

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO  
DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**ENTRE O ESTRANHO E O EXTRAORDINÁRIO  
OS GROTESCOS NOS ATOS APÓCRIFOS DE FILIPE**

**ELIZANGELA APARECIDA SOARES**

**SÃO BERNARDO DO CAMPO**

**2023**

**ELIZANGELA APARECIDA SOARES**

**ENTRE O ESTRANHO E O EXTRAORDINÁRIO  
OS GROTESCOS NOS ATOS APÓCRIFOS DE FILIPE**

Tese apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião para a conclusão do curso de Doutorado.

Orientação: Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro

Área: Linguagens da Religião

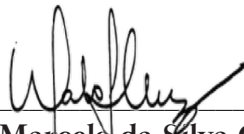
**SÃO BERNARDO DO CAMPO**

**2023**

## FICHA CATALOGRÁFICA

Solle	<p>Soares, Elizangela Aparecida</p> <p>Entre o estranho e o extraordinário: os grotescos nos Atos Apócrifos de Filipe / Elizangela Aparecida Soares -- São Bernardo do Campo, 2023.</p> <p>305 p.</p> <p>Tese (Doutorado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2023.</p> <p>Bibliografia</p> <p>Orientação de: Marcelo da Silva Carneiro.</p> <p>1. Bíblia - N.T. - Atos dos Apóstolos - Crítica e interpretação 2. Atos Apócrifos de Filipe I. Título</p> <p style="text-align: right;"><b>CDD 226.607</b></p>
-------	--

A tese de doutorado intitulada: “ENTRE O ESTRANHO E O EXTRAORDINÁRIO: OS GROTESCOS NOS ATOS APÓCRIFOS DE FILIPE”, elaborada por ELIZANGELA APARECIDA SOARES, foi apresentada e aprovada em 20 de março de 2023, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Antonio Carlos Soares dos Santos (Titular/UMESP), Profa. Dra. Elisa Rodrigues (Titular/UFJF), Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (Titular/PUC-Campinas) e Prof. Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes (Titular/-PUC-Campinas).



---

**Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro**  
**Orientador e Presidente da Banca Examinadora**



---

**Prof. Dra. Maria do Carmo Fernandes**  
**Diretora de Pós-Graduação e Pesquisa**

**Programa:** Pós-Graduação em Ciências da Religião

**Área de Concentração:** Linguagens da Religião

**Linha de Pesquisa:** Literatura e religião no mundo bíblico

*Para João, que acolhe a mim e aos meus grotescos amorosamente,  
sobretudo os monstruosos.*

## AGRADECIMENTOS

Entre o projeto de ingresso e a conclusão do doutorado, entre o previsto e o imprevisito, entre um mundo conquistado e outro perdido, foram-se cinco longos e, ainda assim, rápidos anos. Desse intervalo trago saudades, afetos, reconhecimentos e gratidão.

Aos meus orientadores, professores, hoje amigos, Paulo Nogueira, Márcio Cappelli e Marcelo Carneiro, que representam momentos diferentes e singulares da pesquisa, da tese e do meu modo de olhar para ela. Reconheço e aprecio tudo o que vocês generosamente me ofereceram durante o tempo em que caminhamos juntos.

Ao histórico, pioneiro e saudoso Grupo Oracula de Pesquisa, que de 2004 a 2019 moldou a maneira como pesquiso e dialogo com as minhas fontes.

Aos colegas e amigos da última geração do Oracula, que comigo compartilharam leituras, pesquisas, críticas, avanços, frustrações e alegrias.

Ao Kadu e ao Paulo Sérgio, que de colegas e amigos se tornaram família e me acolheram, principalmente quando a mente se transmudou de aliada a antagonista.

Ao querido Silas Klein, que me deu acesso a materiais que de outra maneira não teria podido obter no momento em que deles precisei.

A Frédéric Amsler, que me ajudou com bancos de dados e a selecionar o que realmente poderia ser importante em meio a esses aparatos.

Ao meu Sir John, pela paciência e pelo amor paciente que me tem e me demonstra todos os dias.

À FATEO e à Metodista que amei.

## RESUMO

SOARES, Elizangela A. *Entre o estranho e o extraordinário: os grotescos nos Atos Apócrifos de Filipe*. 2023. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2023.

Este trabalho tem como objeto os Atos de Filipe, texto cristão datado entre o fim do 4º século e início do 5º, que em algumas de suas narrativas conjuga elementos grotescos, monstruosos, fantásticos e míticos em um mundo que flutua entre o real e o onírico. Trata-se de um escrito subestudado, relegado à sombra dos Atos Apócrifos dos Apóstolos classificados como os principais ou da primeira geração (João, Pedro, André, Paulo e Tomé). A pesquisa parte do pressuposto de que um texto como os Atos de Filipe é problemático para os métodos tradicionais, haja vista que o seu “excesso de imaginação” deixa pouco espaço para objetividades. Por outro lado, concebe que é justamente esse excesso de imaginação que caracteriza a riqueza da obra e propõe abeirá-la a partir desses mesmos elementos que a marginalizam. Para tanto, elege como abordagem o que vem sendo construído como uma espécie de teoria do grotesco no campo da arte e da literatura. Por meio do mapeamento e análise de quatro subcategorias no domínio do grotesco nos Atos de Filipe (monstro/monstruoso, corpo grotesco, abjeto e o inquietante), a pesquisa visa a explorar o potencial do grotesco como um modo de ler que confere valor simbólico, religioso e cultural a elementos geralmente abandonados pelos métodos convencionais, assumindo-os como chaves de leitura carregadas de significado. Decorre dessas considerações a tese segundo a qual as configurações do grotesco presentes nos Atos de Filipe fornecem um mecanismo de leitura para o texto. Elas possibilitam inferir a idealização de uma cosmovisão que perpassa a narrativa, bem como observar a apresentação e a defesa de modelos de representação, de existência e de relações que convergem para essa visão de mundo: formas de perceber e de experimentar o outro, a si mesmo e a realidade.

**Palavras-chave:** Atos de Filipe; grotesco; monstro/monstruoso; corpo grotesco; abjeto; inquietante; visão de mundo; modo de ler.

## ABSTRACT

SOARES, Elizangela A. *Between the Uncanny and the Extraordinary: The Grotesques in the Apocryphal Acts of Philip*. 2023. PhD Dissertation (Sciences of Religion) – Directorship of Graduate Studies and Research. Sciences of Religion Graduate Program, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, Brazil, 2023.

This work focuses on the Apocryphal Acts of Philip, a Christian writing dated between the late 4<sup>th</sup> and the early 5<sup>th</sup> centuries, which in some of its narratives combines grotesque, monstrous, fantastic, and mythical elements in a world that vacillates between the real and the dreamlike. It is a little explored source, relegated to the shadows of the Apocryphal Acts of the Apostles classified as the major or the first-generation ones (John, Peter, Andrew, Paul, and Thomas). This research assumes that a text such as Acts of Philip is troublesome for traditional methods, since its “excess of imagination” leaves little room for objectivity. Nonetheless, conceiving the excess of imagination as the very richness of the work, the present study proposes an approximation starting from those same elements that marginalize it. To this end, it takes as an approach what has been constructed as a certain theory of the grotesque in the fields of art and literature. Through the mapping and analysis of four subcategories in the domain of the grotesque observed in the Acts of Philip (monster/monstrous, grotesque body, abject and the uncanny), the study aims to explore the potential of the grotesque as a mode of reading that confers symbolic, religious, and cultural value to elements usually abandoned by conventional methods, assuming them as reading keys laden with meaning. It follows from these considerations the thesis according to which the configurations of the grotesque present in Acts of Philip provide a mechanism for reading it. They make it possible to infer the idealization of a worldview that pervades the narrative, as well as to observe the presentation and defense of models of representation, existence and relationships that converge to this very worldview: ways of perceiving and experiencing otherness, oneself, and reality.

**Palavras-chave:** Acts of Philip; grotesque; monster/monstrous; grotesque body; abject; uncanny; worldview; reading mode.

## ABREVIACES

AcPh: *Acta Philippi*

ANRW: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*

BHG: *Bibliotheca Hagiographica Graeca*

BHL: *Bibliotheca Hagiographica Latina*

BHO: *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*

CANT: *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*

ClaCla: *Clavis Clavium*

MHC: *Métodos histórico-críticos*

MPG: *Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series graeca.*

ZNW: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

## **LISTA DE FIGURAS E QUADROS**

**Figura 01:** Reprodução da edição dos AcPh feita por Bovon, Bouvier e Amsler

**Figura 02:** Martyrium de Filipe

**Figura 03:** Gravura de ornamento da Domus Aurea

**Figura 04:** Gravura rupestre de Namarrkon (homem-relâmpago)

**Figura 05:** Avaritia (Avareza)

**Figura 06:** A música do demônio

**Figura 07:** O asno papal

**Figura 08:** São Dionísio decapitado

**Figura 09:** O jardim das delícias terrenas

**Figura 10:** O jardim das delícias terrenas (detalhe)

**Figura 11:** Boca do Inferno

**Quadro 01:** Resumo de desenvolvimentos na evolução do dragão

**Quadro 02:** Punições no mundo inferior dos Atos de Filipe (AcPh 1)

# SUMÁRIO

Agradecimentos .....	5
Resumo.....	6
Abstract .....	7
Abreviações.....	8
Listas de figuras e quadros.....	9
Introdução .....	12
1 Pontos de partida.....	13
2 Perspectivas metodológicas.....	16
3 Capitulação .....	20
<b>CAPÍTULO I. OS ATOS DE FILIPE.....</b>	<b>23</b>
1 Notas iniciais.....	23
2 História do texto.....	25
2.1 Origem .....	25
2.2 Manuscritos, edições e traduções dos AcPh .....	29
3 Estado da arte.....	35
4 O texto .....	48
4.1 Sinopse.....	49
4.2 AcPh 1-7: As jornadas de Filipe .....	53
4.3 AcPh 8-15: A jornada de Filipe e seus companheiros de viagem.....	60
4.4 O Martírio.....	76
5 Escrita como reescrita.....	83
<b>CAPÍTULO II. A ESTÉTICA DO GROTESCO.....</b>	<b>91</b>
1 Notas iniciais.....	91

2 Sogni dei pittori? Os termos da questão e as questões do termo.....	95
3 “Mostri è ‘l vero lor nome et non grottesche”.....	115
3.1 A sabedoria do monstro.....	118
4 Intersecções do corpo grotesco, do abjeto e do inquietante .....	124
5 A experiência grotesca.....	132
6 A estética grotesca como estratégia narrativa e modo de leitura.....	136
7 O grotesco nosso de cada dia.....	139
<b>CAPÍTULO III. METAMORFOSES E AMBIGUIDADES: CORPOS GROTESCOS E ESPAÇOS OMINOSOS NOS ATOS DE FILIPE .....</b>	<b>141</b>
1 Notas iniciais.....	141
2 Brutos racionais.....	143
3 Serpentes, dragões e o mundo alheado .....	155
4 Paisagens do medo e do abjeto.....	166
4.1 O deserto.....	167
4.2 Ofiorima Hierápolis.....	172
4.3 O mundo infernal.....	180
5 Mariane, virgem apostólica e masculina.....	188
6 Filipe, um apóstolo do grotesco .....	191
Considerações finais.....	198
Referências bibliográficas.....	202
Apêndice.....	227
Tradução dos Atos de Filipe.....	228
Anexos.....	295
Manuscritos do texto grego.....	296
Vita Phillipi.....	298

# INTRODUÇÃO

*Religiously, then, these books are not very important.*

– M. R. James, *The Apocryphal New Testament*

A inscrição que abre o registro da pesquisa que me ocupou, formalmente, os últimos cinco anos se encontra em uma obra<sup>1</sup> do escritor e medievalista inglês Montague Rhodes James sobre textos apócrifos do Novo Testamento. A frase se refere, especificamente, a um subconjunto dos Atos Apócrifos dos Apóstolos, os ditos da segunda geração, e a sua intenção é deixar claro o valor religioso (leia-se doutrinário) desses textos em relação a outro grupo de escritos dessa mesma categoria, fixados como os da primeira geração: pequeno ou nenhum mesmo. Por outro lado, reconheceu James, a relevância desses escritos do ponto de vista cultural não pode ser desprezada: “as storehouses of legend and folklore, and in their influence on later literature and art, they have considerable interest”.

Um desses textos “sem importância religiosa”, mas culturalmente potentes, mobilizou minha atenção e me estimula enquanto estudiosa a cada vez que o leio, invariavelmente. Excepcionalmente inventivas e espirituosas, foram mais exatamente as articulações de incidentes insólitos, que às vezes beiram o bárbaro e até mesmo o cômico, que tanto tempo depois ainda me deixam em estado hesitante sobre como me sentir diante daquilo que leio, que tornaram o meu encontro com os *Atos de Filipe* inquietante. E a inquietação, desconfio, é um bom ponto de partida para um envolvimento de longo prazo com um objeto de pesquisa.

Atos de Filipe é uma ficção cristã antiga. Eles projetam ou indicam um mundo com personagens, lugares, eventos e verdades que são relevantes para o domínio imaginado. E uma das coisas mais interessantes sobre as narrativas ficcionais é que elas não apenas leem e reproduzem o mundo empírico, mas geralmente também se constroem com elementos não efetiváveis no terreno a que chamamos de real. De serpentes gigantes, draconianas, falantes e cuspidoras de fogo a animais fantásticos, semimetamorfo e convertidos à fé cristã, passando por idas e voltas ao inferno, Atos de Filipe é uma obra repleta de elementos impossíveis e divergentes das suas contrapartes na realidade. O mundo que eles propõem ao seu leitor é governado por outros princípios, e estes claramente transcendem

---

<sup>1</sup> JAMES, M. R. *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with Other Narratives and Fragments Newly Translated*. Oxford: Clarendon Press, 1924, p. 438.

o ordinário, o lógico e a cognição natural, como se fosse um espaço onírico onde temores e fantasias podem ser encenados sem as restrições do tempo desperto. Portanto, para que seja concebível, a obra demanda um exercício imaginativo, um comprometimento de entrada na realidade que ela deseja projetar. Uma vez que esse acordo seja feito, Atos de Filipe é generoso e abre ao leitor possibilidades infundáveis de interação que convergem, a cada performance, para significados novos que ampliam os seus sentidos.

## 1 Pontos de partida

No ano de 2015, a publicação de *Apocripticidade: o cristianismo primitivo para além do cânon* marcava uma importante crítica brasileira à tendência geral da academia bíblica à segmentação das fontes em listas discricionárias, tais como canônicas e apócrifas, oficiais e proibidas, ortodoxas e heterodoxas. Esse problema é apresentado logo na introdução da coletânea, a despeito da constatação de que o estudo daquilo a que a convenção designa como “apócrifos” é, hoje, um campo de pesquisa consolidado<sup>2</sup>. A obra se inspira no ensaio *What Is a Christian Apocryphal Text and How Does It Work? Some Observations on Apocryphal Hermeneutics*, de Pierluigi Piovanelli. Nele, um fenômeno a que o autor chama de “apocripticidade” é identificado com o rompimento dos limites cronológicos e tipológicos atribuídos a esses escritos nos estudos bíblicos e parabíblicos<sup>3</sup>. Na perspectiva de Piovanelli, textos apócrifos não representam um material distinto, separado, mas estão em continuidade com outros produtos literários do cristianismo primitivo<sup>4</sup>, e o conjunto das tradições e memórias preservadas em todos esses materiais forma o que Jean-Claude Picard, referencial de Piovanelli, chamou de “mitologia cristã”, traduzida como um processo que se assenta na reescrita criativa e infinda das narrativas das origens.

Algumas dessas tradições memoriais se cristalizaram no que eventualmente se tornaria a forma canônica, enquanto outras permaneceram abertas e sujeitas a incessantes variações, produzindo, assim, os textos apócrifos. Mas todos eles [esses textos], juntos, são dedicados à transmissão das tradições memoriais sobre as origens<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Introdução. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Apocripticidade: o cristianismo primitivo para além do cânon*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 9.

<sup>3</sup> PIOVANELLI, P. What Is a Christian Apocryphal Text and How Does It Work? Some Observations on Apocryphal Hermeneutics. *Nederlands Theologisch Tijdschrift: Journal for Theology and the Study of Religion*, v. 59, n. 1, p. 31, 2005.

<sup>4</sup> Veja PIOVANELLI, Pierluigi. *Rewritten Bible* ou *Bible in progress?* La réécriture des traditions mémoriales bibliques dans le judaïsme et le christianisme anciens. *Revue de Théologie et Philosophie*, n. 139, p. 295-310, 2007.

<sup>5</sup> “Certaines de ces tradition mémoriales se sont fixées sous une forme qui sera la forme canonique; les

A concepção de uma reescrita infundável atrelada aos apócrifos é um ponto debatido na coletânea brasileira. Seus autores cuidam de uma crítica à ideia de que o conceito de “apócrifo” seja esse guarda-chuva gigantesco, capaz de compreender “toda a recepção da Bíblia e das origens cristãs na cultura popular da antiguidade até os dias de hoje, nas mais diferentes culturas e mídias”<sup>6</sup>. Ao considerarem esse pressuposto problemático, eles limitam os apócrifos ao mundo antigo e buscam articular uma redefinição do conceito de apocrioficidade no cristianismo primitivo nos seguintes termos: (a) suspensão dos pressupostos canônicos, considerando todos os textos disponíveis até o 4º século como pertencentes a uma mesma rede textual; (b) valorização de gêneros literários narrativos e imaginativos capazes de construir *representações de mundo* a partir de fronteiras culturais e multiplicidade de contextos; (c) veículo da recepção das tradições do cristianismo antigo na cultura medieval, oportunizando processos de formação do imaginário ocidental [especialmente no que respeita às circunstâncias que cercam o pós-vida, a geografia do além e o martírio]; (d) viabilização de uma *hermenêutica do estranhamento* capaz de favorecer uma leitura renovada do próprio material neotestamentário, de modo que também esses textos possam “ser avaliados como formas de mapeamento narrativo de mundo, de estruturas discursivas por meio das quais os cristãos dos três [ou quatro] primeiros séculos podem articular e construir suas identidades e se posicionar no mundo”<sup>7</sup>.

