

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

Márcio Gonçalves dos Santos

O processo de estigmatização dos gnósticos em *Contra as
heresias* de Irineu de Lião

Dissertação submetida ao Corpo Docente do
Programa de Pós-Graduação em História da
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
- UNIRIO, como parte dos requisitos necessários
à obtenção do grau de Mestre.

Prof.a Dr.a Claudia Beltrão da Rosa (Orientadora)

Prof.a Dr.a Sonia Regina Rebel de Araújo

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva

SANTOS, Márcio Gonçalves dos

O processo de estigmatização dos gnósticos em *Contra as heresias* de Irineu de Lião / Márcio Gonçalves dos Santos – Rio de Janeiro, 2009.

131.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, Centro de Ciências Humanas – Departamento de História, 2009.

Orientadora: Claudia Beltrão da Rosa

1. Estigmatização dos cristãos gnósticos. 2. História do Cristianismo Primitivo. 3. Magia. I. BELTRÃO, Claudia. II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. III. O processo de estigmatização dos gnósticos em *Contra as heresias* de Irineu de Lião.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, ternamente, à Prof^a. Dra. Claudia Beltrão da Rosa pela orientação, dedicação, paciência, apreço pela minha pesquisa e pela amizade que estabelecemos ao longo desses dois anos.

Ao Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, por me iniciar nos Estudos Clássicos e ter principiado a pesquisa que hoje é uma dissertação, meus sinceros agradecimentos. À Prof.^a Dr.^a Sonia Rebel de Araújo, por ter me introduzido na prática da leitura isotópica, e pela participação em meu exame de qualificação, com preciosas recomendações.

Aos funcionários das bibliotecas com que mantive contato: Biblioteca Central da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ) e Biblioteca da Faculdade de São Bento, meus agradecimentos.

Agradeço a Thiago Reis, amigo adquirido durante o percurso do mestrado, por todo auxílio que me forneceu e muitos momentos de diálogos.

Agradeço a Sra. Patrícia Horvat por ter me proporcionado um incentivo a mais à minha trajetória na pesquisa.

Agradeço, especialmente, ao meu grande amigo, que se tornou irmão, Jorge Alberto, pelo empenho espiritual e material, sem os quais não teria principiado meus estudos de pós-graduação.

A todos, muito obrigado.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é uma análise da obra *Contra as heresias* (*Adversus haereses*) procurando identificar o processo de estigmatização empreendido por Irineu, bispo de Lião. Para tanto, apresentaremos qual era a situação do dos seguidores da fé cristã no século II, época de produção da obra, nos valendo de dois momentos: a correspondência de Plínio, o jovem, governador da Bitínia, ao *princeps* Trajano, ocorrido por volta de 112, e as supostas perseguições que aconteceram nas cidades das Gálias, Vienna (Vienne) e Lugdunum (Lião). Pois tais momentos nos permitirão ter uma visão geral das relações entre as autoridades de Roma e os cristãos. Caracterizaremos, também, o cristianismo gnóstico, porque a estigmatização de Irineu a eles se dirigem, para que possamos compreender quais são os pontos de divergência entre essas duas variante da fé cristã. Utilizaremos como conceitos-chave magia e estigma, pois serão fundamentais para entendermos como o processo de estigmatização se configurou. Nossa base metodológica é a leitura isotópica, porque nos permitiu uma análise intratextual das ocorrências dos estigmas.

RESUMÉ

L'objectif de cette dissertation est une analyse de l'oeuvre *Contre les hérésies* (*Adversus hereses*) en cherchant d'identifier le processus de stigmatisation entrepris par Iréneé, évêque de Lyon. De telle façon, nous présenterons la situation des partisans de la foi chrétienne dans le siècle II, temps de production de l'oeuvre, en valant de deux moments: la correspondance de Pline, le jeune, le gouverneur de la Bithynie, à *princeps* Trajan, produit par retour de 112, et des prétendues persécutions qui sont arrivées dans les villes de Gaules, de Vienna (Vienne) et de Lugdunum (Lyon). Donc tels moments nous permettront d'avoir une vision générale des relations entre les autorités de Rome et les Chrétiens. Nous caractériserons, aussi, le christianisme gnostique, parce que la stigmatisation d'Iréneé à eux se dirigent, pour que peuvent comprendre lequel sont les points de divergence entre celui-là deux variantes de la foi chrétienne. Nous utiliserons comme concepts principaux magie et stigmaté, ils donc seront fondamentaux pour comprendre comme le processus de stigmatisation s'est configuré. Notre base méthodologique est la lecture isotopique, parce que nous il permettra une analyse intratextuel des présences des stigmatés.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO 1 - O “CRISTIANISMO” E O IMPÉRIO ROMANO NO SÉCULO II D.C.	13
1.1 CRISTIANISMO E IMPÉRIO ROMANO	14
1.2. IRINEU E O CRISTIANISMO ECLESIAÍSTICO	28
1.3 - O Gnosticismo	36
CAPÍTULO 2 - CONTRA AS HERESIAS: O TEXTO E O DISCURSO.....	45
2.1– O ADVERSUS HAERESES E SUA TRADIÇÃO TEXTUAL	46
2.2– GÊNERO DO DISCURSO E SINOPSE NARRATIVA	52
2.3 - O CORPUS DOCUMENTAL DA PESQUISA	74
CAPÍTULO 3 – O PROCESSO DE ESTIGMATIZAÇÃO DOS GNÓSTICOS EM CONTRA AS HERESIAS DE IRINEU DE LIÃO	88
3.1– A ESTIGMATIZAÇÃO DOS GNÓSTICOS NO ADVERSUS HAERESES	92
3.2 – ECCLESIA X GNOSE: O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CRISTIANISMO ECLESIAÍSTICO.	113
CONCLUSÃO.....	119
BIBLIOGRAFIA	128

Introdução

Estudar os primeiros séculos do cristianismo é uma tarefa que apresenta algumas dificuldades, pois, para tal, devemos nos desvencilhar de certos condicionantes interpretativos, como tomar a modalidade hierarquizada da fé cristã, ou seja, o cristianismo eclesiástico, por única intérprete possível da fé cristã. Todavia, são poucas as obras que dão voz a outras formas que existiram dessa fé. Assim sendo, devemos tentar encontrar nas obras eclesiásticas elementos que nos permitam entrever como esses outros “cristianismos” configuravam-se em seus primórdios.

Frente a essas dificuldades, na presente dissertação, nos propomos a analisar o primeiro livro da principal obra de Irineu, bispo de Lião, isto é, *Contra as heresias* (*Adversus haereses*), a qual se insere na tradição do cristianismo eclesiástico ao desconsiderar a existência de qualquer outra variante da fé cristã como legítima portadora de algum grau de compreensão sobre os mistérios de Jesus Cristo. No primeiro Livro da obra em análise, Irineu concentra-se na exposição e refutação dos sistemas gnósticos, que nos surgem como uma das principais correntes cristãs existentes na época que nos serviu como recorte temporal de pesquisa, ou seja, o século II d.C.

Procuraremos demonstrar que *Adversus haereses* não foi, apenas, uma obra de cunho doutrinário-dogmático que expôs os sistemas gnósticos para, então, refutá-los, como, aparentemente se propõe seu autor. A obra foi um tratado que detraiu, ou melhor, estigmatizou o gnosticismo cristão na própria apresentação de seus sistemas.

Antes de demonstrarmos que houve um processo de estigmatização empreendido por Irineu contra os gnósticos, caracterizaremos a situação dos cristãos, de maneira geral, frente às autoridades romanas e, para tal intento, nos concentraremos em dois

momentos que julgamos relevantes para esta caracterização. O primeiro momento será a correspondência entre Plínio, o jovem, governador da província da Bitínia e o *princeps* Trajano, momento esse importante para nossa análise porque foi o primeiro documento oficial que se identifica autoridades do Império romano se referindo aos seguidores de Jesus Cristo (CHEVITARESE, 2006:170).

O segundo momento que tomamos por relevante, foram as supostas perseguições realizadas pelas autoridades imperiais na região do Ródano, nas Gálias, no último quartel do século II. Esse momento é importante, sendo verídico ou não – pois só temos notícias através da obra de Eusébio de Cesaréia (*Hist. Eccl.*, V: I) –, por ter ocorrido na cidade de Lião (Lugdunum), onde Irineu exercia seu presbiterado e, possivelmente, por ter servido como *causa efficiens* para o tratado contra os cristãos gnósticos.

Mostraremos como se configurava o cristianismo eclesiástico, e qual a inserção de Irineu nesta variante da fé cristã. Essa apresentação se faz necessária porque, dentre as formas de cristianismo existentes no século II, os cristãos que se identificavam como membros da *ecclesia* de Deus na terra haviam hierarquizado suas funções, engessando-as nos cargos de bispo, presbítero e diácono (GEREMEK, 1987: 161). Os motivos que conduziram a esse processo de hierarquização dos cristãos eclesiásticos, ainda hoje, ainda são obscuros para a pesquisa histórica; o que pode-se afirmar é que, entre os séculos I e II, tal modalidade de cristianismo desenvolveu suas estruturas hierárquicas.

Do mesmo modo, caracterizaremos o cristianismo gnóstico, procurando demonstrar que seus seguidores são cristãos, tão como os eclesiásticos, pois há pesquisadores que tomam o gnosticismo como uma forma herética do cristianismo eclesiástico (ELIADE, 1982: 139; SILVA, 2003: 204), alegando que esta modalidade cristã teria se originado na Pérsia e se adaptado à soteriologia cristã. No entanto,

veremos que o gnosticismo é uma expressão cristã que deve ser compreendida como mais uma modalidade dessa fé (TORRENTS, 1990: 8).

Envidaremos esforços para compreender o texto da obra de Irineu, especificamente o L. I, para que possamos extrair da própria obra o modo pelo qual a estigmatização se realiza. E, para tal empenho, procuraremos estabelecer o grau de inserção de *Adversus haereses* na tradição apologética do cristianismo eclesiástico, tentando expor, em linhas gerais, as diferenças entre a literatura cristã grega e a latina, pois Irineu pertence à tradição grega, mesmo tendo sido um membro das comunidades eclesiásticas do Ocidente romano, posto ser originário de uma região de cultura helenizada, ou seja, a cidade de Esmirna. Construiremos uma sinopse geral do primeiro livro da obra para que possamos acompanhar e analisar a construção de seu argumento, visando, assim, à percepção da dinâmica do processo de estigmatização.

A partir da nossa exposição do cristianismo no século II, das vertentes que julgamos mais significativas, e da apresentação do texto da obra de Irineu, demonstraremos que e como o bispo de Lião realizou um processo de estigmatização dos cristãos gnósticos valendo-se de alcunhas disforizantes para caracterizar essa variante do cristianismo. Alcinhas tais como magos, operadores de filtros e poções, corruptores de corpos, sedutores de mulheres, dentre outras, para construir uma imagem conspurcada do gnosticismo, uma arma no embate ideológico ocorrido neste momento.

Para nossa análise desse processo, utilizaremos os conceitos de *magia*, que seria o empenho humano em se conectar com o sobrenatural, proposto por Gilvan Ventura da Silva (2003: 161) e o de *stigma*, do qual apreendemos como atributos pejorativos podem conduzir alguém ao descrédito no seu contexto social, cunhado por Ervin Goffman (1988: 13), como basilares para nossa compreensão da estigmatização.

Outros conceitos nos serão úteis, tais como o de *ideologia* como um sistema cultural (GEERTZ, 1978: 188), isto é, um gabarito pelo qual podemos perceber como membros de um grupo partilham da mesma cosmovisão. Esse conceito será importante para observarmos como operam as diferenças de compreensão entre os gnósticos e os eclesiásticos acerca dos mistérios do Cristo.

Os ritos de instituição elaborados por Pierre Bourdieu (1996: 98) nos permitirão compreender que o processo de estigmatização também pode ser entendido como um processo de institucionalização, porque o discurso de Irineu se propõe a tornar ilegítimas as interpretações gnósticas sobre o messias e, no sentido inverso, tornar sua visão sobre Jesus Cristo como legítima, e os ritos de instituição se pautam nesse aspecto, ou seja, tornar legítimo algo que seria, de outro modo, arbitrário. Assim, o argumento do bispo se pretenderia como institucionalizante frente aos mistérios do Cristo.

Como referencial metodológico, utilizaremos a leitura isotópica numa abordagem orientada por Ciro Cardoso (1999: 172) para que possamos perceber quais são as ocorrências dos estigmas na obra de Irineu, e como se articulam.

Nossa análise tem por hipótese central um claro processo de estigmatização dos cristãos gnósticos por Irineu que, para tanto, se vale da acusação de prática de magia como o principal estigma desse processo, e nosso objetivo é analisar *Adversus haereses* à luz dos conceitos supracitados para comprovarmos a instauração do processo de estigmatização.

Demonstraremos que o processo de estigmatização se realiza numa exposição binomial de estigma/ato de instituição, pois Irineu estrutura seu argumento desqualificando, a todo o momento, os líderes do gnosticismo procurando sempre ligá-

los ao ofício das artes mágicas.

Veremos que a insistente ligação que o sacerdote de Lião procura estabelecer entre os mestres gnósticos e a prática da magia não fora gratuita porque, à época de Irineu, já havia uma legislação específica para crimes que envolviam tal prática, haja vista a *Lex Cornelia*.

Poderemos perceber que Irineu construiu um discurso cujo objetivo foi extrair dos gnósticos qualquer possibilidade terem autoridade para falar em nome de Jesus Cristo, pois, como demonstraremos, ele procurou criar, em seu discurso, uma origem maculada para o gnosticismo, estabelecendo sua origem em Simão, o mago, sendo este acusado de praticar toda sorte de magia. Entretanto, Simão não pertenceu a gnosticismo cristão, mas sim a gnose judaica do século I (TORRENTS, 1990: 28).

Um outro gnóstico que Irineu dedicou atenção especial foi Marcos, o bispo procurou dar tanta ênfase a magia desse líder gnóstico que em sua explicação do sistema gnóstico fundamental faz uma digressão para chamar as artes de Marcos de comportamento imoral, evidenciando, assim, um esforço para que o leitor associasse a doutrina de Marcos a um comportamento degradado.

Para outras lideranças gnósticas, especialmente Valentim e Marcião, Irineu não os acusa de magos, mas sim de heréticos, no entanto, nos concentraremos no estigma de mago, por estar presente em lugares fundamentais do discurso de Irineu e compreendemos que a força da estigmatização se encontra nesse estigma.

Tentaremos demonstrar que o processo de estigmatização tem como pano de fundo um embate entre ideologias concorrentes, pois, enquanto os cristãos eclesiásticos fundamentavam suas comunidades numa organização hierarquizada e suas funções eram distribuídas por cargos, dos quais o de bispo era o mais prestigiado, e procuravam

estabelecer uma interpretação mais unificada sobre o Cristo. Em contrapartida, os cristãos gnósticos não possuíam cargos fixos para as funções ritualísticas, sendo estas realizadas sob forma de rodízio entre os congregantes, permitindo, inclusive, mulheres no exercício de tais funções. Além disso, os gnósticos não se detinham numa doutrina fixa, ou seja, numa única interpretação, porque a tônica do gnosticismo é uma livre interpretação dos mistérios de Jesus Cristo; por isso, cada liderança reinterpretava os evangelhos, contribuindo, à sua maneira, para uma melhor compreensão sobre o messias.

Assim, poderemos notar que o sentido da existência do cristianismo gnóstico é completamente contrário à interpretação centrípeta dos eclesiásticos, e essas perspectivas diametralmente opostas deram margem ao confronto de ideologias.

A dissertação está estruturada em três capítulos, no primeiro capítulo apresentamos uma discussão bibliográfica sobre a relação do que chamamos de cristianismo com as autoridades romanas, pois, a princípio, as autoridades romanas não sabiam como lidar com os seguidores de Cristo. Deste modo, perguntaremos qual era o grau de inserção dos cristãos na sociedade romana. Isto feito, tentamos esboçar o modo como a vertente eclesiástica do cristianismo se configurava, procurando mostrar suas estruturas básicas e suas diferenças frente a outras formas de cristianismo. Apresentamos o campo de influência de Irineu, bispo de Lião dentro do cristianismo eclesiástico e como sua obra, *Adversus haereses*, foi importante para a formação doutrinária dos eclesiásticos.

No segundo capítulo, identificamos a tradição textual em que se encontra o *Adversus haereses*, pois, sendo tal obra um tratado, esboçamos as condições de produção da obra e as principais matrizes que estruturaram a tradição tratadística latina

do século II. Procuramos expor em que vertente do discurso retórico a obra de Irineu se insere para que avaliarmos, em linhas gerais, a eficácia do sistema de pensamento em *Adversus haereses*. Desta forma, esperamos que tanto nosso esforço de situar *Adversus haereses* numa tradição retórica latina, como o de aplicar a leitura isotópica como método analítico confirme nossa hipótese de trabalho.

Por fim, no terceiro capítulo apresentamos uma análise do primeiro livro de *Adversus haereses*. Para tanto, utilizamos a leitura isotópica como principal método (CARDOSO,1999). Desta forma, pudemos observar se os resultados obtidos confirmam nossa hipótese, ou seja, se o primeiro livro da obra de Irineu se configura num processo de estigmatização dos cristãos gnósticos, frente não só aos cristãos eclesiásticos como também perante a toda sociedade romana. Como fundamentos teórico-conceituais teremos os conceitos de estigma (GOFFMAN, 1986) e magia (SILVA, 2003), para percebermos, se para além da estigmatização há também uma petição de instituição por parte dos cristãos eclesiásticos.

Deste modo, procuramos estabelecer uma conexão do processo de estigmatização empregado por Irineu contra os gnósticos com a institucionalização que o cristianismo eclesiástico traz para si. Então, nos valem da noção de ritos de instituição de Pierre Bourdieu (1996) juntamente com o conceito de poder de Niklas Luhmann (1992). Assim, mostramos que as disputas sobre o domínio sobre os mistérios de Cristo se configuram como embates de sistemas culturais (GEERTZ, 1978), dos quais aquele que estiver mais alinhado com a sociedade que o circunda terá mais chances de se tornar triunfante. Dessa maneira, demonstramos que Irineu empreendeu um processo de estigmatização que tinha por objetivo invalidar o gnosticismo cristão como portador de legitimidade sobre o Cristo.

Capítulo 1 - O “cristianismo” e o Império romano no século II d.C.

O objetivo deste capítulo é apresentar uma discussão bibliográfica acerca do “cristianismo”¹ do século II, procurando compreender como essa modalidade de fé se inseria na sociedade imperial romana. Num primeiro momento, procuramos entender como as autoridades imperiais de Roma lidavam com a crença que tinha como *salvador* alguém intitulado chamado Cristo.

Pudemos perceber que o cristianismo não se apresentava como um assunto relevante para as autoridades imperiais, pois, a partir da leitura do primeiro documento oficial romano que diz respeito aos cristãos que chegou até nós, a correspondência enviada por Plínio, o jovem a Trajano, por volta de 112, depreendemos o quanto esta nova fé era um tema obscuro para os dirigentes do Império.

Um outro momento que selecionamos para o tratamento da questão foi a suposta perseguição empreendida por Marco Aurélio aos cristãos das Gálias. Mas, o único registro supérstite de tal ocorrência se encontra na obra de Eusébio de Cesaréia, a *História Eclesiástica*, escrita cerca de um século após o ocorrido, e que também nos permitiu compreender a inserção do cristianismo na sociedade romana.

Em seguida, caracterizamos Irineu de Lião e sua forma de cristianismo, ou seja, uma modalidade cristã que já possuía estruturas hierarquicamente organizadas num momento relativamente precoce. E Irineu se mostra um líder significativo para as comunidades eclesiais, porque sua obra é de importância relevante² para se entender

¹ Suspendemos o termo cristianismo porque no segundo século nem sequer havia uma denominação específica geral para os seguidores da fé cristã, assim, evitamos tomar tal termo como referente a um movimento uniforme e já estruturado, veremos mais adiante.

² *Adversus haereses* se mostra relevante por apresentar um processo de estigmatização que se relaciona com um processo de institucionalização do cristianismo eclesial. Trataremos deste assunto

como esta forma hierarquizada do cristianismo buscou mecanismos para a sua institucionalização.

Procuramos esboçar os possíveis motivos para a confecção da obra *Adversus Haereses*, ou seja, um instrumento que visava não só afirmar a fé eclesiástica, mas também desqualificar a modalidade da fé cristã que Irineu acreditava ser o maior entrave para a realização de seu projeto: o gnosticismo.

Por fim, mostramos em linhas gerais, como se configurava o gnosticismo e como a obra do bispo de Lião pode ser compreendida como um meio de se estigmatizar os cristãos gnósticos, introduzindo a questão da institucionalização do cristianismo eclesiástico.

1.1 Cristianismo e Império Romano

Os estudos acerca do cristianismo nos dois primeiros séculos não fornecem informações muito precisas no que diz respeito às relações entre os cristãos e o poder central romano, o que se agrava no que tange aos poderes locais nas províncias. Neste capítulo, procuramos balizar nosso esforço em dois momentos do século II, que julgamos importantes para caracterizar o relacionamento entre os cristãos e Roma. Assim, selecionamos a correspondência entre Plínio, o jovem, e Trajano, porque nesta comunicação entre a Bitínia e Roma temos o primeiro documento oficial que diz respeito ao tratamento que se deveria dispensar aos seguidores de Cristo (CHEVITARESE, 2006:170). O segundo momento selecionado, as supostas perseguições contra os cristãos, empreendidas sob o principado de Marco Aurélio nas

cidades gaulesas de Lião (Lugdunum) e Vienne (Vienna). Dissemos supostas porque a única fonte que faz referência a tais perseguições é a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia.

Dessa forma, percebemos que o governo imperial romano, a princípio, nem sabia como nomear os seguidores de *Chrestós*³, como podemos observar a partir do caso que ocorreu por volta de 112 na província da Bitínia (LEPELLEY, 1969: 28), no qual, Plínio o Jovem, então governador, pede orientação ao imperador Trajano sobre o que fazer com os seguidores de Cristo, e o imperador orienta o governador a puni-los se e somente se algum crime fosse constatado.

É meu hábito, ó senhor, recorrer a ti em todas as questões dúbias, pois quem poderia solucionar melhor minhas dúvidas e instruir minha ignorância? Eu nunca tive conhecimento de um caso relativo a cristãos, assim como desconheço a natureza e a extensão das sanções que devem ser administradas. (2) Também estou meio hesitante se devo discriminá-los de acordo com a idade, ou se os jovens devem ter um tratamento distinto dos adultos, ou se devo liberar aquele que se retratar, após ter se declarado cristão, ou se, por se ter declarado cristão, ele nada merecerá ao renunciá-lo; e nem sei devo punir este nome, se ele não for culpado de um crime, ou mesmo se não for culpado dos crimes associados ao nome. Enquanto isso, àqueles que me são trazidos enquanto cristãos, conduzo a questão do seguinte modo. (3) Interrogo a todos os acusados de serem cristãos; se o admitem, pergunto uma segunda e uma terceira vez, alertando-os em relação às sanções que os aguardam. Aos perseverantes, ordeno que sejam executados. Pois, independente da natureza de sua culpa, penso que sua inflexível obstinação deve ser punida. Aos fanáticos que são cidadãos romanos, envio-lhes à *urbs* para o julgamento] (*Plínio, Epístolas*, X: 96)

³

O nome grego de Cristo

E vejamos a resposta do *princeps*:

Você age corretamente, meu caro Secundo, na condução das investigações daqueles que foram delatados como cristãos, pois não há ainda um princípio geral constituído para aplicar como padrão. (2) Não devem ser perseguidos, mas se forem trazidos diante de ti, e se as acusações contra eles forem provadas, devem ser punidos, assim como aquele que negar ser cristão, e tornar manifesto não sê-lo, suplicando aos nossos deuses, deve ser liberado por sua retratação, não importando que tipo de suspeita pairou sobre si no passado. Nenhuma acusação anônima deve ser incluída nos autos. Estas são péssimos exemplos e não condizem com os nossos tempos. (*Plínio, Epístolas*, X: 97)

A correspondência nos mostra certa indiferença do centro imperial frente a este movimento posteriormente chamado cristianismo. Assim, as primeiras referências textuais romanas aos cristãos se deram por conta da inobservância destes aos ritos da religião romana, pois as autoridades notaram que alguns dentre os seguidores de Cristo se recusavam veementemente a realizar os rituais e as práticas religiosas de Roma (BEARD; NORTH; PRICE, 1988: 226).

No entanto, tal referência possivelmente se reporta a uma modalidade de cristianismo que havia iniciado um processo de hierarquização desde o fim do século I (GEREMEK, 1987: 161), apesar de “cristianismo” ser um termo aplicado a um conjunto bastante heterogêneo de grupos que têm em comum um *salvador* chamado o Cristo.

Podemos observar que o século II é palco de mudanças significativas para os seguidores da fé cristã, porque, dentre os vários grupos existentes, havia alguns que,

numa visão retrospectiva, se tornaram mais significativos tais como os eclesiásticos e os gnósticos.

Os cristãos eclesiásticos se mostram no século II como um grupo que já possuía uma estrutura hierárquica, na qual se têm os *episkopoi* [guardas, protetores] (ISIDRO PEREIRA, 1990), como os principais líderes. Eram eles membros basilares da estrutura do cristianismo eclesiástico, pois eram os únicos autorizados a conduzir os ritos de forma plena; os *presbiteroi* [velhos, anciãos, respeitáveis], como auxiliares na condução dos ritos e os *diakonoi* [criados, serventes], auxiliares gerais na organização do grupo.

Nota-se, assim, que a modalidade eclesiástica do cristianismo já se apresentava como uma *instituição*⁴, porque esta, para além de graus de controle da ritualização sobre os mistérios de Cristo, se definia como a comunidade ou “corpo de Cristo” no campo terrenal, ou seja, a *ecclesia* (assembléia). E tal como um corpo, a comunidade eclesiástica tinha um núcleo ordenador e membros. Como podemos observar em Pierre Bourdieu:

(...) Falar em rito de instituição é indicar que qualquer rito tende a consagrar ou legitimar, isto é, a fazer desconhecer como arbitrário e a reconhecer como legítimo e natural um limite arbitrário, ou melhor, a operar solenemente, de maneira lícita e extraordinária, uma transgressão dos limites constitutivos da ordem social e da ordem mental a serem salvaguardadas a qualquer preço(...) Assim, o ato de instituição é um ato de comunicação de uma espécie particular: ele notifica a alguém sua identidade, quer no sentido de que ele a exprime e a impõe perante a todos (...), quer notificando-lhe assim com autoridade o que esse alguém é e o que deve ser.(...) (BOURDIEU, 1996: 98; 101)

⁴ Tomamos como instituição um lugar de autoridade que, por intermédio de seus membros, se pretende portador de legitimidade.

Desta forma, os eclesiásticos já se configuravam como uma instituição, pois suas estruturas hierarquizantes e seus cultos unificados já evidenciam ritos que justificam um processo institucional.

Observemos que a modalidade eclesiástica do cristianismo apresenta uma característica bastante singular, porque o seu processo de institucionalização está contido nas suas próprias modificações, e não dispomos de outro tipo de documentação além dos próprios textos eclesiásticos, escritos entre os séculos I e II, e sobre os quais Bronislaw Geremek (1987: 101) afirma não ser possível apreender como aconteceu a hierarquização dos eclesiásticos.

Apesar de que as modificações que ocorreram nas comunidades hierárquicas se opunham ao igualitarismo observado no cristianismo de meados do século I, os cristãos eclesiásticos se mantiveram como seguidores do Cristo, procurando estabelecer a filiação deste Cristo como o salvador anunciado nos livros sagrados dos judeus. Assim, os eclesiásticos rompem com uma das premissas básicas dos “dizeres do messias”, e mantêm um discurso de verdadeiros arautos dos ensinamentos do Cristo. Quanto a esta singularidade do cristianismo eclesiástico, Elaine Pagels (2006: 48) nos orienta no sentido de que, dentre todas as formas cristãs, esta modalidade estava mais alinhada com os processos que ocorriam no seio da estrutura política do mundo romano, pois com a inauguração do Principado, o Império Romano tendia, cada vez mais, a uma autocracia e diminuía progressivamente as possibilidades o exercício do poder do Senado de Roma, por mais que o *princeps* Augusto tenha dito que as modificações tenham ocorrido para se restaurar a república (*Res Gestae Divi Augusti*, 1957).

