corpus. T
- ubingen: Mohr Siebeck, 2013.
- STOOPS JR., R. F. (Ed.). **The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives**. Semeia 80. Atlanta: Scholars Press/SBL, 1997.
- _____. **The Acts of Peter**. Santa Rosa: Polebridge Press, 2012.
- WITHMARSH, T. (Ed.). **The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.