No lastro das tradições memoriais que se conservaram abertas e suscetíveis a constantes variações, não foram poucos os apócrifos produzidos por autores cristãos no mundo antigo, mesmo se restritos aos três ou quatro primeiros séculos EC. Por exemplo, os dois volumes editados por W. Schneemelcher agrupam vários evangelhos, escritos relativos aos apóstolos e apocalipses<sup>8</sup>. A eles o volume de J. K. Elliot acrescenta uma série de epístolas<sup>9</sup>, enquanto o de M. R. James, mais antigo, apresenta outras narrativas e fragmentos relacionados<sup>10</sup>. Entre esses *corpora*, os Atos Apócrifos dos Apóstolos ilustram modelarmente a perspectiva da apocrioficidade segundo a redefinição avançada

---

autres son laissées ouvertes pour des variations sans fin, ce qui donnera la veine des apocryphes. Mais toute ensemble, elles sont consacrées à transmettre des traditions memoriales sur les origines”. PICARD, Jean-Claude. Les chemins de la mythologie chrétienne. In: \_\_\_\_\_. *Le continent apocryphe: essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*. Turnhout: Brepols, 1999, p. 259. Veja também L’apocryphe à l’étroit: notes historiographiques sur les corpus d’apocryphes bibliques. *Apocrypha*, n. 1, p. 69-118, 1990.

<sup>6</sup> NOGUEIRA, *Apocrioficidade*, 2015, p. 11.

<sup>7</sup> NOGUEIRA, *Apocrioficidade*, 2015, p. 11-12.

<sup>8</sup> SCHNEEMELCHER, Wilhem (ed.). *New Testament Apocrypha*. Vol 1: Gospels and Related Writings. Vol. 2: Writings Relating to the Apostles, Apocalypses and Related Subjects. Louisville; London: James Clarke & Co; Westminster John Knox Press, 2003.

<sup>9</sup> ELLIOT, J. K. *The New Testament Apocrypha: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

<sup>10</sup> JAMES, *The Apocryphal New Testament*, 1924.

pelos estudiosos brasileiros. Estes são documentos que participam efetivamente na rede textual do cristianismo das origens na medida em que não apenas dialogam, mas recriam, reescrevem e/ou desenvolvem inventivamente tradições e memórias colecionadas no Novo Testamento, ao mesmo tempo em que oferecem elementos de continuidade para releituras na hagiografia subsequente e, de um modo mais amplo, no imaginário do medievo ocidental<sup>11</sup>.

Muito à moda da propaganda missionária, os Atos Apócrifos se referem a uma série de textos escritos principalmente entre os séculos 2 e 4, vários dos quais, com suas respectivas subtramas, seguem um enredo mais ou menos como este: um apóstolo celibatário chega a uma determinada cidade realizando milagres e introduzindo aos locais uma nova divindade (Jesus). Sua pregação atrai muitos seguidores, entre eles a esposa ou a prometida de um membro da elite (geralmente um governante). Essa mulher, agora convertida, renuncia à vida sexual, e sua rejeição ao marido/noivo deflagra uma série de conflitos e de tensões. Em decorrência, o apóstolo é preso, torturado e executado. À sua própria maneira, essas composições, que se apropriam do paradigma da novela antiga, guardam proximidade e ecoam a cultura popular de sua época<sup>12</sup>. Ainda que ficções harmonizadas pela conjunção de gêneros adaptados, elas refletem o contexto teológico do seu tempo, repercutem uma forja identitária, concebem a sua própria verdade e “apresentam uma perspectiva realista e histórica da sociedade greco-romana contemporânea, do cristianismo e do conflito entre eles”<sup>13</sup>. Por isso mesmo, funcionam como representação da (ou de uma) realidade, revelam um modelo de relação com o mundo e testemunham um cristianismo não monólito.

Embora não componham os Atos Apócrifos chamados de principais ou da primeira geração (Atos de João, Atos de Pedro, Atos de André, Atos de Paulo e Atos de Tomé), os relatos sobre o apóstolo Filipe apresentam algumas das narrativas mais fascinantes de todo esse *corpus*, que vão de descrições de uma jornada ao mundo inferior, carregadas com as cores saturadas da apocalíptica, demonstrações excessivas de poder, encontros com animais falantes e intrigantes interações com demônios heteromórficos e estereotipados que lembram as entrevistas com demônios realizadas por Salomão no pseudépígrafo Testamento de Salomão. Consideradas as predileções geográficas dos relatos, entre elas o inferno e o deserto, soa muito bem colocada a afirmação de Paulo Nogueira de que,

<sup>11</sup> Veja, por exemplo, as ressonâncias do Apocalipse de Paulo na *Divina Comédia* de Dante.

<sup>12</sup> Sobre a cultura popular no mundo antigo, veja GRIG, Lucy (ed.). *Popular Culture in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017; TONER, Jerry. *Popular Culture in Ancient Rome*. Cambridge: Polity Press, 2009.

<sup>13</sup> ADRIANO FILHO, José. Patronato social e política do império nos Atos Apócrifos dos Apóstolos. In: NOGUEIRA, *Apocrificidade*, 2015, p. 121-122.

“se pudéssemos definir sua característica principal em um único conceito, talvez o mais adequado seja viagens a lugares limítrofes”<sup>14</sup>.

Sendo eles muitos, os excessos e as instâncias do insólito nesse apócrifo são a razão deste estudo. A imagética aí empregada é o que, hoje, chamaríamos de grotesca, permeada por aspectos inquietantes, abjetos, monstruosos e até mesmo carnavalescos e risíveis, os quais conferem estrutura ao experimento de mundo feito pelo texto. Centralizado na materialidade do corpo, esse experimento é, sobretudo, visual e sensorial: o corpo que vive os avessos da morte e da vida, da doença e da cura, que experimenta punições extremas em lugares de sofrimento e em lugares ordinários, que deve se refrear dos prazeres, que se transforma, que se expande e cruza fronteiras ontológicas, que é violentado, que é engolido e devolvido pela terra, que é martirizado e se transforma em oferta.

Não é possível ler os Atos de Filipe sem participar, por vontade ou involuntariamente, nos jogos e inversões que eles articulam. Assim como o Apocalipse de João, também eles funcionam melhor quando “vistos”, tamanha a força das imagens com as quais desenvolvem uma história de demasias e refreamentos, romântica no limite. E é justamente este o papel dos elementos grotescos identificáveis no texto: torná-lo uma espécie de “objeto visualizável”, conseqüentemente capaz de despertar reações ambivalentes no seu leitor, que vão de um extremo a outro, sem excluir nada do espectro.

## 2 Perspectivas metodológicas

Este não é, a rigor, um estudo exegético no sentido clássico, embora, por força irresistível da formação, o flerte aí esteja, indisfarçado, como será possível notar, especialmente no primeiro capítulo. Não é a intenção aqui explicar o texto, o que ele significa, decompô-lo, juntar tudo de novo, perseguir uma autoria e intencionalidade provavelmente perdidas, mas sim estabelecer com ele um diálogo criativo, entrar no mundo possível que ele sugere. Ler os Atos de Filipe é como ler um relato de sonho e, às vezes, para compreendê-lo, é preciso participar ativamente do sonho: viver os incidentes, maravilhar-se com certos encontros, temer a escuridão, assumir os sentimentos dos personagens, aceitar o impossível como possível, ouvir a verdade da ficção e explorar, de bom grado, o que outra imaginação projetou.

---

<sup>14</sup> NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Entre monstros, animais e humanos: ambigüidades e cruzamento de fronteiras nos Atos de Filipe. In: *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 113-114.

A crise (se podemos chamar assim) dos métodos histórico-críticos (MHC) clássicos tem aberto espaço para outras experimentações teóricas, metodológicas e hermenêuticas no estudo da Bíblia e da literatura do cristianismo primitivo de um modo geral. Embora representem um momento evolutivo inegável na história da pesquisa bíblica — uma rejeição à interpretação alegórica do mundo medieval, reação à ingenuidade de certas leituras e afirmação da necessidade de uma abordagem científica das Escrituras —, há muito que os MHC se veem no centro de controvérsias e amargam acusações das mais variadas pelo que alguns apontam como um distanciamento excessivo dos próprios textos a que buscam averiguar<sup>15</sup>. Há cerca de 40 anos, no início da década de 1980, Archie Nations reuniu algumas das principais polêmicas expressas sobre o tema até então. Seu levantamento elenca uma dúzia de razões pelas quais a crítica histórica seria deficiente e problemática para o compromisso com a fé cristã. Uma delas afirma: “a crítica histórica é amplamente responsável pela esterilidade do estudo acadêmico da Bíblia”<sup>16</sup>. Ora, diante de todos os avanços oportunizados pelo seu emprego sistemático, esterilidade é um termo inapropriado para uma avaliação honesta e não ressentida dos MHC. Há que, todavia, reconhecer os seus limites<sup>17</sup>, especialmente em face de narrativas que desafiam o concreto ou que não pressupõem a sua inviolabilidade para fazer e construir sentido.

No fim do ano de 2019, um dossiê publicado pelo periódico *Estudos Teológicos* se propôs discutir a relevância e a atualidade dos MHC, criticando, sobretudo, a sua rigidez, foco na objetividade e na demitização dos textos<sup>18</sup>. Como estratégias de abordagem complementares, concentraram a atenção dos autores principalmente aquelas que guardam lugar para a subjetividade: entre outros aspectos, o emprego de teorias semióticas; interfaces entre história cultural, cultura popular e estudos de linguagem mítica e metafórica; estudos de recepção; perspectivas em torno do conceito de memória cultural; problematização do pressuposto da intenção do autor; o reconhecimento da Bíblia como literatura; contribuições da teoria estética do monstruoso. Nesse último caso, sustenta-se que determinados textos pedem:

ferramentas de abordagem dispostas a explorar os potenciais de leitura oferecidos pelas construções míticas e por hermenêuticas menos convencionais. Os métodos histórico-críticos, muito comprometidos

<sup>15</sup> Cf. GUIJARRO, Santiago. *Metodología exegética del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2021, p. 17.

<sup>16</sup> “Historical criticism is largely responsible for the sterility of the academic study of the Bible”. NATIONS, Archie L. Historical Criticism and the Current Methodological Crisis. *Scottish Journal of Theology*, n. 36, p. 62, 1983. Cf. p. 61-63 para a totalidade dos argumentos listados.

<sup>17</sup> Veja GUIJARRO, *Metodología exegética del Nuevo Testamento*, p. 19-34.

<sup>18</sup> *Estudos Teológicos*, v. 59, n. 2, jul./dez. 2019.

com processos demitizantes das narrativas, mostram-se limitados para essa tarefa<sup>19</sup>.

É precisamente essa a situação com os Atos de Filipe. A exegese clássica, por mais especializada e sofisticada que seja, encontrará seus limites nesse texto e em outros escritos que compartilham paradigmas narrativos semelhantes. Embora ecoem uma teologia, identidade e determinada perspectiva da realidade histórico-social em que se incluem, os Atos de Filipe representam um relato necessariamente mítico e lendário, ficcional na acepção última da palavra. Logo, as formas de abeirá-los precisam reconhecer essas mesmas características como o aspecto mais fundamental e essencial à interpretação das suas experimentações de mundo. Assim sendo, essa obra, ao mesmo tempo em que se revela um desafio aos métodos, abre-se a possibilidades de leituras menos tradicionais e mais interessadas em sua imagética e semântica do esquisito, dispostas a torná-las chaves hermenêuticas válidas.

Em conformidade, enquanto tem havido um crescente interesse pela finalidade do grotesco na arte, na literatura, nos estudos culturais e em outros campos do saber<sup>20</sup>, em comparação, pouca atenção tem sido dada ao seu emprego e/ou significado religioso, o que é verdadeiro também em relação aos estudos bíblicos e parabíblicos. É como se as faces do bizarro, do macabro, do monstruoso e do repulsivo que acompanham os sentidos do grotesco, tão presentes nos Atos de Filipe e em outros representantes da literatura judaico-cristã antiga, não pudessem coexistir com o sagrado e parte alguma com ele tivessem. Criaturas que não são deste mundo e descrições hediondas de sofrimentos no pós-vida são mais facilmente percebidas e classificadas como apocalípticas. Como grotescas nem tanto — se considerados significados para além do senso comum —, e essa é a razão pela qual associá-las ao que vem sendo construído como uma teoria em torno dessa categoria demanda um exercício deliberado e sistemático por parte do(a) estudioso(a).

Reconhecer a presença de componentes grotescos em textos cristãos do mundo antigo e empregar esses elementos como chaves de leitura se conforma à proposição de novos modelos possíveis de aproximação suscitada pela avaliação crítica brasileira dos MHC. Existem narrativas que “rompem com os pactos com o razoável na relação do

<sup>19</sup> SOARES, Elizangela A.; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Exegese nos limites do sentido: os métodos histórico-críticos e as formas do monstruoso. *Estudos Teológicos*, v. 59, n. 2, p. 425, jul./dez. 2019.

<sup>20</sup> Para uma trajetória da vida teórica do grotesco, veja EDWARDS, Justin D.; GRAULUND, Rune. Groteskology; or Grotesque in Theory. In: *Grotesque*. New York: Routledge, 2013 (The New Critical Idiom), p. 16-35. Nesse capítulo são apresentadas abordagens do grotesco a partir de John Ruskin (o grotesco simbólico), Mikhail Bakhtin (o grotesco carnavalesco), Michael Foucault (o grotesco a/normal) e Julia Kristeva (o grotesco abjeto).

relato com o real”, traduzindo-se em “experimentos de mundo dos primeiros cristãos”<sup>21</sup>. Por essa razão, elas desafiam o recurso à objetividade, testam os limites da tarefa exegetica, muito afeita a dados sócio-históricos, e salientam o seu próprio deslocamento ou falta de lugar na interpretação bíblica convencional. Isso não significa, todavia, que devam ser ignoradas e abandonadas como “sem importância religiosa”, para retomar a avaliação de James, mesmo porque esse dificilmente seria o caso. Antes, esses textos são um convite à experimentação de *modos de ler* mais atentos a redes imagéticas, narrativas e metafóricas, bem como às relações dos textos com a cultura e o mundo imediato a que eles correspondem.

Como modo de ler, o grotesco privilegia uma hermenêutica do estranhamento que sublinha elementos que jogam intencionalmente com a ambiguidade, o contraditório e o desajuste, convocando o leitor a se posicionar o tempo todo. Nesse aspecto, ele é polissêmico, aberto e corrobora uma imaginação arrojada e inspirada, indiferente a regras e hierarquias.

Um grotesco refinado é a expressão, em um momento, de uma série de símbolos reunidos em uma conexão audaciosa e destemida, *de verdades que levariam muito tempo para serem expressas em qualquer forma verbal, cuja conexão é deixada para que o apreciador a faça por si mesmo*; as lacunas, deixadas ou omitidas pela pressa da imaginação, formando o caráter grotesco<sup>22</sup> (itálicos meus).

O grotesco opera no limite dos sentidos e produz uma linguagem menos mediada, mais imediata e menos dependente do verbo, tanto mais metafórica e revelatória para lidar com (percepções de) verdades mais apaixonadas e realidades inconvenientes. Nos Atos de Filipe isso é traduzido em metamorfoses, ambivalências, eventos abjetos, dragões, serpentes e demônios monstruosos, mas também na ira, na acusação, na inversão dos papéis previstos, no destempero e na vingança — um amálgama de elementos da fantasia e do real que a imaginação do autor (e, por extensão, daquele que o lê) distorce, contorce e exagera. São esses os elementos que conferem força e originalidade ao texto, os quais não devem ser menoscabados, mas colocados no centro da análise.

Tendo em conta esses pressupostos, a tese que sustenta este estudo é a de que as configurações do grotesco presentes nos Atos de Filipe fornecem uma chave de leitura

<sup>21</sup> NOGUEIRA, *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*, p. 113.

<sup>22</sup> “A fine grotesque is the expression, in a moment, by a series of symbols thrown together in bold and fearless connection, of truths which it would have taken a long time to express in any verbal way, and of which the connection is left for the beholder to work out for himself; the gaps, left or overleaped by the haste of the imagination, forming the grotesque character”. RUSKIN, John. *Of the True Ideal: Thirdly, Grotesque*. In: *Modern Painters*. Vol. 3, Part IV (Of Many Things). London: George Routledge & Sons, 1856, p. 103, §4.

para o texto. Elas permitem *inferir* a idealização de uma mundividência que perpassa a narrativa, bem como observar a apresentação e a defesa de modelos de representação, de existência e de relações que convergem para essa visão de mundo — formas de perceber e de experimentar o outro, a si mesmo e a realidade. Nesse sentido, por meio de imagens e incidentes insólitos, o texto funciona como uma espécie de laboratório para a criação de uma identidade distinta, e é por meio da relação dinâmica com o leitor e sua resposta a essa identidade grotesca que ela é aceita ou rejeitada.