Os eclesiásticos, portanto, com sua organização centralizadora e tendo um bispo

como o único membro da comunidade autorizado a realizar os principais ofícios rituais, se apresentavam em maior conformidade com sistema político que se efetivava em Roma (PAGELS, 2006: 48). Notemos que a força institucional que se encontra entre as comunidades eclesíásticas radica no empenho de seus líderes em criar e naturalizar normas que até então não existiam, pois o cristianismo, neste momento, não possuía um centro controlador, mesmo havendo algumas lideranças mais significativas. E se tomarmos como guia a noção de Eugen von Ehrlich (1978: 33) de que todo grupo social, com algum compartilhamento da mesma cosmovisão, produz normas, umas para serem centralizadas e outras simplesmente observadas, sem qualquer necessidade de centralização, nos perguntaríamos o porquê das comunidades eclesíásticas se valerem, tão precocemente, de rígidas formalizações rituais e comportamentais, tais como a obrigatoriedade de se ter um único líder, deste ser do sexo masculino, ter como verdade inquestionável que Cristo é filho de Deus e ressuscitou em carne. Segundo Elaine Pagels:

O princípio da igualdade de acesso, participação e reivindicações de conhecimento impressionavam Tertuliano⁵. Mas percebia isso como evidência de que os hereges “subvertiam a disciplina”: a disciplina adequada, em seu ponto de vista, requeria certo grau de distinção entre os membros da comunidade. Tertuliano protesta, em especial, contra a participação de “mulheres entre os hereges”, que compartilham posições de autoridade com os homens: “Ensinam e estão engajadas em debates; exorcizam; curam” - suspeita que possam até batizar, o que significava atuarem, como bispos! (PAGELS, 2006: 46)

Todavia, percebe-se que coetâneas aos eclesíásticos havia outras formas de cristianismo que não possuíam tais normas rígidas para suas práticas rituais. Desse

⁵ Importante pensador do cristianismo eclesíástico do segundo século que, também, produziu obras contra os gnósticos.

modo, observa-se que o comportamento normativo que se apresentava entre os eclesiásticos compromete o igualitarismo original que o cristianismo tinha como fundante, seja no gênero, na idade ou na função que o membro da comunidade exerce.

Assim, podemos presenciar que a centralização normativa entre os eclesiásticos, gerou uma distribuição assimétrica de poder, pois, os lugares de controles de tais normas detinham níveis, como podemos ver na distribuição de funções. Logo, se temos um grupo social com níveis de poder para controlar as normas deste grupo, e que tais normas devem ser perpetuadas, podemos dizer que tal grupo se constitui como uma instituição social, pois entendemos que uma instituição social surge de um esforço de naturalização de ações de cunho arbitrário (BOURDIEU, 1996: 98).

O processo de institucionalização de setores de grupos sociais ocorre como um esforço de perpetuação de ações de indivíduos dentro destes grupos, mas o processo institucional só se realiza quando certos indivíduos de tais grupos detêm, em alguma medida, um lugar privilegiado para impor um processo de institucionalização do setor que eles correspondem.

(...) Assim, o ato de instituição é um ato de comunicação de uma espécie particular: ele notifica a alguém sua identidade, quer no sentido de que ele a exprime e a impõe perante a todos (...), quer notificando-lhe assim com autoridade o que esse alguém é e o que deve ser.(...) (BOURDIEU, 1996: 101)

Notemos que Pierre Bourdieu apresenta o processo de institucionalização como um rito de marcação de fronteiras, sendo tal marcação estabelecida por indivíduos que angariaram prestígio, ou que tinham meios para angariar tal prestígio e, tomando a noção de Ehrlich acerca da capacidade associativa dos seres humanos, podemos ver as

instituições como um produto obrigatório das organizações sociais, pois, sem as formas institucionais, as organizações não seriam efetivas em longo prazo.

Dentro de um sistema religioso, por exemplo, podemos perceber elementos mágicos e elementos devocionais, sendo os primeiros relativos à produção de maravilhas e os segundos relativos às cerimônias de saudação dos seres divinos (SILVA, 2003: 165). Frente a isso, o aspecto devocional do sistema religioso tende a se apresentar mais inclinado a um processo de institucionalização, e, por consequência se torna uma religião, porque a esta se propõe a centralizar e sistematizar a relação do indivíduo com o sobrenatural. Já as demais práticas mágicas continuarão a existir, sem força institucional, mantendo, contudo, a eficácia que toda prática mágica exige. Desse modo, percebemos que um dos modos de entender as instituições é procurar saber o porquê de algumas normatizações terem sido fortemente sistematizadas e centralizadas, enquanto outras, não; bem como saber de que modo e por quais procedimentos os atores sociais de determinados grupos angariaram prestígio suficiente para serem os porta-vozes de tais grupos (BOURDIEU, 1996: 91).

No entanto, os meios de permanência de um dado grupo no controle depende de uma série de justificativas, pois sem tais justificativas não haveria motivos para que a grande maioria creditasse no grupo controlador da instituição legitimidade suficiente para que as normas oriundas desta instituição tivessem validade. Para se compreender como as instituições criam estabilidade, torna-se necessária, então, a compreensão do conceito de *poder*, pois sem tal conceito poderíamos imaginar que o campo institucional seria uma eterna área de contendas sobre quem controlaria a normatização social e, se tal cenário se instaurasse, as instituições perderiam sua função basilar, ou seja, centralizar e perenizar normas que fazem funcionar os grupos sociais.

A concepção de poder que aqui empregamos é fornecida por Niklas Luhmann(1992: 5). Como já foi dito, a percepção normativa dos indivíduos acerca da vida se realiza, a princípio, como resolução de problemas concretos e imediatos, não havendo a necessidade de nenhum *corpus* de normas e procedimentos pré-estabelecido. Assim, ressalvadas as características próprias da Antiguidade, não devemos entender que o exercício do poder ante uma instituição se efetiva, *stricto sensu*, por um domínio da produção legislativa, pois tal situação exigiria uma organização pré-existente, e tal situação não é factível ao observarmos o exercício de poder dentro de instituições como, por exemplo, um conselho de artesãos ou uma junta comercial, nos quais há toda uma regulação interna sem ao menos ter algo estritamente prescritivo. Desta forma, Luhmann nos levou a entender o poder como uma ação comunicativa que se imiscui no substrato social como qualquer outra ação deste gênero, tal como o dinheiro. Procurar entender o poder, é, neste caso, observar como ele age ante aos códigos sociais que estão estabelecidos, pois o poder age de forma sistêmica, ou seja, entendendo a sociedade como um todo:

(...) podemos formular que o poder é uma oportunidade de aumentar a probabilidade de ocorrência de contextos seletivos improváveis. As probabilidades reais abrigam uma tendência de auto-reforço: quando se sabe que algo é provável, conta-se mais com a ocorrência do que a não-ocorrência do fenômeno, e quanto maior a relevância, tanto mais próximo o ponto em que este processo se inicia. (...) (LUHMANN, 1992: 11).

Desta maneira, partimos da premissa de que o cristianismo do século II se mostra plural, mas neste pluralismo já havia uma modalidade específica que tendia a trazer para si a exclusividade interpretativa e normativa sobre a compreensão dos

mistérios de Cristo, causando, assim, disputas que se configuraram como verdadeiros embates tanto no plano espiritual quanto no material, isto é, estamos em pleno processo de institucionalização de um grupo.

Retornemos ao exemplo da correspondência entre Plínio e Trajano: a indiferença do governador da Bitínia frente à lide com os cristãos se devia ao fato destes se configurarem como um problema assaz pequeno em relação aos problemas e aos expedientes de que um governador de província se ocupava, pois o Império vivia um período de consolidação.

As autoridades romanas, contudo, em seu processo de expansão, manifestavam o cuidado de absorver os deuses e cultos dos povos que eram obrigados a gravitar na órbita de Roma (BELTRÃO, 2006: 151). Assim, a religião desses povos não constituía um problema central para os administradores, porque em contrapartida ao pertencimento ao Império, só era exigido que tais populações prestassem honras aos deuses romanos. Tal troca não se apresenta tão extenuante para as populações das regiões “romanizadas”, pois poderiam manter suas práticas religiosas e seus sacerdotes, ao passo que o governo central teria sua representação garantida no substrato dos domínios do Império (BELTRÃO, 2006: 152).

A relação entre a religião de Roma e as religiões dos seus domínios, como pudemos perceber, se dava geralmente no sentido de inserir estas no interior não só do campo cultural mas também do campo político do Império (LEPELLEY: 1969, 35), na medida que mitos de fundação de mundo, ou seja, as cosmogonias, justificavam o exercício do poder político na totalidade das sociedades antigas. Os deuses romanos são, então, negociados de forma sincrética junto às religiões das áreas romanizadas e, assim, o poder central de Roma se encontra justificado para todo domínio que for anexado.

A religião de Roma não é apocalíptica, nem livresca, não possui uma doutrina única, e não é ortodoxa. Não havendo ortodoxia, existia algo que compreendemos como *orthopraxis* (SCHEID, 2003: 18), ou seja, o correto cumprimento dos rituais. A única obrigação era apenas a observância os ritos. Aos cidadãos, era permitido indagar sobre os deuses e sobre o mundo do jeito que lhes conviesse. Os oficiais da religião romana eram membros da elite política, e atuavam como especialistas em matéria de religião, executando ou supervisionando rituais e sacrifícios.

Um centro regulador e particular na religião romana era inexistente. A influência da religião é disseminada para toda a sociedade. Desta forma, não há um salvador ou messias, que não é divino, nem humano; os mesmos homens eram sacerdotes e políticos, e isso era um paradigma aceito por todos. Tratava-se de uma religião imiscuída na política – ou uma política imiscuída na religião. Percebemos que havia um aspecto religioso em cada ação política e um aspecto político em toda ação religiosa. Neste sentido, a religião romana era uma religião política (BELTRÃO, 2006: 145).

A negação das práticas rituais romanas poderia configurar-se em crime de lesa religião, dado ao fato de a romanidade se realizar junto a todos os atos que simbolizam Roma, e a religião romana estava presente em quase todos os momentos da vida de um cidadão. Mas, percebemos que a lesa religião poderia ser traduzida como lesa majestade, porque o *princeps* era o *pontifex maximus*, ou seja, o sacerdote maior de todo o Império.

Podemos então, compreender que a recusa dos cristãos aos rituais e às práticas religiosas imperiais se apresentava não só como uma afronta à religião, mas também como um desacato ao poder político das autoridades do poder central. Fora sob o pretexto de negação da *lex de maiestate* que Nero e Domiciano justificaram seus

ataques aos cristãos (LEPELLEY, 1969: 35). Assim, apesar de o cristianismo no século II ser bastante incipiente, alguns de seus seguidores, no caso os eclesiásticos, já esboçam um comportamento que incomodava a lógica de justificação política do Império.

O segundo acontecimento que julgamos importante analisar no que diz respeito às relações entre cristãos e o poder central são as “perseguições empreendidas” por Marco Aurélio nas cidades de Lyon e Vienne. Tais perseguições só podem ser atestadas na principal obra de Eusébio de Cesaréia, pois não observamos nenhuma legislação específica em outras referências literárias ou jurídicas.

Os que combateram, sob Vero, na Gália 1. Com efeito, na Gália achava-se o estádio em que se deram esses eventos. Superam as demais da região suas metrópoles ilustres denominadas Lião e Vienne, ambas atravessadas pelo rio Ródano, (...) 4. Em seguida, após algumas palavras de introdução iniciam a narração da maneira seguinte: “Não somos capazes de traduzir exatamente, nem é possível expressar por escrito a enorme tribulação que nos adveio, a veemente cólera dos pagãos contra os santos, os sofrimentos todos a que foram submetidos os bem aventurados mártires. 5. Efetivamente, com todas as forças, o adversário nos atacou, preludiando sua futura vinda. Atravessou todas as partes, preparando os seus e exercitando-os de antemão contra os servos de Deus. Deste modo, não somente nos expulsaram das casas, das termas, da praça pública.(...) (*Hist. Eccl.*, V: I)

E tomemos também a descrição que Hubert Jedin faz sobre a perseguição:

No verão de 177, quando se reuniram em Lião representantes de todas as Gálias para a festa do culto imperial, explodiu o furor popular contra os cristãos, aos que, como em outras partes do império os

acusava também aqui de ateísmo e dissolução moral (JEDIN, 1966: 253)

Frente a esta citação, pode-se notar que a ênfase dada pelos cristãos das Gálias, via obra de Eusébio, sobre os acontecimentos de 177/178, não se configura exatamente numa perseguição. Como já dissemos, um dos incômodos que a postura dos cristãos eclesiásticos implicava era a negação dos rituais de Roma; tal postura não só era uma detração à religião romana, como também era uma afronta política, dada a posição do *princeps* como elemento central de mediação entre os deuses e os cidadãos de Roma. Então, numa celebração do culto imperial, o comportamento dos eclesiásticos frente à religião da maioria da população se configuraria como um ato de desrespeito à majestade imperial e à própria Roma.

Assim:

(...) Um cristão sob os Antoninos podia muito bem e por muito tempo sem ser incomodado por suas convicções. Algumas comunidades locais viveram e se desenvolveram pacificamente e sem conhecer alguma perturbação. A perseguição do segundo século sempre teve, por conseqüência, um caráter local e esporádico associado à atitude mais ou menos tolerante do governador de província, só julga o assunto e, sobretudo na presença de eventuais adversários resolutos do cristianismo na população local (...) (LEPELLEY, 1969: 31)

Logo, o que um texto cristão caracteriza como um fato que se repercutiu por todo o império, talvez fosse um assunto para a administração local, ou seja, um caso de polícia, pois, não se deve perder do horizonte que o cristianismo era o elemento novo frente às já consolidadas bases religiosas romanas. Então, quando se fala de

“adversários do cristianismo” é necessário entender que algumas formas cristãs atentavam contra uma cosmovisão de toda uma sociedade. Não podemos, assim, vitimizar os cristãos que detraíam os cultos oficiais, pois, senão, correremos o risco de justificar o martírio e outras formas que os eclesiásticos tomavam como atos para ganho de visibilidade, como instrumentos legítimos de uma forma demonstração de fé (BEARD; NORTH; PRICE, 1988: 226).

Então, se nos detivermos mais acuradamente às atitudes dos eclesiásticos, podemos perceber que certos comportamentos perturbavam a ordem pública, como, por exemplo, negar os rituais romanos, pois isto implicaria em detrair toda uma cosmologia que norteava a maior parte da sociedade romana e efetivara o próprio Império Romano.

No entanto, o que se nos textos cristãos supérstites é uma visão invertida dos acontecimentos porque, se tomarmos as atitudes das autoridades romanas como injustiças contra os eclesiásticos, como se observa na documentação, absorvemos as justificativas de um grupo, isto é, os cristãos como os “bons” (os eclesiásticos, note-se de passagem) sofrendo nas mãos dos “maus” (todos os outros que se posicionassem contra eles, incluindo outros grupos cristãos).

Não é nossa preocupação expor o sistema religioso romano, pois nos distanciaríamos bastante do nosso objetivo. No entanto, há a necessidade de mostrar como os cidadãos de Roma enxergavam a boa postura frente à religião oficial (*religio*) em oposição às credices dos outros (*superstitio*). Os romanos entendiam que o bom cumprimento das obrigações às divindades da cidade (BEARD; NORTH; PRICE, 1988: 218) e o respeito a todos os cultos oficiais seriam pressupostos basilares de um verdadeiro cidadão romano. Observamos que a maior parte das funções dos colégios sacerdotais romanos está vinculada à organização ou aconselhamento de atividades

diretamente relacionadas à dinâmica da cidade com seus cidadãos (BELTRÃO, 2006: 143). Deste modo, observar a religião oficial é o mesmo que ser romano. Em oposição à *religio* há a *superstitio*, ou seja, outras formas de relação com o sobrenatural que não passam pelo sistema religioso romano, como a devoção excessiva, considerada irracional, aos deuses ou a um único deus.

O Império tem, então, um sistema balanceado entre o que seria a religião e todo seu arcabouço comportamental, e a “falsa religião”, o comportamento desviante, o excessivo, o que escapa de uma norma pré-estabelecida. Ora, será justamente do discurso de religião e superstição que o cristianismo eclesiástico se apropriará quando se tornar religião oficial no Dominato⁶. Mas, notemos que quase toda a postura eclesiástica frente a Roma seria, no século II, para os romanos, *superstitio*.

1. 2. Irineu e o cristianismo eclesiástico

O cristianismo no século II se apresentava como uma miríade de grupos, tais como os judeu-cristãos, os cristãos eclesiásticos, os gnósticos, *inter alios*, tendo como justificativa de sua inserção no cristianismo o fato de acreditarem num messias chamado Cristo. Mas, como já dissemos, uma modalidade do cristianismo iniciava o segundo século com uma petição de princípio sobre os mistérios de Cristo, pois o esforço em constituir uma doutrina é uma marca dos cristãos eclesiásticos.

Vemos, assim que, durante o século dos Antoninos, enquanto o Império desfrutava um relativo período de paz (LE GLAY; VOISIN; LE BOHEC, 1995: 312), o cristianismo começava um processo de disputas que configurariam verdadeiros embates

⁶ Período da história de Roma compreendido entre 285-476, também chamado de Baixo Império

pela obtenção da primazia sobre os mistérios de Cristo.

O cristianismo eclesiástico foi a forma que mais visivelmente se sistematizou ao longo do século II. Tal forma, como já foi dito, sofreu um processo de institucionalização precocemente em relação às demais formas, e produziu diversos líderes, em diversas regiões do Império, tendo estes um objetivo comum: construir uma doutrina sistematizada e unificada em oposição à pluralidade interpretativa do que seria o cristianismo.

Portanto, a tradição dos apóstolos foi manifestada no mundo inteiro, pode ser descoberta em toda Igreja por todos os que queiram ver a verdade. Poderíamos enumerar aqui todos os bispos que foram estabelecidos nas Igrejas pelos os apóstolos e os seus sucessores até nós;(…) 3,2. Mas, visto que seria coisa bastante longa elencar, numa obra como esta, as sucessões de todas as igrejas, limitar-nos-emos à maior e a mais antiga e conhecida por todos, à igreja fundada e constituída em Roma, pelos dois gloriosíssimos apóstolos, Pedro e Paulo, (...) (*Adv haer.*, III: 3, 1)

Neste cristianismo de organização sistemática e líderes influentes, os quais mantinham uma suposta tradição transmitida por Paulo e Pedro, tendo este último tido supostamente contato direto com o Cristo, pode-se perceber que houve uma construção de uma memória fortemente impregnada da idéia de um destino manifesto. Justino Mártir, Irineu de Lião e Tertuliano de Cartago⁷ se mostraram como os principais portavozes dos cristãos eclesiásticos no segundo século. Estes líderes procuraram, ao longo do século II, criar uma doutrina para os eclesiásticos, ao passo que refutavam qualquer forma concorrente de cristianismo.

⁷ São os três pensadores mais expressivos do cristianismo eclesiástico do século II.

Diferentemente dos grupos judaicos, os eclesiásticos que manipulavam os escritos sobre o divino não tinham garantida, para si e por tal atividade, nenhuma autoridade especial em seu grupo; desta forma, a primazia de quem poderia dar orientações doutrinárias se realizava por níveis de prestígio, de que apenas alguns dos membros do cristianismo eclesiástico desfrutavam. Os visionários, os mártires e os confessores comumente possuíam autoridade para evocar a palavra divina em seus escritos ou dizeres; no entanto, o poder episcopal era preponderante sobre qualquer outra posição de prestígio (FOX, 1994: 164).

Contudo, mesmo que o cristianismo fosse uma forma de se relacionar com o sobrenatural pautada numa tradição textual, provavelmente poucos entre os eclesiásticos sabiam bem a escrita. Assim, tais grupos cristãos se apresentavam muito mais como leitores e ouvintes do que como escritores propriamente ditos. Deduz-se, então, que os autores das doutrinas já possuíssem algum poder pelo simples fato de poder escrever, pois já estavam autorizados a dizer. Notemos que, numa passagem da *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesaréia, os bispos recomendam Irineu, bispo de Lião, a falar com o bispo de Roma Vítor, após a suposta perseguição de 177/178, mas, para tal, o conjunto dos bispos enviam, junto a Irineu, uma carta de recomendação com a assinatura dos mesmos.

1. Os mesmos mártires recomendaram Irineu, então sacerdote da comunidade de Lião, ao bispo de Roma [Eleutério] que acabamos de mencionar, dando a respeito dele muitos testemunhos, conforme demonstram suas próprias palavras. 2. “Suplicamos a Deus que agora e sempre nele regozijes, pai Eleutério. Encarregamos de entregar-te essas cartas nosso irmão e companheiro, Irineu, pedindo que o estimes enquanto zelador do testamento de Cristo. Se soubéssemos que a posição social traz justiça para alguém, nós o apresentáramos

enquanto sacerdote da Igreja, o que de fato ele é. (*Hist. Eccl.*, V: 1; 2)

Percebemos, assim, que a autoridade de um membro da *ecclesia* estava vinculada, para além de ser um visionário, um profeta ou um mártir, ao fato de ser um letrado ou de ser um bispo, e ainda à necessidade de um reconhecimento consensual entre os pares de mesmo nível hierárquico para garantir e certificar tal autoridade.

Dessa maneira, no segundo século da era cristã, a forma hierárquica que viríamos a conhecer como eclesiásticos já estava estruturada por meios que a atual literatura sobre o assunto não esclareceu plenamente, pois os primeiros escritos acerca da constituição das comunidades cristãs só aparecem em fins do século I e início do século II. Tais grupos hierarquizados são denominados “Igreja primitiva”, pois seriam estes que conservariam a gênese da “grande Igreja” que se consolidaria a partir do século IV.

No que tange à literatura vigente, os cristãos eclesiásticos, inicialmente, teriam como pressupostos a partilha igualitária dos bens que detivessem, mas o que distingue tais cristãos dos demais são as formas já presentes de estruturação da hierarquia, tendo, em uma época bastante incipiente, antes especializados em funções que, em outras formas de cristãs, eram realizadas sob rodízio. Os líderes eclesiásticos se esforçaram por construir, em período bastante remoto, um conjunto de textos que os ligassem ao povo abraâmico, ou que procurassem ligá-los ao legado de Abraão. Sendo assim, tais cristãos traziam para si o título de *ecclesia*, ou assembléia de Deus, pois tais comunidades se entendiam e se representavam como o “corpo vivo” de Cristo na terra.

O fato de uma variação do cristianismo trazer para si, de forma tão precoce, a verdade sobre Cristo é um pouco dissonante para época, pois outras variações cristãs coexistiam, aparentemente sem procurar ter preponderância uma sobre as outras. Mas,

notemos que à época da inserção de Irineu ao cristianismo eclesiástico, uma igreja (*ecclesia*) já estava sistematizada.

Acerca de Irineu e seu ingresso às comunidades eclesiásticas sabe-se pouco. Irineu possivelmente nasceu na Ásia Menor, por volta de 130 em Esmirna, e, em sua juventude, provavelmente foi gnóstico e conheceu Marcião que, no futuro, seria um dos seus principais inimigos, pois este contribuíra para uma melhor análise do pensamento gnóstico sobre Cristo. Atribuiu-se a Policarpo de Esmirna uma possível tutoria de Irineu, quando ainda este era gnóstico também. Por volta do ano 160, Irineu já havia se convertido ao cristianismo eclesiástico, e participava como presbítero da comunidade de Lyon, sob o episcopado de Potino. Irineu se torna bispo após a morte de Potino durante a suposta perseguição realizada entre 177/178 (MORESCHINI; NORELLI, 1998: 310).

Como já fora citado, Irineu foi recomendado pelo conjunto de seus pares para representar os cristãos eclesiásticos de Vienne e Lião frente ao bispo de Roma, Eleutério, evidenciando, assim, sua importância dentro de tais grupos. Este bispo também se apresentou como apaziguador na questão dos quartodecimanos, ou seja, da querela sobre a Páscoa engendrada entre os eclesiásticos de Roma e os bispos das comunidades orientais, pois, os cristãos do Oriente permaneciam com a tradição de celebrar a Páscoa no décimo quarto mês lunar hebreu de Nisã, não importando em qual dia se encontraria tal data no calendário romano. Já o bispo Vítor insistia que a Páscoa deveria ser num “domingo”, como será chamado, posteriormente, o primeiro dia da semana cristã.

Irineu surge para nós como uma contribuição significativa para a construção doutrinária do cristianismo eclesiástico, pois sua formação nas comunidades do Oriente expõe sua capacidade argumentativa frente aos ataques empreendidos contra os cristãos

gnósticos. No entanto, Moreschini (MORESCHINI; NORELLI, 1998: 314) esclarece que a doutrina de Irineu é fortemente influenciada pelo pensamento de Justino Mártir e Pápias⁸ e que, para além das contribuições destes líderes eclesiásticos, sobraria muito pouco de original nas obras de Irineu.

Não concordamos com tal visão sobre Irineu, pois sua obra se mostra basilar no que diz respeito à compreensão dos sistemas gnósticos de sua época. *Adversus haereses* é uma das poucas obras que chegaram até nós, para buscar o entendimento dos primórdios do cristianismo eclesiástico e suas formas concorrenciais. A obra do bispo de Lião nos esclarece que houve embates para a criação de uma única detentora dos mistérios de Cristo. O fato de Irineu expor, com certa minúcia e derrisão, a lógica explicativa do cristianismo gnóstico, evidencia seu esforço em legitimar, por meio de uma doutrina, os cristãos eclesiásticos, ao passo que refuta o gnosticismo cristão.

Podemos, daí, perceber que a obra de Irineu é de extrema importância para a compreensão da institucionalização da comunidade eclesiástica, porque a busca da legitimação desta forma cristã se pauta, em grande medida, na descaracterização e detração dos cristãos gnósticos.

O bispo de Lião possui uma economia da salvação, isto é, a disposição dos desígnios de Deus para o desenvolvimento da história dos homens na terra, fortemente carregada de uma escatologia milenarista (PUECH, 1978: 48; 49). Melhor dizendo, Irineu apresentava Cristo como o “segundo Adão”, pois se o primeiro fora banido do paraíso, o segundo restauraria este paraíso que antes fora negado ao ser humano. Dessa forma, com o advento do Cristo, teria havido a inauguração do milênio da bem-aventurança. Esta construção de Irineu teve um forte impacto para muitas questões que

⁸Possivelmente por ser oriundo da Ásia Proconsular, como Irineu. E essa região forneceu lideranças significativas para o cristianismo eclesiástico entre os séculos I e II.

os eclesiásticos enfrentaram, porque Irineu, ao insistir que só há transmissão apostólica dentro dos grupos eclesiásticos, e que a verdadeira doutrina é observável nesta transmissão, garante que salvação só é possível dentro da *ecclesia*.

O esforço do bispo de Lião de estabelecer a ligação entre o segundo Adão (Cristo), os pais fundadores do corpo deste “Adão salvador” na terra (os apóstolos), a comunidade que representa o corpo do salvador no plano terrenal (os eclesiásticos) e a garantia da proteção da transmissão dos conhecimentos sobre o salvador (os bispos), é o cerne da constituição doutrinária que a instituição eclesiástica tomou, posteriormente, como seu fundamento.