Para os propósitos deste estudo, os Atos de Filipe são concebidos como unidade literária, apesar dos problemas de coerência interna evidenciados pelo ajuntamento das partes, como será mencionado no segmento dedicado ao texto. Em conformidade, esta investigação é conduzida desde a perspectiva do leitor, considerando, portanto, a sua interação com a obra. Não se trata, portanto, de um método no sentido estrito, mas de uma abordagem, a qual pressupõe uma relação contínua entre texto e leitor, tendo em mente que o sentido não é uma propriedade intrínseca dos textos, mas que é criado ou completado pelo leitor no momento da leitura<sup>23</sup>. Assim, assumir o grotesco como modo de ler as narrativas nos Atos de Filipe faz do leitor um colaborador criativo no processo interpretativo da obra. A experiência de leitura dos Atos de Filipe pelas lentes dos seus elementos absurdos, incongruentes, monstruosos e inquietantes favorece a participação criativa do leitor, ativando as suas faculdades, convidando-o a entrar no experimento de mundo proposto, a preencher lacunas e indeterminações e a inferir aquilo que a obra não explícita, porém pode sugerir. É como uma vez disse Wolfgang Iser: “o estudo de uma obra literária não deve dizer respeito apenas ao texto, mas também, em igual medida, às ações envolvidas na resposta a esse texto”<sup>24</sup>.

### 3 Capitulação

A apresentação deste estudo está organizada em três capítulos. O primeiro deles, intitulado *Os Atos de Filipe*, introduz a vida do texto a partir do que seriam as suas origens, manuscritos, edições e traduções. Em seguida, percorre a fortuna crítica

<sup>23</sup> Cf. ISER, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. 4<sup>th</sup> printing. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1987; *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. 2<sup>nd</sup> printing. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1980. Veja também DAVIES, Eryl W. Reader-response Criticism. In: *Biblical Criticism: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2013; FOWLER, Robert M. Reader-response Criticism. In: GOODER, Paula (ed.). *Searching for Meaning: An Introduction to Interpreting the New Testament*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.

<sup>24</sup> “This is why the phenomenological theory of art has emphatically drawn attention to the fact that the study of a literary work should concern not only the actual text but also, and in equal measure, the actions involved in responding to that text”. ISER, *The Act of Reading*, p. 20-21.

representada pelos estudos da obra, bastante modesta em relação a outros escritos nesse *corpus*. Pretende-se com isso criticar a falta de atenção acadêmica recebida pelo texto, embora parte dele esteja disponível para a pesquisa há mais de um século<sup>25</sup>. Esse segmento ainda inclui sinopse e comentário breve do texto a partir de estudos existentes, encerrando-se com um argumento sobre o seu processo de composição como reescrita criativa de tradições em torno de Jesus, o que faz dos Atos de Filipe uma obra original à luz da arte composicional do seu próprio tempo.

O segundo capítulo, *A estética do grotesco*, forma a base para a compreensão da ideia que se evoca com o termo “grotesco”. Iniciando pelo seu surgimento, cunhado para nomear um estilo ornamental, demonstra-se aqui a evolução da discussão em torno do grotesco enquanto categoria estética de direito próprio, o seu “escape” para a literatura e a eclosão de um debate que o leva a se comportar como um tipo de teoria multifacetada e termo guarda-chuva para abrigar uma diversidade de conceitos artísticos e literários que expressam visões de mundo e de ser humano capazes de causar reações diversas nos expectadores/leitores, todas contraditórias, ambíguas, portadoras de potencial para mudanças em modos de pensar e de agir. Entre os vários elementos associados ao grotesco, quatro são selecionados pela maneira como se correlacionam e como parecem se articular nos episódios dos Atos de Filipe analisados neste estudo: o monstruoso, o abjeto, o corpo grotesco e o inquietante. O conteúdo destaca, ainda, a dificuldade experimentada por todos os estudiosos (no que me incluo) de uma definição fechada do que seja o grotesco. Isso porque ele está sujeito às variações da época em que se inscreve do que sejam ou não sejam opostos, do que seja ou não seja aceitável, do que seja ou não seja monstruoso e assim por diante. Isto é, o grotesco é mutável porque está sujeito aos ímpetos do momento sociocultural. Portanto, toda definição será para o momento, para algo específico, sem poder se pretender geral, consensual, imutável e suficiente. A despeito disso, apresento, neste segmento, a *definição de trabalho* que alinhava o estudo.

O terceiro e último capítulo, *Metamorfoses e ambiguidades: corpos grotescos e espaços ominosos nos Atos de Filipe*, compreende a leitura dos episódios 1, 8, 9, 11, 12 e do Martírio nessa obra a partir dos seus elementos grotescos. Aqui é pressuposto um pacto entre texto e leitor, a participação ativa deste nos jogos que o texto propõe e a entrada no mundo possível que ele arquiteta. Estão em destaque a construção de espaços sinistros e o movimento dos corpos nesses espaços. A leitura busca nas noções de monstruoso, corpo grotesco, abjeto e inquietante as lentes com que olhar para as impossibilidades

<sup>25</sup> BONNET, M.; LIPSIUS, R. A. *Acta Apostolorum Apocrypha*. Vol. 2. Leipzig: Hermann Mendelssohn, 1891-1903.

com as quais o texto constrói o seu “mundo alheado” e nas quais deseja levar o leitor a acreditar ou, pelo menos, compactuar nos momentos de hesitação.

O *apêndice* consta de uma tradução de equivalência dinâmica (não literal) da fonte a partir da edição bilingue (grego-francês) de François Bovon, Bertrand Bouvier e Frédéric Amsler, enquanto os *anexos* reúnem os manuscritos da obra (atos e martírio) e dispõem para apreciação um ícone bizantino da vida de Filipe, oriundo da ilha de Chipre, que retrata cenas dos *acta* e do martírio, configurando a única representação iconográfica conhecida até o momento desse texto.

## CAPÍTULO I

# OS ATOS DE FILIPE

*Eu, Felipe, sempre fui fascinado pelo insólito e pelas ações que extrapolam o ordinário da vida. Sei que a vida mesmo é um punhado de banalidades e que o sono nos permite sair da monotonia dos dias e da repetição das coisas. Simão é um mágico conhecido, respeitado pelo povo, mas a minha fé é, desde os seus inícios, uma mistura de vozes plenipotentes de ética e magia, leitura e fantasia, conhecimento e atos milagreiros. Guiado por Deus, o mágico supremo, sigo Jesus, o profeta milagreiro que pão deu a famintos, tornou sãos os leprosos e restituiu visão aos cegos. Convenci a Simão de que há mágicas ainda mais poderosas a serem descobertas nesse mundo, com seus excessos de coisas ordinárias que nos impedem de ver o maravilhoso ao alcance de nossas mãos e visões.*

– A. C. de Melo Magalhães, As palavras que eu escrevi na Bíblia (II)

## 1 Notas iniciais

*Atos do Santo Apóstolo Filipe e Jornadas do Santo Apóstolo Filipe.* De acordo com o testemunho dos manuscritos existentes, por esses títulos os Atos de Filipe<sup>1</sup> se tornaram conhecidos e foram distribuídos na antiguidade cristã e posteriormente.

Os AcPh representam uma composição curiosa, hiperbólica da extensão ao conteúdo, com algo de entretenimento, densidade teológica, pauta acusatória e certo gosto pelo estranho, pela imagética do horrível, pelo fantástico e mitológico, pela violência e pela subversão — uma descrição que em si mesma antecipa sentimentos evocados pela ideia grotesca, em que os contraditórios se friccionam sem, contudo, excluírem-se.

Obra multigênero, que articula elementos do evangelho, da apocalíptica, das novelas antigas, alternando espaços reais e imaginários, boa parte dos temas que ela desenvolve tem correspondência com o universo mítico e folclórico<sup>2</sup>. Como uma vez observou Paulo Nogueira, o domínio da imaginação religiosa é marcado por elementos estranhos, pouco pragmáticos, mas que nem sempre são percebidos dessa maneira: “devido ao fato de termos familiaridade com o cristianismo, mal percebemos como toda a sua rede de narrativas,

<sup>1</sup> AcPh daqui por diante, abreviando o título da obra em latim, *Acta Philippi*.

<sup>2</sup> NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Traduções do intraduzível: a semiótica da cultura e o estudo de textos religiosos nas bordas da semiosfera. *Estudos de Religião*, v. 29, n. 1, p. 119, 2015.

criada nos séculos primeiro e segundo, é estruturada em torno de gêneros que privilegiam ações poderosas e descrições fantásticas<sup>3</sup>. E considerando o que “mal percebemos”, é pouco comum que a leitura dos textos atravessasse o seu invólucro sacro para vislumbrar os seus aspectos mais imaginativos, e elaborações nesse sentido ainda são poucas<sup>4</sup>.

A composição é construída a partir de dezesseis episódios (15 atos + Martírio) que retraçam a atividade missionária do apóstolo Filipe e sua morte infligida: de cabeça para baixo, como a de Pedro<sup>5</sup>. As narrativas envolvendo as aventuras do apóstolo são oferecidas à moda novelística<sup>6</sup>, com tintas próprias do romance heroico — embora haja aí certa distorção do gênero, principalmente pela defesa entusiasta da castidade e o desprezo ao casamento e ao sexo, tão caros ao romance grego<sup>7</sup>. Mas não apenas isso. Nos detalhes, o texto não só defende vigorosamente uma ética encrática, mas denota um tom altamente imputativo: fala, em especial, contra os oponentes da pureza, contra os pagãos que chafurdam na abominação do culto à Víbora em Ofiorima/Hierápolis, na Frígia, contra judeus e, por que não, contra outros cristãos também. Mesmo na primeira leitura, tem-se já a impressão de que todo o jogo discursivo do texto fala em nome de uma determinada visão de mundo e de uma forma de existir nesse mundo.

<sup>3</sup> NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 117.

<sup>4</sup> Veja a tese de Carlos Eduardo de Araújo de Mattos sobre a monstruosidade dos corpos em relação aos castigos sofridos no inferno do Apocalipse de Pedro. Mattos fala no desenho específico das punições como uma espécie de vingança prazerosa dos cristãos sobre aqueles que não compartilhavam dos mesmos princípios religiosos e morais, consumada num além-mundo igualmente desenhado, portanto controlado por eles – um *modo fantástico de narrar* o que se passa nesse espaço. Uma edição da tese está publicada em MATTOS, Carlos Eduardo. *Corpos em sofrimento e monstruosidades: modos fantásticos de narrar o inferno no Apocalipse de Pedro*. São Bernardo do Campo: Ambigrama, 2022.

<sup>5</sup> Cf. Atos de Pedro 37-38. Veja também a descrição da crucificação de Pedro oferecida por Jerônimo (séc. 4) em *Vidas dos homens ilustres* 1. In: SCHAFF, Philip; WACE, Henry (ed.). *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 3: Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans, 1953, p. 361.

<sup>6</sup> Helen Rhee propõe classificar os Atos Apócrifos dos Apóstolos como “novelas biográficas” ou “biografias novelísticas”, tendo em vista que eles se aproximam das novelas antigas, mas não são exatamente novelas e tampouco são biografias em sentido estrito, a menos que esses conceitos sejam empregados de uma maneira tão dilatada que deixem de definir um gênero. Cf. RHEE, Helen. *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries*. London; New York: Routledge, 2005, p. 36.

<sup>7</sup> Independentemente das variantes individuais, o casamento desponta como o intuito subjacente aos enredos dos autores de romances helenísticos. De acordo com o classicista John J. Winkler, os romances gregos do norte da África e da Ásia Menor introduziram uma forma especializada de história erótica: são narrativas de amor que conduzem ao casamento, nas quais o objetivo necessário da própria paixão é o matrimônio legítimo. Cf. WINKLER, John J. The Invention of Romance. In: TATUM, James (ed.). *The Search for the Ancient Novel*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994, p. 23-38. Judith Perkins pontua que o casamento funciona no romance grego como o final feliz literário/social convencional, uma afirmação da sociedade e do seu futuro. Cf. PERKINS, Judith B. This World or Another? The Intertextuality of the Greek Romances, the Apocryphal Acts and Apuleius's *Metamorphoses*. *Semeia*, n. 80, p. 248, 1997.

AcPh não tem nenhuma reserva em deixar claro o seu ponto de vista e prefere maneiras peculiares e soturnas de enfatizá-lo. Um bom exemplo do modo macabro com que o texto argumenta o seu modo particular de entender e de construir a sua própria realidade pode ser observado já no relato de abertura. No ato I, ao ressuscitar o filho único de uma viúva, o apóstolo Filipe passa a ouvir do jovem sobre o que ele havia testemunhado durante a sua curta estadia no mundo inferior. As descrições que compreendem corpos sórdidos e cenas abjetas no inferno são bastante vívidas, carregadas de horror e cumprem bem a função de explicitar o arbítrio do texto: Deus é amigo da castidade (ἀγνεία), e ela é motivo de grande inveja entre as pessoas (1.3<sup>A</sup>), o que, em última instância, produz calúnias e estas, castigos terríveis. Ali, no inferno retratado pelo jovem, encontram-se pessoas atrozmente atormentadas porque, entre outras razões, zombaram da pureza e tentaram difamar os castos. O além dos AcPh serve como espaço destinado, em especial, àqueles que não comungam da sua mundividência e que vivem de forma contrária a ela: comendo carne, bebendo vinho, fazendo sexo, cultuando a divindade errada.

Tudo nos AcPh é grandioso: dos sofrimentos reservados aos condenados no mundo inferior, onde tudo é incandescente, aos embates com muitos filósofos, autoridades políticas e religiosas, cidades inteiras, monstros míticos e demônios estereotipados. O poder do apóstolo (ou o poder divino que ele medeia) é enfatizado na performance taumaturgica, com várias curas, ressurreições, conversões numerosas e pelos resultados violentos das suas orações. O temperamento difícil e irritadiço de Filipe contrasta com a natureza contida de outros personagens, tais como sua irmã Mariane, os animais e mesmo certas criaturas sombrias que povoam e espreitam os domínios ali desenhados. A relação entre o apóstolo e sua irmã, aliás, evoca a de Paulo e Tecla, porém um pouco mais equilibrada, com os dois personagens se complementando tanto em características como em atividades. Numa inversão inesperada e intrigante, seus papéis de gênero surgem invertidos: ela possui uma mente masculina e ele, feminina. Peça de entretenimento? Enunciado das crenças por detrás dos relatos? Um pouco de cada? Outra coisa completamente diferente, ainda? A matéria a seguir pretende apresentar um olhar sobre essa obra peculiar e sobre os desenvolvimentos do seu estudo.

## 2 História do texto

### 2.1 Origem

Os poucos estudos existentes dos AcPh concordam, pela sua maior parte, que a reunião dos textos como obra teria sido concluída no fim do 4<sup>o</sup> século ou no início do 5<sup>o</sup>, na Frígia, centro-oeste da Ásia Menor. Há, porém, percepções de que certos materiais

nesse apócrifo podem ser mais antigos do que isso, remontando ao 3º século, talvez até mesmo ao 2º, guardando, nesse caso, alguma relação com o movimento montanista<sup>8</sup>. Portanto, a reunião do conjunto dos *acta* teria lugar na virada do 4º para o 5º século, com a datação dos episódios individuais permanecendo aberta à discussão. Em todo caso, o fato de não haver menção aos AcPh em Eusébio ou em outras fontes antigas do cristianismo torna pouco provável que uma obra completa chamada *Atos de Filipe* tenha circulado antes do 4º século. Por outro lado, um escrito com esse nome aparece no Decreto Gelasiano (séc. 6)<sup>9</sup>, mas não se sabe bem a que se refere: entre o todo ou parte da narrativa preservada na forma longa do texto e uma obra completamente diferente, qualquer coisa é possível<sup>10</sup>.

Aurelio de Santos Otero, que no fim da década de 1980 fez uma avaliação bastante polarizada dos AcPh (pobreza de ideias, excesso de aventuras e sem continuidade para os sete primeiros atos, com os subsequentes notáveis pela profundidade de pensamento e unidade estilística), apontava dificuldades na determinação de uma autoria e da localização das partes individuais da obra<sup>11</sup>. A questão da autoria — e com ela a intencionalidade — é, de fato, um tópico difícil e, *a depender da abordagem*, a relevância desse tipo de debate pode ser relativizada<sup>12</sup>. A origem do escrito, por outro lado, pode ser delimitada com base em duas importantes características salientes: as tendências encráticas e as insinuações sobre o seu ambiente religioso.

<sup>8</sup> KLAUCK, Hans-Josef. *The Apocryphal Acts of the Apostles: An Introduction*. Waco: Baylor University Press, 2008, p. 242; BOVON, François. Women priestesses in the Apocryphal Acts of Philip. In: BOVON, François; SNYDER, Glenn E. (ed.). *New Testament and Christian Apocrypha*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009, p. 247. CZACHESZ, István. Hinführung zu den Wundererzählungen in den Philippusakten. In: ZIMMERMANN, Ruben (ed.). *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Band 2: Die Wunder der Apostel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017, p. 920.

<sup>9</sup> O Decreto Gelasiano (lat. *Decretum Gelasianum*) é um texto atribuído ao Papa Gelásio I (492-496) que inclui listas de obras consideradas aceitas e não aceitas (apócrifas). Uma tradução do Decreto para o alemão, feita no início do século passado, pode ser consultada em VON DOBSCHÜTZ, Ernst. *Das Decretum Gelasianum: de libris recipiendis et non recipiendis*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1912. Roger Pearce disponibilizou a tradução alemã nas versões inglesa (2000) e francesa (2007) para o Projeto Tertuliano ([www.tertullian.org](http://www.tertullian.org)). Na introdução geral do primeiro volume dos Apócrifos do Novo Testamento, Schneemelcher apresenta uma tradução do capítulo 5 do Decreto, que lista entre os apócrifos os “Atos sob o nome do apóstolo Filipe”. Cf. Schneemelcher, *The New Testament Apocrypha*, p. 38.

<sup>10</sup> Veja BOVON, François; MATTHEWS, Christopher R. *Acts of Philip: A New Translation*. Waco: Baylor University Press, 2012.