Assim, neste esforço de tomar para os cristãos da *ecclesia* a “verdade” sobre os mistérios de Cristo, Irineu estabeleceu quais seriam os quatro evangelhos autorizados a reportar algo sobre o salvador: Mateus I, Marcos I, Lucas I e João I. Tal escolha não era fortuita, pois estes evangelhos procuram se conectar, de alguma maneira, com os textos da religião hebraica. Assim, o cristianismo eclesiástico não se constituiria como mais uma *superstitio*, e sim uma *religio*:

Estas são as verdades fundamentais anunciadas pelo Evangelho: um só Deus criador deste universo, que foi anunciado pelos profetas, que deu a economia da Lei por meio de Moisés, que é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, fora do qual não conhecem outro Deus ou outro Pai. O valor dos Evangelhos é tão grande que recebe o testemunho até dos próprios hereges, os quais tentam confirmar as suas teorias apoiados nalguns de seus textos. Assim os ebionitas que se servem apenas do Evangelho de Mateus, são convencidos somente por ele a não pensar corretamente acerca do Senhor. Marcião, que mutila o Evangelho segundo Lucas, demonstra-se blasfemador do único e verdadeiro Deus, pelos simples fragmentos que ainda conserva. Os que distinguem Jesus do Cristo e dizem que o Cristo permaneceu

impassível enquanto Jesus sofria, podem ser corrigidos pelo Evangelho segundo Marcos, que eles preferem, se o lerem com amor à verdade. Finalmente, os valentinianos, aceitando inteiramente o Evangelho segundo João, para demonstrar suas sizíguas, são acusados por este mesmo Evangelho de não dizer nada de certo, como mostramos no primeiro livro. (...) 11, 8. Por outro lado, os evangelhos não são, nem mais nem menos, do que estes quatro. Com efeito, são quatro as regiões do mundo em que vivemos, quatro são os ventos principais (...) (*Adv. haer.*, III: 11, 7-8)

Observa-se, também, no pensamento de Irineu um sistemático rechaço às especulações intemporais filosóficas e gnósticas. Irineu condena qualquer tentativa de se entender ao deus cristão e ao mundo divino antes da “Criação”, pois só se pode entender a este deus no desenvolvimento da história. Tendo como centro a ressurreição do Cristo, a história se apresenta como *prima, media e novissima tempora*. O futuro não contradiz o passado, o ser humano compreende melhor a Deus na medida que experimenta a realidade, ou seja, a história é uma pedagogia de Deus (PUECH, 1978: 47).

Temos, assim, Irineu como um líder eclesiástico que detraía toda e qualquer forma abstrata dos mistérios de Cristo, pois, por toda sua obra, procura dar um respaldo histórico para a interpretação da missão de Cristo. A sua defesa ferrenha da ligação do Antigo Testamento aos quatro evangelhos, a ênfase dada na ressurreição do Cristo em carne, contrariamente aos gnósticos que acreditavam na ressurreição espiritual, mostra o empenho do bispo de Lião em afirmar que a *traditio* eclesiástica assegurava legitimidade e autoridade frente a outras formas de cristianismo.

E é justamente no caráter histórico da compreensão do deus cristão, e na negação dos modelos explicativos abstratos sobre o entendimento do homem com o sobrenatural,

que Irineu se opõe ferrenhamente aos cristãos gnósticos. No entanto, o empenho de Irineu em negar as explicações especulativas para por sua vertente de cristianismo em um momento histórico muito anterior ao advento de Cristo acarretou num verdadeiro embate, pois Irineu e outros eclesiásticos tentaram provar o improvável, ou seja, afirmar que os cristãos eclesiásticos têm sua legitimidade garantida antes do próprio Cristo!

Vemos, assim, que a compreensão que Irineu possui o sobre cristianismo eclesiástico é a afirmação de sua institucionalização, ao passo que procurava desacreditar todas as outras formas cristãs que não se alinhavam ao discurso que o bispo de Lião propugnava.

1. 3 - O gnosticismo

Caracterizar o gnosticismo é uma tarefa assaz complicada, pois ainda hoje não há consenso sobre o surgimento e a disseminação de tal manifestação da fé cristã. Puech (1978: 193) nos explica que o termo gnosticismo é muito vago para dar conta de uma série de grupos que tinham a *gnose* como meio para se alcançar a salvação.

O gnosticismo foi, por muito tempo, tomado como manifestação herética de um cristianismo que já nascera completo, porque a maior parte das informações desta forma cristã chegou até nós por meios de textos que detraíam os cristãos gnósticos, tais como o *Syntagma* de Justino o Mártir, *Adversus Haereses* de Irineu de Lião e *Adversus Marcionis* de Tertuliano, o africano (PUECH, 1978: 195).

Há também outra vertente interpretativa do cristianismo gnóstico como fonte de surgimento do cristianismo eclesiástico (PUECH, 1978: 230). Segundo tal vertente, os cristãos eclesiásticos seriam uma forma herética do gnosticismo, e todo o discurso dos

heresiólogos seria uma tentativa de ocultar este passado.

Segundo Mircea Eliade (1982: 139), o gnosticismo teve suas origens na Pérsia antiga, provavelmente em alguns ritos variantes do zoroastrismo, sendo disseminado por todo Oriente Próximo, Egito e Grécia. Uma de suas premissas básicas é a busca do conhecimento verdadeiro (*gnose*, em grego), sendo tal conhecimento a via para uma vida espiritual plena em um plano superior. A forma gnóstica de espiritualismo possuía uma boa adaptabilidade com outras formas religiosas e, por tal capacidade de adaptação, tornou-se uma forma de cristianismo. Provavelmente não foi difícil para o gnosticismo encontrar em Jesus Cristo a via de conhecimento puro para se alcançar um outro plano espiritual.

Gilvan Ventura da Silva (2003: 24) também nos apresenta uma caracterização do cristianismo gnóstico próxima da de Eliade:

O gnosticismo nada mais é do que uma denominação genérica para uma ampla corrente espiritualista oriental de inspiração ascética, derivada do dualismo iraniano, com influências mesopotâmicas, egípcias e judaico-cristãs, que se encontravam em formação no início do século I. Essa corrente espiritualista não possuía uma orientação única, mas se dividia em múltiplas tendências distintas e, por vezes, concorrentes. Surgido em meios judaicos heterodoxos da Ásia, o movimento gnóstico se consolida após a destruição do Templo, em 70, expandindo-se por todo território romano e instalando-se, inclusive em Roma, onde encontramos Valentino, um dos expoentes do movimento, à frente de um círculo estudantil gnóstico, por volta de 140. Movimento de cunho milenarista, o gnosticismo pressupunha um dualismo radical entre Deus, um ser excelso e transcendente, e a matéria a Ele oposta. A criação do cosmos não teria resultado da vontade divina, mas da ação de um demiurgo perverso, que aprisionou o espírito humano em um corpo, de modo absolutamente arbitrário.

Como consequência, cabe ao homem, iluminado pela revelação, obter a gnose, que o faz retornar a Deus, livrando-se assim do martírio terrestre no qual foi lançado. A possibilidade de salvação para a alma teria sido trazida, segundo os gnósticos, por Jesus, o que nos permite classificar o gnosticismo como uma vertente heterodoxa do cristianismo católico (SILVA, 2003: 204).

Vimos que tanto Eliade quanto Silva dão ênfase o cristianismo gnóstico como uma expressão herética do cristianismo eclesiástico. No entanto, antes de discorrermos, sobre essa modalidade da fé cristã, esclareceremos alguns pontos relativos ao gnosticismo.

José Montserrat Torrents (1990: 7) diz que 1966, num Colóquio em Messina, os especialistas propuseram um pacto para se abordar o gnosticismo:

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

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

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

1. O gnosticismo das seitas do século II implica uma série coerente de características que podem resumir-se nas seguintes formulações: tem o homem uma centelha divina procedente do mundo superior, caída neste mundo e submetida ao destino, do nascimento a morte; esta centelha deve ser despertada pela contraparte divina de seu eu interior,

para ser, finalmente, reintegrada à sua origem. Frente a outras concepções de degradação do divino, esta se funda ontologicamente em um conceito particular da “degradação”, cuja periferia (com freqüência, chamada *Sophía* ou *Énnoia*) devia entrar fatalmente em crise - de modo indireto - dar a origem a este mundo, do qual, por outro lado, pode perder o interesse, posto que tem de recuperar o *Pneûma* que nele se encontra. (Concepção dualista sobre um fundo monista, que expressa-se por meio de um movimento duplo de degradação e reintegração.)

2. O tipo de gnose que implica o gnosticismo está condicionado por um certo número de fundamentos ontológicos, teleológicos e antropológicos. Nem toda gnose é gnosticismo, mas somente aquela que, no sentido já expressado, implica a idéia de uma conaturalidade divina da centelha que deve ser reanimada e reintegrada; esta gnose do gnosticismo comporta a identidade divina do cognoscente (o gnóstico), do conhecido (a substância divina de seu transcendente) e do meio pelo qual se conhece (a gnose como a faculdade divina implícita que deve ser despertada e atualizada). Esta gnose é uma revelação-tradição de tipo diferente, não obstante, que a revelação-tradição bíblica e islâmica. (TORRENTS, 1990: 8)

Constatemos, então, que o gnosticismo não deve ser tomado como uma urna onde é alocada toda sorte de heterodoxia, ou melhor, de todos os indivíduos congregantes de outras manifestações de fé que foram considerados como desviantes, mas sim como uma expressão de fé que coerente por si mesma.

O gnosticismo, assim como as comunidades eclesíásticas, era uma forma de entendimento sobre o cristianismo, possuindo vários líderes independentes, tais como Valentim, Marcião, Simão, Mago, sendo este uma liderança da gnose judaica, mas todo compartilhavam de uma perspectiva similar sobre a relação do mundo material com o mundo espiritual.

Para uma melhor caracterização do da gnose e do gnosticismo exporemos algumas lideranças. A apresentação a seguir tem como guia os nomes citados pelo próprio Irineu de Lião, sem nos preocuparmos, neste momento, se os nomes citados podem ou não ser reunidos sob o nome de “gnósticos cristãos”.

Simão, o mago

Simão, o mago é apresentado por Irineu como o fundador do gnosticismo; no entanto, ele pertence a gnose de origem judaica, pois vimos o que o gnosticismo é um fenômeno do século II e Simão é de meados do século I. Não há muitas informações textuais sobre Simão, mas é citado em Atos como coetâneo aos apóstolos. Simão, como se pode ver pelo adjetivo associado a seu nome, é acusado de praticante das artes mágicas, mas Torrents (1990: 28) nos adverte de que tal adjetivo poderia se configurar em alguma espécie de calúnia por parte de seus opositores.

Uma característica mais significativa de Simão foi sua divinização em vida, pois era chamado de *protos theos* (deus primeiro) e na gnose de Simão, o mago, ou simonianismo, este era o princípio de todas as coisas, era o deus primordial. Percebamos que Simão não poderia ser tomado como cristão gnóstico, dado o fato que no mundo terrenal não é possível existir divindade.

Valentim

Valentim, de origem egípcia, era líder de uma das correntes gnósticas mais significativas, pois a doutrina valentiniana basicamente define o sistema doutrinário

gnóstico geral. José Montserrat Torrents (1990: 57) nos diz que esse líder gnóstico também foi reconhecido mestre eclesiástico. Valentim esteve em Roma no mesmo período que Justino, o mártir e Marcião, sendo este também gnóstico, no entanto, só há a notícia da denúncia de Justino contra Marcião (TORRENTS, 1990: 57).

Vejamos uma exposição da doutrina gnóstica valentiniana:

Eles dizem que existia, nas alturas, invisíveis e inenarráveis, um Éon perfeito, anterior a tudo, que chamavam Protoprincípio, Protopai e Abismo. Incompreensível e invisível, eterno e ingênito que manteve em profundo repouso e tranqüilidade durante uma infinidade de séculos. Junto a ele estava a Enóia, que também chamavam Graça e Silêncio. Ora, um dia, este Abismo teve o pensamento de emitir, dele mesmo, um Princípio de todas as coisas; essa emissão, de que teve o pensamento, depositou-a como semente no seio de sua companheira, o Silêncio. Ao receber esta semente, ela engravidou e gerou o Nous, semelhante e igual ao que tinha emitido e que é o único capaz de entender a grandeza do Pai. Este Nous é também chamado de Unigênito, Pai e Princípio de todas as coisas. Juntamente com ele foi gerada a Verdade e esta seria a primitiva e fundamental Tétrada pitagórica que chamam também de Raiz de todas as coisas. Ela seria composta pelo Abismo e o Silêncio, o Nous e a Verdade. O Unigênito tendo aprendido o modo como foi gerado, procriou, por sua vez, o Logos e Zoé, Pai de todos os que viriam após ele, Princípio e formação de todo Pleroma. Por sua vez, foram gerados pelo Logos e Zoé, segundo a sizígia, o Homem e a Igreja. Esta seria a Ogdôada fundamental, Raiz e substância de todas as coisas, que por eles é chamada com quatro nomes: Abismo, Nous, Logos e Homem. Cada um deles é masculino e feminino, da seguinte forma: inicialmente o Protopai se uniu, segundo a sizígia, à sua Enóia, que eles chamam também Graça e Silêncio; depois o Unigênito, também chamado Nous, uniu-se à Verdade; depois o Logos, à Zoé; por fim, o Homem, à Igreja. (*Adv. haer* : I, 1)

A estrutura central do pensamento gnóstico cristão se baseava na degenerescência da matéria em contraste com a divindade do espírito, havendo algumas correntes gnósticas que procuravam disseminar a não procriação de todos os seres humanos. Os gnósticos chamavam o paraíso de *pleroma*, onde havia entes puramente espirituais nomeados de *éons*. Um destes *éons* procriou e originou um demiurgo construtor que originou o plano material. Mas, tal demiurgo era cioso de si e se entendia como o deus de tudo que existia; entretanto, o *éon* criador do demiurgo incutiu nele e em todas as coisas que ele criou uma centelha divina, para que os entes materiais soubessem que suas existências estavam conectadas a um plano superior.

Assim, através da gnose os seres materiais poderiam saber que seu destino era alcançar o *pleroma*. Pode-se compreender que, nesta estrutura básica do gnosticismo, Cristo se encaixaria como a ponte para a elevação das centelhas que se encontram nos seres materiais. Algumas correntes gnósticas tinham Cristo como um *éon* que veio para libertar os homens da subjugação do demiurgo, outras entendiam-no como o *éon* que criou o demiurgo. Mas todos tomavam Jesus Cristo como uma via para se alcançar a pura espiritualidade.

Alguns gnósticos como Marcião, afirmavam que o demiurgo cioso e vingativo era o deus dos judeus, pois tal deus contrastava com o deus que Cristo se referia, porque a divindade era benevolente e amorosa para com seus fiéis; já o deus dos judeus era rancoroso e vingativo. Assim, os evangelhos não poderiam estar em conexão com o Velho Testamento e, por conseqüência, Cristo não poderia ser o messias aguardado pelos judeus. Entretanto, esta querela em especial foi uma das que Irineu procurou refutar com bastante veemência, pois se as concepções de Marcião fossem tomadas pelos eclesiásticos o esforço de Irineu de conectar Cristo ao Adão estaria por terra.

Na opinião deles, a substância hílca [material] seria composta por três paixões: temor, tristeza e angústia. Em primeiro lugar, do medo e da conversão tiveram existência os seres psíquicos [com pouca centelha divina]; da conversão se originou o Demiurgo, ao passo que do medo vem o restante da substância psíquica, como as almas dos animais e dos homens. É por isso que o Demiurgo, incapaz de conhecer as coisas pneumáticas [com plena centelha divina, emanada do Pleroma], pensou ser o único Deus e pelos profetas disse: Eu sou Deus e não há nenhum outro fora de mim.(...) (*Adv. Haer: I, 5,4*)

Outros gnósticos não se preocupavam se Cristo ressuscitou da morte, ou se sua ressurreição foi apenas espiritual. Tais gnósticos, como os valentinianos, procuravam o que havia de espiritual na passagem de Cristo pela materialidade, pois tal corrente entendia que havia um cristianismo para todos, e outro para os iniciados, sendo as parábolas a forma de comunicação que Jesus tinha para se conectar com os iniciados. Tais gnósticos não se intimidavam em freqüentar os ritos eclesiásticos e depois realizar os seus próprios ritos. Segundo Pagels,

No entanto, certos cristãos – a quem chama de heréticos [Tertuliano] – discordam. Sem negar a ressurreição, rejeitam a interpretação literal; alguns acham “extremamente revoltante, repugnante e impossível”. Os cristãos gnósticos interpretam a ressurreição de várias maneiras. Quem experimenta a ressurreição, segundo alguns, não se depara com Jesus em carne e osso de volta à vida; ao contrário, encontra Cristo no nível espiritual. Isso pode ocorrer em sonhos, no transe extático, em visões, ou em momentos de iluminação espiritual. Contudo os ortodoxos condenam todas essas interpretações; Tertuliano declara que quem quer que negue a ressurreição da carne é herege, não cristão (PAGELS, 2006: 3).

Algumas formas gnósticas se acirraram mais fortemente na disputa com os eclesiásticos como os seguidores de Simão, o mago, pois tal líder gnóstico se apresentava não como um mensageiro condutor para o pleroma, mas sim como um *éon* que havia saído direto do pleroma para a materialidade. Mas, para além das diversas correntes gnósticas, algumas de suas características basilares eram a liberdade na interpretação acerca dos mistérios de Cristo, a participação indistinta de homens e mulheres nas práticas rituais, a flexibilidade em sempre se poder rever a verdade.

Tais premissas punham o dogma em formação das comunidades eclesiástica numa situação desconfortável. Sendo assim, Irineu se empenhava em atacar com bastante vigor o gnosticismo para que o cristianismo se institucionalizasse sob a égide dos eclesiásticos. Nota-se que a maior parte da estrutura gnóstica compartilha da forma eclesiástica da noção de corpo de Cristo no plano material, contudo, o gnosticismo torna a forma hierárquica do cristianismo um contra senso.

E é exatamente a estrutura do pensamento gnóstico que Irineu procurou atacar, desqualificando-o e estigmatizando-o, ao passo que trazia para as comunidades eclesiásticas a pretensão da legítima compreensão sobre o Cristo. Assim, neste processo a futura Igreja inicia sua institucionalização como forma religiosa e a única porta-voz de Cristo e, para tal institucionalização, os eclesiásticos procuraram retirar do horizonte qualquer forma que se rivalize com eles (PAGELS, 2006: 52).

Capítulo 2 - *Contra as heresias: o texto e o discurso*

A compreensão do tratado *Adversus haereses* se deu num contexto que devemos expor antes de nos direcionarmos mais atentamente à obra, pois esta é apresentada como um dos principais marcos da construção da doutrina do cristianismo eclesiástico no século II.

O autor de *Adversus haereses*, Irineu de Lião, como vimos, é apresentado consensualmente pelos especialistas como um dos Padres da Igreja, ou seja, cristãos eclesiásticos que procuraram construir, durante os primeiros séculos da era cristã, os dogmas e as doutrinas que definiram a Igreja como a conhecemos hoje. Assim, a inserção de Irineu neste conjunto de eclesiásticos com maior notoriedade se torna compreensível porque este cristão se encontra num processo de formação da identidade e dos eixos doutrinários do que viria a ser o cristianismo hierárquico. Conjuntamente a Orígenes e a Tertuliano⁹, Irineu é um dos mais importantes teólogos¹⁰ do segundo século para os cristãos da *ecclesia*, tendo o bispo de Lião recebido a total validação dos seus escritos pela ortodoxia cristã posterior¹¹, pois tanto Orígenes quanto Tertuliano tiveram parte de suas obras condenadas, em alguma medida, como heréticas.

Dessa forma, a importância da obra de Irineu é capital por conter uma síntese do que fora produzido até então para os cristãos eclesiásticos, dando continuidade e consolidando uma tradição que se remete a Pápias¹², ao passo que apresenta novos

⁹ Apesar de ambos terem contribuído bastante para a doutrina e para a dogmática eclesiástica, suas interpretações acerca do que deveria ser um cristão divergiram da lógica hierárquica e ostensiva da Igreja, numa fase mais amadurecida de suas vidas. Portanto, ambos não foram canonizados. No entanto, Irineu o foi, pois sua obra sempre esteve em consonância com o cristianismo eclesiástico.

¹⁰ Afirmamos que Irineu é teólogo posto que a proposta de sua obra é uma teorização da doutrina cristã eclesiástica, sendo que podemos considerá-lo um dos fundadores da teologia cristã.

¹¹ Especialmente por Eusébio de Cesaréia.

¹² Pode-se observar que desde Pápias há um esforço, entre os cristãos eclesiásticos, no sentido de

marcos no que respeita à condução doutrinária da modalidade hierárquica do cristianismo.

2.1– O *Adversus haereses* e sua tradição textual

A obra “*Adversus Haereses*” de Irineu, bispo de Lião, a que temos acesso na atualidade corresponde à obra escrita no século II. Para tal afirmação temos como referência de análise da obra uma tradução do latim para o francês de André Rousseau e Louis Doutreleau (1979), e uma tradução crítica para o espanhol de José Monserrat Torrents (1990), pois tais exegetas expõem de forma sistemática e clara o percurso da obra.

Optamos, para a composição do nosso *corpus* documental, pela versão latim/francês “*Contre les Heresies*” de Rousseau e Doutreleau das Edições Du Cerf, por se apresentar bastante consistente no trato da obra de Irineu. Tal versão nos expõe o trajeto da obra no tempo, pois é comentada com várias notas explicativas referenciadas. Para cada passagem da obra em francês, há a versão em latim revisada e contextualizada, mostrando-nos que a obra, em sua versão latina, não é fruto de apenas uma versão, mas sim de um esforço analítico de várias, para buscarmos nos aproximar do que foi a obra original em grego de Irineu. E utilizamos também a tradução comentada, em espanhol, de José Montserrat Torrents por possuir notas explicativas de grande valor, pois percebemos que havia a necessidade de ampliar nossa compreensão de certas terminologias acerca do gnosticismo, o que não era o objeto central na versão

criar um corpo doutrinário-dogmático que conecte o messianismo adventício encontrado no Velho Testamento a Jesus Cristo. Irineu se apresenta como um marco desta corrente do cristianismo, pois seleciona e define quais livros deveriam compor o Novo Testamento, sendo este bispo o primeiro a chamar os escritos neo-testamentários de Escrituras.

franco-latina (TORRENTS, 1990).

Segundo Rousseau e Doutreleau, a obra de Irineu foi escrita em grego, dado o fato de que, no século II, havia um certo bilingüismo entre os cristãos mais letrados, mas o próprio Irineu, na introdução da obra, já propõe como se deveria traduzi-la para o latim.

O aspecto bilíngüe, ou até plurilíngüe, do Império Romano está inserido na sua própria constituição, porque um império com fronteiras assaz grandes compreendia diversos povos e línguas. No entanto, o grego se apresentou como língua nutriz da cultura romana, pois, por mais que o latim fosse a língua do “conquistador”, esta se mostrou muito mais alocada nos âmbitos político-administrativos (BELTRÃO: 2007). A força da presença do grego era tão evidente que os jovens romanos recebiam aulas sobre suas memórias ancestrais em língua grega.

E, para além da formação em língua grega dos cidadãos romanos, podemos notar que as regiões do Império Romano que outrora foram parte do mundo helenístico mantiveram o grego como a língua principal, tais como a Ásia Menor, por exemplo. E, no caso das migrações de cristãos¹³ para oeste do Império, podemos observar que muitas se originavam da parte oriental, região de forte influência helênica, produzindo verdadeiros cinturões de língua grega em plena área de presença do latim e de outras línguas nativas, como aconteceu nas Gálias.

Assim, *Adversus Haereses* se apresenta como uma obra peculiar até mesmo na sua confecção, pois fora escrita em grego, em Lugdunum (Lião), onde os falares célticos eram preponderantes, e o latim a língua administrativa. Desta forma, podemos notar que

¹³ Posto que o cristianismo surgiu na província da Judéia (parte oriental do Império Romano), o movimento missionário de conversão rumou, também e principalmente, para as regiões mais populosas e ricas do Império, assim sendo, Roma e as províncias do entorno se mostraram como um dos destinos naturais do nascente cristianismo.

essa obra, possivelmente, foi escrita para um público restrito, porque o céltico era a língua da maioria nativa, o latim dos meios administrativos, logo, o grego era para um reservado grupo que se aculturava em grego, ou era proveniente de regiões helenizadas.

Adversus haereses foi confeccionada após as perseguições de 178/179, possivelmente em 180¹⁴, e podemos observar citações da obra de Irineu em Hipólito, Eusébio de Cesaréia (*Hist. Eccl.*, V: 3-8) e no *Panarion* de Epifânio (TORRENTS, 1990: 77), no qual se encontra reproduzido quase todo primeiro livro. Assim, nota-se que, mesmo não mais existindo o original em grego, há autores que escreveram em grego e tiveram acesso à versão original da obra do bispo de Lião, o que permite uma análise mais detalhada do texto existente em latim pelos exegetas.

As primeiras traduções latinas surgiram bastante cedo, pois Agostinho de Hipona utilizou *Adversus haereses* em latim em seus escritos. Como dissemos, a obra original se perdeu, e só restaram traduções em latim. Dentre as versões que restaram, a mais antiga e menos “retocada” que se tem da obra é a chamada *Claramontanus*(C), possivelmente do século IX. Tem-se ainda a *Arundelianus*(A) do século XII, a *Vossianus*(V), a *Vaticanus*(Q) e a *Salmanticensis*(S), sendo esta última fortemente normatizada e “retocada”. A última grande revisão realizada foi na Renascença, feita por Erasmo de Rotterdam e Feuarent, tendo estes dois a preocupação de latinizar os termos que ainda permaneciam em grego, e comparar com alguns fragmentos siríacos e armenos que existiam da obra (ROUSSEAU & DOUTRELEAU: 1979). Massuet, um beneditino, em 1710, introduz a divisão numérica e os subtítulos (TORRENTS, 1990: 87).

A obra *Adversus haereses* de Irineu teve sua confecção iniciada por volta do ano

¹⁴ A fonte mais segura acerca de Irineu é o quinto da História Eclesiástica de Eusébio de Cesaréia, segundo Torrents.

180 (PUECH, 1978: 49), ou seja, dois anos após as supostas perseguições em Lião. Assim, após esta data, percebe-se que Irineu identifica os cristãos gnósticos como falsos cristãos, pois estes não se submetiam às demonstrações de martírio e outras formas de confissão da fé cristã como os eclesiásticos. O bispo de Lião associa os cristãos gnósticos a uma falsa versão da “verdade”¹⁵ sobre o Cristo, porque alguns gnósticos freqüentavam as comunidades eclesiásticas, mas tinham seus próprios ritos iniciatórios quando se reuniam em particular, e não cita qualquer referência negativa ao Império.

Como podemos observar no prefácio de sua obra:

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 essa aparência exterior 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 seu valor diante de artística falsificação de vidro até não se achar alguém conhecedor que a examine e a desmascare 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, enganados pelas peles de ovelhas com o que se camuflam. Esses, de quem o Senhor nos ordenou nos guardar, esses, que falam como nós, mas pensam diferentemente de nós. Eis porque, depois de ter lido os comentários dos discípulos de Valentim – como eles se denominam – depois de manifestar-te, meu caríssimo amigo, os prodigiosos profundos mistérios, que nem todos entendem, porque não renunciaram ao intelecto, para que tu, informado acerca destas doutrinas, as dêes a conhecer aos que estão contigo e os leves a tomar cuidado diante do abismo de irracionalidade e de blasfêmia contra Deus.(...) (*Adv. haer. Pref: 2*)

¹⁵ A noção de verdade de Irineu, que é a do cristianismo eclesiástico, é tomada como metafísica, anterior a todas as coisas. Diferentemente da verdade que se pautava o mundo romano de então, que emanava do discurso, era mutável e passível de revisão.

O primeiro título desta obra era “*Exposição e refutação do pretense, mas falso conhecimento*”, e teria inicialmente apenas dois livros, sendo o primeiro uma exposição do gnosticismo e, o segundo, a refutação das doutrinas gnósticas. Durante sua redação, contudo, Irineu inclui mais três livros de características dogmáticas e doutrinárias, sendo *Adversus Haereses* uma síntese do pensamento de Irineu (TORRENTS, 1990).

Até meados do século XX, a obra do bispo de Lião era única em seu caráter expositivo acerca dos sistemas gnósticos. Mas, com as descobertas das urnas contendo diversos textos de gnósticos cristãos da antiguidade em Nag Hammadi, próximo ao mosteiro de São Pacômio, o gnosticismo pôde ser compreendido de forma mais ampla e verossímil, dada a proveniência desta documentação (PAGELS, 2006: xvii).

Irineu, provavelmente, foi gnóstico, ou teve um bom conhecimento do gnosticismo na juventude, e conhecia bem os sistemas gnósticos de pensamento; sua obra principia expondo a estrutura gnóstica e, após a exposição, a refuta de forma ridicularizante. Para além da exposição das diversas correntes do gnosticismo, Irineu se ocupa com os principais líderes destas modalidades cristãs, em especial Marcião, que possivelmente fora seu conhecido na época em que Irineu talvez tenha sido gnóstico, Valentim e Simão, o mago¹⁶.

Adversus haereses tem como objetivo básico expor e desacreditar qualquer modalidade gnóstica como verdadeira forma de conhecer o Cristo. Assim, Irineu expõe o gnosticismo como uma forma caricata de se entender os mistérios de Jesus, e propõe, como única forma de se encontrar a comunhão em Cristo, os dogmas que apresenta na obra.

Os motivos que conduziram Irineu a escrever sua principal obra não nos são

¹⁶ Essas correntes gnósticas já foram expostas no primeiro capítulo.

conhecidos, pois não foram explicitados pelo próprio autor. Ele presenciou algum tipo de reprimenda por parte das autoridades aos cristãos que viviam nas Gálias, nas supostas perseguições realizadas entre 177/178, e havia também a situação dos cristãos gnósticos que freqüentavam as comunidades eclesiásticas, mas não se apresentavam como mártires ou confessores e apresentavam nítidas divergências em relação ao pensamento e à ação dos eclesiásticos. Deste modo, podemos conjecturar que *Adversus Haereses* foi um instrumento de reafirmação da fé dos cristãos eclesiásticos perante o Império, assim como um instrumento de estigmatização dos cristãos gnósticos:

O que mais afligia Irineu era que a maioria dos cristãos não considerava os seguidores de Valentino hereges. Grande parte não saberia diferenciar o ensinamento valentiniano do ortodoxo; afinal, dizia, a maioria das pessoas também não sabe distinguir entre pedaços de vidro e esmeraldas! Contudo, declara, “embora sua linguagem seja semelhante à nossa”, os pontos de vista “não apenas são bastante diferentes como estão cheios de blasfêmias”. A aparente semelhança com o ensinamento ortodoxo tornou essa heresia mais perigosa – como veneno disfarçado de leite. Então, escreveu os cinco volumes de sua densa *Refutation and Overthrow of Falsely So-called Gnosis* (Refutação e Fim da Falsa Gnose) [*Adversus haereses*] para ensinar os incautos a discernir entre a verdade, que salva os fiéis, e o ensinamento gnóstico, que os destrói em um “abismo de loucura e blasfêmia” (PAGELS, 2006: 35).

Assim, a principal obra de Irineu se apresentou como uma denúncia da modalidade cristã que ele julgava a mais perniciosa (o gnosticismo), denúncia encontrada basicamente nos dois primeiros livros, e o início da construção de uma doutrina a ser seguida, assunto dos três outros livros. Irineu, então, com *Adversus haereses*, por um lado desacreditava os gnósticos e, por outro, mostrava às autoridades romanas que os cristãos eclesiásticos se apresentavam e podiam ser considerados como

uma *religio licita*.

2.2– Gênero do discurso e sinopse narrativa

Pudemos notar que a obra de Irineu pode ser qualificada como um tratado, dado o seu caráter instrutivo, isto é, contém instruções de como se deveria refutar as doutrinas gnósticas.

A obra de Irineu se insere na literatura cristã de origem grega que, nas palavras de Pierre Labriolle (1947: 5), não possuía a preocupação com o encadeamento de idéias e de frases, nem preocupações com o estilo literário, pois tais preocupações só podem ser observadas na literatura latina cristã, sobretudo, a partir de Tertuliano:

Noto, em primeiro lugar que, para os que gostam de reencontrar nas obras que estudam as qualidades de composição e de arte características dos escritores clássicos, a leitura dos escritores cristãos - sobretudo os Latinos - lhes reservam felizes surpresas. Digo: sobretudo os Latinos. Com efeito, se tivéssemos de descrever o desenvolvimento da literatura cristã grega, deveríamos levar-nos em primeiro lugar o nosso exame sobre uma série de obras - extremamente interessantes do ponto de vista moral e religioso - mas muito fracas do ponto de vista estritamente estético. Cartas, “apocalipses”, paráfrases simples e nuas dos livros santos, eis porque esta literatura começou. (...) Nenhuma preocupação literária, nenhuma preocupação com a disposição das idéias e das frases se revelam (LABRIOLLE, 1947: 5).

Adversus haereses se mostra, assim, bastante interessante nos aspectos moral e religioso, mas não nos aspectos estéticos. Esta obra, contudo, como ocorre, em geral, na

apologética cristã, é bem mais que uma mostra, em seus diversos graus estéticos ou religiosos, da literatura cristã antiga; ela se apresenta, também, como um relato da história do cristianismo eclesiástico (PELLEGRINO, 1947: v), dos seus embates com o cosmo romano, e com outras manifestações de um cristianismo nascente. Assim, a obra de Irineu é uma construção e exposição da doutrina de uma modalidade do cristianismo.

Irineu, mesmo radicado nas Gálias, era partícipe de uma tradição cristã oriental, especificamente da Ásia Menor. Seu pensamento e escrita estavam alinhados aos de outros cristãos que tiveram contatos com Policarpo¹⁷ como, por exemplo, Pápias (MORESCHINI & NORELLI, 1998: 230). Ressaltamos que Irineu é coevo de Tertuliano, no entanto, seria apenas com esse cristão africano que a literatura cristã se tornaria, também, significativa o contexto da literatura romana.

Mesmo não possuindo um tratamento esperado à época para uma obra literária, *Adversus haereses* se apresenta como um instrumento importante para os cristãos eclesiásticos, no processo de embate ideológico¹⁸ contra outras modalidades existentes do cristianismo de então, e essa obra se insere no conjunto de obras cristãs eclesiásticas que principiaram a sistematização dogmático-doutrinária do cristianismo hierarquizado.

Nosso *corpus* documental foi extraído do primeiro livro do *Adversus haereses*, posto ser nestes livros que Irineu apresenta sua refutação aos sistemas gnósticos. Assim sendo, exporemos, de forma sintética, todo o primeiro livro para uma melhor compreensão de nossa seleção.

***Adversus Haereses* – L. I**
Sinopse narrativa

Prefácio

¹⁷ Possivelmente discípulo dos apóstolos.

¹⁸ Entendemos como, aqui, ideologia como a cosmovisão que um dado grupo possui em relação a si e aos outros. Trataremos melhor desse assunto mais adiante.

Pr. 1. Irineu inicia o livro dizendo que há alguns (os cristãos gnósticos) que falseiam a verdade com genealogias infinitas. Tais pessoas seduziriam as pessoas mais simples (cristãos eclesíásticos e não-cristãos) com a gnose, o que, segundo o bispo, levar-los-ia à ruína.

Pr. 2. Os gnósticos são apresentados como pessoas fraudulentas que, revestindo o erro com a capa da plausibilidade, iludem os ignorantes, tal como um pedaço de vidro pode ser confundido como uma esmeralda, nas palavras do bispo. Declarando ter lido os escritos dos valentinianos, os denuncia como blasfemadores e irracionais. As ideias de um certo Ptolomeu seriam a origem da escola de Valentim. Por fim, o autor estrategicamente alega ter poucos recursos para refutar as doutrinas gnósticas, mas que, mesmo assim, pela “graça de Deus” e de posse da “verdade”, fará tal empreitada. A modéstia declarada é verificada com facilidade aqui.

Pr. 3. Desculpando-se por viver entre os celtas e não dominar a arte da palavra nem a habilidade da escrita, um efeito retórico para granjear a simpatia do leitor, diz, então, que com a “simplicidade, a candura e o amor”, apresentará as doutrinas dos gnósticos, que para ele são capciosas.

Livro I

Sistema Fundamental

A. O Pleroma e os Éões que o compõem

Irineu inicia seu livro apresentando ao seu leitor uma síntese do sistema gnóstico. Tal síntese é realizada sob a aparência de rigor e objetividade, a fim de convencer o leitor de que o apresentado corresponde ao sistema gnóstico. Deste modo, explica como os seres divinos (Éões) que habitam o Paraíso gnóstico (Pleroma) foram gerados e qual é a dinâmica que regem suas ações.

1, 1. Apresentação da formação do Pleroma¹⁹, ou seja, a plenitude, no qual havia um Éon²⁰ perfeito chamado Protoprincípio²¹, Protopai ou Abismo. Este Protopai vivia com uma Enóia²² chamada Graça e Silêncio, e depositou na Enóia uma semente que gerou o Nous, este também

¹⁹ Podemos associar tal termo ao Paraíso dos cristãos eclesíásticos.

²⁰ Seres divinos que foram criados ou emitidos pelo Deus primordial

²¹ Este ser divino primordial pode possuir mais outros nomes, pois depende da variante gnóstica

²² Feminino de Éon

chamado de Pai, Unigênito e Princípio, e a Verdade. Assim, formou-se a primeira Tétrada²³. Do Unigênito foram gerados Logos e Zoé e, destes, foram gerados os éões Homem e Igreja, compondo-se, assim, a Ogdôada.

1, 2. Logos e Zoé produziram mais dez Éões: Abissal e Confusão, Aguératos e União, Autoproduto e Satisfação, Imóvel e Mistura, Unigênito e Felicidade. A sizígia²⁴ Homem e Igreja produziu mais doze Éões: Consolador e Fé, Paterno e Esperança, Materno e Caridade, Eterno e Compreensão, Eclesiástico e Bem-aventurança, Desejado e Sofia

1, 3. Assim, o Pleroma é composto por três nichos: o conjunto dos oito Éões, ou Ogdôada, o conjunto dos dez, ou Década e o conjunto dos doze, ou Duodécada, perfazendo, desta forma, trinta Éões como trinta foi a idade de Jesus à época do batismo.

2, 1. O Protopai só era conhecido pela sua primeira emissão o Nous e todos os outros Éões tomavam conhecimento desse Pai primordial por meio de seu filho primogênito, ou seja, o Nous.

“Paixão” de Sofia

Irineu explica a expulsão e a purificação de um dos seres divinos (Sofia) do Paraíso por este querer conhecer o Pai primordial (Protopai), pois só o primeiro ser divino produzido por esse Pai (Unigênito) poderia conhecê-lo. O desejo desregrado de Sofia por conhecer o Protopai seria o primeiro momento para a criação da matéria.

2, 2. A Enóia Sofia inquietou-se por querer tomar conhecimento do Protopai, mas como tal coisa só era possível ao Nous, não conseguiu. Dessa inquietação, foi gerada uma paixão, *pathós*²⁵.

2, 3. A paixão gerada por Sofia, por não ter sido formada em comunhão com o Desejado²⁶, ou

²³ Nomes como Tétradas, Ogdôadas e assim sucessivamente são conjuntos dos seres divinos que se encontram no Pleroma, Tétrada, conjunto de quatro, Ogdôada, conjunto de oito, Década, conjunto de dez e assim por diante.

²⁴ Do grego que significa par, casal ou cônjuge.

²⁵ Por oposição a *pothos*, ou seja, desejo.

²⁶ Para os sistemas explicativos gnósticos os Éões só poderiam realizar coisas em união com seus respectivos pares, mas Sofia decidiu tomar conhecimento do Pai primordial sozinha e, assim,

seja, seu cônjuge, era amorfa. E, deste desejo proibido foi gerada a matéria.

2, 4. O Pai gerou o Limite²⁷, também chamado de Cruz, Redentor, Emancipador, Delimitador e Guia, para purificar Sofia.

Cristo e Espírito Santo

Apresentação da criação de um ser divino chamado Espírito Santo para que os outros seres divinos conheçam o Protopai sem sofrerem do mesmo desejo intenso que passara Sofia.

2, 5. Após a purificação de Sofia, sua paixão foi afastada do Pleroma, e o Unigênito emitiu um outro par de Éões: Cristo e o Espírito Santo, para que os Éões conhecessem, através de Cristo, o Protopai sem sofrerem a paixão que passara Sofia.

2, 6. Já o Espírito Santo ensinou a todos os Éões como louvar ao Protopai. Desta forma, o Pai produziu um par de Éões, Cristo e Espírito, para que o Pleroma conhecesse e louvasse o Protopai sem passar pela paixão de Sofia. O Pleroma, tendo restituído sua harmonia, produziu o Éon Jesus, ou Salvador, pois este era fruto do que havia de melhor em cada Éon que habitava o Pleroma.

Argumentos Escriturísticos

Pudemos perceber, nesta seção, que Irineu se vale da ironia para refutar as explicações gnósticas sobre a dinâmica do Pleroma gnóstico, evidenciando, assim, a construção de um argumento de invalidação. Ele procura demonstrar que essas explicações são absurdas e descabidas, pois as Escrituras só poderiam ser lidas e compreendidas segundo a perspectiva eclesial. E, dado que os gnósticos estabeleciam múltiplas interpretações entre os evangelhos, ele procurou desacreditá-las.

3, 1. Irineu satiriza o fato de a matéria ser um produto de um desejo desregrado de Sofia, e

desestabilizou o equilíbrio das coisas serem realizadas por pares, ou seja, ele degradou a harmonia do Pleroma.

²⁷ O Limite, a princípio, poderia ser associado a um Éon, no entanto, algumas variantes gnósticas o tomam como uma vontade, um pensamento do Pai que era dotado de ação, sem ser, propriamente dito, um Éon

também o fato de que os Éões, por estarem contentes pelo reestabelecimento da ordem no Pleroma, produziram o Éon Jesus.

3, 2. Irineu insiste em ironizar o esquema gnóstico de estabelecer relações numéricas entre o Pleroma e a vida de Jesus como, por exemplo, aos doze anos. Ele, aos doze anos, enfrentou os doutores da lei e doze eram os apóstolos; dezoito foram os meses, após a ressurreição, que Jesus passou com os apóstolos. Assim, tem-se doze somado a dezoito perfazem trinta, como, são os Éões do Pleroma.

3, 3. Apresentação de outra relação numérica entre a traição do décimo segundo apóstolo, ou seja, Judas, e a Sofia, décimo segundo Éon gerado que sofreu uma paixão. Ou entre a enfermidade de uma mulher, que durava por doze anos, e, ela, ao tocar a roupa de Jesus foi curada e a restauração de Sofia ao Pleroma, pelo Limite.

3, 4. Irineu entende a geração do Éon Jesus no seio do Pleroma como uma interpretação gnóstica destas palavras de Paulo: “tudo em todos”, “porque tudo é nele e dele vem tudo” ou “nele habita toda plenitude da divindade”.

3, 5. O bispo faz sua leitura acerca do Éon Limite como constituidor, na medida que constitui e consolida a simbologia da crucificação de Jesus Cristo, e divisor, quando delimita os lugares do bem e do mal.

3, 6. Irineu ataca as explicações gnósticas, dizendo que tais construções são más interpretações da Escritura. Ele diz que pela multiplicidade de sentido, essas Escrituras são conduzidas a ambigüidades e fantasias.

FORA DO PLEROMA

Acamot, origem da matéria

O bispo a sintetiza a explicação gnóstica sobre a origem da matéria incorpórea, isto é, o substrato que daria forma à matéria sensível. Ele reduz a explicação dizendo que a matéria surgiu de uma angústia.

4, 1. Outro nome dado à paixão do Éon Sofia foi o de Acamot, sendo esta produto rejeitado, um refugio sem forma. O Éon Cristo, por piedade, deu-lhe forma substancial, mas não lhe deu forma cognitiva. Por não ser puramente pneumática, Acamot foi impedida de retornar ao Pleroma e, por tal impedimento, a paixão de Sofia enunciou Iao²⁸. Assim, surgiu a matéria.

4, 2. Acamot originou todas as coisas materiais, das suas lágrimas surgiram as substâncias úmidas, do seu sorriso as substâncias lúcidas e, da sua tristeza e do seu temor, surgiram todas as substâncias corpóreas.

Refutação breve e irônica

Irineu retoma, novamente, a ironia para desqualificar e tornar absurda a doutrina gnóstica, procurando reduzi-las a fantasias que não devem ser tomadas como dignas de crédito. Notemos que a desqualificação da doutrina gnóstica se insere na própria explicação.

4, 3. Irineu ironiza a explicação gnóstica sobre a formação da matéria, acusando os gnósticos de inventores de fantasias e de terem comportamento proselitista.

4, 4. Aqui o bispo de Lião satiriza a origem das substâncias úmidas, afirmando que, se há água doce e água salgada, só a última pôde ter saído das lágrimas de Acamot, pois a lágrima é salgada. Já as águas doces surgiram dos “suores da paixão de Sofia”.

Origem do homem: três gêneros

Temos, aqui, a exposição sobre a origem dos três tipos de homens e como essa tipificação condiciona suas respectivas salvação. Alguns teriam a centelha divina, outras uma alma produzida pelo demiurgo que criou todas as coisas sensíveis e uns outros só seriam matéria. Essa construção gnóstica é uma das que mais aborrecem o bispo, pois o demiurgo é associado ao deus dos judeus, deus este que seria o Criador do livro Gênesis e, por consequência, deus dos eclesiásticos. E apenas os gnósticos atingiriam a plenitude, porque só eles detêm a gnose.

²⁸ Talvez um dos nomes dado ao Deus dos judeus.

4, 5. Acamot, mesmo não retornando ao Pleroma, teve, pelo Éon gerado por todos os outros Éões, isto é, Jesus, a separação das paixões que nele se encontravam, estas foram coaguladas e passaram do estágio de paixão incorpórea para o de matéria incorpórea e, desta passagem, surgiram a matéria má e a passível de conversão pela gnose.

5, 1. De Acamot surgiram três elementos: o material ou hílico, surgido da paixão de Acamot; o psíquico, surgido da conversão de Acamot, e o pneumático, ou seja, a essência divina que ainda restou em Acamot, quando esta saiu do Pleroma.

5, 2. Do elemento psíquico surgiu o Demiurgo, que também é chamado “Pai de todos os seres exteriores ao Pleroma”, sendo ele o Autor dos seres hílicos e psíquicos. Muitos gnósticos associavam o demiurgo ao Deus dos judeus.

5, 3. O Demiurgo por não conhecer sua mãe, Acamot, acreditava que era o senhor de todas as coisas, e criou modelos originais de seres. No entanto, os modelos de suas criações foram-lhe depositados por sua mãe, que provinha do Pleroma e as conhecia.

5, 4. A substância híllica teve origem do temor, da angústia e da tristeza de Acamot. O Demiurgo surgiu da conversão de Acamot. Sendo esse Deus construtor ignorante sobre sua mãe e cioso de sua construção, ele não sabia da existência da substância pneumática.

5, 5. O homem feito pelo Demiurgo é puramente material, quanto à imagem de Deus, pois é um molde à partir da matéria e, o homem é psíquico porque recebeu o sopro da substância que compunha o Demiurgo.

5, 6. O Demiurgo não sabia, mas, Acamot, imputou-lhe parte da substância pneumática.

A predestinação e as obras

Irineu declara se indignar pelos cristãos gnósticos se considerarem os mais perfeitos entre os tipos de homem existentes, pois encerram em si a centelha divina, já estariam salvos a

priori. O bispo ataca os gnósticos com ironia por esses cristãos considerarem os eclesiásticos como pessoas de uma categoria inferior à deles e, seu deus é um demiurgo que é completamente ignorante sobre um céu superior.

6, 1. Assim, dos três elementos pode-se ver seus respectivos destinos: os elementos hílicos ou materiais estavam fadados a se consumirem sem nenhum tipo de elevação; os elementos psíquicos tinham alguma elevação, podendo ter como destino chegar ao mundo Intermediário, onde se realizava o domínio do Demiurgo e, os elementos, pneumáticos eram os únicos capazes a retornarem ao Pleroma, via gnose.

6, 2. Irineu se queixa dos gnósticos por associarem os eclesiásticos aos seres psíquicos. E, somente os gnósticos, seres pneumáticos, retornarão ao Pleroma, ou seja, à Plenitude.

6, 3. O bispo de Lião condena alguns gnósticos que, por serem pneumáticos, já estão salvos, ou seja, independentemente de suas condutas, nunca perderão a condição de salvos. Assim, esses gnósticos podem seguir qualquer norma estabelecida pelos seres hílicos ou psíquicos, sem qualquer prejuízo do *status* de pneumático.

6, 4. Sendo pneumáticos, os gnósticos podiam seguir prescrições das mais diversas, sejam romanas, sejam eclesiásticas. Porém, os eclesiásticos se escandalizavam com os gnósticos, pois estes não observavam somente normas eclesiásticas. E os gnósticos, por se considerarem pneumáticos, ou seja, perfeitos, diziam que os eclesiásticos, por serem apenas psíquicos, tinham de se ater às obras e à boa conduta para chegarem a alguma elevação.

7, 1. As centelhas divinas de todos os seres pneumáticos se reunirão em Acamot, e esta poderá regressar ao Pleroma. Já os eclesiásticos terão lugar no mundo Intermediário, junto ao Demiurgo, e os seres hílicos serão consumidos.

7, 2. O Cristo terrenal, segundo os gnósticos, foi gerado pelo Demiurgo, porém, recebeu de Acamot a semente pneumática, para que pudesse conduzir à gnose os seres pneumáticos que existiam.

7, 3. As centelhas divinas estão espalhadas pelo mundo, e podem ser mais percebidas em

homens como os profetas, reis e sacerdotes.

7, 4. O Demiurgo passou a conhecer as coisas de um plano superior através do Cristo terrenal, pois foi com Jesus Cristo que o deus construtor percebeu uma essência diferente das que ele havia gerado.

7, 5. Os homens foram divididos em três categorias: pneumáticos, psíquicos e hílcos, tal como foram Caim, Abel e Set. E, entre essas categorias, os hílcos representam a substância má por natureza, ou seja, nunca terão algum tipo de elevação e os pneumáticos representam a substância boa por natureza, isto é, independente do que aconteça sempre atingirão a Plenitude.

Textos escriturísticos

Irineu tenta invalidar a interpretação gnóstica sobre a origem do mundo e a existência das três categorias de homens. Insiste que os evangelhos só possuem uma única interpretação, ou seja, a da sua vertente do cristianismo. Podemos perceber não possui argumentos fortes o suficiente para vetar as interpretações gnósticas, mas se vale da ironia para tal intento.

8, 1. O bispo, frente os esquemas explicativos, critica os gnósticos por proclamarem ter conhecimento melhor do que o dos líderes eclesiásticos.

8, 2. Irineu declara indignar-se porque os gnósticos se valem dos mesmos textos que os eclesiásticos, para poderem provar que suas interpretações sobre o Pleroma, isto é, o Paraíso dos gnósticos.

8, 3. Irineu de Lião continua com sua alegação de indignação pelo uso dos gnósticos dos textos que ele têm como passíveis de uma única interpretação: a interpretação eclesiástica.

8, 4. Aqui, o bispo insiste em criticar as associações que os gnósticos fazem dos evangelhos que ele toma como impossíveis, tal como a situação de Acamot fora do Pleroma como a “ovelha desgarrada”.

8, 5. Insatisfação de Irineu com as abordagens gnóstica dos evangelhos, em especial o de João. Pois os cristãos gnósticos estariam utilizando os evangelhos para dar validade e sentido para suas interpretações sobre a economia²⁹ de Deus.

Breve refutação

Irineu tenta refutar as interpretações gnósticas, mas não apresenta nenhum argumento forte nesta passagem. Ele diz apenas que não se deve tomar as interpretações gnósticas como autênticas. Pela ausência de argumentos, o bispo se vale da ironia.

9, 1. Irineu se reporta a um interlocutor não nomeado, criando o efeito dialógico necessário a um texto autoritário, dizendo que os esquemas gnósticos são interpretações fantasiosas dos escritos sagrados. Declara que nada do que os cristãos gnósticos dizem sobre as Escrituras pode ser associado à “verdadeira” interpretação que se deve ter do Cristo.

9, 2. O bispo se vale das palavras de João para dizer que a única interpretação das Escrituras é a que ele próprio enuncia, ou seja, só há um único “Deus todo poderoso” e um só Unigênito, isto é, Jesus Cristo. E Irineu diz que qualquer outro entendimento sobre tal enunciado é falso e capcioso.

9, 3. Jesus, afirma o bispo, é a única emissão de Deus e, não há nenhum outro céu além do habitado por Deus, nem Ogdôadas, nem Tétradas.

9, 4. Irineu refuta os argumentos dos gnósticos, dizendo que esses cristãos transformam e alteram, como bem entendem, as Escrituras. O bispo tenta mostrar que os gnósticos trocam nomes e frases dos textos sagrados, como alguém que tentasse enganar um não conhecedor dos textos de Homero, os lesse e não percebesse as alterações.

9, 5. Os gnósticos são acusados de serem comediantes, e Irineu declara que a verdadeira

²⁹ Tal termo significando, aqui, o plano dos mistérios e desígnios de Deus para como os homens no mundo terrenal.

interpretação está entre os cristãos eclesiásticos.

A Regra de fé

Sem apresentar o porquê, o bispo diz que se deve acreditar na existência de um deus e que Jesus Cristo é filho desse deus, procurando, claramente, afirmar que as explicações gnósticas são erradas. Só não é possível ver os argumentos de tal interdição.

10, 1. Irineu afirma que só há um Deus, que este Deus teve só um filho para a salvação de todos, isto é, Jesus Cristo, e, pelos profetas, o Espírito Santo anunciou a economia de Deus.

10, 2. Assim, o bispo afirma que todos os membros da *ecclesia* entendem que é desta forma que se deve compreender os mistérios de Deus, não de outra.

10, 3. Irineu, reafirma que Deus não precisou de criar outros Deuses ou outros Cristos para salvar o mundo e, que a compreensão das parábolas está em conformidade com a economia Deus. Então, nota-se que o bispo procura, a todo custo, negar qualquer interpretação diferente de seu grupo.

VARIANTES DO SISTEMA FUNDAMENTAL

Nesta seção, Irineu expõe sua interpretação do modo pelo qual as vertentes gnósticas reinterpretam o sistema fundamental, mas também tenta mostrar que os cristãos gnósticos não se atém a uma única forma de se compreender os evangelhos, procurando mostrar que são dispersos e sem coesão.

Valentim

11, 1, Apresentação da variação valentiniana em relação ao sistema fundamental. Nesta variação, Valentim apresenta dois Limites, o do Protopai em relação ao Pleroma, e outro que separa Sofia do Pleroma. Pois, no sistema fundamental o Protopai não está separado do

Pleroma, mas só é cognoscível para sua emissão, ou seja, o Nous; já no sistema valentiniano o Protopai está separado do Pleroma.

Secundo

11, 2. Apresentação do esquema de Secundo, no qual Irineu diz que houve a criação de duas Tétradas, uma da Luz e outra das Trevas. Porque no sistema fundamental só há uma Tétrada primordial. O bispo só não nos explica como seria o Pleroma com quatro seres divinos representando a Luz e outros quatro as Trevas, pois o Pleroma é o Paraíso.

Um anônimo

11, 3. Referindo-se a um gnóstico não nomeado, Irineu diz tal que a Tétrada inicial era composta Unidade e Unicidade e, por Mônada e Um.³⁰ Isso se nos apresenta apenas uma mudança dos nomes dos quatro seres divinos primordiais.

Ironia.

11, 4; 5. Irineu ironiza as variações dos modelos explicativos gnósticos, dos quais ele diz que são um monte de alterações e trocas de nomes que, para ele, não têm nenhum sentido.

Escola de Ptolomeu

12, 1. Sobre o líder gnóstico Ptolomeu, Irineu alega que alguns de seus acólitos mais instruídos procuram dotar o Protopai como possuidor de duas esposas e tais esposas seriam chamadas de Pensamento e Vontade.

12, 2. Crítica audaz de Irineu às preocupações gnósticas em tentar compreender como o Deus primordial se comportou como, por exemplo, se esse Deus tinha uma companheira ou não, se ela era Seu pensamento ou existia por si mesma. Porque para o bispo era vetado aos humanos procurar entender as razões e motivações dos atos de Deus.