<sup>11</sup> DE SANTOS OTERO, Aurelio. Later Acts of the Apostles. In: SCHNEEMELCHER, Wilhelm (ed.). *New Testament Apocrypha*. Vol. 2: Writings Related to the Apostles, Apocalypses and Related Subjects. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003, p. 469.

<sup>12</sup> Considere, por exemplo, a Nova Crítica americana que vicejou nas décadas de 1940 e 1950, segundo a qual a obra literária deve sobressair como entidade autônoma e autossuficiente, sem referência ao seu contexto histórico e cultural, com vida completamente independente do seu autor. A esse respeito, veja o ensaio seminal de WIMSATT Jr., W. K.; BEARDSLEY, M. C. The Intentional Fallacy. *The Sewanee Review*, v. 54, n. 3, p. 468-488, 1946.

Em relação ao primeiro traço, a antiga hipótese de que a obra teria surgido em círculos rigoristas da Ásia Menor dos séculos 4 e 5 vem sendo confirmada pela pesquisa<sup>13</sup>. A inclinação dos AcPh ao ascetismo e ao misticismo que nutrirão a espiritualidade dos monges do Oriente cristão fica evidente principalmente nos episódios 3-7, com temas como sexualidade, vestimenta, comida, bens e questões sociais no centro das narrativas<sup>14</sup>. Ora, o fenômeno de um movimento encrático atraiu os olhares e as sanções dos Pais da Igreja, sendo condenado na primeira metade do século 4 pelo Concílio de Gangra, que decretou como ascese extrema a rejeição radical do casamento e regras particularmente rigorosas relativas à alimentação e vestuário<sup>15</sup>. Com esse pano de fundo no horizonte, István Czachesz, cujos trabalhos fazem uma intrigante combinação do estudo histórico de religiões antigas com *insights* das ciências naturais, argumentou que AcPh conteria uma expressão das crenças éticas e teológicas de ascetas marginalizados pelos cânones do cristianismo oficial que buscavam sobreviver<sup>16</sup>. Sendo esse o caso, disso se concluiria que o texto tem, indubitavelmente, uma contribuição a dar para o estudo das correntes cristãs que circularam na antiguidade tardia. Nesse aspecto, é importante ter em mente que as informações existentes sobre esses grupos estão, em grande medida, ligadas à visão negativa dada pelos seus detratores. Indicações em primeira mão sobre práticas e doutrinas condenadas pela religião oficial, no entanto, podem ser encontradas na literatura apócrifa, podendo, então, ser esse o caso com os AcPh.

<sup>13</sup> A hipótese de uma origem encrática para os AcPh está em curso há pelo menos um século. Ela foi proposta primeiramente por estudiosos como Pierre Batiffol (*Actes des apôtres, III: Actes [apocryphes] des apôtres. Dictionnaire de Théologie Catholique*. Vol. 1. Paris: Letouzey et Ané, 1909, col. 362) e Erik Peterson (*Die Häretiker der Philippus-Akten. ZNW*, v. 31, n. 1, p. 97-111, 1932), sendo retomada por Éric Junod e Jean-Daniel Kaestli (*L'Histoire des Actes apocryphes des Apôtres du IIIe au IXe siècle: le cas des Actes de Jean*. Genève: Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique, 1982), bem como por François Bovon, Bertrand Bouvier e Frédéric Amsler (*Acta Philippi*. Textus. Turnhout: Brepols, 1999).

<sup>14</sup> Sobre ascetismo e a espiritualidade monástica no cristianismo antigo, veja BROWN, Peter. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988; JACOBS, Andrew. A Family Affair: Marriage, Class, and Ethics in the Apocryphal Acts of the Apostles. *Journal of Early Christian Studies*, v. 7, n. 1, p. 105-138, 1999; GACA, Kathy L. *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2003; RUBENSON, Samuel. Asceticism and monasticism. I: Eastern. In: CASIDAY Augustine; NORRIS, Frederick W. (ed.). *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 2: Constantine to c. 600 – Part IV: Christian Beliefs and Practices. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 637-668; FINN, Richard Damian. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; ELM, Susanna. “*Virgins of God*”: The Making of Asceticism in Late Antiquity. Oxford: Clarendon Press, 1994; WEIDEMANN, Hans-Ulrich (ed.). *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: Reception and Use of New Testament Texts in Ancient Christian Ascetic Discourses*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

<sup>15</sup> Veja SCHAFF, Philip (ed.). *Nicene and Post Nicene Fathers*. Series II, Vol. 14: The Seven Ecumenical Councils. Edinburgh: T&T Clark, [s.d.], (e-book Kindle). A data desse sínodo é disputada. De acordo com Schaff, ele teria ocorrido em algum ponto entre 325 e 381, após Niceia e antes do Primeiro Concílio de Constantinopla.

<sup>16</sup> CZACHESZ, István. *Hinführung zu den Wundererzählungen in den Philippusakten*, p. 920.

A segunda característica que situaria o surgimento do texto na Frígia guarda relação com as referências ao seu cenário religioso geral: o culto à Grande Mãe (deusa Cibele), que representava forte competição à pregação cristã. Um importante centro do culto de Cibele estava localizado em Hierápolis, também chamada nos AcPh de Ofiorima, onde fontes escritas e arqueológicas antigas dão a impressão de que a mudança religiosa com a chegada do cristianismo não aconteceu passivamente<sup>17</sup>. Hierápolis representa a culminância da jornada de Filipe retratada na segunda metade dos *acta*. É no decurso dessa viagem que o texto eleva o seu tom romanesco, descrevendo os perigos enfrentados pelo apóstolo e seus companheiros até chegarem ao destino. Frédéric Amsler, especialista em literatura cristã apócrifa e na história do cristianismo antigo, interpreta os animais que figuram na segunda parte dos AcPh (as serpentes, o leopardo e o cabrito) como símbolos ou companhias de Cibele. Decorre dessa interpretação que o texto seria uma polêmica contra ela e contra Apolo, cujo culto havia derrotado o da deusa na região<sup>18</sup>. A violência enfatizada na narrativa do martírio também reforçaria esse argumento: Filipe e Bartolomeu são pendurados por ganchos de ferro e pregos, respectivamente; Mariane é despida diante do público; um abismo se abre e engole o governador romano, um templo do culto à Víbora, seus sacerdotes e mais de 7.000 seguidores, entre homens, mulheres e crianças. A história, mesmo que imaginativa, essencialmente mítica e fantástica, contém alguns fundamentos topográficos e arqueológicos básicos reais e que contribuem para uma leitura mais ambientada do texto: o local é atravessado por uma falha tectônica de cujas profundezas jorram, aqui e ali, água quente e gases venenosos. Um templo do culto à Víbora pode se referir tanto ao templo do patrono e deus oracular de Hierápolis, Apolo, como ao santuário de Cibele e de Plutão, deus do mundo inferior, onde escavações descobriram a escultura de uma serpente enrolada<sup>19</sup>.

Outro ponto a ser considerado na hipótese da conexão do texto com a Frígia é uma possível associação dos AcPh com o montanismo, anteriormente mencionada. O movimento que Montano iniciou com as profetisas Priscila e Maximila — também conhecido como Profecia ou Nova Profecia — vicejou na Frígia por volta da metade do século 2, entrou em conflito com a tradição oficial em desenvolvimento e figura no catálogo de heresias do cristianismo antigo. Centrado em um forte *ethos* profético-extático, seus marcadores integram moralidade ascética e liderança feminina. Assim como

<sup>17</sup> HUTTNER, Ulrich. *Early Christianity in Lycus Valley*. Leiden; Boston: Brill, 2013, passim.

<sup>18</sup> AMSLER, Frédéric. *Acta Philippi*. Commentarius. Turnhout: Brepols, 1999, p. 545.

<sup>19</sup> Esses tópicos sobre Hierápolis serão retomados oportunamente. Cf. WENN, Camilla Cecilie; AHRENS, Sven; BRANDT, J. Rasmus. Romans, Christians, and pilgrims at Hierapolis in Phrygia: Changes in funerary practices and mental processes. In: BRANDT, J. Rasmus et al (ed.). *Life and Death in Asia Minor in Hellenistic, Roman, and Byzantine Times: Studies in Archaeology and Bioarchaeology*. Oxford: Oxbow Books, 2017, p. 207.

acontece com virtualmente todos os movimentos que desafiam o dogma, o pouco que se sabe sobre os montanistas procede de fontes heresiológicas, sendo Eusébio (*História Eclesiástica*) e Epifânio de Salamina (*Panarion*) as mais destacadas. Outros heresiólogos que discutem esse movimento incluem Clemente de Alexandria, Irineu, Orígenes, Hipólito, Pseudo-Tertuliano e Jerônimo, para citar alguns<sup>20</sup>.

François Bovon, estudioso que avançou a hipótese de uma relação dos AcPh com o montanismo, argumenta que muito provavelmente os montanistas tinham conhecimento da tradição de Filipe apresentada no livro de Atos dos Apóstolos, em especial o motivo das quatro filhas profetisas do evangelista (At 2.9), um tema caro ao movimento. O tom rigorista da obra também poderia ser um reflexo da espiritualidade e prática ascéticas montanistas, assim como o papel elevado de Mariane, irmã do apóstolo, na segunda metade do texto. A hipótese é interessante e parece fazer sentido, mas não há, ainda, evidências que permitam afirmar que os montanistas tenham conservado registros sobre Filipe que mais tarde pudessem ter sido incorporados aos *acta*<sup>21</sup>.

## 2.2 Manuscritos, edições e traduções dos AcPh

Não faz muito tempo, cerca de 40 anos apenas, os AcPh eram conhecidos somente por fragmentos e a partir de revisões tardias. À época, em meados da década de 1980, falava-se em cinquenta manuscritos gregos identificados<sup>22</sup>, com versões em outras línguas como latim (BHL 6814-6817), copta, árabe e etíope (BHO 975-979 e 982-983), siríaco (BHO 974), armênio (BHO 980-981), georgiano, eslavo antigo e irlandês.

Os *acta* também foram replicados em resumos período bizantino adentro. Em geral, essas sínteses testemunham um processo redacional interessante, que tende a domesticar o texto numa direção mais ortodoxa. Eles abreviam, omitem e/ou modificam certos aspectos de episódios selecionados, os quais passam a servir como um tipo de introdução a alguma versão do martírio de Filipe<sup>23</sup>. Separada do restante da obra, provavelmente para facilitar

<sup>20</sup> Sobre o movimento montanista, veja TREVETT, Christine. *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; TREVETT, Christine. Montanism. In: ESLER, Philip F. (ed.). *The Early Christian World*. 2. ed. London; New York: Routledge, 2017, p. 867-884; MARJANEN, Antti. Montanism: Egalitarian Ecstatic “New Prophecy”. In: MARJANEN, Antti; LUOMANEN, Petri (ed.). *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”*. Leiden; Boston: Brill, 2005, p. 185-212.

<sup>21</sup> Veja também LABRIOLLE, Pierre de. *Les sources de l’histoire du montanisme: textes grecs, latins, syriaques publiés avec une introduction critique, une traduction française, des notes et des “indices”*. Paris: Ernest Leroux, 1913.

<sup>22</sup> BOVON, François. Les Actes de Philippe. *ANRW* 2.25.6, p. 4468, 1988. Veja a lista dos manuscritos gregos no anexo 01.

<sup>23</sup> Esta pesquisa não entra no mérito da recepção dos AcPh na longa duração. Para uma introdução a tes-

o seu uso nas celebrações litúrgicas do apóstolo, é graças à narrativa do martírio e suas “introduções”, aliás, que os AcPh não caíram de todo no esquecimento. Várias porções desses textos podem ser encontradas em manuscritos hagiográficos, especialmente as Menologia<sup>24</sup> do mês de novembro, que incluem a celebração de Filipe no dia 14. Embora as Menologia lidem fundamentalmente com variantes editadas do texto grego, algumas delas preservam versões pré-metafrásticas, isto é, um material mais antigo que não teria passado pelo famigerado e amplamente difundido trabalho de revisão/reescrita realizado por Simeão Metafrastes, no século 10<sup>25</sup>.

Sobre a tarefa editorial de Simeão Metafrastes, ainda que a academia moderna a antagonize severamente, no caso dos AcPh ela é importante pelas amostras que oferece do amansamento do texto e, conseqüentemente, do contexto da sua recepção, muito provavelmente hostil aos círculos rigoristas do cristianismo antigo, cuja linha comum está não somente refletida, mas destacada nos AcPh: a importância da abstinência e da castidade como meios privilegiados para uma aproximação com a pureza das origens e alcance da salvação<sup>26</sup>.

Dentre as Menologia de novembro, o texto metafrástico (BGH 1527; MPG 115, col. 188-197) apresenta mais rejeições ao martírio que edita. Recontando a vida de Filipe até o Pentecostes a partir dos evangelhos, especialmente o de João, nessa versão ele recebe a missão de evangelizar a Ásia em um ministério de pregação e de cura. Os cultos pagãos são suprimidos e substituídos por sacerdotes e altares cristãos. Em Hiarópolis, Simeão indica uma primeira vitória de Filipe sobre a Víbora e resume os seus ensinamentos doutrinários. Segue-se o relato da prisão do apóstolo sem esclarecer a(s) razão(ões) da hostilidade para com ele: se a derrota da Víbora ou a conversão e subsequente continência da esposa do governador local — mas provavelmente a primeira, a julgar pela direção do resumo. Qualquer que seja o pano de fundo, a ênfase no texto metafrástico é a irresistibilidade da pregação cristã<sup>27</sup>. Filipe é suspenso de cabeça para

---

temunhos patrísticos, gnósticos e bizantinos relativos a Filipe, com destaque para os *acta*, veja BOVON, Les Actes de Philippe (ANRW 2.25.6), p. 4443-4468.

<sup>24</sup> Compilações relativas às vidas dos santos.

<sup>25</sup> Veja BOVON; MATTHEWS, *The Acts of Philip*, p. 2.

<sup>26</sup> A esse respeito, veja ROUSSELLE, A. *Porneia: de la maîtrise du corps à la privation sensorielle. IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983; PERRONE, L. “Eunuchi per il regno dei cieli”? Amore e sessualità dal Nuovo Testamento al primo cristianesimo. *Cristianesimo nella Storia*, n. 23, p. 281-305, 2002; ANGELIDI, C. *Virginité ascétique: choix, contraintes et imaginaire (4ème-7ème siècles)*. Comportamenti e immaginario della sessualità nell'Alto Medioevo (Atti delle Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto medioevo LIII), Spoleto, 2006, p. 675-696.

<sup>27</sup> BOVON, Les Actes de Philippe (ANRW 2.25.6), p. 4444.

baixo, com os tornozelos presos por cordas. Bartolomeu é introduzido como companheiro de sofrimento e Mariane, como virgem de corpo e alma. Na sequência, Simeão fala de um terremoto que arrasta a população da cidade para as profundezas. A multidão clama por socorro, Cristo aparece, afasta o perigo e eles passam a crer no anúncio de Filipe. Essa é a segunda vitória do apóstolo de acordo com essa versão. Ele se recusa a ser despendurado e morre após pregar e orar. O texto termina mencionando o seu sepultamento e fornece a data da celebração do seu martírio: 14 de novembro. Tendo em vista as linhas gerais e supressões no resumo de Metafrastes, bem como o prestígio e popularidade de que o hagiógrafo gozava no mundo bizantino, seria mesmo de se esperar que a sua versão suavizante de um texto tão problemático do ponto de vista da ortodoxia fosse mais palatável que o original<sup>28</sup>.

Além do relato de Simeão Metafrastes, traços dos AcPh podem ser encontrados em vários outros lugares na literatura bizantina, tais como o Sinaxário da Igreja de Constantinopla (BHG 1528), o Menológico do Imperador Basílio (MPG 117, col. 160-161), a *Menaea Graeca* de novembro (BHG 1528), *Translatio* (BHG 1529) e *Laudatio* (BHG 1530), para nomear apenas alguns exemplos<sup>29</sup>. Com exceção da *Laudatio*, que inclui resumos apenas dos atos 8-15<sup>30</sup>, esses e outros testemunhos não demonstram grande familiaridade com os AcPh; de modo geral, seu interesse está no relato do martírio, sempre precedido por uma introdução mais ou menos longa. Os primeiros *acta* são aludidos ocasionalmente, enquanto os demais são ignorados por completo.

Além, claro, das listas apresentadas nas edições publicadas, os manuscritos gregos dos AcPh estão inventariados em pelo menos três registros: a *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (BHG 1516-1526), um catálogo clássico que inclui obras literárias sobre as vidas dos santos, seus milagres e deslocamento das suas relíquias, editado pela primeira vez em

<sup>28</sup> Simeão Metafrastes (“tradutor” ou “reescritor”) reuniu e reescreveu 148 vidas e martírios dos santos em grego. Bovon atribui a motivação para esse trabalho a dois fatores: a evolução da língua grega e o desenvolvimento da doutrina cristã (BOVON; MATTHEWS, *The Acts of Philip*, p. 2). Cf. HØGEL, Christian. *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization*. Copenhagen: University of Copenhagen; Museum Tusulanum Press, 2002. Høgel apresenta, na introdução, as razões do descontentamento e acusações da pesquisa moderna ao trabalho de Metafrastes, também conhecido como Leo Grammaticus (em latim) e Simeão Logóteta (cargo bizantino), a mais grave delas talvez sendo a anulação das versões antigas dos textos que ele reedita. Ao mesmo tempo, Høgel discute as críticas e busca reabilitá-lo do que considera reflexões distorcidas sobre o seu trabalho.

<sup>29</sup> Veja o detalhamento dessas e outras fontes do período bizantino que aludem aos AcPh em BOVON, *Les Actes de Philippe* (ANRW 2.25.6), p. 4437-4456.