12, 3. Ironia sobre as indagações e preocupações gnósticas de tentar compreender se os Éões

³⁰ Podemos notar que só há uma diferença de nomenclatura, pois no esquema explicativo geral a mesma Tétrada é composta pelo Protopai, Silêncio, Nous e Verdade.

foram emitidos simultânea ou seqüencialmente.

12, 4. Exposição, de forma satírica, sobre como o Éon Salvador foi emitido.

A. COMPORTAMENTO IMORAL

Irineu, nesta seção, faz uma pausa na sua apresentação acerca das explicações do funcionamento do Pleroma para lançar uma série de ataques ao líder gnóstico Marcos, enfatizando o uso da magia por parte desse gnósticos. Podemos, então, perceber que magia, que o bispo acusa Marcos de praticar, tem importância fundamental, pois está classificada como comportamento imoral.

Doutrina de Marcos

13, 1. Acusação de Marcos como praticante de magia, sedutor de homens e mulheres e como Anticristo.

13, 2. Apresentação de uma suposta arte mágica de Marcos, a de mudar a cor de uma bebida. Evidenciando, assim, o desgosto que o bispo tinha pelo uso da magia, e associando- a a uma prática desprezível.

13, 3. Irineu expõe um ato iniciático de Marcos com a utilização de mulheres. Apresentando-as como vítimas fáceis, pois elas seriam altamente seduzíveis por ele.

13, 4. O bispo acusa Marcos de corromper as mulheres com seus ritos de iniciação.

13, 5. Acusação de Marcos como utilizador de filtros e poções para violentar mulheres.

13, 6. Acusação dos discípulos de Marcos também como violadores de mulheres.

13, 7. O bispo diz que presenciou, nas Gálias, a sedução dos seguidores de Marcos sobre as mulheres.

B. DOCTRINAS SOBRE A PRIMEIRA TÉTRADA

Pudemos ver que, antes de explicar a doutrina de Marcos, Irineu abriu um tópico só para relacionar as práticas mágicas deste líder gnóstico a um comportamento imoral. E, nesta seção, retoma a exposição do Pleroma. Percebe-se, claramente, uma tentativa de anular a doutrina de Marcos.

14, 1. Irineu diz se surpreender ao descrever a variação do gnosticismo de Marcos porque este gnóstico se colocaria como a primeira emissão do Protopai, ou seja, o Unigênito. Desta forma, Marcos seria um Éon que não se encontra no Pleroma.

14, 2. Marcos é apresentado como causa da Tétrada primordial, isto é, o Protopai.

14, 3. Irineu expõe o gnosticismo de Marcos como um jogo de enunciação de letras e números do alfabeto grego³¹, pois como esse gnóstico era relacionado como o Pai primordial, a sua verbalização teria força de criação.

14, 4. Exposição do poder de Marcos em criar coisas e como agia e se relacionava com os Éões do Pleroma.

14, 5. Exposição da relação entre letras, números e Éões, proferidos por Marcos, dado que ele era tido como um Deus onipotente.

14, 6. Marcos, sendo tomado como o Pai primordial, fazia compreender as razões da existência dos mundos, terrenal ou celestial, por meio de cálculos entre letras e números.

14, 7; 8; 9. Os números e as letras, assim como os sons de um recém-nascido, são os meios de se compreender que o mundo terrenal é o eco, ou uma imagem de mundos superiores.

C. PROLIFERAÇÃO DO SILÊNCIO

Apesar de haver uma mudança de tópico, o bispo ainda se reporta à doutrina de Marcos.

³¹ À época de Irineu os a quantificação, ou seja, a numeração era extraída do alfabeto, pois como é sabido, os números indo-arábicos só foram introduzidos na Europa muitos séculos depois.

E o “Silêncio” que aqui apresentado é a companheira do Pai primordial, tendo, nessa doutrina, função relevante.

15, 1. Do Silêncio, vias sons e números, são gerados os Éões primordiais.

15, 2. A origem de Jesus seria uma associação de letras do alfabeto grego com seus correspondentes em números, enunciados pelos quatro primeiro Éões.

15, 3. Desta Tétrada original foram gerados todos os outros Éões.

15, 4. Irineu ridiculariza as explicações de Marcos, indagando qual era a situação das coisas antes do conhecimento do alfabeto.

15, 5. A ironia de Irineu continua sobre quão falante seria o Éon Silêncio.

15, 6. Aqui, o bispo enuncia uma séria de estigmas contra Marcos, chamando-o de ilusionista, mágico, astrólogo, apóstata, filho de Satanás e outros.

D. OS NÚMEROS, SUBSTÂNCIAS DAS COISAS

Irineu apresenta algumas correntes gnósticas que se valem de várias relações numéricas para compreender o mundo, mas seu discurso procura apresentar tais relações como absurdas.

16, 1; 2. Apresentação de Irineu da origem do Pleroma, via redução numérica, sem especificar qual líder gnóstico a constrói.

16, 3. Satirização, por parte do autor, de um modelo gnóstico que toma os números como fonte de emanção das coisas existentes.

E. A CRIAÇÃO DO MUNDO

Irineu procura mostrar o quão absurda, para ele, é a demonstração gnóstica sobre a criação do mundo.

17, 1. Irineu, sem dizer a que corrente gnóstica faz referência, diz que alguns tomam a criação

do mundo por um Demiurgo a partir dos quatro elementos, tal como é a Tétrada primordial. Então, toda a geração do Pleroma, seja por meio de emissões, seja por meio de enunciação de letras e números.

17, 2. Irineu apresenta o Demiurgo como um imitador das coisas incorpóreas.

F. ARGUMENTOS ESCRITURÍSTICOS

Podemos ver, por seus frágeis argumentos, que a insatisfação de Irineu reside no fato que há cristãos que compreendem os evangelhos de uma maneira diferente da dele, por isso a condenação de portadores de falsos evangelhos, magos, corruptores de corpos e outros.

a) Acerca do Pleroma

18, 1. O bispo critica uma suposta postura gnóstica de sempre interpretar os escritos sagrados acrescentando algo novo como, por exemplo, a interpretação das primeiras palavras de Moisés, no livro de Gênesis sendo uma Tétrada seriam elas: Deus, Princípio, Céu e Terra.

18, 2. A crítica se estende às passagens subseqüentes do Gênesis que se remetem a quantificações.

18, 3; 4. Irineu tenta mostrar que os gnósticos relacionam coisas de um modo que ele acha completamente descabido, como associar os “oitos homens salvos do dilúvio” com a Ogdôada salvífica.

b) Acerca do dualismo teístico

Nesta seção, o bispo diz que as fontes das doutrinas gnósticas são muitas e falsas, seriam partes ou reinterpretações dos evangelhos que Irineu toma como verdadeiros.

19, 1. Irineu se assusta com as demonstrações gnósticas em que dissociam o Protopai do Demiurgo, pois este só passou a conhecer o Deus depois do advento de Cristo.

19, 2. Irineu nos reporta que os gnósticos dizem que o deus visto pelos profetas era o Demiurgo,

não o Abismo.

20, 1. Os gnósticos são acusados de possuírem falsos evangelhos

20, 2. O eclesiástico de Lião desqualifica as interpretações gnósticas sobre como entender os evangelhos, recusando-se de aceitar qualquer aceção diferente da que é tomada por ele.

20, 3. Irineu insiste em não aceitar qualquer forma gnóstica de entendimento acerca do entendimento de Jesus Cristo.

c) Teoria da redenção

Assim como o bispo critica a pluralidade interpretativa das doutrinas gnósticas, ele também o faz com ritos, considerando-os desregrados e absurdos.

21, 1. Suposições estigmatizantes acerca da redenção sob a ótica gnóstica

21, 2. Para os gnósticos, segundo Irineu, o batismo que João realizou em Jesus era para o expurgo dos pecados dos eclesiásticos, pois a redenção dos gnósticos quem realizou foi o Cristo pneumático.

21, 3. Exposição de várias formas de batismo entre os gnósticos.

21, 4. Irineu critica o uso não normativo da água como única forma de se batizar entre os gnósticos.

Podemos, assim, ver que, neste momento, Irineu não apenas disforiza os gnósticos, mas euforiza uma norma eclesiástica.

21, 5. Exposição de como os gnósticos redimem os moribundos.

d) Referência à Regra de fé.

Irineu procura evidenciar que a doutrina eclesiástica é a forma correta de se compreender ao deus cristão, pois seria uma e concisa, o que permitiria uma margem para

outras interpretações. Mas, não há, na seção, nenhuma exposição de argumentos que justifiquem tomar a interpretação gnóstica como correta, uma técnica retórica que leva o leitor/ouvinte a não cogitar outra conclusão senão a inviabilidade de haver outras interpretações possíveis para a compreensão da divindade.

22, 1. Irineu, em oposição às várias formas gnósticas, afirma que entre os eclesiásticos, só há uma forma de se compreender a Deus, diz o bispo que esse Deus é único gerador de tudo e que nada é anterior a ele.

22, 2. Irineu se propõe a apresentar a fonte de todo o gnosticismo, o que fará nas seções seguintes, a começar por Simão, o mago.

Simão, o mago

Irineu toma Simão como o fundador do gnosticismo, praticante de toda sorte de magia e rival do poder apostólico. Assim, o gnosticismo seria maculado desde sua origem, pois o fundador usava das artes mágicas para realizar curas e tentou disputar com os apóstolos o poder do deus cristão. No entanto, essa vinculação é uma criação de Irineu, porque Simão é da gnose judaica e não do gnosticismo cristão.

23, 1. Apresentação de Simão, o mago, originário de Samaria, e, de acordo com Irineu fonte de todo o mal. O bispo o acusa de praticar da magia e de rivalizar com os apóstolos.

23, 2. Acusação de Simão como fonte de todas as heresias. Apresentação de Simão e de sua companheira Helena como os Éões primordiais.

23, 3. Simão é apresentado como um suposto salvador.

23, 4. Irineu diz que os sacerdotes simonianos eram místicos, libidinosos e praticantes de magia, se valem de filtros e feitiços, espiritismo, hipnotismo e de tudo que diz respeito à magia.

Menandro

23, 5. Irineu de Lião chama Menandro de sucessor de Simão e também de praticante de magia.

Saturnino e Basílides

24, 1; 2. Tanto Saturnino quanto Basílides são apresentados como continuadores das atividades de Simão, o mago. Irineu diz que esses gnósticos acreditavam em um salvador ingênito e que, por isso, toda procriação era diabólica.

24, 3; 4. Crítica a Basílides, por este crer alegar possuir um conhecimento superior. O bispo diz que esse líder gnóstico crê que o mundo é uma criação de anjos e que o Deus dos judeus é o senhor deles.

24, 5; 6. Crítica de Irineu pela postura dos seguidores de Basílides em desprezarem qualquer coisa relativa à matéria. O bispo diz que o comportamento desses gnósticos é bastante proselitista.

24, 7. Irineu critica as relações matemáticas que esses gnósticos fazem, pois relacionavam os seres do Pleroma a qualquer coisa que denotava números.

Carpócrates

25, 1. Irineu diz que Carpócrates e seus discípulos crêem que foram anjos que construíram o mundo, e tais são inferiores ao Pai ingênito; e que Jesus veio para destruir as paixões das almas.

25, 2. Os discípulos de Carpócrates, segundo Irineu, acreditavam que Jesus teve como missão ensinar-nos a desprezar os anjos criadores do mundo.

25, 3. Acusa tais gnósticos de praticantes de magia, encantamentos, filtros, feitiços, espiritismo, hipnotismo e outros estigmas.

25, 4. Dado que os seguidores de Carpócrates tinham especial desprezo à matéria e o que lhes importava era o espírito, eles poderiam fazer qualquer coisa com o corpo, pois o espírito já era perfeito, segundo Irineu.

25, 5. Irineu, em oposição a esses gnósticos, afirma que nada é mau por natureza.

25, 6. Acusação desses gnósticos de idolatram filsofos como Pitágoras, Platão, Aristóteles e

outros.

Cerinto

26, 1. Os seguidores de Cerinto afirmam que Jesus nasceu homem como qualquer outro e, depois do batismo desceu sobre ele uma Potência superior.

Ebionitas e nicolaítas

26, 2. De acordo com Irineu, esses gnósticos afirmam que, assim como os seguidores de Carpócrates e de Cerinto, Jesus não nascera divino e que somente após o batismo se tornou o Cristo, ou seja, o Iluminado.

26, 3. Os seguidores de Nicolau têm como característica principal, apresentada por Irineu, o desprezo pelo mundo material.

Cerdão

27, 1. Irineu diz que Cerdão, suposto seguidor de Simão em Roma, afirmava que o Deus dos profetas judeus não era o mesmo Deus que Jesus anunciava.

Marcião

27, 2. O bispo critica Marcião por este afirmar que o Deus que Jesus se reporta não é o Deus dos judeus, pois este é vingativo e cioso, já o Deus que Jesus diz não se comporta desta forma.

27, 3. A doutrina que Marcião professava era para despertar a gnose do espírito e não para matéria, pois esta era fruto de uma degradação, diz Irineu.

27, 4. Irineu acusa Marcião de mutilar os evangelhos e declara que quem mutila tais livros é seguidor de Simão, o mago.

Outras seitas menores

28, 1. Apresentação de outras seitas com doutrinas contendo elementos de uma ou de outra

corrente já apresentada.

28, 2. Crítica a algumas correntes que pouco se importam com algum regramento para com o corpo.

A seita dos barbelonitas

29, 1. Tal corrente gnóstica tem como variação do modelo explicativo geral a identificação do Protopai a um Éon que nunca envelhece e se chama Barbelo, segundo Irineu.

29, 2; 3. Explicação do modelo barbelonita, do qual os nomes do Éões que compõem a Tétrada, a Ogdôada e outros desdobramentos são diferentes das correntes já apresentadas.

Ofitas e setianos

30, 1; 2; 3; 4. Irineu diz que esses gnósticos, tal como os outros que ele expôs, fazem construções mirabolantes e fantasiosas tais como mudar os nomes dos seres divinos da Tétrada inicial, dizer que os seres divinos realizavam mútiplas uniões e emissões. Em suma, Irineu se indignava porque as interpretações variavam bastante.

30, 5; 6. Irineu diz que os ofitas e setianos são mentirosos, por dizerem que o mundo é uma construção de vários Demiurgos e não de apenas um.

30, 7. Irineu diz que esses gnósticos chamam o Demiurgo de Jaldabaoth³².

30, 8; 9; 10. Irineu se indigna com as reinterpretação de partes do Gênesis como, por exemplo, a associação que esses gnósticos fazem dos profetas com os seres divinos do Pleroma.

30, 11;12. Irineu diz que esses gnósticos associam os profetas judeus a Éões e que Jesus é filho Jaldabaoth.

30, 13. O bispo nos reporta que os ofitas e setianos acreditavam que Jesus, nos aspectos psíquico e pneumático, não sofreu no mundo terrenal.

³² Outro nome, possivelmente judeu, dado ao demiurgo.

30, 14. Irineu diz que, para esses gnósticos, o batismo é o momento relevante para se entender a função de Jesus Cristo no mundo, não se interessando, assim, sua pela vida.

30, 15. Acusação, por parte de Irineu a esses gnósticos, declarando que essas doutrinas são ramificações da doutrina de Valentim.

Cainitas

31, 1. Esses gnósticos afirmam, segundo o bispo, que Caim seria o filho da Potência Suprema.

CONCLUSÃO

31, 2; 3; 4. Irineu acusa as doutrinas e práticas gnósticas de pecaminosa, sem, no entanto, mostrar as razões. Ele se imbuí de refutar, no segundo livro, todas as doutrinas gnósticas, e desmascarar àqueles que travestem a mentira de plausibilidades.

Com o presente *corpus*, analisaremos o processo de estigmatização realizado por Irineu contra os gnósticos, pois é visível, por todo o primeiro livro de *Adversus haereses*, que a preocupação do bispo não era de expor, de maneira clara, e depois refutar as doutrinas gnóstica, mas sim construir uma imagem do cristianismo gnóstico de antemão estigmatizada.

2.3 - O corpus documental da pesquisa

Nossa análise se concentrará, como dissemos, no primeiro livro de *Adversus haereses* porque é nele que se encontra o principal estigma de que nos ocuparemos, ou seja, o de *magia*. Mesmo observando na obra do bispo de Lião que, dentre os livros que

a compõem, o primeiro é a exposição dos sistemas gnósticos e, o segundo, a refutação das suas teses, ainda na exposição Irineu já apresenta o cristianismo gnóstico com juízos depreciativos.

E então? Tudo isso é grande espetáculo e fantasia daqueles que, pomposamente e cada um à sua maneira, explicam de qual paixão e de qual elemento teve origem a substância. Assim consigo entender por que não querem ensinar estas coisas a todos, em público, mas somente àqueles que podem dar lautas gratificações para conhecer tão grandes mistérios. Não falam de modo semelhante àqueles de quem nosso Senhor disse: “de graça recebestes, de graça daí”, mas são apresentados mistérios seletos, prodigiosos, profundos, descobertos à custa de grandes fadigas por estes enganadores. (*Adv. haer.* I: 4,3)

Segundo José Monserrat Torrents (1990: 79), Irineu de Lião valeu-se de fontes diretas e indiretas para apresentar os sistemas gnósticos: as diretas foram aproximações que o bispo tinha com alguns gnósticos, pois Irineu diz que os seguidores de Marcos³³ estiveram nas Gálias³⁴ e as indiretas como o *Sýntagma* de Justino.

Com este modo de agir e falar seduziram muitas mulheres também na nossa região do Ródano e elas ficaram marcadas na consciência de tal forma que algumas fizeram penitência pública, outras, que não tinham coragem para isso, retiraram-se na solidão, desesperando da vida de Deus. Enquanto umas se afastaram completamente, outras hesitaram e provaram o que diz o provérbio, não estando nem dentro nem fora, e ficaram com o fruto da semente dos filhos da gnose. (*Adv. haer.* I: 13, 7)

³³ Gnóstico da Ásia Proconsular.

³⁴ Irineu ao testemunhar a presença de gnósticos em sua região lhe confere um argumento de autoridade.

Irineu, também, desaprovava a conduta dos seguidores de Carpócrates, pois estes usavam da magia.

Eles também se servem da magia, de encantamentos, filtros, feitiços, espiritismo, hipnotismo e outros truques, afirmando não somente terem o poder de mandar nos Principados e Criadores deste mundo, mas também em todas as coisas contidas nele. Eles também foram enviados aos povos por Satanás para a injúria do nome divino da Igreja, de forma que os homens, ouvindo tanta diferença entre um e outro e pensando em nós somos todos iguais a eles, desviem a sua atenção da mensagem da verdade e vendo as ações deles desprezam a todos nós que não participamos na doutrina, nem nos costumes, nem na conduta deles. Eles, para encobrir a licenciosidade e a doutrina ímpia servem-se do Nome como de véu para encobrir a malícia, mas o juízo sobre eles será justo e receberão de Deus o justo pagamento pela suas ações. (*Adv. haer.* I: 25, 3)

O bispo, sendo originário da Ásia Menor, região que possuía fortes núcleos gnósticos, possivelmente, teve contato, também, com fontes indiretas tais como os tratados gnósticos valentinianos³⁵, marcionitas³⁶, e um escrito barbelo-gnósticos³⁷ (TORRENTS, 1990: 80).

O ponto central do primeiro livro de *Adversus haereses* é a afirmação de uma heresia, ou seja, o cristianismo gnóstico, em especial o gnosticismo de Valentim e que tal heresia se “vale da palavra do Senhor” para trazer a si um conhecimento especial. E, Torrents evidencia que Irineu procurou mostrar que o gnosticismo tem como matriz

³⁵ Seguidores do líder gnóstico Valentim.

³⁶ Seguidores de Marcião.

³⁷ De acordo com Torrents, Irineu os caracteriza com um termo genérico “gnósticos” um grupo anterior ao valentinianismo. Já alguns historiadores os chamam de barbelo-gnósticos. Esses gnósticos também podem ser associados aos ofitas que o bispo descreve.

Simão, o mago, e que todos os outros gnósticos dele são tributários³⁸. O bispo procura em Simão a origem gnóstica para realçar seus argumentos contra ao gnosticismo valentiniano, pois, dado que o samaritano é citado em *Atos dos Apóstolos*³⁹ como um dos primeiros a tentar corromper os apóstolos em suas empreitadas missionárias, ele seria o “herege ancestral” dos gnósticos.

Torrents (1990: 85) nos mostra que o primeiro livro está dividido em três seções, a primeira se estende do capítulo primeiro até o vigésimo primeiro, esta em que Irineu dispunha de fontes diretas sobre o gnosticismo cristão. Uma segunda seção, do capítulo vinte e três até o vinte e oito, na qual o bispo tenta remontar o gnosticismo até Simão, o mago. Para tanto, Irineu se valeu basicamente do *Sýntagma* de Justino. E, na terceira, que compreende os capítulos vinte e nove e trinta, esta que procura expor os principais líderes do valentinianos, ele se utilizou de fontes diretas, mas de menor valor⁴⁰ frente às da primeira.

Desta forma, podemos constatar que na construção dos argumentos para atacar o gnosticismo cristão, Irineu de Lião não se pauta numa série incoerente de fontes, mas o bispo se ocupa muito mais em dispor de qualquer meio para detrair os gnósticos do que em expor corretamente a lógica gnóstica de compreensão sobre Jesus Cristo.

Dado que, no primeiro capítulo, Irineu apresenta diversos eixos temáticos, selecionamos, para a composição do nosso *corpus*, somente as passagens que nos auxiliam no entendimento do processo de estigmatização dos gnósticos. Assim, nossa

³⁸ Como já dissemos no primeiro capítulo, o gnosticismo propriamente dito é um fenômeno cristão do século II, pois tal período foi convencionado no Colóquio de Messina. E Simão, Mago é do século I, mesmo observando alguns elementos gnósticos em Simão, ele e sua doutrina não se aplicam ao gnosticismo cristão.

³⁹ *At* 8, 9-11

⁴⁰ Por se tratar de documentos que apresentam um gnosticismo simplificado e reinterpretado, pois havia documentos da mesma época com estruturas filosófico-argumentativas melhor organizadas como, por exemplo, as fontes diretas da primeira sessão. Assim, fora possível comparar os níveis qualitativos das fontes de Irineu.

análise terá como foco os trechos que o bispo estigmatiza os gnósticos como mágicos ou oficiantes de práticas mágicas.

A escolha do conceito de *magia* como estigma se insere num esforço em procurar compreender uma obra teológica sob uma perspectiva diferente do que a usualmente se observa. Como já fora apresentado no primeiro capítulo, Irineu escreve sua principal obra após as supostas perseguições empreendidas pelas autoridades romanas aos cristãos eclesiásticos realizadas nas Gálias, principalmente em Lugdunum (atual Lião) e Vienna (atual Vienne). E, o que nos tomou a atenção ao ler e analisar a obra foi o fato de o bispo não estigmatizar o Império, mas sim os cristãos gnósticos. Dado esse silêncio de Irineu em relação ao Império e sua insistência em associar os gnósticos de sua época, isto é, final do século II com Simão, o mago, um gnóstico de tradição judaica de meados do primeiro século, sentimo-nos inclinados a procurar compreender como a prática de magia era vista à época de Irineu.

Assim, verificamos que já havia uma legislação que tratava especificamente do crime de magia no segundo século (SILVA, 2003: 228): era a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*⁴¹, e acreditamos, que tal lei não fosse desconhecida do bispo, pois é justamente Simão, o mago, ou seja, praticante de artes mágicas, o ponto de partida para os ataques de Irineu. Desta forma, Irineu, frente a um suposto endurecimento das autoridades imperiais em relação aos cristãos, não procurou criar um instrumento para refutar a justiça das ações imperiais, como o fez Tertuliano, em seu *Apologeticum*, de 197, mas se voltou contra os cristãos gnósticos, estigmatizando-os⁴², isto é, atribuindo-lhes um estereótipo que os conduzisse ao descrédito de toda a sociedade circundante, lançando sobre eles o olhar das autoridades imperiais, ao passo que apresentava o

⁴¹ Trataremos mais detidamente do conceito de magia no capítulo III desta dissertação.

⁴² Também falaremos mais atentamente sobre esse conceito mais adiante

cristianismo como uma *religio* que tinha como base crenças passíveis de serem compreendidas por meio da razão. É importante ressaltar que a apresentação que Irineu faz, no primeiro livro de sua obra, das doutrinas gnósticas, denota reiteradamente elementos irracionais, incompatíveis com a visão de mundo romana ou romanizada (GOFFMAN, 1988: 13).

Por mais que a estigmatização, por meio da magia, não ocupe a maior parte da obra, o bispo a faz de forma bastante precisa no primeiro livro, porque, ao longo do tratado sobre os sistemas e subsistemas do cristianismo gnóstico e suas respectivas refutações, pode-se notar que a filiação alegada de todo o gnosticismo a Simão, o mago, além de não ser gratuita, mas é altamente eficaz. Dada a premissa jurídica da criminalidade das práticas mágicas no mundo romano de então, Irineu procurou, como pudemos perceber, expor a gênese do cristianismo gnóstico como algo que já se configurava ilícito *a priori* frente a Roma. E, para além do uso da magia por Simão, o mago, havia também a participação de uma mulher no culto, no caso Helena, mas, não nos ocuparemos, nesta dissertação, das implicações que resultavam do exercício de rituais por mulheres, por escapar dos nossos objetivos.

E, mesmo que a obra de Irineu não se ocupe detidamente das supostas práticas mágicas dos gnósticos, talvez por não ter tido tantos meios e elementos concretos para assim o fazer, condenou, desde o início, o gnosticismo como sendo um desdobramento da magia de Simão.

Observemos o que ele diz acerca de Simão:

Simão, samaritano, é o mago de quem Lucas, discípulo e seguidor dos apóstolos diz: “havia, há tempo, na cidade, um o homem chamado Simão que praticava a magia e excitava os habitantes da Samaria dizendo ser grande personagem e todos, do maior ao menor, o escutavam e diziam: este é a Potência de Deus, chamada grande.

Apegavam-se a ele porque por muito tempo os fascinavam com suas mágicas”. Este Simão fingiu abraçar a fé, pensando que também os apóstolos realizassem curas por meio da magia e não pelo poder de Deus e que eles tornassem cheios do Espírito Santo os que criam em Deus, por meio da imposição das mãos de Jesus Cristo que eles anunciavam. Imaginando ser por causa de uma sabedoria mágica maior ainda que eles faziam estas coisas; ofereceu dinheiro aos apóstolos afirmando de ter ele também o poder de dar o Espírito Santo a quem quisesse, mas ouviu de Pedro “O teu dinheiro pereça contigo, pois julgaste poder comprar o dom de Deus! Não terás parte nem herança neste mistério, porque o teu coração não é reto diante de Deus. Eu vejo na amargura do fel e nos laços da iniquidade”. Ainda menos acreditou em Deus e pôs-se a rivalizar invejosamente com os apóstolos para se tornar, ele também, célebre. Por este motivo aprofundou em todas as artes mágicas a ponto que granjeou a admiração de muitos homens. Viveu nos tempos do imperador Cláudio, e até se diz que, por motivo da magia, foi honrado por muitos como um deus e ensinou que ele era aquele que se manifestou como Filho entre os judeus, que desceu na Samaria como Pai e que veio entre os outros povos como Espírito Santo; que era a Potência mais sublime, isto é, o Pai que está acima de todas as coisas e aceitava qualquer título que os homens lhe quisessem conferir. (*Adv. haer.* I: 23.1)

Notemos acima que o bispo insiste no caráter mágico das práticas de Simão, o mago, evidenciando que o gnosticismo tinha, supostamente, uma origem “manchada” e um caráter criminoso. Mas, como já dissemos, o cristianismo gnóstico é, essencialmente, um fenômeno do segundo século, e Simão, o mago, viveu no primeiro século de nossa era, por volta dos anos 40. Mesmo assim, Irineu efetuou a conexão entre grupos que não eram gnósticos, como o simoniano⁴³ e, por mais que Simão e seus

⁴³ Podemos compreender que os seguidores de Simão se configuraram como um movimento de

seguidores se valessem se alguns rudimentos dos sistemas explicativos que poderiam ser classificados *lato sensu* como gnósticos, não poderiam ser gnósticos em sua completude, porque os seguidores de Simão pertenciam à gnose judaica, e não à cristã.

Para empreender sua estigmatização aos gnósticos, tendo como ponto de partida Simão, o mago, Irineu toma como base os *Atos dos Apóstolos*, nos quais Simão surge como um rival dos apóstolos de Cristo no tocante aos mistérios. Ressaltamos que, para desqualificar Simão, os autores dos *Atos* também se valeram de alcunhas como a de “mágico”. (TORRENTS, 1990: 29).

Pudemos notar, também, uma relação de uso da magia com a presença das mulheres. Vejamos esse trecho.

Simão, samaritano, do qual se originam todas as heresias, apresenta para a seita esta teoria: tendo comprado em Tiro, cidade da Fenícia, Helena, prostituta, levou-a consigo nas suas idas e vindas e dizia que ela era o seu primeiro Pensamento, a Mão de todas as coisas, e que o princípio(...) Durante séculos transmigrou, como vaso se derrama noutra, em corpos de mulheres. Entre outras, ela foi aquela Helena por cuja a causa aconteceu a guerra de Tróia(...) Na sua transmigração de corpo em corpo, desde o início, sempre sofreu afrontas e ultimamente se estabeleceu num prostíbulo; ela seria a ovelha desgarrada (*Adv. haer.* I: 23,2).

Desta maneira, o bispo de Lião usa da caracterização da prática mágica, ligando-a à liderança ritual das mulheres, como algo degradado, para denunciar o suposto gnóstico primevo. Porém, Irineu não se ocupa de explicar que os sistemas gnósticos têm como fundamento a degenerescência da matéria⁴⁴, que aprisiona em si alguma centelha

cunho sectário, do qual se tem notícias até meados do século II

⁴⁴ Assunto já trabalhado no tópico O gnosticismo do primeiro capítulo

divina, e esta tem como destino o retorno ao Pleroma, via gnose. Mais ainda, notemos que a tentativa de Irineu de ligar Simão a gnósticos propriamente ditos, ou seja, os valentinianos do século II, torna-se insuficiente, porque o culto de uma entidade puramente divina no mundo material seria impensável, dada a impureza do mundo material. Assim, o bispo de Lião se propôs a estabelecer conexões entre formas distintas de se compreender a gnose, para validar seus estigmas contra o gnosticismo cristão, isto é, seu principal alvo.

O ataque ao uso da magia prossegue na descrição dos principais líderes gnósticos. Observemos o que o bispo diz sobre Menandro:

Sucessor de Simão foi Menandro, samaritano de origem, que também atingiu o nível mais alto da magia. Este diz que a primeira Potência não é conhecida por ninguém e que ela é o Salvador enviado dos lugares invisíveis para a salvação dos homens. Diz que o mundo foi feito pelos Anjos e, da mesma forma que Simão, afirma que foram emitidos por Enóia (Helena) e que, pela ciência da magia que ensinava, conferiu o poder de vencer os próprios Anjos, criadores do mundo. Os seus discípulos, pelo batismo no seu nome, receberam a ressurreição e já não podem morrer, mas permanecem para sempre jovens e imortais (*Adv. haer.* I: 23,5).

Irineu insiste em criar uma matriz mágica para os primeiros gnósticos. Como vimos, ele também denunciou Menandro como mágico, criando um conjunto explicativo para o gnosticismo incipiente dotado de supostas especulações filosóficas e ornado de práticas mágicas. Todavia, o bispo não se ocupa em esclarecer que tanto Simão quanto Menandro têm filiações com a gnose judaica do século I e, não com o gnosticismo cristão do século seguinte.

No tocante aos líderes gnósticos do século II, o bispo das Gálias não se vale tanto da alcunha de magia, mas, Marcos se apresentou como uma exceção:

Outro, entre eles, que se gaba de corrigir o mestre, chamado Marcos, expertíssimo na arte mágica com a qual seduzia muitos homens e não poucas mulheres, atraindo-os a si como ao gnóstico perfeito por excelência, e como detentor da potência suprema provinda de lugares invisíveis e indescritíveis, é como que um verdadeiro precursor do Anticristo. Misturando os jogos de Anaxilau com as malícias dos assim chamados magos se faz passar por milagreiro aos olhos daqueles que nunca possuíram discernimento ou então o perderam (*Adv. haer.* I: 13,1).

O ataque por parte de Irineu a Marcos como praticante das artes mágicas se mostra singular porque o bispo, em sua obra, basicamente, procurou estigmatizar de magos e desvirtuadores de mentes e corpos, principalmente femininos, os líderes da tradição gnóstica judaica.

Para os líderes do gnosticismo cristão, Irineu se ocupa em alcunhá-los como hereges, mas Marcos, como vimos, é incluído como oficiante, também, de magia.

Dado que nosso objetivo é o processo de estigmatização realizada pelo bispo aos gnósticos, como já dissemos, nos concentraremos no estigma de magia. No entanto, vale ressaltar que Irineu também se valeu de outros estigmas para caracterizar os gnósticos. Pois, pudemos perceber que a alcunha de mago era dado como desqualificativo para os gnósticos que operavam diretamente com o sobrenatural, tal como Jesus Cristo o fez, como Simão, Menandro e Marcos. Considerando magos os outros, segundo Irineu, Jesus Cristo, por sua vez, operava mistérios.

No que diz respeito às cosmogonias⁴⁵ antes de Jesus Cristo, ou seja, o livro *Gênesis* dos escritos vétero-testamentários, Irineu estigmatizava os gnósticos como heréticos.

⁴⁵ Explicações sobre a criação do mundo.

Vejamos um trecho relativo a Marcião:

Sucedeu-lhe Marcião, originário do Ponto, ampliou a doutrina, blasfemando despidoradamente o Deus da Lei e dos profetas, chamando-o autor do mal, desejoso de guerras, inconstante nos sentimentos e em contradição consigo mesmo. Quanto a Jesus, enviado pelo Pai que está acima do Deus criador do mundo, veio à Judéia no tempo em que era governador Pôncio Pilatos, procurador de Tibério César, manifestou-se como homem aos judeus e aboliu os profetas, a Lei e as obras todas do Deus criador, que eles chamam Cosmocrátor. Além disso, Marcião mutilou o evangelho de Lucas, eliminando tudo o que se refere à geração do Senhor e expungindo muitas passagens dos ensinamentos do Senhor nas quais este reconhece abertamente como seu Pai o criador do universo. Fez crer aos seus discípulos ser ele mais verídico do que^{2.3} – Sinopse narrativa do *corpus*. os apóstolos que transmitiram o evangelho, entregando-lhes nas mãos não o evangelho, mas uma parte do evangelho. Da mesma forma mutila as cartas do apóstolo Paulo eliminando todos os textos em que se afirma claramente que Deus que criou o mundo é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo e também as passagens onde o Apóstolo lembra as profecias que prenunciavam a vinda do Senhor (*Adv. haer.* I: 27,2).

Alcunhando-os magos ou hereges, Irineu se propôs muito mais a estigmatizar a construção dos esquemas gnósticos do que a explicá-los, como seria de se esperar para o primeiro livro de *Adversus haereses*.

No que diz respeito à escolha do *corpus*, enfatizamos que a escolha do bispo de desqualificar líderes do cristianismo gnóstico, tomando-os por magos e, principalmente Simão, o mago, se presta, como já dissemos, a macular o gnosticismo e persuadir a seu público da conveniência de se filiarem à vertente eclesiástica.

Podemos, assim, perceber que, por mais direto que seja o texto de Irineu, há

figuras de linguagem que induzem a interpretação do leitor sobre os gnósticos, como, por exemplo, a analogia⁴⁶. Pois, se o líder primordial dos gnósticos é mago e, por tal, incorreu em um crime, logo, todo o gnosticismo cristão está fadado a tal infortúnio.

Desta forma, nossa escolha de analisar trechos de *Adversus haereses* que se reportem à prática da magia torna-se válida por evidenciarem uma clara estigmatização de uma modalidade de cristianismo que, como podemos depreender, rivalizava com os cristãos eclesiásticos.

A obra de Irineu se mostra como uma peça de embate ideológico, na qual só podemos ver um dos oponentes, pois o autor constrói todo um modelo explicativo para se compreender depreciativamente o gnosticismo, procurando defender sua perspectiva acerca de tal grupo cristão. Nestes termos, a obra do bispo de Lião é um constructo retórico bem definido porque utiliza vários meios para desqualificar os gnósticos por meio de seu discurso. Numa primeira leitura, a obra de Irineu, especialmente o primeiro livro, apresenta-se como uma descrição aparentemente fiel dos escritos gnósticos de sua época. No entanto, como já nos esclareceu José Torrents, o bispo de Lião se valeu de vários tipos de fontes para compor o *Adversus haereses*, com vários graus de verossimilhança com os escritos gnósticos de então para fazer tal coisa. E, como podemos perceber ele inferiu, à sua maneira e visando exclusivamente às suas finalidades, dados, quando não dispôs dos mesmos para sua refutação do gnosticismo.

Desta forma, concluímos o capítulo acreditando que a escolha dos trechos apresentados é justificada, pois foram considerados fundamentais para que possamos atingir nossos objetivos na presente pesquisa.

Posto que nossa preocupação maior é compreender o processo de estigmatização

⁴⁶ Tomamos aqui a acepção de Chaïm Perelman (1987), da qual analogia é um termo grego que denota proporção $a/b=c/d$, havendo, assim, uma relação de constância entre a e b e entre c e d .

dos gnósticos realizado por Irineu, e que tal processo perpassa pela acusação de os cristãos gnósticos serem mágicos, envidaremos esforços para analisar o discurso de Irineu por meio de conceitos que auxiliem nossa empreitada.

Os conceitos-chave são os de *estigma* e o de *magia*, pois tais conceitos dão sentido à nossa hipótese, isto é, a de que Irineu realiza uma estigmatização aos gnósticos que, na nossa perspectiva, está basicamente concentrada nos argumentos que criam o estigma de magia. Para tentar compreender como um estigma atua num dado grupo social utilizaremos a acepção de Ervin Goffman (1988) porque esse autor nos esclarece como o estigma é a deteriorização da identidade de um indivíduo, ou de um grupo social. Desta forma, tal conceito nos é extremamente útil, porque nosso empenho também é o de tentar compreender como Irineu, por meio de sua obra, manipula e corrompe a idéia de do que seria ser um cristão gnóstico para seu público, sendo que em sua obra ele não associa os gnósticos ao cristianismo, ou os associa a uma degeneração mal-sucedida de um “verdadeiro cristianismo”.

Notemos, então, que a degradação da identidade dos gnósticos começa por não reconhecê-los como cristãos e, para além disso o bispo os acusa de oficiantes das artes mágicas que, para tal análise, valem-nos do conceito de magia proposto por Gilvan Ventura da Silva (2003: 165), pois tal conceito tem como núcleo a magia praticada na Roma do Baixo Império que, para nós, é de inestimável valor, dado o fato de que boa parte das conceitualizações sobre a magia são feitas por antropólogos que estudaram tribos coetâneas a nós, e Silva nos apresenta um conceito que tem como foco a prática mágica no mundo romano da antiguidade, sendo, assim, de uma empregabilidade única.

Além dos conceitos apresentados, utilizamos também, como afirmamos no Capítulo I, a noção de *ritos de instituição*, isto é, a autoridade que alguém possui, ou

procura possuir, de se legitimar frente a outros, expressa por Pierre Bourdieu (1996), e de *ideologia* como um sistema cultural, de Clifford Geertz (1978), pois a articulação dessas duas noções nos oferece um campo de análise para procurarmos compreender o lugar de onde o bispo enuncia seus estigmas e que pretensões se encontram no intradiscurso de Irineu. Ao tomarmos ideologia como um sistema cultural, procuramos esclarecer que mesmo personificando os cristãos eclesiásticos, e os gnósticos também sendo cristãos, Irineu defende que eles partilhavam de ideologias distintas acerca do Cristo, pois a ideologia seria uma cosmovisão que um dado grupo compartilha, suas experiências, motivações e interesses.

Temos, então, uma ideologia gnóstica, baseada mais detidamente nos aspectos ascéticos do cristianismo, e uma ideologia eclesiástica, que se preocuparia com os aspectos hierárquico-doutrinários. O confronto entre essas duas ideologias configuraria um embate ideológico em que, para obtenção da vitória no debate, seriam utilizados diversos meios de agressões argumentativas, basicamente por parte dos eclesiásticos. E, nesse embate a apresentação do oponente como ilícito, reprovável, ilegítimo se mostra como um meio eficiente esvaziar e destituí-lo de poder e, em contrapartida afirmar legitimidade, ou melhor, apresentar ritos de instituição, como nos mostra Bourdieu (1996: 96).

Como metodologia base utilizaremos a leitura isotópica proposta por Ciro Cardoso, pois tal método nos permite investigar no próprio texto quais são as recorrências mais comuns e/ou as mais significativas, que no nosso caso é o estigma de magia aplicado aos cristãos gnósticos.

Capítulo 3 – O processo de estigmatização dos gnósticos em *Contra as heresias* de Irineu de Lião

Neste capítulo, procuraremos compreender, com base no primeiro livro da obra de Irineu, como este autor lança mão de *stigmas*, ou seja, de atributos pejorativos que conduzem alguém, ou um dado grupo social, ao descrédito (GOFFMAN, 1988: 13), para descaracterizar e invalidar ou, em suas próprias palavras, refutar o cristianismo gnóstico. Para tal, entre vários stigmas, concentrar-nos-emos no estigma de *magia*, tomando, aqui a acepção de Silva (2003: 165) de que magia, ou práticas mágicas, seria mais um meio de os seres humanos se relacionarem com o espiritual ou o sobrenatural, pois este nos permite analisar como o argumento de refutação opera dentro da obra.

No segundo capítulo desta dissertação, defendemos a idéia de que Irineu não ataca a todos os líderes gnósticos em bloco, mas faz uma estigmatização seletiva, estratégica. Como vimos, o bispo esforça-se por filiar o gnosticismo ao simonianismo, e tal filiação, por derivação, implica englobar todo o gnosticismo cristão na acusação de ser portador de um “crime original”, do qual, por natureza, não poderia se desvincular, haja vista que Simão é apresentado como praticante de toda sorte de magia. Como fundamento da disforização, a alcunha de mago tinha, no segundo século de nossa era tinha implicações na legislação imperial, dado a existência da *Lex Cornelia* (SILVA, 2003: 228), uma lei específica para os crimes de magia, que estava em vigor desde o século I a.C. Trataremos de algumas implicações desta lei no corpo deste capítulo.

Assim, a justificativa do nosso esforço de analisar a eficácia do emprego do desqualificante “magia” em um dado grupo de cristãos por outro grupo, encontra seu fundamento na tentativa de compreender quais são as pretensões menos explícitas de

Irineu, pois, no século II, não havia um cristianismo ortodoxo, um centro norteador, nem nenhuma de suas variantes tinha conseguido, ainda, ser a referência nos aspectos normativos e doutrinários desta fé que surgia na sociedade romana. Desta forma, segundo se nos apresenta, Irineu é, na modalidade eclesiástica do cristianismo, seu principal expoente no embate ideológico.

Para entendermos como o bispo de Lião propõe implicitamente um embate ideológico devemos, primeiro, caracterizar o conceito de *ideologia* e, para tanto, utilizaremos a definição de Clifford Geertz (1978), pois este autor procura retirar os paradoxos que implicam o uso do termo *ideologia* a fim de torná-lo um conceito operacionalizável.

Hoje em dia há duas abordagens principais ao estudo dos determinantes sociais da ideologia: a teoria do interesse e a teoria da tensão. Para a primeira, a ideologia é uma máscara e uma arma; para a segunda, um sintoma e um remédio. Na teoria do interesse, os pronunciamentos ideológicos são vistos contra o pano de fundo da luta universal por vantagens; na teoria da tensão, contra um pano de fundo do esforço crônico para corrigir o desequilíbrio sócio-psicológico (GEERTZ, 1978: 171).

Perpassando as limitações de se compreender os fenômenos ideológicos como reduções psicológicas aplicadas a grupos sociais, Clifford Geertz propõe que a compreensão desses fenômenos deve ser entendida por uma:

(...) “teoria extrínseca” – é que o pensamento consiste na construção e manipulação dos sistemas simbólicos que são empregados como modelos de outros sistemas – físico, orgânico, social, psicológico e assim por diante – numa forma tal que a estrutura desses outros

sistemas é, por assim dizer, “compreendida” – e, na melhor das hipóteses, como se pode esperar que eles se comportem. Pensar, conceituar, formular, compreender, entender, ou o que quer que seja consiste não em acontecimentos fantasmagóricos na cabeça, mas em combinar os estados e processos dos modelos simbólicos com os estados e processos do mundo mais amplo (...) (GEERTZ, 1978: 185).

Desta forma, a ideologia é mais bem compreendida se analisada como um sistema cultural, uma visão ou perspectiva que um dado grupo social faz de si e o faz em relação a outros grupos sociais. A ideologia se comportaria como uma espécie de “gabarito”, criado e remodelado para que os entes de um dado grupo social padronizem e orientem suas ações.

Quaisquer que sejam suas outras diferenças, tanto os símbolos ou sistemas de símbolos chamados cognitivos como os chamados expressivos têm pelos uma coisa em comum: eles são fontes extrínsecas de informações em termos das quais a vida humana pode ser padronizada – mecanismos extrapessoais para a percepção, compreensão, julgamento e manipulação do mundo. Os padrões culturais – religioso, filosófico, estético, científico, ideológico – são “programas”: eles fornecem um gabarito ou diagrama para a organização dos processos sociais e psicológicos, de forma semelhante aos sistemas genéticos que fornecem tal gabarito dos processos orgânicos (...) (GEERTZ, 1978: 188).

Podemos, então, perceber que os cristianismos de vertente eclesiástica e gnóstica não partilhavam de um mesmo “programa” ou gabarito religioso, ou seja, de uma mesma ideologia sobre o Cristo. Assim sendo, essa diferença de ideologia abriria espaço para um embate, um confronto ideológico, no qual nota-se o emprego de vários meios para que uma modalidade da fé cristã pareça legítima e outra seja relegada ao

descrédito.

A obra de Irineu, assim, se mostra como um meio, um instrumento desse confronto, pois, na medida que estigmatiza a ideologia gnóstica, o bispo torna ilegítima toda e qualquer pretensão dessa vertente da fé cristã ser depositária de alguma verdade sobre os “mistérios” do Cristo. Em contrapartida, a modalidade eclesiástica se apresenta como a forma legítima, lícita de se entender o Cristo, pois não seria aquilo que o cristianismo gnóstico era.

Nesse confronto, os cristãos eclesiásticos se mostram determinados a disputar mais ferrenhamente a autoridade sobre o Cristo, pois é a partir deles que se observa a estigmatização, a negação dos gnósticos, haja vista que a obra de Irineu tem, como pano de fundo, o esforço de estabelecer aos eclesiásticos como os únicos autorizados a dizer a “verdade” sobre Jesus Cristo. Desta forma, podemos entender que a força do discurso de Irineu é quase um rito de instituição, ou seja, de só tornar legítimo o cristianismo eclesiástico; de dotar essa modalidade da fé cristã de autoridade sobre como se deve compreender a missão do Cristo no mundo terrenal.

Pode-se compreender o processo volitivo de pretensão institucional por parte dos eclesiásticos com a proposta de Pierre Bourdieu (1996) sobre os ritos de instituição, pois o discurso de Irineu se propõe fundante e delimitador. Fundante porque propõe, na negação do cristianismo gnóstico (apresentado como difuso, disperso), um cristianismo ortodoxo (eclesiástico, uno, centralizado) e, delimitador porque demarca o que seria a maneira errada, desvirtuada, reprovável, ilegítima de se apreender o cristianismo, ou seja, o cristianismo gnóstico. E, assim, o único lugar de autoridade, de legitimidade sobre o Cristo seria a *ecclesia*. Percebamos, então, que a postura de Irineu, via *Adversus haereses*, é de instauração de um rito de instituição, pois:

(...) Falar em ritos de instituição é indicar que qualquer rito tende a consagrar ou legitimar, isto é, a fazer desconhecer como arbitrário e a reconhecer como legítimo e natural um limite arbitrário, ou melhor, a operar solenemente, de maneira lícita e extraordinária, uma transgressão dos limites constitutivos da ordem social e da ordem mental a serem salvaguardadas a qualquer preço (...) (BOURDIEU, 1996: 98).

Deste modo, Irineu, no seu processo de estigmatização, procura dotar o cristianismo eclesiástico de autoridade, de legitimidade frente ao cristianismo gnóstico porque ao denunciar os gnósticos de praticantes de magia, o bispo está retirando-lhes a legitimidade, por serem oficiantes de uma arte criminosa aos olhos das autoridades romanas, isto é, o símbolo máximo de institucionalidade da sociedade de então.

3.1– A estigmatização dos gnósticos no *Adversus Haereses*

A fim de analisarmos o processo de estigmatização dos gnósticos por Irineu e suas implicações, precisamos definir o conceito de magia que utilizamos, e como este conceito é utilizado na obra em questão.

De acordo com Gilvan Ventura da Silva (2003: 161), os termos magia, feitiçaria, bruxaria, sortilégio ou qualquer outro termo similar, referem-se a manifestações universais do ser humano, na medida em que visam a aproximá-lo do sobrenatural. Dado que nossa pesquisa se pauta especificamente no termo magia, não nos debruçaremos nas implicações que os outros termos podem redundar, pois na obra de Irineu está explícito o nome *magia* e *práticas mágicas*.

Pudemos observar que Silva (2003: 162) põe a magia no mesmo plano que a religião. Desta maneira, abandonando as correntes antropológicas que buscavam estabelecer relações assimétricas entre esses dois conceitos:

Superados os critérios de distinção entre religião e magia propostos por Frazer e levando-se em consideração as reflexões de Marcel Mauss, talvez fosse razoável supor que tanto as crenças quanto as práticas de magia se situam na esfera dos fenômenos ditos religiosos, ou seja, daqueles fenômenos que dizem respeito à relação do homem com o sagrado, com o espiritual ou, conforme propõe Tambiah, com o transcendente, tomado no sentido do supra-sensível e não alcançável. (SILVA, 2003: 165).

Para além de a magia partilhar com a religião o mesmo *status* de meio para se alcançar o sobrenatural, essas práticas se constituíam em saberes que, assim como o saber político e outros saberes, norteiam uma dada sociedade e são detentores de poder.

Durkheim e, mais que ele, Marcel Mauss se encarregaram de colocar em evidência o caráter *social* da magia, ou seja, o fato de que toda crença dessa espécie de resultado de uma criação coletiva e de determinadas tradições transmitidas de geração em geração, mesmo que os oficiantes ocasionalmente trabalhassem sozinhos. Mais que isso, Durkheim e Mauss foram os primeiros a interpretar a magia como um tipo específico de saber, como uma *linguagem* que gera conhecimento para aqueles que a dominam, o que inaugura, assim, uma linha de análise que considera a magia antes de tudo como um *sistema simbólico*. (SILVA, 2003: 163).

Temos, então, magia e religião como saberes inseridos em um sistema religioso mais amplo, compartilhando símbolos e linguagens. Silva nos mostra que magia e

religião são expressões mais acentuadas de características que se encontram nesses sistemas religiosos maiores, e reforçamos o adjetivo “acentuadas”, pois poderíamos deduzir que essas expressões religiosas ocupam lugares estanques de saberes, o que não se comprova, porque a relação entre magia e religião se mostra muito mais evidente numa gradação do que num isolamento de categorias do sistema religioso:

O sistema religioso se subdividiria em dois subsistemas básicos: o subsistema devocional e o subsistema mágico. O primeiro aglutinaria todas as cerimônias que têm por finalidade saudar os seres sobrenaturais reverenciados pela sociedade, como observamos nos ritos e votos de graças pelos benefícios divinos dispensados aos fiéis, tanto em âmbito individual quanto coletivo, ou nas preces que exaltam atributos como a glória, a majestade, a onipotência e a magnanimidade dos deuses. Já o segundo seria constituído por um conjunto de procedimentos (encantamentos ou conjuros, símbolos iconográficos, gestos e oferta de matéria mágica) denominado *rito mágico* ou *encanto*, cuja finalidade não é tanto louvar ou agradecer às entidades sobrenaturais, mas invocar o seu auxílio para produzir alterações na realidade sensível e/ou romper com o encadeamento presente/passado/futuro, de modo a apreender uma realidade difícil ou mesmo impossível de ser alcançada por intermédio apenas das faculdades intelectuais humanas. (SILVA, 2003: 165)

Frente ao que apresentamos, poderíamos supor que existe um binômio magia/religião dentro dos sistemas religiosos, mas, como já dissemos, a relação entre os dois termos se realiza por gradação e não por oposição, pois Silva (2003: 167) nos esclarece que, por exemplo, os papiros mágicos greco-egípcios, um documento cujo nome já remete à magia, é um conjunto de preces de agradecimentos à representação dos magos, evidenciando, assim, o caráter devocional de uma dada prática mágica e, por conseguinte, mostrando que os liames entre os binômios religião/devocão e

magia/encanto(ou rito mágico) são bastantes fluidos.

Nossa escolha pela definição do conceito apresentada por Silva é amplamente valiosa, primeiro por esse historiador propor a aplicação do termo magia à antiguidade, pois geralmente as acepções que nos são dadas provêm de análises etnográficas e antropológicas, haja vista os estudos feitos pelos antropólogos do início do século XX como Mauss, Malinowsky, Lévy-Bruhl entre outros. Não desconsideramos a importância e inserção desses pesquisadores para a construção de um conceito de magia utilizável, mas, entendemos que Silva nos conduz a um uso mais efetivo para quem se propõe a empregar tal conceito para a antiguidade, pois, como sabemos, não é possível observar diretamente como se comporta a atividade mágica na Roma antiga, diferentemente das tribos pesquisadas pelos antropólogos já citados.

Então, Gilvan Ventura da Silva cunha um conceito de magia centralizando sua compreensão para o mundo romano antigo com base na legislação que foi produzida para o tema magia. E a outra razão por adotarmos o conceito proposto por Silva é justamente o trato da magia como algo previsto em lei, passível de ser compreendido dentro de um sistema de valores da Roma antiga. Assim, poderemos compreender o porquê da ênfase de Irineu em se reportar aos gnósticos como mágicos e aos eclesiásticos como oficiantes de uma força maior, sem defini-los como praticantes de magia.

Retomando o cerne de nossa análise, vemos que a acusação dos gnósticos de magos, por parte de Irineu, mostrou uma recorrência bastante significativa, entendendo que sua obra se propõe a apresentar e a refutar o gnosticismo, e o bispo optou, como já dissemos, por filiar todo gnosticismo a Simão, o mago, um exímio oficiante mágico, segundo palavras do próprio bispo. Nos parece, então, que Irineu tinha consciência, em

alguma medida, das implicações de ser um mago na Roma do segundo século.

Fingindo [Marcos] consagrar no cálice uma bebida misturada com vinho e pronunciando longas invocações, a faz aparecer de cor púrpura ou vermelha. (*Adv. haer.* I, 13,1).

No tocante à prática da magia, podemos observar que essa foi pela primeira vez legislada, especificamente, com a *Lex Cornelia de Sicarii e Veneficis* em 81 a.C., especialmente no tocante a homicídios por meio de administração de venenos (SILVA, 2003: 228). E, se atentarmos ao fato que eram os magos os maiores conhecedores dos elementos que compunham as poções mágicas, podemos, então, entender que tal lei se reportava a magos.

Mesmo que o Alto Império, época de Irineu, tenha apresentado uma relativa tolerância aos praticantes de magia (SILVA, 2003: 229), não podemos desconsiderar que a associação com a magia, potencialmente, acarretaria alguma sanção.