<sup>30</sup> Uma menção à saída de Filipe da Galileia sugere que o ato 1 também fosse conhecido. Veja a digitalização do manuscrito conservado na Bibliothèque Nationale de France, Paris, no *Portal Biblissima*: <https://portail.biblissima.fr/fr/ark:/43093/mdata0e813f4a32a84da9ebded9eae3938961b049c327>. Acesso em 04 jan. 2023.

1895 pelos jesuítas bolandistas<sup>31</sup>, a *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (CANT 250.I), de 1992, preparada por Maurice Geerard<sup>32</sup>, e a *Clavis Clavium*, iniciativa mais recente (disponível desde 2021) que se constitui em um banco de dados aberto<sup>33</sup> da literatura cristã da antiguidade. Abreviada como *ClaCla*, a “chave das chaves” combina quase 8.000 páginas de quatro chaves: *Clavis Patrum Latinorum*, *Bibliotheca Hagiographica Latina*, *Clavis Patrum Graecorum* e *Bibliotheca Hagiographica Graeca*.

A tradição editorial contemporânea desses manuscritos tem início em 1851, com Constantin von Tischendorf e sua edição dos *Acta Philippi in Hellade* (ato 2) e de uma recensão do Martírio (ato 15 até o fim), precedidos por uma apresentação da história da pesquisa e das principais fontes antigas sobre Filipe conhecidas até aquele momento<sup>34</sup>. Tischendorf utilizou apenas um manuscrito para a edição do ato 2 (o *Parisinus graecus* 881, séc. 10) e três para o martírio: *Parisinus graecus* 881 e 1454 (séc. 10), além do *Marcianus graecus* 349 (séc. 11-12). Quinze anos depois, ele editaria outras duas formas do Martírio: uma a partir do *Parisinus graecus* 1468 (séc. 11) e outra derivada do *Baroccianus* 180 (séc. 12) da Biblioteca Bodleiana de Oxford<sup>35</sup>. O relato do traslado das relíquias do apóstolo, presente no manuscrito de Oxford e negligenciado por Tischendorf, foi editado mais tarde por M. R. James, em 1893<sup>36</sup>.

Ao trabalho de Tischendorf se seguiu o de Pierre Batiffol<sup>37</sup>, que em 1890 editou os inéditos atos 1 e 3-9 a partir do manuscrito *Vaticanus graecus* 824, com tradução para o latim. Esse manuscrito, então o único a transmitir uma versão mais longa e com novas seções dos AcPh, havia sido descoberto seis anos antes, por Maximilien Bonnet.

Entre os anos de 1889-1903, Bonnet publicou uma edição crítica de todos os *acta* disponíveis até então (AcPh 1-9 e o Martírio)<sup>38</sup>, cujo prefácio relaciona os manuscritos conhecidos à época. Ela emprega três fontes — os manuscritos *Vaticanus graecus* 824 e 866 (séc. 11-12)

<sup>31</sup> As citações da BHG nesta pesquisa são da edição de 1909.

<sup>32</sup> GEERARD, Maurice. *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*. Turnhout: Brepols, 1992.

<sup>33</sup> Disponível em: <https://clavis.brepols.net/ccla/Default.aspx>. Acesso em: 04 jan. 2023.

<sup>34</sup> TISCHENDORF, C. *Acta Apostolorum Apocrypha*. Leipzig: Avenarius et Mendelssohn, 1851, p. 75-104.

<sup>35</sup> TISCHENDORF, C. *Apocalypses Apocrypha*. Leipzig: Mendelssohn, 1866, p. 151-156.

<sup>36</sup> JAMES, M. R. Supplement to the Acts of Philipp. In: *Apocrypha Anecdota*. Cambridge: Cambridge University Press, 1893 (Texts and Studies 2.3), p. 158-163.

<sup>37</sup> BATIFFOL, P. Actus sancti Philippi apostoli nunc primum edidit R. D. Petrus Batiffol. *Analecta Bollandiana*, v. 9, p. 204-249, 1890.

<sup>38</sup> BONNET, Maximilien. Acta Philippi. In: LIPSIUS, Richard A.; BONNET, Maximilien. *Acta Apostolorum Apocrypha*. 2 vols. em 3 partes (vol. 2). Leipzig: Mendelssohn, 1889-1903, p. 1-98.

e o *Parisinus* 881 — e divide as fontes relativas ao Martírio em três recensões: Γ, Θ e Δ. A edição de Bonnet apresenta o texto completo da primeira das três recensões (Γ) e oferece textos parciais para as outras duas<sup>39</sup>. Considerada clássica, essa obra se tornou padrão e assim conservou-se por cerca de um século. Isso equivale a dizer que durante muito tempo o texto grego dos AcPh foi conhecido, pela sua maior parte, por meio do *Vaticanus graecus*<sup>40</sup>, que, hoje se sabe, representa uma versão abreviada de parte dos episódios narrados nos AcPh.

O cenário editorial dos AcPh que se firmou com Bonnet manteve-se inalterado até o fim do século 20, quando uma nova edição contendo material inédito com tradução do texto para o francês foi apresentada, em 1999, por François Bovon, Bertrand Bouvier e Frédéric Amsler. Bastante longa, essa edição introduz uma versão menos expurgada do texto e mais extensa que todos os outros documentos publicados anteriormente, descoberta por Bovon e Bouvier algumas décadas antes, no decurso de suas pesquisas no catálogo de manuscritos gregos do Monte Athos, na Grécia<sup>41</sup>. Abrigado no Mosteiro de Xenophontos, o manuscrito (denominado *Xenophontos* 32) é datado do século 14 e consiste em 141 fólhos. Os AcPh, incluindo a recensão Θ do Martírio, figuram nos fólhos 30r-123r<sup>42</sup>. Embora a crítica textual do Novo Testamento tenda a favorecer variantes mais curtas e as aceite como mais antigas e mais próximas do original que as longas, a história textual dos Atos Apócrifos mostra que um desenvolvimento na direção oposta também é possível. Excertos, textos abreviados e ortodoxamente revisados poderiam emergir de originais mais longos<sup>43</sup>. Trabalhos como os de Simeão Metafrastes bem podem exemplificar o que viria a ser o caso com a versão registrada pelo *Xenophontos* 32.

Semissinótica, a edição de Bovon, Bouvier e Amsler oferece o melhor texto à disposição da pesquisa, organizado a partir dos dois principais manuscritos encontrados até o momento: o *Vaticanus graecus* 824 representando a sua forma curta (identificado pela letra V) e o *Xenophontos* 32 correspondendo à forma longa (identificado pela letra

<sup>39</sup> A propósito dos manuscritos, veja o catálogo oferecido pelo banco de dados *Pinakes*, que recenseia material em grego de 1300 bibliotecas em todo o mundo. Disponível em: <https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/17569/>. Acesso em 04 jan. 2023.

<sup>40</sup> Para uma avaliação geral do manuscrito (qualidade do material, vestígios de recuperação, fólhos danificados, fólhos extraídos etc.), veja BOVON; BOUVIER; AMSLER, *Acta Philippi*. Textus, p. xx-xxi, xxiii.

<sup>41</sup> Veja LAMBROS, Spyridón Paulou. *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1895-1900 (reimpr. Amsterdan: A.M. Hakkert, 1966). O conteúdo do manuscrito 32, relacionado a Filipe, está descrito na página 64 do primeiro volume.

<sup>42</sup> Veja informações sobre o manuscrito em BOVON; BOUVIER; AMSLER. *Acta Philippi*. Textus, p. xiii-xx. Cf. também o repositório do Monte Athos em <https://repository.mountathos.org/jspui/handle/20.500.11957/92057>. Além de informações, o repositório disponibiliza imagens dos fólhos do manuscrito ([https://www.mountathos.org/el-GR/Diva-Viewer.aspx?item=37667\(66982\)](https://www.mountathos.org/el-GR/Diva-Viewer.aspx?item=37667(66982))). Acesso em 04 jan. 2023.

<sup>43</sup> Veja KLAUCK, *The Apocryphal Acts of the Apostles*, p. 233.

A), com inserções ocasionais de outros testemunhos que conservam extratos complementares<sup>44</sup>. Onde V e A coexistem (atos 1, 3, 4 e 5), ambos figuram na edição em páginas opostas, sendo possível compará-los. O ato 2 reproduz o texto de V, enquanto o ato 9 está contido parcialmente em V; o ato 10 ainda não foi encontrado. Os atos 11-15 são de A (algumas de suas partes também estão ausentes). Finalmente, a narrativa do Martírio é apresentada nas versões dos dois manuscritos: a de A representando a recensão Θ e a de V representando a recensão Γ, ambas de Bonnet. Sendo material crítico, notas textuais e ortográficas estão incluídas nessa edição. Como prévia à sua apresentação, Bovon, Bouvier e Amsler haviam publicado uma tradução para o francês<sup>45</sup> dos AcPh que utiliza o manuscrito do Monte Athos. Antes disso, a única tradução moderna completa dos *acta* gregos era a versão italiana editada por Mario Erbetta<sup>46</sup>.

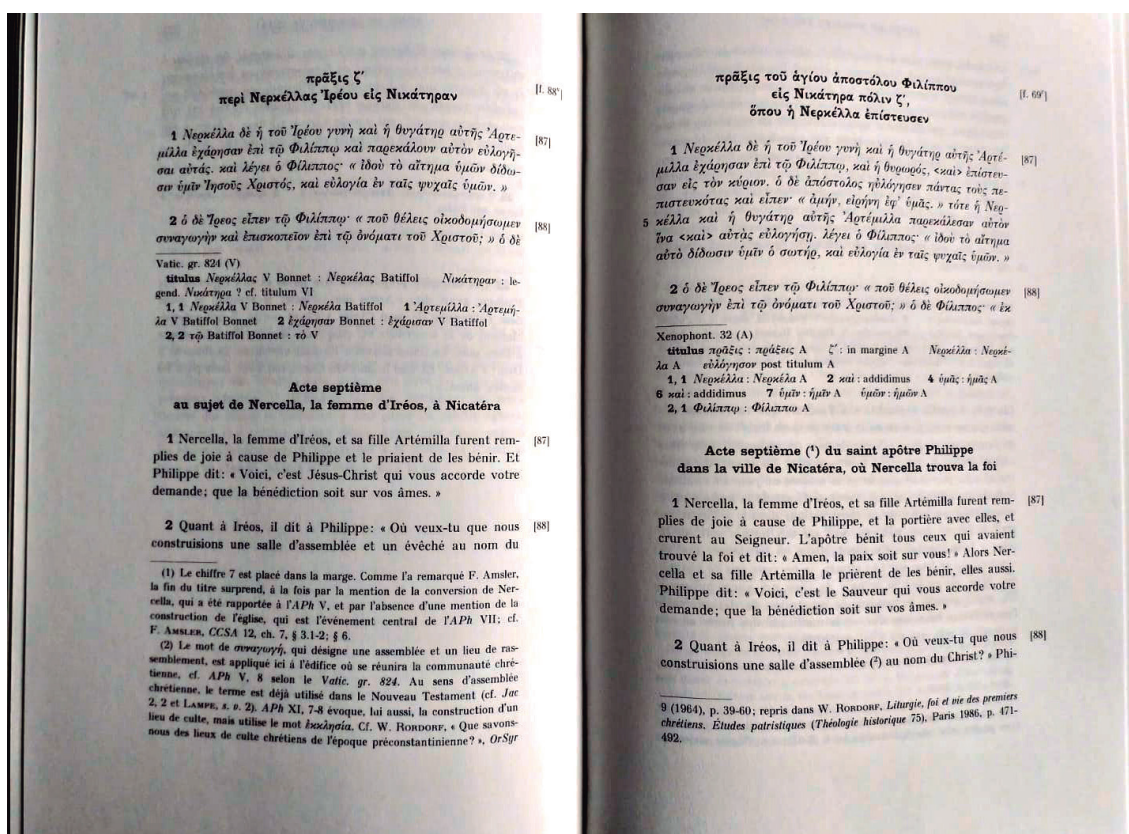


FIGURA 01: Reprodução da edição de Bovon, Bouvier e Amsler (AcPh 7: à esquerda V; à direita A.)

<sup>44</sup> Nomeadamente, os manuscritos Parisinus graecus 881 (P), Vaticanus graecus 866 (X), Ambrosianus graecus 405 (K) e Ateniensis 346 (G).

<sup>45</sup> BOUVIER, Bertrand; BOVON, François; AMSLER, Frédéric. Actes de Philippe. In: BOVON, François; GEOLTRAIN, Pierre (ed.). *Écrits apocryphes chrétiens*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1997 (Bibliothèque de la Pléiade 442), p. 1179-1320; AMSLER, Frédéric; BOVON, François; BOUVIER, Bertrand. *Actes de l'apôtre Philippe*. Introduction, traductions et notes. Turnhout: Brepols, 1996 (Apocryphes 8).

<sup>46</sup> ERBETTA, Mario. *Gli Apocrifi del nuovo Testamento*. 3 vols. in 4 (vol. 2). Turin: Marietti, 1966-1981, p. 457-490.

Em 2011, Antonio Piñero e Gonzalo del Cerro apresentaram a última edição grega dos AcPh feita até o momento, com tradução para o espanhol<sup>47</sup>. Não se tem notícia de outra que esteja sendo preparada atualmente. Baseado principalmente no *Xenophonotos* 32, o texto grego e sua tradução são precedidos por uma boa introdução que reúne informações sobre o caráter compósito da obra, sua transmissão, contexto religioso, Filipe como personagem e outras que lançam luzes sobre o percurso da obra. As notas representam um material rico e apresentam aspectos intertextuais importantes que ajudam a compreender o processo de escrita desse apócrifo.

### 3 Estado da arte

Em comparação com outros Atos Apócrifos, a pesquisa dos AcPh não é exatamente o que se pode chamar de extensa. Se, por um lado, o longo processo de identificação, coleta, catalogação, edição e publicação do texto grego e material correlato atesta um trabalho técnico agora consolidado, por outro lado, pouco foi e tem sido feito com relação à investigação do conteúdo, seja do ponto de vista da exegese clássica, seja na perspectiva de abordagens complementares.

Estudos que surgiram à mesma época das primeiras publicações de edições dos AcPh permaneceram durante muito tempo as incursões existentes, com preponderância do clássico *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* (“Os Atos Apócrifos e Lendas dos Apóstolos”, 1884), de Richard Adelbert Lipsius, cujo segundo volume recolhe tradições de Filipe (do evangelista, mas principalmente do apóstolo) na literatura antiga, bizantina e medieval<sup>48</sup>. Especificamente em relação aos AcPh, Lipsius os situa no ambiente gnóstico do 3º século. O conteúdo de certas orações, o acento encrático, visões e a presença de animais convertidos seriam justificativas para essa associação. À mesma época, buscando reconstruir uma lenda primitiva sobre Filipe, H. O. Stölten, discípulo de Lipsius, observou como características mais salientes da obra a polêmica contra judeus hostis, a luta contra o culto à Víbora e a confusão entre o apóstolo e o evangelista, que em sua avaliação estaria enraizada na proeminência que o personagem recebe no Evangelho de João, já por influência das narrativas em Atos dos Apóstolos<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> PIÑERO, Antonio; DEL CERRO, Gonzalo. *Hechos apócrifos de los Apóstoles*. Vol. 3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011, p. 5-213.

<sup>48</sup> LIPSIUS, R. A. *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*. 2 Bände mit einem Ergänzungsband. Braunschweig: C. A. Schwtschke und Sohn, 1884. Um suplemento a essa obra foi publicado alguns anos mais tarde em LIPSIUS, Richard Adelbert. Zu den Acten des Philippus. *Jahrbücher für protestantische Theologie*, v. 17, p. 459-473, 1891. O suplemento leva em consideração a edição dos atos inéditos feita por Battifol a partir do *Vaticanus graecus* 824.

<sup>49</sup> STÖLTEN, H. O. Zur Philippuslegende: Bemerkungen. *Jahrbücher für protestantische Theologie*, v.

Stölten adverte, no entanto, de que aquilo que ele estava apresentando eram, para o momento, observações, uma vez que se aguardava a publicação da edição de Bonnet.

Em 1900, enquanto a edição de Bonnet seguia em preparo, o volume 6.1 de *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* (“Pesquisa sobre a história do cânon do Novo Testamento e da literatura da Igreja Primitiva”), de Theodor Zahn, julgava duramente os AcPh como produto da mente de uma pessoa bastante inábil e pobre de pensamento. Indignado com as lacunas históricas e geográficas do texto, Zahn criticou a hipótese de Lipsius de uma ambientação gnóstica e o atribui ao trabalho de um monge ortodoxo ignorante. Para Zahn, os *acta* contêm vestígios da influência de antigas lendas gnósticas, o que não significa, todavia, que tenham surgido nesses círculos. Afirmando não haver nenhuma pista cronológica específica para a obra, como datação ele propõe, no menos tardar, o fim do 4<sup>o</sup> século; traços como vestimentas monásticas, menções à trindade e vocabulário tardio seriam, para ele, empecilhos para que o texto seja mais antigo do que isso. Zahn ainda argumenta que a ausência de uma lenda primitiva de Filipe levou vários indivíduos a comporem uma, e como essa tradição se estende até o século 19, as narrativas nos AcPh seriam inúteis em si mesmas<sup>50</sup>. Em linhas gerais, essa também é a percepção de Otto Bardenhewer, que no primeiro volume de *Geschichte der altkirchlichen Litteratur* (“História da literatura da Igreja Primitiva”, 1902) afirmou que Zahn devia estar muito perto da verdade tanto em relação à datação como à autoria de um monge ortodoxo ignorante<sup>51</sup>.