(...) Com Tibério, por sua vez, ao *veneficium* tomado no seu sentido estrito serão definitivamente incorporadas todas as outras infrações relacionadas com a prática da magia e da adivinhação. Tal acontecimento remonta ao suposto complô de Druso, em 17, quando foram promulgados dois *senatusconsulta* não apenas cassando da *urbs* e de toda Itália os astrólogos e magos (*mathematici e magi*), mas impondo contra os *mathematici, chaldaei, harioli* e semelhantes a proibição da água e do fogo (*interdictio aqua et igni*), o confisco dos bens e a pena capital, se o culpado fosse estrangeiro(...) (SILVA, 2003: 229).

Assim, ser oficiante das artes mágicas era estar num lugar social passível de

estigma. Tomando aqui, a acepção de Ervin Goffman (1988: 12) acerca do meio de operação do estigma, podemos observar que seria a dissonância entre a identidade social virtual e a identidade social real, sendo a primeira o conjunto de expectativas que alguém faz de uma pessoa, antes de conhecê-la e, a segunda, a real apreensão que alguém tem quando conhece tal pessoa:

Então, quando um estranho nos é apresentado, os primeiros aspectos nos permitem prever a sua categoria e seus atributos, a sua “identidade social” (...) Assim, as exigências que fazemos poderiam ser mais adequadamente denominadas de demandas feitas “efetivamente”, e o caráter que imputamos ao indivíduo poderia ser encarado mais como uma imputação feita por retrospecto em potencial – uma caracterização “efetiva”, uma *identidade social virtual*. A categoria e os atributos que ele, na realidade, prova possuir, serão chamados de sua *identidade social real*. (GOFFMAN, 1988: 12)

Então, notemos que a acusação de magos ou coisa similar aos gnósticos por parte de Irineu se configura como um processo de estigmatização.

Expusemos em linhas anteriores à inserção da magia como uma das faces de qualquer sistema religioso, no entanto, a magia sendo associada à anormalidade ou a subversão, passa a ganhar contornos de desvio do aspecto religioso e sendo caracterizada por feitiçaria (SILVA, 2003: 224).

Nós podemos considerar que a animosidade contra os feiticeiros é sempre ativada no seu nível individual. Como ela intervém no nível comunitário depende da organização local. A acusação conduz a uma negação de laços comuns e responsabilidade. O que acontece quando uma acusação foi feita depende do estado da comunidade política e de qual padrão de relações necessita de redefinição no momento, pois as

crenças em feitiçaria são essencialmente um meio de clarificar e afirmar definições sociais. (DOUGLAS, 1970: xxv).

Percebamos, então, que Irineu vincula as práticas mágicas dos cristãos gnósticos à feitiçaria, pois as apresenta como meios de se desvirtuar as pessoas. Notemos, assim, que a magia em si não se distingue da feitiçaria, pois ambas redundam na acessibilidade do sobrenatural, mas a representação da magia como algo anormal, subvertido, ou melhor, deteriorado, a configuraria como feitiçaria.

A feitiçaria, entendida como *prática mágica desviante*, resulta sempre de um processo de *criação de estigma* que limita formas lícitas e ilícitas de interação com o sobre natural. Recordemos, por exemplo, a passagem do livro do Êxodo (7, 3) na qual Moisés transforma o seu cajado em serpente e esta devora as demais serpentes produzida pelos sacerdotes do faraó. Qualquer interpretação cristã desse episódio seguramente se faria em termos da supremacia do verdadeiro Deus sobre os magos pagãos do Egito ou do milagre sobre a feitiçaria. (SILVA, 2003: 224).

A magia praticada pelos gnósticos, segundo Irineu, é nomeada feitiçaria, ou seja, magia estigmatizada, eivada por intenções particulares e comezinhas, vazia de propósitos maiores, sem um agente espiritual consciente onipotente e garantidor da boa condução da prática da magia.

(...) Apegavam-se a ele (Simão) porque por muito tempo os fascinava com as suas mágicas (...) Viveu nos tempos do imperador Cláudio, e até se diz, que por motivo da magia, foi honrado por ele com uma estátua. (...) (*Adv. haer.*, I: 23,1)

(...) Marcos, expertíssimo na arte mágica com a qual seduzia muitos

homens e não poucas mulheres (...) (*Adv. haer.*, I: 13, 1)

Este mesmo Marcos serve-se ainda de filtros e poções para violentar também corpos, se não de todas estas mulheres, pelo menos de algumas. (...) (*Adv. haer.*, I: 13, 5)

Observemos que a prática da magia entre os gnósticos é apresentada como ilícita, indevida. Tal ocorrência nos remete à citação de Mary Douglas (1970: xxv) quando ela nos fala que a acusação de feitiçaria, ou seja, magia, apresentada como um estigma, é empregada num momento de redefinição de relações. Sabemos que os cristãos eclesiásticos já haviam se hierarquizado e que, em sua estruturas, configuravam cargos com níveis distintos de poder, sendo a única das modalidades cristãs no segundo século que assim se encontravam. Desta forma, podemos entender que a o cristianismo eclesiástico, ao criar estigmas para os cristãos gnósticos, buscava redefinir a relação com todas as outras formas de cristianismo e com o mundo exterior.

Rotular os gnósticos de magos é um esforço de extração de poder dos gnósticos sobre a compreensão do Cristo, e tal extração tem o um destino: o eclesiastismo, pois Irineu, em sua empreitada contra os gnósticos, também afirma, de forma implícita, que a verdade sobre Jesus Cristo está na *ecclesia*, já que se a negação, a detração, o erro, os maus modos se encontram entre os círculos gnósticos, por oposição à afirmação, a exaltação, o acerto, os bons modos estão em quem mostra o desvio. Assim, torna-se evidente o esforço, por parte dos cristãos eclesiásticos, de reconfiguração de um cristianismo que é plural para um cristianismo controlado, unívoco e somente expresso pela perspectiva hierarquizada dessa fé.

Podemos notar que Irineu, em sua obra, não se reporta à variante eclesiástica como usuária de artes mágicas.

(...) Imaginando ser por causa de uma sabedoria mágica maior ainda que eles faziam estas coisas; (Simão) ofereceu dinheiro aos apóstolos a fim de ter ele também o poder de dar o Espírito Santo a quem quisesse, mas ouviu de Pedro: “O teu dinheiro pereça contigo, pois julgaste poder comprar com dinheiro o dom de Deus! Não terás parte nem herança neste mistério, porque o teu coração não é reto diante de Deus. Eu te vejo na amargura do fel e nos laços da iniquidade”. (...) (*Adv. haer.*, I: 23,1).

Como é observável pelo trecho acima, a magia tem uma emanção particular, individual, é praticada por quem quer obter ganhos pessoais, ao passo que nos círculos eclesiásticos não há magia, mas, sim, “o poder de dar o Espírito Santo”, há o “dom de Deus”.

Podemos notar que Irineu, ao evocar os *Atos dos Apóstolos*, procura demonstrar que há uma certa tradição entre os meios eclesiásticos de não associar as “maravilhas” realizadas pelos líderes dessa variante cristã à magia, mas sim a um poder de um agente espiritual consciente bastante superior.

Assim, implicitamente, o bispo reconhecia as sanções que pesavam sobre o crime de magia e, não só o reconhecia como também as utiliza como um estigma contra os cristãos gnósticos, dado o cuidado em não empregar tal termo para a relação dos eclesiásticos com o divino, pois magos seriam os detratores do Evangelho, e não quem o toma integralmente.

(...) Agora devemos lembrar-nos dele [Marcião] para que saibas que todos que adulteram de alguma forma a verdade e lesam a doutrina da Igreja são discípulos e seguidores de Simão, o mago, o samaritano.

Mesmo sem manifestar o nome do mestre para enganar os outros ensinam a doutrina dele. Apresentando com engodo o nome de Jesus, introduzem, sob formas diversas, a impiedade de Simão e causam a perda de muitos. Usando nome excelente difundem a perversidade de sua doutrina, e com a doçura e a honorabilidade, apresentam-lhes o veneno amargo e pernicioso da serpente, chefe de toda apostasia. (*Adv. haer*, I: 27, 4).

Para além de o processo de estigmatização realizado por Irineu contra os gnósticos representar uma disputa, um embate ideológico, esse processo também é um movimento de construção institucional, tomando o sentido proposto por Bourdieu, pelo qual instituir é tornar legítimo o que seria arbitrário. Irineu, assim, é uma expressão de uma modalidade de cristianismo que se pretende legítima, lícita. Mas, para tanto, tal vertente possui algumas características que lhe dotam de poder frente outras formas da fé cristã.

Dissemos que o cristianismo eclesiástico é a variante que já havia se hierarquizado desde o fim do século I, por razões que desconhecemos. E é nesta característica, a hierarquia, que tal modalidade cristã auferiu meios para lançar estigmas aos gnósticos. Poderia nos parecer um tanto quanto estranho como uma das formas da fé cristã obtivera recursos para detrair outra vertente, numa época que tal fé ainda estava associada ao judaísmo. Percebamos que o cristianismo eclesiástico já possuía uma estrutura organizada, mesmo não tendo um único rito.

Retomando Niklas Luhmann (1985: 11) o poder surge como:

(...) uma oportunidade de aumentar a probabilidade de ocorrências de contextos seletivos. As probabilidades reais abrigam uma tendência de auto-reforço: quando se sabe que algo é provável, conta-se mais com a ocorrência do que com a não-ocorrência do fenômeno, e quanto maior

a relevância, tanto mais próximo o ponto em que este processo se inicia.

Assim, o poder opera na possibilidade de fazer escolhas num sistema, sistema esse que deve ser constituído de regras para que se mantenha. Deste modo, o poder exige organização, normas, regramentos, pois os co-participantes do poder se relacionam entre si por meio de um acordo que fora estabelecido na organização.

Organização é, destarte, uma maneira determinada de formação de sistemas através do aumento e redução de contingências. Este princípio se mantém no interior de sistemas organizacionais e é expresso pela identificação de “cargos”. Cada cargo apresenta um ponto de conexão entre programas contingentes de comportamento (= condições da correção do comportamento) e relações contingentes de comunicação com cada pessoa contingente. A identidade do cargo é que permite reconhecer a contingência de cada um destes diferentes aspectos. Ao mesmo tempo, como ponto de referência da conexão, ela reduz a arbitrariedade destas contingências, uma vez que nem todas as pessoas e nem toda rede de comunicações convêm a cada tarefa. (LUHMANN, 1985: 82).

Temos, então, o poder se realizando num dado meio social, isto é, numa organização, através do qual permite do mais ao menos poderoso prever seus atos e, com contingência.

Essa acepção de poder esclarece bastante a situação dos cristãos eclesiásticos frente aos gnósticos, pois é na estrutura da *ecclesia* que podemos observar o poder angariado pelos eclesiásticos para estigmatizar os gnósticos. Os cristãos gnósticos não possuíam uma estrutura organizacional rígida, tampouco se preocupavam em ter pressupostos doutrinários fechados. Desta maneira, notamos que o poder adicional dos

eclesiásticos, frente aos gnósticos, se encontra na organização estrutural e na hierarquia funcional.

Apresentaremos, aqui, as grades de leitura isotópica, tendo como base a proposta de Ciro Cardoso (1997), dos trechos que compõem nosso *corpus* de pesquisa, apresentados no capítulo anterior, dos elementos temáticos, figurativos e axiológicos, visando a analisar, assim, com o devido rigor metodológico, nosso *corpus* instrumental, a fim de confirmar nossa hipótese central de pesquisa. Seguiremos, para tal análise, a ordem em que os trechos selecionados seguem no *Adversus haereses*, pois seu plano de disposição já é, *per se* um argumento na obra.

Irineu apresenta neste trecho Simão, o mago como um oficiante das artes mágicas que, por meio da magia, seduzia e fascinava todos que o circundavam. Ele seria o gnóstico “original”, do qual todas as heresias emanavam, segundo o bispo. Irineu caracteriza Simão, utilizando-se dos *Atos dos Apóstolos*; num primeiro momento, como um aspirante a apóstolo no tocante a obter os dons apostólicos e, num segundo momento, como rival de Jesus Cristo. Mas, numa perspectiva mais ampla, o bispo tenta mostrar o quão reprovável e ilícita é a prática da magia por parte de Simão.

Simão, samaritano, é o mago de quem Lucas, discípulo e seguidor dos apóstolos diz: “havia, há tempo, na cidade, um o homem chamado Simão que praticava a magia e excitava os habitantes da Samaria dizendo ser grande personagem e todos, do maior ao menor, o escutavam e diziam: este é a Potência de Deus, chamada grande. Apegavam-se a ele porque por muito tempo os fascinavam com suas mágicas”. Este Simão fingiu abraçar a fé, pensando que também os apóstolos realizassem curas por meio da magia e não pelo poder de Deus e que eles tornassem cheios do Espírito Santo os que criam em Deus, por meio da imposição das mãos de Jesus Cristo que eles anunciavam. Imaginando ser por causa de uma sabedoria mágica

maior ainda que eles faziam estas coisas; ofereceu dinheiro aos apóstolos a fim de ter ele também o poder de dar o Espírito Santo a quem quisesse, mas ouviu de Pedro “O teu dinheiro pereça contigo, pois julgaste poder comprar o dom de Deus! Não terás parte nem herança neste mistério, porque o teu coração não é reto diante de Deus. Eu vejo na amargura do fel e nos laços da iniquidade”. Ainda menos acreditou em Deus e pôs-se a rivalizar invejosamente com os apóstolos para se tornar, ele também, célebre. Por este motivo aprofundou em todas as artes mágicas a ponto que granjeou a admiração de muitos homens. Viveu nos tempos do imperador Cláudio, e até se diz que, por motivo da magia, foi honrado por muitos como um deus e ensinou que ele era aquele que se manifestou como Filho entre os judeus, que desceu na Samaria como Pai e que veio entre os outros povos como Espírito Santo; que era a Potência mais sublime, isto é, o Pai que está acima de todas as coisas e aceitava qualquer título que os homens lhe quisessem conferir. (*Adv. haer.* I: 23.1)

Rede temática	Elementos figurativos	Elementos axiológicos
Magia	(...)Este Simão fingiu abraçar a fé, pensando que, pensando que também os apóstolos realizassem curas por meio da magia e não pelo poder de Deus(...) (<i>Adv. haer.</i> , I: 23,1)	Práticas ilegítimas, ilícitas

O termo magia, nesta passagem, está relacionada com o anseio de Simão de obter a capacidade de curar e, para tanto, o bispo alcunha-o de “dissimulado”, pois Simão teria fingido “abraçar a fé” para obter o dom de Deus, mas o que conseguiu foi realizar uma arte mágica. Assim, magia é o termo disforizante para acesso ao poder sobrenatural, mas, nas palavras de Irineu, só Deus possui tal poder e os apóstolos são os únicos autorizados a representar Seu poder. Logo, a prática mágica de Simão é

ilegítima, pois ele não figuraria entre os apóstolos e não possui um agente espiritual consciente conduzindo ao sobrenatural.

No trecho seguinte, Irineu apresenta Carpócrates e seus seguidores, bem como a Menandro, Saturnino e Basíledes, fazendo parte da tradição simoniana, pois, de acordo com o bispo de Lião, eles também faziam uso da magia para se relacionarem com os seres do mundo sobrenatural, dominando e controlando-os. Irineu declara-os enviados de Satanás por valerem-se do nome da Igreja, quando usam da prática mágica. Tal declaração se mostra interessante, pois o bispo procurou anular a recorrência dos seguidores de Carpócrates a uma fonte de poder legítima para o ofício da magia.

Eles também se servem da magia, de encantamentos, filtros, feitiços, espiritismo, hipnotismo e outros truques, afirmando não somente terem o poder de mandar nos Principados e Criadores deste mundo, mas também em todas as coisas contidas nele. Eles também foram enviados aos povos por Satanás para a injúria do nome divino da Igreja, de forma que os homens, ouvindo tanta diferença entre um e outro e pensando em nós somos todos iguais a eles, desviem a sua atenção da mensagem da verdade e vendo as ações deles desprezam a todos nós que não participamos na doutrina, nem nos costumes, nem na conduta deles. Eles, para encobrir a licenciosidade e a doutrina ímpia servem-se do Nome como de véu para encobrir a malícia, mas o juízo sobre eles será justo e receberão de Deus o justo pagamento pela suas ações. (*Adv. haer.* I: 25, 3)

Rede temática	Elementos figurativos	Elementos axiológicos
Magia	23,5. Eles também se servem da magia, de encantamentos, filtros, feitiços, espiritismo, hipnotismo, e outros truques (...) Eles também foram enviados aos povos por Satanás para a injúria do nome divino da Igreja (...) (<i>Adv. haer.</i> , I: 23,5)	Prática ilegítima

A prática da magia é aqui apresentada como um mecanismo ilegítimo de evocar o nome da Igreja, pois Irineu não se limita a lançar diversas alcunhas que se reportariam à prática da magia. É bastante notável o conjunto de termos pejorativos que o bispo emprega para disforizar o uso da magia. Observemos que quase aflora no texto a indignação de Irineu, pelo modo com que o autor constrói suas sentenças e utiliza figuras retóricas, frente aos seguidores de Carpócrates quando estes se valem do nome da Igreja. Irineu, nesta passagem, está, claramente, negando o acesso desses gnósticos a uma fonte lícita de poder sobrenatural, pois os acusa de praticantes de toda sorte de magia e para torná-los ilegítimos são associados ao Satanás, ou seja, ao Anticristo.

Na próxima passagem, o bispo apresenta Marcos, no caso o gnóstico não o evangelista, como um hábil manipulador da magia, pela qual a muitos seduzia. Podemos perceber que, como a maioria dos gnósticos, Marcos evoca a magia para objetivos particulares. Só Carpócrates é censurado por utilizar a magia por um poder que é comum aos eclesiásticos. Marcos é insistentemente nomeado como sedutor e corruptor de mulheres, pois ele, segundo o autor, as induziria ao adultério.

Outro dentre eles, que se gaba de corrigir o mestre, chamado Marcos, expertíssimo na arte mágica com a qual seduzia muitos homens e não poucas mulheres, atraindo-os a si como ao gnóstico perfeito por

excelência, e como detentor da potência suprema provinda de lugares invisíveis e indescritíveis, é como que um verdadeiro precursor do Anticristo. Misturando os jogos de Anaxilau com as malícias dos assim chamados magos se faz passar por milagreiro aos olhos daqueles que nunca possuíram discernimento ou então o perderam. (*Adv. haer.* I: 13,1)

Rede temática	Elementos figurativos	Elementos axiológicos
Magia	(...) Marcos, expertíssimo na arte mágica com a qual seduzia muitos homens e não poucas mulheres (...) Fingindo consagrar no cálice uma bebida misturada com vinho e pronunciando longas evocações, a faz aparecer de cor púrpura ou vermelha. (...) Este mesmo Marcos serve-se ainda de filtros e poções para violentar corpos, se não de todas essas mulheres, pelo menos de algumas. (...) (<i>Adv. haer.</i> , I: 13,1; 13, 2; 13, 5)	Práticas ilegítimas; práticas reprováveis

Irineu de Lião apresenta a magia de Marcos como uma forma de se corromper homens e, principalmente, mulheres. A magia é fortemente disforizante por ser um meio de macular a dignidade das mulheres, evidenciando, assim, quão reprovável tal prática se constituía.

O bispo descreve a magia de Marcos quase como um *malum venenum* (SILVA, 2003: 228), ou seja, um remédio, poção ou filtro que foi preparado com a intenção de matar e, de acordo, com a *Lex Cornelia* tal fato incorreria em crime. Ao invés de intenção de matar, há a intenção de corromper. Percebemos o quão eficaz pode ter sido a argumentação de Irineu para seu público.

Notemos, nas passagens apresentadas, que o termo magia está relacionado com práticas ilegítimas e reprováveis, ora a magia é ilegítima por se conectar aos supostos

anseios de Simão, o mago de obter a notoriedade ao tentar partilhar, junto aos apóstolos, do poder de Deus, ora como meio de se corromper a dignidade de homens e mulheres.

A insistência do bispo em acusar os gnósticos de magos não nos parece gratuita, pois suas palavras atestam a acusação. Operadores de filtros, poções, encantamentos e tantas outras sortes de acesso ao sobrenatural são expressões e termos recorrentes apresentados por Irineu e, como vimos, são todos vinculados à prática mágica. Magia essa que é caracterizada como acesso ilegítimo, ilícito ou reprovável ao divino.

Se mostra evidente que a magia é um estigma utilizado de maneira estratégica na obra de Irineu, Marcos se vale das artes mágicas para seduzir e corromper; os seguidores de Carpócrates usam da magia para “indevidamente” evocar o nome da Igreja, e Simão é o mago que tentou “comprar” o “dom de Deus”, mas o que conseguiu foi a magia.

Todas as associações com a magia são disforizantes, e o texto de Irineu toma, de maneira bastante clara, a prática da magia como algo que não deve ser seguido ou praticado. E, na caracterização dos gnósticos como magos, isto é, de pessoas que são desautorizadas, que não possuem legitimidade para falar sobre o Cristo, Irineu se mostra como o representante da única forma legítima de se entender o messias dos judeus.

É-nos evidente que jogos de oposições como bom/mau, certo/errado estão presentes em *Adversus haereses* em associação ao par antitético legítimo/ilegítimo, pois o esforço de Irineu em estigmatizar os gnósticos reside, justamente, em dizer que suas práticas, ou seja, as mágicas, não são dignas de crédito por parte da sociedade, elas são passíveis de punição, de reprovação, em suma, são ilegítimas. Em contrapartida, Irineu ao enunciar, ou seja, ao trazer para si a autoridade de falar, que os cristãos gnósticos não podem ser representantes do Cristo, o bispo propõe para si e para sua comunidade a

legitimidade de ser a fonte de verdade sobre Jesus Cristo.

(...) Assim, o ato de instituição é um ato de comunicação de uma espécie particular: ele notifica alguém sua identidade, quer no sentido de que ele a exprime e a impõe perante a todos(...), quer notificando-lhe assim com autoridade o que esse alguém é e o que deve ser. (...) (BOURDIEU, 1996: 101)

A forma como Irineu estigmatiza ou manipula a identidade gnóstica já, em si, uma exigência de legitimidade ante os mistérios de Jesus Cristo, pois, como vimos em Bourdieu, ele notifica a todos o que seria o gnosticismo. *Adversus haereses* não é uma apresentação dos sistemas gnósticos como, de fato, seriam, mas sim uma exposição do que Irineu entende e quer notificar sobre esses sistemas.

Podem-se mencionar três tipos de estigma nitidamente diferente. Em primeiro lugar, há as abominações do corpo (...) Em segundo, as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, *crenças falsas e rígidas* (...) Finalmente, há os estigmas tribais de raça, nação e *região*, que podem ser transmitidos através de linhagem e contaminar por igual todos os membros de uma família (...) um indivíduo que poderia ter sido facilmente recebido na relação social quotidiana *possui um traço* que pode-se impor à atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus(...) (GOFFMAN, 1986: 14) [o grifo é nosso]

E vemos também:

(...) Agora devemos lembrar-nos dele[Marcião] para que saibas que todos que adulteram de alguma forma a verdade e lesam a doutrina da

Igreja são discípulos e seguidores de Simão, o mago, o samaritano(...)
(*Adv. haer*, I: 27, 4)

Podemos, então, perceber que o discurso de Irineu é uma estratégia de negação de qualquer pretensão gnóstica de se apresentar como uma maneira legítima de compreender os mistérios do Cristo, pois, notamos que o bispo cunha um estigma para os gnósticos que possui elementos do estigma de caráter individual e estigma de região. Primeiro o bispo acusa os gnósticos de serem portadores de um conhecimento falso e carregado de práticas mágicas, depois filia a todos a Simão, o mago, evidenciando que os gnósticos são portadores de um mal “original”.

A articulação entre o estigma de magia e o ato de instituição se mostra bastante interessante para compreendermos como Irineu opera com o binômio legítimo/ilegítimo. Já demonstramos, por meio das grades de leitura isotópica, que a magia é uma ocorrência que, no discurso de Irineu, se relaciona com práticas ilegítimas, ilícitas e reprováveis, daí o nosso esforço em demonstrar que acusação dos gnósticos como oficiantes dessa arte configura-se como processo de estigmatização. E temos Irineu, no tratado, apresentando-se como interlocutor dos gnósticos, porque ele tomando a si a autoridade de comunicar aos outros o que seria o cristianismo gnóstico. Ora, Irineu procura instituir, legitimar sua autoridade ao dizer que os gnósticos são o que ele diz, valendo-se da manipulação da identidade virtual desses cristãos por meios de atributos pejorativos amplamente reconhecidos pela sociedade romana, sendo a identidade social virtual o conjunto de expectativas que se faz antes de conhecer alguém ou grupo de pessoas (GOFFMAN, 1986: 12). E a acusação de magos é a caracterização escolhida pelo bispo para manipular e deteriorar a identidade social dos gnósticos. Assim, ao dizer o que eles são Irineu aufere autoridade para si, pois o faz de uma maneira particular,

denunciando-os como magos, ou seja, potenciais criminosos e, por conseqüência, não podem expressar a verdade sobre o Cristo. Se os cristãos gnósticos não são legítimos portadores da compreensão dos mistérios de Jesus Cristo, e Irineu é quem diz que eles não o são, logo, o bispo tende a se apresentar como o legítimo intérprete da fé cristã.

Notemos que o movimento que se configura entre estigma e ato de instituição é uma relação entre perda e ganho de poder, pois alguém se torna, ou parece, mais legítimo na medida que o estigmatizado se torna, ou parece, mais desacreditado.

Se retomarmos o mesmo trecho do qual Irineu estigmatiza a magia de Simão, poderemos observar que há a euforização do poder de Deus, praticado pelos apóstolos, frente a disforização da magia de Simão.

Façamos uma comparação de ambos os trechos:

Rede temática	Elementos figurativos	Elementos axiológicos	Rede temática	Elementos figurativos	Elementos axiológicos
Magia	(...)Este Simão fingiu abraçar a fé, pensando que, pensando que também os apóstolos realizassem curas por meio da magia e não pelo poder de Deus(...) (<i>Adv. haer.</i> , I: 23,1)	Práticas ilegítimas, ilícitas	Poder de Deus	(...)Este Simão fingiu abraçar a fé, pensando que, pensando que também os apóstolos realizassem curas por meio da magia e não pelo poder de Deus(...) (<i>Adv. haer.</i> , I: 23,1)	Prática legítima

	Relação com o sobre natural	Caracterização dada por Irineu
Simão, o mago	Praticante de magia	Ilegítimo
Apóstolos	Operadores autorizados do dom de Deus	Legítimos

Pode-se ver, nesses trechos, elementos de detração dos gnósticos tais como o suposto fingimento de Simão frente à fé cristã, e o seu desejo por obter curas por meio da magia; e elementos legitimadores da modalidade eclesiástica, tais como o acesso dos apóstolos ao mundo sobrenatural, mas esse acesso não é apresentado como magia, mas sim como o “poder de Deus”, evidenciando que, para Irineu, os propósitos gnósticos para com o mundo divino são de cunho particulares, já os eclesiásticos possuem a força de um agente espiritual consciente bastante poderoso.

O discurso de Irineu, então, se baseia em estigmatizar para instituir, ganhando autoridade e legitimidade, na medida que seleciona os estigmas mais eficazes contra os gnósticos, pois estes, assim, tornar-se-iam desprovidos de autoridade sobre o Cristo. Desta forma, vemos que o binômio legítimo/ilegítimo é exposto no processo de estigmatização empreendido por Irineu por meio do estigma/ato de instituição.

O argumento ireneano pode ser assim estruturado: a magia é uma prática passível de sofrer sanções, pois, em determinados casos, configuraria um crime; o suposto fundador do gnosticismo é Simão, o mago, que é oficiante de toda sorte de magia; todos os gnósticos são filiados a ou derivados de Simão, porque todos reinterpretam os evangelhos; a magia, então, pode ser um estigma, e o bispo é enfático em mostrar que tal prática o é; os gnósticos, por serem portadores de um estigma não possuem autoridade, tampouco legitimidade para reivindicarem para si a compreensão

dos mistérios de Jesus, mas os eclesiásticos, não sendo tudo que os gnósticos são, se portariam como e, por conseguinte são, os interlocutores “legítimos” do Cristo.