Cerca de uma década mais tarde, Joseph Flamion apresentou uma análise das três recensões publicadas do Martírio (1914). Seu artigo é importante porque analisa as correspondências literárias entre as três formas da narrativa, atestadas em vários manuscritos. O objetivo é destacar o valor das respectivas recensões para a reconstrução do relato original do martírio, bem como sua relação com a lenda que deve ter servido de base para elas. As notas oferecidas por Flamion representam um notável trabalho, quase que à parte, de comparação das fontes<sup>52</sup>.

---

17, p. 149-160, 1891.

<sup>50</sup> ZAHN, Theodor. *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*. Vol. 6/1. Leipzig: Deichert, 1900, p. 18-27, 158-175.

<sup>51</sup> BARDENHEWER, Otto. *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*. Vol. 1. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1902, p. 448-451.

<sup>52</sup> FLAMION, Joseph. Les trois recensions grecques du Martyre de l'apôtre Philippe. In: BETHUNE, MM. F. (ed.). *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller à l'occasion de son jubilé de 50 années de professorat à l'Université de Louvain, 1863-1913*. Vols. 1-2. Louvain; Paris: Bureaux du Recueil; A. Picard et Fils, 1914, p. 215-225.

Após a publicação das primeiras edições dos AcPh, esse documento chamou atenção de estudiosos do cristianismo antigo apenas vez e outra nas décadas subsequentes, provavelmente como consequência da sua classificação por M. R. James, grande autoridade da sua época em estudos dos apócrifos, como um dos “atos secundários”, cuja importância seria menor em relação aos Atos Apócrifos mais antigos. Em poucas linhas (nove de dezoito, mais exatamente), na abertura da seção dedicada aos AcPh em sua compilação de apócrifos do Novo Testamento, James costurou o tecido de uma reputação inferior e periférica que acompanharia o texto durante muito tempo. É dele a classificação desse apócrifo como o primeiro e provavelmente o mais antigo entre os “romances separados”, a afirmação de que a obra é grotesca, “yet a Catholic novel” (embora um romance católico), bem como de que se trata de uma imitação óbvia dos cinco Atos Apócrifos que ele classificou como os principais<sup>53</sup>.

O problema da origem dos AcPh — anteriormente associada ao gnosticismo por Lipsius — foi retomado, de 1932 em diante, por Erik Peterson, para quem o contexto social do documento poderia ser inferido a partir do tipo de ascetismo denunciado em algumas de suas passagens. Peterson detectou nele os mesmos traços da espiritualidade vivenciada por certos grupos do 4º e 5º séculos, e isso o levou a localizar a origem do texto em um ambiente monástico influenciado pelo misticismo messaliano<sup>54</sup> e pelo ascetismo eustático<sup>55</sup>. Para ele, essa origem explicaria a presença no documento, especialmente em sua primeira metade, de temas como encratismo, dieta à base de vegetais, abstinência, regras relativas a vestimentas e à libertação de escravos. Esses não seriam, portanto, motivos romanescos, mas refletiriam o contexto bem-marcado de práticas rigoristas

<sup>53</sup> JAMES, M. R. *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with Other Narratives and Fragments Newly Translated*. Oxford: Clarendon Press, 1924, p. 438-439.

<sup>54</sup> Os messalianos (síriaco) ou eucitas/euquitas (grego) representam um movimento definido por uma característica principal: a ênfase na oração constante para expulsar o pecado e o demônio da alma. Outras características incluíam a rejeição do trabalho, da disciplina, homens e mulheres dormindo no mesmo espaço (quer em casas, quer nas ruas) e a rejeição do casamento. O fenômeno teve origem da Síria e na Mesopotâmia, difundindo-se pela Armênia e Ásia Menor no fim do século 4. O Concílio de Éfeso (431) confirmou o julgamento dos concílios de Antioquia (c. 380) e de Side (c. 390) e condenou o messalianismo como infeccioso, ímpio, divisivo, perigoso e negligente com o uso do tempo. Veja BURNS, Stuart K. Pseudo-Macarius and the Messalians: The Use of time for the Common Good. *Studies in Church History*, n. 37, p. 1-12, 2002; MATSANGOU, Rea. The ‘Children’ of the Manichaeans: Wandering Extreme Ascetics in the Roman East Compared. In: OORT, Johannes van (ed.). *Manichaeism and Early Christianity: Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation*. Leiden: Brill, 2020 (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 99), p. 374-400.

<sup>55</sup> De acordo com Sozomeno (*Hist. Ecl.* 3.14), Eustácio era bispo da igreja de Sebaste, na Armênia. Partidário de Ário, ali fundou uma sociedade monástica, bem como nas regiões do Ponto e da Paflagônia. Seu grupo — os eustácios — mantinha uma disciplina zelosa e ascese rigorosa como outros do período, execrados como hereges.

condenadas no concílio de Gangra<sup>56</sup>. Algumas décadas antes, Aimé Lambert já havia identificado o ato 2 com círculos apotáticos<sup>57</sup>.

Em 1953, Alfons Kurfess publicou um artigo atribuindo aos AcPh uma origem controversa: eles teriam sido traduzidos para o grego de uma versão mais antiga, em latim, naturalmente perdida. Sua tese é subsidiada pela identificação do que seriam latinismos no texto grego<sup>58</sup>. Ele apresenta períodos inteiros dos *acta* gregos que seriam derivados desse original em latim. A hipótese é amplamente refutada, considerada improvável<sup>59</sup>.

A presença nos AcPh de tradições judaicas centradas no Deus criador e na conversão foi notada por Klaus Berger. Ele compara o relato sobre Nercela, esposa de Ireo (ato 5), com dois extratos da história de José e Asenet (6.2-6; 8.9) e observa similaridades. Trata-se de duas narrativas em que personagens precisam de intervenção sobrenatural para reconhecerem a verdadeira identidade de uma figura enviada do céu e, então, expressar arrependimento por palavras anteriormente ditas ou ações praticadas<sup>60</sup>. Na realidade, como havia observado Bovon, os AcPh não rejeitam o Primeiro Testamento, e a vívida controvérsia com os judeus presente na obra seria indicativa da proximidade com o judaísmo assinalada por Berger<sup>61</sup>.

O segundo volume de *New Testament Apocrypha* (1964 em alemão; 1965 em inglês) editado por Wilhelm Schneemelcher incorpora um estudo de Aurelio de Santos Otero sobre 15 textos classificados como Atos Apócrifos tardios ou posteriores, entre eles os AcPh. De Santos Otero também discute as versões siríaca (*Historia Philippi*) e copta (*Acta Philippi et Petri*) do texto. Ele apresenta uma rápida análise dos episódios na perspectiva histórico-crítica, e possivelmente o método esteja por detrás da sua avaliação

<sup>56</sup> PETERSON, Erik. Die Häretiker der Philippus-Akten. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, v. 31 p. 97-111, 1932; Zum Messalianismus der Philippus-Akten. *Oriens Christianus*, v. 7, p. 172-179, 1932; Die Philippus-Akten im armenischen Synaxar. *Theol. Quartalschrift*, v. 113, p. 289-298, 1933; Die Begegnung mit dem Ungeheuer: Hermas, Visio IV. *Vigiliae Christianae*, v. 8, n. 1/2, p. 52-71, 1954.

<sup>57</sup> LAMBERT, Aimé. Apotactites et apotaxamènes. In: CABROL, Fernand; LECLERCQ, Henri (ed.). *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Vol. 1.2. Paris: Librairie Letouzey et Ane, 1907, col. 2604-2626. O termo ἀποτακτικός, pelo menos na documentação monástica egípcia, foi empregado inicialmente para designar alguém que havia se reservado de certas normas sociais por meio da ascese. Somente mais tarde é que a retirada do espaço se torna parte do uso literário da palavra. Cf. GOEHRING, James E. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. Harrisburg: Trinity Press International, 1999.

<sup>58</sup> KURFESS, Alfons. Zu den Philippus-Akten. *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche*, v. 44, n. 1, p. 145-151, 1953.

<sup>59</sup> Veja BOVON, Les Actes de Philippe (ANRW 2.25.6), p. 4435.

<sup>60</sup> BERGER, Klaus. Jüdisch-hellenistische Missionsliteratur und apokryphe Apostelakten. *Kairos*, v. 17, p. 232-248, 1975, esp. 240-245.

<sup>61</sup> BOVON, Les Actes de Philippe (ANRW 2.25.6), p. 4436.

extrema das duas partes da obra grega mencionada anteriormente: a primeira metade lastimável; a segunda, inventiva. De Santos Otero destaca o amálgama feito pelos *acta* de diferentes tradições de Filipe, bem como o papel heterodoxo desempenhado pelo apóstolo em documentos do cristianismo antigo de um modo geral. Em sua compreensão, AcPh provavelmente representa o trabalho de um compilador que enfileirou atos variados e por vezes desconectados acerca do apóstolo Filipe, editando-os, ele mesmo, até certo ponto. Ele oferece um retrato do texto como composição problemática, a começar pelo que identifica como deficiência na tradição textual — por exemplo, a disparidade entre o número de testemunhos e versões antigas entre o ato 15, que contém o martírio, e os demais, bem como redações divergentes, com diferenças consideráveis. Certa coerência interna é proporcionada, de acordo com ele, por dois elementos: (i) a centralidade do personagem de Filipe, que assimila tanto a figura do apóstolo dos evangelhos como a do evangelista do Atos lucanos, e (ii) o caráter encrático do material, situado por ele em meados do 4º século em círculos dessa natureza, na Ásia Menor<sup>62</sup>.

Presentemente, não é possível falar em estudos dos AcPh sem o recurso a François Bovon, estudioso suíço do Novo Testamento e historiador do cristianismo primitivo falecido em 2013, a quem o desenvolvimento da pesquisa desse apócrifo é profundamente devedor. Não somente é fato que a descoberta por Bovon, em 1974, de uma versão mais antiga dos *acta* (ms. *Xenophontos* 32) na biblioteca monástica de Xenophontos, na península grega de Athos, mudou significativamente o conhecimento do texto, mas também é verdadeiro que os estudos avançados por ele serviram como impulso para um novo interesse pelo documento, ainda que bastante tímido e eventual se comparado às investigações de outros Atos Apócrifos. Antes da apresentação da edição de 1999, publicada com Bouvier e Amsler, Bovon havia publicado na série *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (“Ascensão e declínio do mundo romano”) — ANRW 2.25.6 (1988) — um estudo compreensivo dos AcPh, incluindo breves introduções às edições do texto grego existentes à época, manuscritos, estudos, versões em outras línguas, textos gregos que integram a tradição de Filipe, testemunhos patrísticos, gnósticos e bizantinos, menções em títulos de outras obras, resumo e comentário do texto, além de uma bibliografia de material relativo ao apóstolo. Esse trabalho, hoje clássico, figura entre as referências em todos os estudos sobre os AcPh que se seguiram a ele. Bovon também publicou a entrada sobre os AcPh no quinto volume do *The Anchor Bible Dictionary* (1993)<sup>63</sup> e seis outros capítulos/artigos temáticos: *Le privilège pascal de Marie-Madeleine* (1984)<sup>64</sup>; *Editing the Apocryphal*

<sup>62</sup> DE SANTOS OTERO, Later Acts of the Apostles.

<sup>63</sup> BOVON, François. Philip, Acts of. In: FREEDMAN, David Noel et al (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5. New York: Doubleday, 1992, p. 312.

<sup>64</sup> BOVON, François. Le privilège pascal de Marie-Madeleine. *New Testament Studies*, v. 30, p. 50-62, 1984.

*Acts of the Apostles* (1999)<sup>65</sup>; *Facing the Scriptures: Mimesis and Intertextuality in the Acts of Philip* (2001)<sup>66</sup>; *Mary Magdalene in the Acts of Philip* (2002)<sup>67</sup>; *Women Priestesses in the Apocryphal Acts of Philip* (2003)<sup>68</sup> e *From Vermont to Cyprus: A New Witness of the Acts of Philip* (2009)<sup>69</sup>. Os dois artigos envolvendo Maria Madalena buscam relacionar essa figura com Mariane, irmã de Filipe nas narrativas dos AcPh, e o artigo de 2009 se trata de um estudo sobre um ícone bizantino do apóstolo e sua irmã encontrado no santuário de Arsos, na ilha de Chipre<sup>70</sup>. Como Bovon mesmo descreve, trata-se de “um testemunho do texto longo dos Atos de Filipe, um grande conjunto de imagens mais completo que todos os textos bizantinos juntos, com exceção do Xenophontos 32”<sup>71</sup>. A última publicação de Bovon acerca dos AcPh foi uma tradução do texto grego para o inglês, em 2012, com Christopher Matthews, baseada na edição crítica de 1999.

Da edição crítica de 1999 derivou o trabalho de Frédéric Amsler, um comentário que abrange a totalidade dos episódios, com exceção do Martírio, e que funciona como uma introdução aos temas, teologia e interpretação dos AcPh, especialmente os atos 1-7<sup>72</sup>. A obra ainda apresenta um excuro sobre testemunhos antigos acerca de Filipe, com foco na identidade do personagem, outro sobre o encratismo na Ásia do 4<sup>o</sup> e 5<sup>o</sup> séculos e um último acerca de Hierápolis, onde o apóstolo teria sido sepultado. Para Amsler, o enredo dos *acta* reflete uma construção apologética, segundo a qual a religião frígia é sujeitada ao cristianismo, o que é simbolizado pela vitória de Filipe sobre a Víbora na segunda metade da obra. Outros estudos de Amsler incluem *Les Actes de Philippe. Aperçu*

<sup>65</sup> BOVON, François. Editing the Apocryphal Acts of the Apostles. In: BOVON, François; BROCK, Ann Graham; MATTHEWS, Christopher R. (ed.). *Apocryphal Acts of the Apostles*. Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1999, p. 1-35.

<sup>66</sup> BOVON, François. Facing the Scriptures: Mimesis and Intertextuality in the Acts of Philip. In: MacDONALD, D. R. (ed.). *Mimesis and Intertextuality in Antiquity and Christianity*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001 (Studies in Antiquity and Christianity), p. 138-153.

<sup>67</sup> BOVON, François. Mary Magdalene in the Acts of Philip. In: JONES, F. Stanley (ed.). *Which Mary? The Marys in Early Christian Traditions*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002 (SBL Symposium 19), p. 75-89.

<sup>68</sup> BOVON, François. Women Priestesses in the Apocryphal Acts of Philip. In: MATTHEWS Shelly; KITTREDGE, Cynthia Briggs; JOHNSON-DEBAUFRE Melanie (ed.). *Walk in the Ways of Wisdom: Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*. Harrisburg: Trinity Press International, 2003, p. 109-121.

<sup>69</sup> BOVON, François. From Vermont to Cyprus: A New Witness of the Acts of Philip. *Apocrypha*, v. 20, p. 9-27, 2009.

<sup>70</sup> A imagem está disponibilizada no anexo 02.

<sup>71</sup> “(Here – suddenly – there is) a witness to the long text of the Acts of Philip, a large set of images that are more complete than all the Byzantine texts put together, with the exception of the Xenophontos 32”. BOVON, From Vermont to Cyprus, p. 13.

<sup>72</sup> AMSLER, *Acta Philippi*. Commentarius.

*d'une compétition religieuse en Phrygie* (1995)<sup>73</sup>, *Remarques sur la réception liturgique et folklorique des Actes de Philippe* (1997)<sup>74</sup> e *La Translatio Philippi: survie ou seconde mort de Philippe?* (2011)<sup>75</sup>. Em conjunto com Bovon e Bouvier, Amsler ainda apresentou *Actes de l'apôtre Philippe* (1996). São dele a introdução e as notas. A tradução do texto grego para o francês é de Bovon e Bouvier. Outra apresentação dos AcPh pelo trio foi publicada no ano seguinte, no primeiro volume de *Écrits apocryphes chrétiens* (1997). Os tomos de 1996 e de 1997 serviram como preparação para a publicação da edição crítica do texto grego no *Corpus Christianorum Series Apocryphorum*, em 1999. Com Albert Frey, Amsler publicou, em 2002, a *Concordantia Actorum Philippi*<sup>76</sup>. A obra, que conta com a colaboração de Bertrand Bouvier, é um extenso trabalho de análise lexical e morfológica, bem como de catalogação do repertório de todas as palavras do texto, apresentadas em seu contexto imediato.

Em 2002, Christopher Matthews publicou *Philip, Apostle and Evangelist*, uma atualização de sua tese de doutorado defendida cerca de uma década antes, em Harvard<sup>77</sup>. Por meio de um amplo estudo de fontes, ele demonstra por que o nome de Filipe deve ser incluído no seletivo grupo de apóstolos que serviram como figuras de autoridade garantidoras de uma tradição autêntica no cristianismo antigo. Matthews também explica como o uso criativo da figura do apóstolo operou para que suas tradições tivessem sobrevivido para além do período neotestamentário e seguissem se atualizando em novas formas, tanto em textos considerados ortodoxos como em materiais apócrifos e gnósticos. No 6º capítulo da obra, dedicado ao “Filipe apócrifo”, Matthews critica a tendência da pesquisa em atribuir valor a documentos a partir dos critérios de antiguidade e dependência literária. Para ele, o mérito desse tipo de argumento em relação aos Atos Apócrifos “tardios” é discutível, pois ignora tanto o testemunho potencial de estágios primitivos da tradição cristã oferecido por esses textos como também as técnicas que eles empregam para a reescrita de material anterior. As principais conclusões de Matthews nessa seção são que o material tradicional sobre Filipe ajudou a preencher lacunas na biografia do apóstolo por meio dos *acta* e que escritores cristãos encontraram nas narrativas das jornadas de Filipe

<sup>73</sup> AMSLER, Frédéric. Les Actes de Philippe. Aperçu d'une compétition religieuse en Phrygie. In: KALESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (ed.). *Le mystère apocryphe: Introduction à une littérature méconnue*. Genève: Labor et Fides, 1995 (Essais Bibliques 26), p. 125-140.

<sup>74</sup> AMSLER, Frédéric. Remarques sur la réception liturgique et folklorique des Actes de Philippe (APH VIII-XV et Martyre). *Apocrypha*, v. 8, p. 251-264, 1997.

<sup>75</sup> AMSLER, Frédéric. La Translatio Philippi: survie ou seconde mort de Philippe? *Apocrypha*, v. 22, p. 115-133, 2011.

<sup>76</sup> AMSLER, Frédéric; FREY, Albert. *Concordantia Actorum Philippi*. Turnhout: Brepols, 2002 (CCSA Instrumenta 1).

<sup>77</sup> MATTHEWS, Christopher R. *Philip: Apostle and Evangelist*. Configurations of a Tradition. Leiden: Brill, 2002 (NovTSup 105).

uma forma de refletirem sobre o seu próprio tempo, incorporando questões teológicas e sociais contemporâneas à história do seu patrono apostólico, continuamente reescrita. A obra de Matthews é importante por uma série de razões, mas merece destaque a sua avaliação positiva da reescrita criativa e constante das tradições em torno de Filipe.

Em 2012, Gail E. Armstrong apresentou uma tese de doutorado projetada para desfazer a categorização tendenciosa dos AcPh como secundários feita por M. R. James. Focado na segunda metade da obra e intitulado *Resistance and Multiplicity: Readings of the Acts of Mariamne and Philip*<sup>78</sup>, em uma declarada crítica à insistência da escola que se formou em torno de Bovon de estender aos atos 8-15 o mesmo rótulo enclítico dos episódios 1-7, entre outros aspectos, o estudo argumenta que o texto resiste a tentativas tanto de localização de uma autoria como de explicar a sua função. Decorre do segundo aspecto que múltiplas leituras do texto redundam em múltiplos significados, de modo que concentrar atenção na sua recepção e compreensão na antiguidade pode representar uma via mais efetível e produtiva do que forçar tópicos sobejamente elusivos, provoca sua autora. Partindo dessa premissa, Armstrong introduz alguns elementos que considera proeminentes e intrigantes na narrativa e sugere maneiras pelas quais estes podem ter funcionado dentro dela. Longe de afirmar que as leituras ali estabelecidas sejam corretas ou as únicas possíveis, o propósito é, na verdade, sustentar o pressuposto da multiplicidade interpretativa que o próprio texto avança, inclusive a possibilidade de ele ser uma espécie de contranarrativa para a história cristã lucano-eusebiana, de acordo com a qual a autoridade passou, linearmente, de Jesus aos apóstolos (com Pedro como o cabeça) e deles aos bispos. No argumento de Armstrong, por meio de uma série de inversões, a segunda metade dos AcPh coloca Filipe em contraste com Pedro no que seria um debate sobre autoridade e apostolado. Embora as razões para isso não sejam claras, elas denotariam, nessa conjectura, uma polêmica intracristã, com os motivos podendo variar entre questões envolvendo a proeminência de Pedro dentre os apóstolos, disputas entre ortodoxia, igreja e narrativa dominantes, representadas por Pedro, e heterodoxia e marginalizados, representados por Filipe. Em qualquer caso, a sugestão é a de que a narrativa pode ter sido usada para defender a importância de Filipe como apóstolo em relação a Pedro<sup>79</sup>. A autora conclui o seu estudo com uma afirmação que converge

<sup>78</sup> ARMSTRONG, Gail E. *Resistance and Multiplicity: Readings of the Acts of Mariamne and Philip*. 2012 (PhD Dissertation) – Department of Religious Studies, Brown University, Providence, Rhode Island, 2012.

<sup>79</sup> Há três estudos de Andrea Lorenzo Molinari sobre as tradições petrinhas nos AcPh a que, até o fechamento da pesquisa, não obtive acesso, mas dos quais registro a existência. São eles: Canonical and Noncanonical Petrine Traditions in the Acts of Philip. *Proceedings: Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies*, v. 19, p. 137-151, 1999; Petrine Traditions in the Acts of Philip: Letter of Peter to Philip, a Variant of a Q Saying Found in Matthew 18:21-22, Acts of Peter and the Acts of Peter and the Twelve Apostles. In: *The Society of Biblical Literature 2000 Seminar Papers*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000 (SBLSP 39); Canonical and Noncanonical Petrine Traditions in the Acts of Philip

para o argumento do estudo em tela: “Este texto desafia as formas como pensamos e abordamos os textos. (...) Isso não quer dizer que devemos desistir das nossas tentativas de compreender um texto, mas sim estar atentos à multiplicidade de leituras possíveis”<sup>80</sup>.

Numa abordagem bastante diferente daquela de Armstrong, em *Language and Identity in Ancient Narratives* (2013; 2014), Julia A. Snyder trabalha as relações entre padrões discursivos e contexto social em três textos: Atos dos Apóstolos, Atos de João e Atos de Filipe. A obra representa uma versão revisada da tese de doutorado da autora, submetida à Universidade de Edimburgo, em 2013<sup>81</sup>. Empregando o conceito linguístico de variação discursiva, ela analisa como padrões de discursos dos personagens se relacionam com as suas próprias identidades e com as identidades das audiências dos autores. A investigação é conduzida em forma de estudos de caso. Cada um deles — as fontes da pesquisa representam os estudos individuais — começa traçando correlações entre variáveis linguísticas e sociais selecionadas e, em seguida, ilustra como essas relações sociolinguísticas lançam luz sobre a dinâmica social, contribuem para a caracterização e o desenvolvimento de temas literários, informam a questão do público implícito e pretendido, oportunizam maior compreensão de processos e destacam o significado social das palavras e expressões usadas. No caso específico dos AcPh, Snyder demonstra que os padrões linguísticos diferem entre as seções, o que ilumina o processo de composição e redação do texto. Em vários episódios ela argumenta que as relações linguísticas refletem construções multidimensionais e graduais da identidade cristã. O estudo de caso dedicado aos AcPh ainda explora como as formas de discurso se relacionam com as identidades “judaica” e “hebraica”. As conclusões conceituais e metodológicas a que Snyder chega em relação aos *acta* são as mesmas discutidas nos capítulos dedicados aos Atos dos Apóstolos e aos Atos de João: que fatores sociais, incluindo a identidade do destinatário, devem ser considerados sempre que o significado de expressões em um texto antigo é discutido e que as afirmações sobre relações sociolinguísticas devem ser baseadas em evidências e não na intuição. Uma fragilidade do estudo, no entanto, é a opção que a autora faz em utilizar apenas um manuscrito (*Xenophonos* 32). Embora a delimitação de Snyder seja compreensível e atenda perfeitamente o objetivo da tese, uma análise também a partir do *Vaticanus graecus* 824, por exemplo, permitiria observar

---

Revisited. *Proceedings: Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies*, v. 20, p. 135-148, 2000.

<sup>80</sup> “This text challenges the ways in which we think about and approach texts. (...) This is not to say we should give up on our attempts to understand a text, but rather we should be aware of the multiplicity of possible readings”. ARMSTRONG, *Resistance and Multiplicity*, p. 186-187.

<sup>81</sup> SNYDER, Julia A. *Language and Identity in Ancient Narratives: The Relationship between Speech Patterns and Social Context in the Acts of the Apostles, Acts of John, and Acts of Philip*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. Meu acesso ao texto é pela tese, de 2013.

divergências tanto em palavras e nível frasal como no conteúdo dos dois documentos. Essa seria uma contribuição importante para a história da transmissão do texto.

A última publicação estrangeira conhecida sobre os AcPh até o fechamento desta seção é o capítulo *Die Wundererzählungen in den Philippusakten* (“As narrativas de milagres nos Atos de Filipe”), escrito sob cinco subtemas por István Czachesz, Christopher Matthews e Julia Snyder para o segundo volume do *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen* (“Compêndio das primeiras narrativas de milagres cristãos”, 2017)<sup>82</sup>, dedicado aos milagres dos apóstolos. O tópico de Czachesz, *Hinführung zu den Wundererzählungen in den Philippusakten* (“Introdução às narrativas de milagres nos Atos de Filipe”), apresenta notas sobre o texto e sua origem, as relações entre os personagens de Filipe e Mariane, além de sintetizar e comentar os milagres narrados nos *acta*. Quanto a Filipe e Mariane, ele se limita a resumir os resultados da pesquisa existente, com destaque para a confusão acerca da identidade, com Filipe aglutinando as figuras do apóstolo e do evangelista, e Mariane apresentando pontos de contato com as Marias do Novo Testamento. Com relação ao inventário dos milagres do apóstolo, Czachesz destaca a violência envolvida em alguns desses episódios e a repetida designação de Filipe como “mago” que, na realidade do texto, funciona como acusação. Matthews escreve três dos subtemas do capítulo. Em *Kreuzförmiger Adler und leuchtender Siegel (Sturmstillung und sprechender Adler)* (“A águia cruciforme e o selo luminoso – A tempestade acalmada e a águia falante”) ele oferece uma análise dos episódios em torno da águia articulada e do selo luminoso que acalmou uma tempestade no mar em AcPh 3.5-19. Ele apresenta argumentos existentes de que essas narrativas ecoam versões cristianizadas de tradições do Pentateuco, por exemplo, a fuga dos israelitas do Egito pelo mar. Em *Ein veganes Evangelium für Tiere (Bekehrung des Leoparden und der jungen Ziege)* (“Um evangelho vegano para os animais – A conversão do leopardo e do cabrito”), Matthews discute a história da conversão do leopardo e do cabrito em AcPh 8.16-21. Para ele, esse episódio pode indicar circunstâncias sociais e históricas específicas, nesse caso, o contexto de grupos sectários que viam os animais como parte de uma elaboração mais ampla da obra de salvação cristã. Além disso, os elementos maravilhosos nessa história, que de forma alguma eram estranhos ao mundo cultural do texto, cumpririam a mesma função que em outras passagens dos *acta*: construir a credibilidade e a autoridade do apóstolo. Em *Heilkräftige Schmiere (Wunder in Opheiryamos. Die Heilung des blinden Stachys mit Mariamnes Speichel)* (“Unguento miraculoso – Milagres em Ofiorima. A cura do cego Estáquis com a saliva de Mariane”), Matthews aborda a narrativa acerca da saliva curativa de Mariane em AcPh 14.1-7. O episódio tem a ver com a cura de um homem

<sup>82</sup> CZACHESZ, István; MATTHEWS, Christopher; SNYDER, Julia A. Die Wundererzählungen in den Philippusakten. In: ZIMMERMANN, *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, p. 919-965.

cego em Ofiorima/Hierápolis. Ele destaca a ausência de um folio inteiro (frente e verso) que prejudica o andamento da história, não permitindo saber exatamente como a cura foi realizada ou que outras circunstâncias podem tê-la acompanhado. Em sua avaliação, a remoção do folio pode representar a censura de um relato tido como problemático. A história da cegueira não seria contada tanto para enfatizar o milagre em si, mas para salientar o embate entre duas forças opostas: o Deus cristão e a Víbora pagã, com a vitória do primeiro sobre a segunda. Por fim, em *Sieg durch Wunder (Totenerweckung in Nikatera)* (“Vitória por milagres – Ressuscitando os mortos em Nicatera”) Julia Snyder analisa AcPh 6.16-22, que narra a performance de uma ressurreição por Filipe com a consequência da libertação de um grupo de escravos e a conversão em massa dos moradores de Nicatera, onde o episódio se passa. Seu estudo, conduzido numa perspectiva narratológica e linguística, é mais robusto que os outros quatro nesse capítulo. O plano geral da história é um ambiente de embate entre o apóstolo e os judeus, representados por Aristarco, e Snyder destaca esse contexto de competição por meio de termos linguísticos recorrentes no relato. A autora também oferece considerações densas sobre a questão dos escravos que são libertos (que inicialmente deveriam ser incinerados com o morto) e como esse tema ajuda a situar o texto do ponto de vista social.

Os estudos existentes dos AcPh são poucos, esparsos e sobretudo circunscritos a círculos acadêmicos que os publicam em línguas como francês, inglês e alemão. As incursões mais antigas refletem, ainda, uma época em que a erudição acadêmica era demonstrada pela escrita em latim, o que torna o acesso a certos materiais ainda mais difícil. No Brasil o texto não é muito conhecido, e mesmo a pesquisa sobre os Atos Apócrifos principais ainda é recente e está, em grande medida, associada ao nome de Paulo Nogueira e ao *Grupo Oracula de Pesquisa* que ele coordenou no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo até o início de 2020. O grupo foi, na última década, referência brasileira nos estudos de textos marginais do cristianismo antigo e se manteve em intenso diálogo com renomados pesquisadores e pesquisadoras do campo em outros países.

Como parte do aprofundamento em instrumentos tão diversos como semiótica, teorias estéticas, teorias de sonhos e ciência cognitiva da religião, os quais vinha incorporando aos estudos de religião nos últimos anos, em especial os estudos do cristianismo antigo, especificamente sobre os AcPh Nogueira publicou um artigo e um capítulo de livro que experimentam com o seu caráter insólito. Em *Traduções do intraduzível: a semiótica da cultura e o estudo de textos religiosos nas bordas da semiosfera* (2015), ele apresenta esse apócrifo como “testemunho do processo de criação de um sistema de

linguagem no cristianismo primitivo”<sup>83</sup>, no qual traduções nas fronteiras da semiosfera operam na redefinição e recodificação da realidade, seus espaços e atores<sup>84</sup>. Esse tema é retomado com mais fôlego no capítulo dedicado aos AcPh em *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo* (2018), no contexto de um estudo mais amplo<sup>85</sup>. Considerando a segunda metade do texto (jornada a Hierápolis e Martírio), Nogueira faz uma abordagem que incorpora o ponto central desta tese, discutido reiteradamente no âmbito do Grupo Oracula de Pesquisa: o emprego de uma linguagem e imagética que lança mão de elementos grotescos e monstruosos como meios e formas de representação de mundo. Nesse capítulo, ele introduz os AcPh como representantes de um “experimento literário na cultura popular do cristianismo primitivo”<sup>86</sup>. Isso é feito por meio da leitura dos monstros com o que o texto se constrói. O exercício de Nogueira, como explica, se ancora no provocativo estudo *Monster Culture*, de Jeffrey J. Cohen, cuja proposta centra-se em um método de leitura das culturas a partir dos monstros que elas engendram<sup>87</sup>. Partindo desse pressuposto, Nogueira discute personagens e cenários do texto. Suas principais lentes são as ambiguidades e cruzamentos de fronteiras com que os AcPh jogam. Ele conclui que um texto como esse exaure a exegese clássica e demanda olhos atentos aos seus aspectos mais estranhos (que são muitos), trazendo-os para o centro da análise. Suas incursões demonstram como um texto que poderia ser descartado pelo seu elevado tom fantasioso e lendário (como de fato é), pouco ou nada útil ao dogma, passa a oferecer indicativos da cultura popular do seu tempo e de um modo cristão de existir nessa cultura.

Considerando o contexto do Grupo Oracula, derivativamente, a jornada ao inferno do ato I é discutida no segundo capítulo da dissertação de mestrado de Carlos Eduardo

<sup>83</sup> NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Traduções do intraduzível: a semiótica da cultura e o estudo de textos religiosos nas bordas da semiosfera. *Estudos de Religião*, v. 29, n. 1, p. 121, 2015.

<sup>84</sup> Semiosfera é um conceito cunhado por Juri Lotman nos anos de 1980 que descreve o espaço semiótico, um “sistema de sistemas” cujos traços constitutivos são a heterogeneidade e o poliglôtismo, no qual a tradução desempenha um papel central na comunicação não apenas entre diferentes culturas, mas também dentro de cada cultura. Segundo Lotman, existem diferentes tipos de tradução, os quais correspondem a diferentes tipos de mediação: a metalinguagem da autodescrição funciona como um dispositivo de tradução universal no centro da semiosfera e determina inequivocamente os seus limites – internamente, o que é traduzível; do lado externo, o que é intraduzível. Outra possibilidade por ele considerada foi conceber a fronteira em vez do centro do espaço semiótico como o lugar da tradução, o que necessariamente implica uma redefinição da noção de fronteira. Veja LOTMAN, Juri. On the Semiosphere. *Sign Systems Studies*, v. 33, n. 1, p. 205-229, 2005.

<sup>85</sup> NOGUEIRA, Paulo. Entre monstros, animais e humanos: ambiguidades e cruzamentos de fronteiras nos Atos de Felipe. In: *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 113-134.

<sup>86</sup> NOGUEIRA, *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*, p. 113.

<sup>87</sup> Veja COHEN, Jeffrey Jerome (ed.). *Monster Theory: Reading Culture*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1996.

de Araújo Mattos, *“Deixai toda esperança vós que entraís”: o inferno na tradição dos apócrifos e sua recepção em textos medievais e contemporâneos* (Umesp, 2017), em que o pesquisador apresenta uma análise literária do texto e o situa como parte da longa tradição das viagens ao além-mundo desenvolvida nos escritos apocalípticos cristãos. A observação da sobreposição de gêneros literários, tão característica dessa obra, aparece já no título do capítulo, que identifica o ato I como “um apocalipse fora de lugar” — um dos muitos aspectos que distinguem esse apócrifo. O mesmo tema havia sido abordado por Mattos no ano anterior, em um artigo que justapõe e compara o relato de viagem do além-mundo nos AcPh com o Apocalipse de Pedro e o Apocalipse de Paulo. Para ele, essas fontes integram a construção de imaginários religiosos e culturais no cristianismo antigo dos quais o inferno é parte fundamental. Contudo, o que Mattos parece não levar em consideração é que, enquanto os apocalipses têm uma ênfase marcadamente moral e dogmática, os castigos em AcPh I assumem um tom apologético, com a defesa do encratismo no horizonte. Em um artigo de 2020 publicado com Nogueira, Mattos destaca as duas figuras femininas no inferno dos AcPh, também em comparação com os apocalipses de Pedro e de Paulo. Em *Santas, condenadas ou demoníacas? Mulheres no imaginário do além-mundo no cristianismo primitivo*, o autor lança mão da hermenêutica de gênero para discutir a abordagem dura às mulheres na literatura apocalíptica. Esse paradigma, no entanto, parece claramente um contraste com o tratamento geral reservado à figura feminina nos AcPh<sup>88</sup>. Mesmo na narrativa do inferno, o castigo das mulheres não difere daqueles infligidos aos homens, haja vista as razões subjacentes não pressuporem um papel de gênero, mas uma prática contrária a uma determinada visão de mundo<sup>89</sup>.