3.2 – *Ecclesia x Gnose: o processo de institucionalização do cristianismo eclesiástico.*

Até o presente momento, procuramos apreender como Irineu de Lião valeu-se de estigmas para caracterizar as lideranças do gnosticismo cristão. Doravante, tentaremos compreender se o discurso do bispo se aplica a uma análise mais ampla, isto é, se a estigmatização se aplica ao gnosticismo como um todo.

Já expusemos, em linhas gerais, que optamos pelo conceito de ideologia como sistema cultural, porque tal conceito nos permite tomar a ideologia como uma visão de mundo partilhada por um dado grupo social, visão esta que seria um gabarito informativo, no qual repousam o compartilhamento de diversos valores que fundam e modelam o grupo (GEERTZ, 1978: 188).

Desta forma, podemos inferir que tanto os cristãos eclesiásticos quanto os cristãos gnósticos possuem, ao menos, uma característica em comum: a crença que Jesus Cristo é o elemento soteriológico entre o mundo terrenal e o mundo espiritual. Mas, suas semelhanças começam e terminam neste ponto, porque as ideologias que norteiam essas modalidades de cristianismo são diferentes.

A característica marcante, como que pudemos perceber, do cristianismo eclesiástico é sua organização hierarquizada⁴⁷, organização esta que lhe auferiu um certo poder frente ao cristianismo gnóstico, pois, como dissemos, o poder realiza e mantém-se na interação contingente de ocorrências numa dada organização

⁴⁷ Já comentamos no princípio do primeiro capítulo as disposições dessa hierarquização.

(LUHMANN, 1985: 82), tendo essas ocorrências os diferentes cargos da organização como campo de atuação. Assim, a própria estrutura eclesiástica é depositária de uma certa fonte de poder. Mesmo as diversas comunidades eclesiásticas não possuindo uniformidade nos seus ritos, partilhavam de uma estrutura organizacional comum e reconheciam uma certa unidade doutrinária.

Em contrapartida, o cristianismo gnóstico se fundamentava na livre interpretação dos mistérios do Cristo; cada liderança reinterpretava, ao seu modo, qual seria a impressão que o messias lhes impingia.

Deste modo, temos um cristianismo preocupado com questões atinentes a organização e a doutrina e um cristianismo que não se propõe hierárquico, tampouco doutrinário. Ou seja, eram variantes da fé cristã que possuíam ideologias distintas sobre um mesmo acontecimento: o advento do Cristo.

Parece-nos evidente que a obra *Adversus haereses* se mostra como um instrumento num processo de disputa, pois cristãos, eclesiásticos e gnósticos, falavam a respeito de um mesmo salvador. E é neste ponto que nossa análise propõe-se mais ampla, pois ao observarmos as diferenças ideológicas de gnósticos e eclesiásticos abrimos espaço para um confronto, um embate. As cosmovisões se encontram num estado de disputa, e o objeto em questão é, então, a verdade sobre Jesus Cristo.

Frente a esse estado litigioso, ou seja, de quem deterá a autoridade de falar sobre o Cristo, vemos que o processo de estigmatização encontrado na obra de Irineu tem horizontes mais amplos, porque o bispo, ao enunciar que todos que “mutilarem” os evangelhos são seguidores de Simão (*Adv. haer*, I: 27, 4) não engloba apenas os gnósticos acusados de magia, mas sim a todos, mesmo os não oficiantes das artes mágicas, numa nítida ampliação do argumento.

Nesse confronto, a estigmatização empreitada por Irineu nos evidencia como a ideologia da *ecclesia* se valeu de vários mecanismos para se preponderar ante a ideologia da *gnose*. Podemos inferir que Irineu não só estigmatiza os gnósticos líderes gnósticos, mas também cria um estigma sobre a biografia (GOFFMAN, 1986: 77) do gnosticismo, pois sua construção argumentativa sobre a origem simoniana do gnosticismo macula qualquer pretensão dessa modalidade cristã se mostrar verossímil. Desta forma, não nos parece gratuito o esforço do bispo de tentar elencar o máximo de vertentes gnósticas possível, porque, assim, tudo que se quiser saber sobre esses cristãos se encontraria na obra, e de maneira bastante estigmatizada.

Notemos, entretanto, que esse embate de ideologias conflitantes realiza-se num campo de disposições assimétricas de poder, pois as comunidades eclesiásticas já dispunham, dadas suas próprias estruturas, de mais poder sobre as comunidades cristãs em geral do que as comunidades gnósticas. O enfrentamento tinha de um lado as diversas vertentes gnósticas e, do outro, o bloco das comunidades gnósticas, para além de observarmos a própria situação de liderança que os bispos possuíam junto a sua e as demais comunidades eclesiásticas (FOX, 1994: 164). Desta maneira, a força de uma obra estigmatizante como a de Irineu tinha horizontes mais amplos do que o descrédito de algumas lideranças gnósticas.

Creemos que o processo de estigmatização se configura numa disputa, ou num embate de ideologias, que tem como butim a legitimação de ser a “verdadeira” representante do Cristo no mundo terrenal. E o esforço do bispo de Lião detrair os gnósticos traz consigo a pretensão de institucionalidade da variante hierarquizada do cristianismo.

Ao longo de nossa análise de *Adversus haereses* pudemos perceber que a

ênfase de Irineu reside no esforço de tornar ilegítimos os argumentos gnósticos sobre o entendimento do advento do Cristo e, para tanto, empreende um processo de estigmatização, valendo-se de diversos mecanismos e dispositivos retóricos.

Vimos que a variante do cristianismo que Irineu representava dispunha de alguns meios que lhe garantiram vantagens frente aos gnósticos, sendo a organização hierárquica a mais evidente. Sabemos que o cristianismo da época do bispo era plural, pois não havia um centro proeminente. No entanto, ao atentarmos ao discurso de Irineu, pudemos notar que a estigmatização dos gnósticos conduz a uma compreensão de requerimento de legitimidade, e esta legitimidade se relaciona com os ritos de instituição que Bourdieu (1996: 96) propõe. Embora saibamos que se reportar à instituição do cristianismo no século II pode parecer audacioso e precipitado, podemos, mesmo assim, encontrar os rudimentos de um processo que terá sua conclusão alguns séculos adiante.

Ao identificarmos que Irineu se pronuncia como representante de uma variante do cristianismo que se pretende legítima interlocutora dos mistérios de Jesus Cristo, podemos inferir que nesse esforço do bispo há uma petição de institucionalidade, pois, como já explicitamos, o estigma de mago aplicado aos gnósticos desautoriza-os de falar sobre o messias.

E, não nos é difícil compreender que a modalidade eclesiástica do cristianismo já possuía elementos que a posicionavam vantajosamente frente aos gnósticos para um processo de institucionalização, tais como a organização hierarquizada e a observância doutrinária, em alguma medida, unificada, e se retomarmos acepção de Luhmann (1985: 11; 82) acerca do poder e do seu meio de atuação, vemos que os eclesiásticos se encontravam com um potencial institucional considerável. Desta forma, a obra de Irineu

de Lião representa não só uma disputa filosófico-doutrinária sobre o Cristo, mas também uma disputa da autoridade de ser o “verdadeiro” cristianismo para o “verdadeiro” cristão. A estigmatização de Irineu, acusando os gnósticos de magos, não se restringe apenas a postulados doutrinários, mas também ao comportamento, pois o bispo procurou mostrar que aqueles que se que pretendem portadores da autoridade sobre a verdade cristã não possuem expressões que os legitimem. E, por oposição, os cristãos eclesiásticos, não se comportando como os gnósticos, se mostrariam como os legítimos detentores dos mistérios do Cristo. Assim, a forma eclesiástica de cristianismo procura se apresentar como um modelo, um exemplo a ser seguido.

Desse modo, o processo de estigmatização se configura como um processo de institucionalização, tomando aqui o sentido institucional mais amplo daquele de que Bourdieu nos fala, porque tal processo procura legitimar e dar autoridade, legitimidade e autoridade essas que permitirão os líderes cristãos eclesiásticos a ditar o que seus congregantes devem pensar e como devem agir. O embate de ideologias sobre o cristianismo foi um confronto entre um cristianismo que possuía o germe institucional e um cristianismo mais introspectivo, uma disputa na qual um procurava a centralização da doutrina e do comportamento, enquanto o outro buscava elevação e distanciamento do mundo terrenal. A obra *Adversus Haereses* é um interessante documento sobre as disposições que se encontravam o cristianismo no segundo século, pois representa a perspectiva hierárquica dessa fé, atacando e negando legitimidade à perspectiva mais preocupada com os aspectos soteriológicos.

A obra de Irineu é, em si, uma forte investida contra o gnosticismo, pois o apresenta sob a ótica de um cristão eclesiástico, tendo todos os mecanismos de detração e desqualificação o cristianismo gnóstico é apresentado com sua identidade manipulada,

deteriorada, não se trata de exposição das doutrinas gnósticas, mas sim do gnosticismo apresentado por um cristão eclesiástico. Assim, a estigmatização dos gnósticos confere institucionalidade aos eclesiásticos.

Conclusão

O esforço que empreendemos nesta dissertação foi o de procurar identificar e analisar no primeiro livro da obra *Adversus Haereses*, de Irineu de Lião, um processo de estigmatização dos cristãos gnósticos, um processo que, também, se configuraria um processo de institucionalização da modalidade eclesiástica do cristianismo. A princípio, tomamos a obra como um tratado doutrinário do pensamento cristão eclesiástico, que se propunha a apresentar e, assim, poder refutar as doutrinas do cristianismo gnóstico. No entanto, pudemos constatar que, na própria apresentação das doutrinas gnósticas, ou seja, antes da refutação, o bispo de Lião empreende um processo sistemático de estigmatização. Deste modo, nossa opção por analisar a obra à luz dos conceitos de estigma (GOFFMAN, 1986: 12), magia (SILVA, 2003: 228) e ritos de instituição (BOURDIEU, 1996: 98) intencionava demonstrar como se estruturou essa estigmatização.

Antes de nos concentrarmos na obra, procuramos caracterizar a fé cristã do século II tendo como horizonte dois momentos que julgamos importantes para se compreender a vertente cristã que Irineu simbolizava, a modalidade cristã que combatia, e o lugar de produção de sua obra, isto é, a correspondência entre Plínio e Trajano, no que tange o tratamento que deveria dispor aos cristãos, e as supostas perseguições aos cristãos realizadas em 177/178, nas cidades gaulesas de Vienne e Lião (Lyon).

Dessa forma, pudemos perceber e concluir que o período em que se encontrava Irineu, a fé cristã não possuía grande relevância para a sociedade romana, pois na correspondência entre Plínio, o jovem, que era governador de província, e o *princeps* Trajano (*Plínio, Epístolas*, X: 96), o primeiro documento oficial em que autoridades romanas trataram dos cristãos (CHEVITARESE, 2006:170), vimos que Plínio nem

sabia nomeá-los, chamando-os “seguidores de *Chrestós*”.

Outro momento de que também nos valem para compreender o cristianismo do século II d.C. foi o das “perseguições” empreendidas pelas autoridades romanas aos cristãos das Gálias, das quais temos notícias apenas por Eusébio de Cesaréia (*Hist. Eccl.*, V: I). Observamos que Hubert Jedin (1966: 253) considera que tais perseguições teriam sido, possivelmente, realizadas durante as festividades do culto imperial, dada a inobservância por parte de alguns cristãos desse culto. Esse fato se mostrou especialmente interessante, por ocorrer na região em que Irineu vivia.

Pudemos notar que, nos dois momentos que apresentamos, cristãos são conduzidos às autoridades de Roma por alguma perturbação da ordem social estabelecida. Porém, tais distúrbios ocorridos foram produzidos por uma modalidade da fé cristã que já havia hierarquizado suas estruturas básicas (GEREMEK, 1987: 161), ou seja, aqueles que se autodenominam pertencentes da assembléia de Deus na terra, ou seja, a *ecclesia*. Essa corrente cristã possuía membros que gozavam de níveis distintos de prestígio e função, distribuídos nos cargos de bispo, presbítero e diáconos, e tal corrente procurava se apresentar como a única intérprete dos mistérios de Jesus Cristo.

A outra corrente da fé cristã que assinalamos foi o gnosticismo, corrente composta por diversas variantes, mas que compartilhavam um sistema cosmogônico comum. Tomamos o gnosticismo como uma expressão de fé cristã, ultrapassando as discussões sobre se essa corrente era ou não autenticamente cristã, e adotando a mesma posição de José Montserrat Torrents (1990: 8), ou seja, que o gnosticismo foi uma modalidade de cristianismo, e não uma forma heterodoxa de um cristianismo eclesiástico, pois, se assim o tomássemos, estaríamos aceitando o discurso ireneano como a “verdadeira” forma de se entender o cristianismo e, assumindo que qualquer

outra forma seria “falsa”, o que redundaria numa visão anacrônica, incompatível com a pesquisa historiográfica.

Vimos que o cristianismo gnóstico possuía várias lideranças e escolas interpretativas sobre o advento do Cristo, e não possuía uma hierarquia rígida, pois todos os membros poderiam conduzir os ritos, inclusive as mulheres (PAGELS, 2006: 46).

Percebemos, então, que a existência do cristianismo gnóstico era um inconveniente para o eclesiastismo, pois a liberdade interpretativa dos gnósticos sobre o Cristo era uma posição contrária à idéia de se ter uma doutrina unívoca sobre Jesus Cristo, haja vista a própria obra de Irineu, que é um ataque feroz aos sistemas explicativos gnósticos.

O próprio contexto da produção de *Adversus haereses* nos proporcionou uma via de acesso a esta obra, porque sua redação ocorreu cerca de 180, ou seja, dois anos após as ditas perseguições, sendo estas empreendidas pelas autoridades imperiais. No entanto, Irineu, em sua obra, não se reportou às autoridades, mas redigiu um tratado no qual procurou refutar todas as doutrinas gnósticas.

Tal postura de Irineu, provavelmente, esteve relacionada à indiferença dos gnósticos de não se importarem em seguir, também, os cultos imperiais e buscarem no Cristo a salvação, dado que o bispo investia contra um alegado comportamento dos gnósticos de tomarem-se por perfeitos e salvos e, assim, nada que fizessem no plano terrenal afetaria suas economias da salvação (*Adv. Haer.*, I: 6, 3).

Pudemos ver que Irineu se valeu de diversas fontes para compor o *Adversus haereses*, tendo essas vários graus de fidedignidade para com os escritos gnósticos. No entanto, consideramos que seu objetivo principal foi o de criar um discurso no qual a

coerência residia em sua vontade de estigmatizar os cristãos gnósticos para deslegitimá-los como representantes da fé cristã, pois Irineu estabeleceu conexões que, como vimos, não eram procedentes como, por exemplo, a estabelecida entre Simão, o mago e todos os outros gnósticos, concluindo que todos aqueles que não interpretassem os evangelhos na perspectiva eclesiástica eram seguidores de Simão (*Adv. Haer.*, I: 6, 3).

Soubemos que a ligação estabelecida entre os cristãos gnósticos do século II e Simão, o mago foi uma construção de Irineu, porque Simão era membro destacado da gnose judaica (TORRENTS, 1990: 28), e desenvolvera um sistema doutrinário com fundamentos bastante distintos dos sistemas do gnosticismo cristão antigo. O gnosticismo cristão pressupunha um Paraíso a que só se teria acesso com o corpo espiritual, e, como dissemos, Simão se apresentava como um ser divino no plano terrenal. Assim, o simonianismo nunca poderia ser associado ao gnosticismo do século II, pois o fundamento da gnose cristã é o abandono do corpo material, dada a sua origem degenerada.

Para além da conexão que o bispo estabeleceu entre Simão, o mago e os gnósticos cristãos vimos, também, que ele dispensou um tratamento particular a Marcos, pois quando da explicação do sistema fundamental do gnosticismo, Irineu abriu uma seção que nomeou de “comportamento imoral” para tratar de Marcos, acusando-o de corruptor de corpos, hábil sedutor e praticante de magia. Observamos que tais parênteses podem ser tomados como uma tentativa de enfatizar o discurso estigmatizante aplicado aos gnósticos.

Assim, constatamos que tanto Simão, o mago, quanto Marcos, foram acusados de oficiantes das artes mágicas, e percebemos que o bispo era peremptório em denunciá-los de tal ofício. E foi justamente nestas acusações que procuramos demonstrar que

Irineu estava estigmatizando o cristianismo gnóstico. Nosso esforço se pautou na busca pela compreensão de quais eram as implicações que redundavam de uma acusação de oficiante das artes mágicas. Para tanto valemos da proposta conceitual fornecida por Gilvan Ventura da Silva (2003: 163) sobre a magia, e das implicações de ser um mago no século II. Percebemos que a prática da magia não se configuraria como um crime, mas seu uso com intento de vilipendiar outrem era passível de punição, inclusive com a pena capital, como pôde ser visto na *Lex Cornelia*. Desta forma, compreendemos que os cristãos gnósticos foram acusados de uma prática que, senão sempre, ao menos em algumas situações, era passível de punição.

A prática da magia como Irineu apresentou em sua obra, então, poderia, também, ser aplicada como estigma, ou seja, aplicação de atributos que levam ou conduzem alguém ou um grupo ao descrédito (GOFFMAN, 1986: 13). Procuramos, assim, demonstrar que o bispo de Lião, ao apresentar os sistemas doutrinários gnósticos, não só não os apresentava fidedignamente, como também os estigmatizava, haja vista que, em algumas passagens, a magia praticada por Marcos é apresentada como o *malum venenum* do qual nos falou Silva (2003: 228), pois esse gnóstico foi acusado de operar poções para induzir o adultério entre as mulheres (*Adv. haer.*, I: 13, 5) pela administração de veneno.

Demonstramos, por meio da leitura isotópica proposta por Ciro Cardoso (1997), que havia uma ligação entre a aplicação de estigmas, empreitada por Irineu, e uma vontade de legitimar a interpretação eclesiástica sobre o Cristo frente a outras interpretações, que, neste caso, era a interpretação gnóstica. Para entender tal ligação utilizamos conjuntamente ao conceito de estigma, o de ritos de instituição, de Pierre Bourdieu (1996: 98), isto é, intenção de se tornar legítimo, de se apresentar com

autoridade sobre algo, que no caso foi sobre a interpretação sobre o Cristo. Assim, pudemos ver que Irineu expôs os sistemas gnósticos como interpretações sobre o messias eivados de magia, ou seja, algo que não merecia crédito por ser passível de sanções legais. Em contrapartida, trouxe para si a autoridade de legítimo intérprete da fé cristã, pois, segundo Irineu, os eclesiásticos não “praticavam magia”, mas sim possuíam o “poder de Deus”.

Constatamos, por meio da análise realizada, que no discurso ireneano havia um binômio estigma/ato de instituição, pois, na medida que Irineu estigmatizava os gnósticos, acusando-os de praticantes de toda sorte de magia, trazia para si maior legitimidade enquanto interlocutor dos mistérios do Cristo no mundo terrenal, porque mostrava aqueles que, sendo criminosos virtuais, eram despossuídos de legitimidade para interpretar a vida e os desígnios de Jesus Cristo.

Vimos que à luz da teoria sobre o poder de Niklas Luhmann (1985), foi possível ressaltar algumas vantagens no nível do poder que os cristãos eclesiásticos detinham. Tomamos o conceito elaborado por Luhmann sobre o poder organizado, no qual seria o aumento de probabilidades de ocorrências em contextos seletivos e os cargos de uma dada organização que ordenariam o campo de ação dessas ocorrências (LUHMANN, 1985: 11; 82). A organização eclesiástica já havia se hierarquizado e distribuído as funções na comunidade sob forma de cargos, bispos, presbíteros e diáconos.

Desse modo, ficou claro que os cristãos eclesiásticos detinham mais poder que os gnósticos, posto que sua organização foi um campo fértil para a estabilização do exercício do poder no seio das comunidades cristãs. No sentido oposto, observamos que os cristãos gnósticos não possuíam estruturas rígidas de organização, e cada escola reinterpretava o sistema doutrinário fundamental. Assim, o gnosticismo, dada sua

dispersão em diversas variações, teve menos poder frente aos eclesiásticos e a premissa da liberdade doutrinária era constitutiva dos cristãos gnósticos.

Ficou patente que a obra de Irineu foi um instrumento de confronto, ou melhor, de embate, porque constatamos que as ideologias eclesiásticas e gnósticas eram divergentes na compreensão do Cristo. Entendemos ideologia na acepção de Clifford Geertz (1978: 188), isto é, como um gabarito comum a um grupo social de compartilhamento de mundo, uma cosmovisão de que pessoas do mesmo grupo comungam. Esse conceito foi útil ao nos permitir ver que mesmo que eclesiásticos e gnósticos tivessem como elemento soteriológico Jesus Cristo, não partilhavam da mesma ideologia, ou seja, da mesma cosmovisão, e essa diferença ideológica abriu espaço para um confronto, pois o *Adversus haereses* foi um instrumento evidente de agressão à imagem do gnosticismo, porque essa corrente cristã não compreendia o Cristo como o compreendiam os eclesiásticos.

Buscamos demonstrar que acusação dos gnósticos de magos por Irineu foi o recurso de invalidação de autoridade empregado para tornar os gnósticos desacreditáveis no que diz respeito ao Cristo e, como vimos, foi por esses não pensarem como os cristãos da organização hierarquizada.

Também procuramos demonstrar que o processo de estigmatização era, também, um processo de institucionalização, pois, como vimos, institucionalizar e se tornar legítimo, é tornar natural algo de natureza arbitrária, e foi justamente isso que Irineu empreendeu contra os gnósticos, apresentar o cristianismo eclesiástico legítimo às custas de um processo de estigmatização do gnosticismo. Por mais que tal assertiva pareça precipitada, acreditamos que a estigmatização que Irineu realizou foi o início do processo de institucionalização que a vertente eclesiástica pretendeu.

As comunidades eclesiásticas já possuíam um ambiente propício para tal intento: a organização hierárquica, distribuição de funções por cargos e um certo consenso acerca das doutrinas a serem seguidas. Não que todas as comunidades estivessem vinculadas a uma única doutrina, mas é consenso entre especialistas que essas comunidades partilhavam de muitas obras, evidenciando, assim, em relativo consenso doutrinário.

Os cristãos gnósticos, por sua vez, não se pretendiam fixados numa única interpretação sobre o Cristo; a tônica do gnosticismo era de procurar algo novo sempre que se propusesse a buscar a “salvação” e, dessa forma, o Cristo era uma iluminação para que os gnósticos encontrassem em si a centelha que *Acamot* depositou nos hílcos, como rezava o discurso gnóstico. No gnosticismo não havia funções por cargos, o rodízio de condução dos ritos era premissa básica, pois sendo todos os iniciados iluminados, então, todos eram apropriados para a condução legítima dos ritos. Se o cristianismo gnóstico fosse hierárquico, não seria gnosticismo, mas eclesiastismo. O sentido da existência do gnosticismo o condenou a enfrentar uma variante do cristianismo que dispunha de mais poder, dada a sua própria hierarquização, centralização e criação de um discurso unívoco, e, assim, relegá-lo ao esquecimento, pois, em menos de dois séculos, os eclesiásticos tiveram a simpatia do imperador Constantino, e trataram de travar contra seus opositores um embate que ultrapassava a luta argumentativa e retórica, destruindo-os moral e teologicamente, mas, também, por meio de sua eliminação física.

Procuramos, então, demonstrar que *Adversus haereses* foi uma obra redigida para estigmatizar e desacreditar as doutrinas gnósticas e, para tanto, Irineu usou da alcunha disforizante de mago para o intento. Cremos que nossa análise foi uma proposta

de se compreender e interpretar a obra de Irineu fora da perspectiva teológica habitual, mas é apenas uma dentro das possibilidades que a obra fornece.

Bibliografia

Documentação textual:

EUSÉBIO. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 1995, V, I

IRINEU. *Adversus haereses*. São Paulo: Paulus, 1995, L. I

PLINY. *Letters and Panegyricus*. Cambridge: HUP, 1989, espístola X

RES GESTAE DIVI AUGUSTI. São Paulo: Nobel, 1957

IRENEE DE LYON. *Contre les heresies*. Livre I. Edition critique par Andre Rousseau et Louis Doutreleau. Paris: du Cerf, 1979.

Bibliografia:

AUGÉ, M. Magia. In: Romano, R. (Dir) *Enciclopédia Einaudi V. 30*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987

BARDIN, L. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2007

BEARD, M; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1988

BELTRÃO, C. “A Religião na Urbs”. In: SILVA, G; MENDES, N. (org.). *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. Vitória: Mauad X, 2006

BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.

BURKE, P. (org.). *A Escrita da História*. São Paulo: Ed. Unesp, 1992

CARDOSO, C.F.S. *Uma introdução à História*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981

_____. *Narrativa, Sentido, História*. Campinas: Papyrus, 1997

_____. & VAINFAS, R. “História e Análise de Textos”. In: VAINFAS, R.

- & CARDOSO, C.F. *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1999.
- CERTEAU, M. de. *A Escrita da História*. Campinas: Ed. Unicamp, 1996
- CHEVITARESE, A L. “Cristianismo e Império Romano”. In: SILVA, G.; MENDES, N. (org.). *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. Vitória: Mauad, 2006
- COCHRANE, Ch. N. *Cristianismo y cultura clásica*. México DF: FCE, 1992
- DOUGLAS, M. “Thirty years after witchcraft, oracles and magic”. In: *Witchcraft, confessions and accusations*. London: Tavistock, 1970.
- _____. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- ECO, U. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- EHRlich, E. *Fundamentos da Sociologia do Direito*. Brasília: Unb, 1978.
- ELIADE, M. *História das Idéias e Crenças Religiosas*. Vol. 2, tomo 2. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1982.
- _____. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ELIAS, N & SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1998.
- FOX, R. L. “Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo”. In: BOWMAN, A K. & WOOLF, G. *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1994.
- GEREMEK, B. “Igreja”. In: ROMANO, R. (Dir) *Enciclopédia Einaudi*. V 29 Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GOFFMAN, E. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Idendidade Deteriorada*. Rio

- de Janeiro: LTC Editora, 1988
- GOLDMANN, L. *Sociologia do Romance*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- GRIMAL, P. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 1984
- _____. *L'Empire Romain*. Paris: Falfois, 1993
- ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: AI, 1990
- JEDIN, H. *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1980
- KOCHAKOWICZ, L. “Heresia”. In: ROMANO, R. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987
- LABRIOLLE, P. *Histoire de la Littérature Latine Chrétienne*. Paris: Belles Lettres, 1947.
- LE GLAY, M.; VOISIN, J.-L.; LE BOHEC, Y. *Histoire de Rome*. Paris: PUF, 1995.
- LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 1996.
- LEPELLEY, C. *L'Empire romain et le christianisme*. Paris: Flammarion, 1969 .
- LOTMAN, Ju. M. Retórica. In: Romano, R. (Dir) *Enciclopédia Einaudi V. 17*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987
- LUHMANN, N. *Poder*. Brasília: Unb, 1992.
- MANDONI, D. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Loyola, 2001.
- MENDES, N. M. *Roma Republicana*. São Paulo: Ática, 1988.
- MORESCHINI, C; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina*. São Paulo: Loyola, 1996.
- PAGELS, E. *Os Evangelhos Gnósticos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- PÉCORA, A. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.
- PERELMAN, C. “Analogia e Metáfora”. In: Romano, R. (Dir) *Enciclopédia Einaudi V*.

11. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987
- PUECH, H.-C. *En Torno de la Gnosis*. Madrid: Taurus, 1982.
- SCHEID, J. *A Introduction to Roman Religion*. Bloomington: IUP, 2003.
- SEGRE, C. “Discurso”. In: Romano, R. (Dir) *Enciclopédia Einaudi V. 17*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987
- _____. “Gêneros”. In: Romano, R. (Dir) *Enciclopédia Einaudi V. 30*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987
- SILVA, G. V. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basílica*. Vitória: Edufes, 2003,
- TORRENTS. J. M. *Los Gnósticos*. Madri: Editora Gredos, 1990.
- ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977,
- VERBRAKEN, P. *Les Pères de l'Église: panorama patristique*. Paris: Epi, 1970