O último estudo a ser mencionado é *Os Acta Philippi e o grotesco traumático: um exercício a partir das metamorfoses dos atos 8 e 12* (2018), de minha autoria. Nele emprego o que chamo de “grotesco traumático” para descrever os movimentos de transformação performados sobre os corpos dos animais fantásticos da narrativa, que pela oração do apóstolo e vivência da fé cristã assumem formas humanoides<sup>90</sup>. Instâncias como cruzamento

<sup>88</sup> Veja BOVON, Women priestesses in the Apocryphal Acts of Philip.

<sup>89</sup> MATTOS, Carlos Eduardo de Araújo. Um apocalipse fora de lugar: A descrição dos castigos no Inferno nos Atos Apócrifos do Apóstolo Felipe. In: *“Deixai toda esperança vós que entraís”: o inferno na tradição dos apócrifos e sua recepção em textos medievais e contemporâneos*. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017, p. 36-59; MATTOS, Carlos Eduardo de Araújo. Um apocalipse fora de lugar: um relato de viagem ao além-mundo nos Atos de Felipe em comparação com os apocalipses de Pedro e de Paulo. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, n. 73, p. 97-115, 2016; MATTOS, Carlos Eduardo de Araújo; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Santas, condenadas ou demoníacas? Mulheres no imaginário do além-mundo no cristianismo primitivo. Mandrágora*, v. 26, n. 1, p. 29-47, 2020.

<sup>90</sup> SOARES, Elizangela A. Os Acta Philippi e o grotesco traumático: um exercício a partir das metamorfoses dos atos 8 e 12. *Reflexus*, ano 12, n. 20, p. 381-399, 2018/2.

de fronteiras, permeabilidade, impermanência, contraintuitividade e limites da identidade projetadas em relação ao corpo são evocadas na análise e dão o tom de como a proeminência de elementos insólitos para o mundo do texto é compreendida. Esse artigo representa um ensaio no tema geral da pesquisa de doutoramento iniciada oficialmente em fevereiro do mesmo ano, com discussões anteriores no contexto do Grupo Oracula de Pesquisa, cujos resultados este estudo apresenta.

## 4 O texto

Em sua forma mais completa, os AcPh se organizam a partir de 15 episódios individualmente intitulados e uma narrativa de martírio. O arranjo textual grego deixa observar a justaposição de quatro seções distinguíveis, provavelmente de diferentes datas e origens: ato 1, ato 2, atos 3-7 e os atos 8-15, incluindo-se nesse último bloco a narrativa do martírio do apóstolo. Ainda se pode falar, com base em ênfases, organização e elementos de linguagem, numa divisão desse conjunto em duas partes: atos 1-7, retratando as ações de Filipe em lugares diversos, e atos 8-15 + Martírio, descrevendo as ações de Filipe com seus companheiros de viagem rumo a Ofiorima/Hierápolis. Desse todo, o ato 10, o início do 11 e algumas partes do 14 e do 15 continuam perdidos, o que pode evidenciar um processo revisional indicativo de algum tipo de censura no transcurso da recepção<sup>91</sup>. Essa hipótese é apoiada pelos vestígios dos AcPh encontrados em textos do período bizantino sobre Filipe (e.g. o resumo de Simeão Metafrastes mencionado anteriormente) que representam versões dogmatizadas dos seus originais. Se essa suposição for verdadeira, é bastante provável que esse material já não exista mais para ser encontrado no catálogo empoeirado de algum mosteiro na região do Mediterrâneo.

A obra tomada como conjunto sequencial não apresenta introdução. O relato do comissionamento e divisão do campo de missão entre os apóstolos, esperado no início do texto e que supriria essa função, não aparece aí e a narrativa começa de forma abrupta, já com uma demonstração de poder: a ressurreição de um morto. A simples observação da ausência de uma história envolvendo a investidura apostólica no início do primeiro ato ajuda a delimitar o escrito nas duas metades mencionadas acima, uma vez que esse emblema surgirá apenas na abertura do oitavo ato. Essa posição incomum do relato de comissionamento levanta questões, por exemplo, sobre a independência de um bloco em relação ao outro (tanto em termos de composição como de circulação), a antiguidade de um sobre o outro, a possibilidade de um redator do 4<sup>o</sup> século ou autor posterior, de

<sup>91</sup> Essa é a conclusão de Bovon. Cf. *Les Actes de Philippe* (ANRW 2.25.6), p. 4471-4472. Amsler também discute essa possibilidade. Cf. *Acta Philippi*. Commentarius, p. 33-34.

vocação encrática, haver decidido preceder o segundo bloco com narrativas que seguem o percurso do evangelista Filipe — o que, em última análise, colocaria o início da história da recepção dos AcPh dentro do próprio apócrifo.

## 4.1 Sinopse

Resumidamente, a primeira metade da narrativa (atos 1-7) relaciona as aventuras solo do apóstolo por um itinerário que segue, muito livremente, aquele oferecido pela narrativa dos Atos lucanos. A segunda parte do texto (atos 8-15 + Martírio) reúne as histórias de Filipe e seus companheiros (Mariane, Bartolomeu, João e dois animais fantásticos) em uma jornada a Ofiorima (Hierápolis), que culmina com o seu martírio. O todo da obra é cadenciado como se segue.

**ATO 1** – Ao sair da Galileia, Filipe observa uma viúva carregando o seu único filho morto. Ela decalca os ritos que praticou no culto aos seus deuses e acredita ter sido amaldiçoada por odiar os cristãos e por correr atrás de adivinhos que não lhe deram mais do que informações falsas. No que lembra uma referência muito desobrigada a Mt 5.11, Filipe enaltece as vítimas de discursos mentirosos e ressuscita o jovem. Em uma narrativa preservada apenas no *Xenophontos* 32, o rapaz passa a descrever detalhes dos sofrimentos que viu durante o período em que esteve morto. Guiado pelo arcanjo Miguel em uma jornada pelo mundo inferior, ele testemunhou vários pecadores em tormentos terríveis, sendo torturados por crimes tais como calúnia, falso testemunho sobre os castos e agressões à liderança cristã. O jovem e sua mãe aderem à fé em Jesus e convertem a muitos. Filipe parte para Atenas acompanhado pelo rapaz.

**ATO 2** – Filipe é recebido em Atenas por 300 filósofos<sup>92</sup>. Eles, perturbados pela mensagem do apóstolo, escrevem para Ananias, sumo sacerdote de Jerusalém, sobre os seus milagres e legitimidade. Com sua própria versão inamistosa sobre Jesus e seus discípulos, Ananias chega a Atenas com 500 “homens fortes” para prender Filipe e levá-lo a Jerusalém, onde o rei Arquelau poderia, então, mandar matá-lo. O sumo sacerdote tenta bater em Filipe, mas por causa desse gesto a sua mão atrofia e ele fica cego. Os 500 homens também são cegados. O apóstolo ora, Jesus se revela em radiante esplendor e os ídolos e demônios de Atenas fogem. Filipe cura Ananias, mas ele se recusa a crer. Quando Jesus ascende aos céus, o chão se abre e engole Ananias gradativamente até o pescoço. Os 500 homens, por sua vez, arrependem-se e têm a visão restaurada. Ananias

<sup>92</sup> Cf. João 12.20ss (os gregos que se dirigem a Filipe na expectativa de ver Jesus) e At 6.1-5 (a descrição do evangelista Filipe como helenista). At 17.21 informa que os atenienses e estrangeiros residentes sempre estavam atrás de “dizer ou de ouvir as últimas novidades”.

continua irreduzível e se afunda de vez no abismo enquanto, simultaneamente, um morto é revivido. Filipe passa dois anos em Atenas, onde constrói uma igreja e nomeia um bispo.

**ATO 3** – Filipe viaja para a Pártia. Ali encontra Pedro e João, que falam sobre as atividades de outros apóstolos (André na Acaia e na Trácia, Tomé na Índia e os encontros de Mateus com os trogloditas)<sup>93</sup>. Filipe se mostra hesitante sobre a sua missão, mas João garante que ele desfruta da proteção divina. Seu ministério é confirmado pelos dois apóstolos e por uma voz celeste. Como demonstração disso, vários milagres acontecem no decurso das suas viagens, incluindo o surgimento de uma grande árvore no deserto e um diálogo com Jesus na forma de uma águia, cujas asas abertas lembram a sua cruz. Filipe viaja por mar para a região dos candaces e depois para Azoto. Uma tempestade sobrevém e a embarcação é atacada por enxames de gafanhotos. Em atendimento ao clamor do apóstolo, Jesus acalma o vento, uma cruz brilhante ilumina o céu noturno e as criaturas marinhas cantam louvores nas suas próprias línguas. Depois disso, o apóstolo chega a Azoto. Antes de entrar na cidade, ele discursa sobre a continência, cura e batiza muitos enfermos.

**ATO 4** – Em Azoto, Filipe se torna conhecido pelas curas e exorcismos que realiza. As reações são divididas: alguns o consideram um homem de Deus, enquanto outros o acusam de praticar magia. Mulheres de círculos sociais mais elevados se interessam por ele, que é notório por separar as esposas de seus maridos com sua pregação da abstinência. Jesus aparece na forma de uma criança e orienta o apóstolo sobre onde passar a noite. Ele se hospeda em um armazém pertencente a Nicóclides, que é amigo do rei. A filha de Nicóclides, Caritina, tem um olho desfigurado que nenhum médico havia conseguido remediar. Filipe a cura e ela adota aparência e roupas masculinas, passando a segui-lo.

**ATO 5** – Filipe vai para a cidade de Nicatera. Sabendo de antemão sobre a exigência feita por ele de que os casais se separem e vivam em estado de pureza, a comunidade judaica da cidade tenta expulsá-lo, mas um de seus líderes, Ireo, pede à multidão que, antes de tomar qualquer atitude, examine os ensinamentos do apóstolo e não recorra à violência. Filipe diz a Ireo que ele será recompensado com a vida eterna por sua bondade e o instrui a se separar de sua esposa Nercela, causando discórdia entre o casal. Ireo leva Filipe para a sua casa. Ali, o apóstolo demonstra a habilidade de ler pensamentos e de ouvir conversas nas quais ele mesmo não está presente. Ele converte toda a família de Ireo (Nercela, sua filha Artemila e a governanta). A família o vê transfigurado na forma

<sup>93</sup> Cf. At 8.14-25. Note a alusão intertextual aos Atos Apócrifos desses apóstolos.

de luz e todos ficam estarecidos<sup>94</sup>. Segue-se uma refeição à base de pão e de vegetais — menos para Filipe, que jejua.

**ATO 6** – A conversão da família de Ireo agita o povo de Nicatera. Confrontado por sete homens da elite, ele é instruído a trazer o apóstolo diante deles para interrogatório. Ao chegar, Filipe ameaça cegar a multidão. Aristarco, um dos judeus proeminentes da cidade, agarra Filipe pela barba e, por causa disso, sua mão é atrofiada, ele fica surdo e cego do olho direito. Aristarco implora por misericórdia. O apóstolo encarrega Ireo de curá-lo por meio do sinal da cruz. Ao ser curado, Aristarco entra em um debate com Filipe sobre o Messias. Como parte da controvérsia com Aristarco, a multidão traz um menino morto chamado Teófilo até Filipe para que ele possa demonstrar o seu poder. Filipe ressuscita Teófilo e o povo da cidade se converte. Filipe encerra o jejum iniciado no episódio anterior.

**ATO 7** – Nereu (pai de Teófilo) e Ireo constroem uma sinagoga em nome de Cristo. Os judeus ficam enciumados, mas, lembrando do que havia acontecido com Aristarco, decidem não fazer nada. Filipe nomeia Ireo bispo e parte da cidade em uma embarcação.

**ATO 8** – O relato começa retornando ao passado, com Jesus comissionando os apóstolos para evangelizar várias cidades. Filipe é enviado à Grécia acompanhado de sua irmã Mariane e de Bartolomeu. Ela é elogiada por manifestar a força (mente) masculina, enquanto Filipe, impulsivo, sente como uma mulher. Jesus orienta Mariane a se vestir como homem e seguir com Filipe para uma cidade chamada Ofiorima, onde o povo adora a Víbora, mãe das serpentes. Ele instrui o apóstolo a não retribuir o mal com o mal quando estiver em Ofiorima, implicando que Filipe recorre à violência com facilidade. Filipe fica perturbado com a sua missão, mas Jesus lhe diz que não desanime. Como parte do seu discurso, ele descreve com exemplos das Escrituras como o bem aumenta no mundo quando o mal diminui. Os três viajantes começam a jornada e encontram dois animais fantásticos: um leopardo lhes conta ter sido informado por um cabrito de que os apóstolos passariam por ali. Filipe ora para que os dois animais recebam corações humanos. Sendo a oração atendida, eles exaltam Filipe e seguem com os apóstolos.

**ATO 9** – O grupo é confrontado por um imenso dragão escuro, escoltado por serpentes e suas ninhadas. Filipe manda seus companheiros pegarem seus cálices com água e aspergirem no ar, fazendo o sinal da cruz. Nisso, o dragão e todas as serpentes são atingidos por um raio flamejante que os cega e resseca, destruindo também os seus ovos.

---

<sup>94</sup> Aqui é possível observar uma série de pontos de contato com Atos de Pedro 21-29.

**ATO 10 – [perdido].** Considerando a progressão do texto, os editores dos manuscritos sugerem que esse episódio contivesse a narrativa do batismo do leopardo e do cabrito. O *Xenophontos* 32 recomeça na metade do ato seguinte.

**ATO 11** – Filipe, Mariane e Bartolomeu surgem alegres quando um terremoto repentino se passa e as vozes de 50 demônios são ouvidas. Filipe se aproxima dos demônios, que se revelam serpentes; seu líder, um grande dragão preto, aparece. Esse dragão afirma que eles ajudaram Salomão na construção do templo e pede para serem poupados. Em troca, eles construirão uma igreja para o apóstolo. Feito o acordo, os demônios assumem a sua verdadeira forma como espíritos do ar. Tão logo a igreja é concluída, Filipe envia o dragão e as serpentes para o deserto. Milhares de homens, mulheres e crianças se reúnem e adoram a Cristo.

**ATO 12** – O leopardo e o cabrito lamentam por não serem achados dignos da comunhão. Filipe pega uma vasilha com água, asperge nos dois animais e eles, embora não percam a sua forma animal, passam a se sentir e a se verem como seres humanos, falando em língua humana e andando eretos sobre as patas traseiras.

**ATO 13** – O grupo chega às proximidades de Ofiorima, cujo acesso é guardado por sete homens que carregam serpentes em seus ombros e as lançam sobre pessoas estranhas. Os adoradores da Víbora não são feridos, ao passo que os inimigos são picados e não conseguem entrar na cidade. Ao lançarem suas serpentes sobre o grupo apostólico, elas se curvam diante deles; nisso os ofianos concluem que eles também são adoradores da Víbora e os deixam entrar. Quando os apóstolos passam, os dois dragões que guardam o portão principal são mortos por um raio que sai dos olhos de Filipe. Já na cidade, eles instalam um dispensário em um local abandonado para praticarem curas.

**ATO 14 [incompleto]** – Cego há 40 anos, um homem chamado Estáquis implora para ser levado a Filipe para ser curado. Filipe unge os olhos de Estáquis com a saliva de Mariane e sua visão é restaurada. Os detalhes dessa técnica são obscuros, pois a página do códice em que eles deviam figurar foi removida. Não resta dúvida, porém, da sua eficácia. O povo se alegra e uma grande multidão se reúne na casa do ex-cego para testemunhar curas e exorcismos. Filipe batiza os homens e Mariane, as mulheres.

**ATO 15 [texto incompleto] E MARTÍRIO** – Filipe coloca seu cajado no pátio de Estáquis e o objeto se transforma em um loureiro curativo. A casa de Estáquis se torna um lugar de cura e de cuidado para os pobres. Nicanora, esposa do governador de Ofiorima, ouve sobre Estáquis ter recuperado a visão e vem à casa dele para ser curada de suas

muitas doenças, que incluem olhos inflamados. Filipe a cura. Entretanto, o governador, que tem o sugestivo nome de Tiranógnofa/Tirano, entra no local e exige saber o que sua esposa está fazendo com aqueles a quem chama de magos. Nicanora lhe diz que se ele deixar a idolatria e os falsos deuses ela sempre estará com ele. Tiranógnofa/Tirano a arrasta dali com raiva, na intenção de matá-la. Ele ordena que Filipe, Bartolomeu e Mariane sejam despidos e mortos. O apóstolo João se junta ao grupo enquanto eles estão sendo torturados. Filipe ora para que o abismo engula Tiranógnofa/Tirano e o povo de Ofiorima. Jesus aparece e diz a Filipe que ele ficará 40 dias fora do paraíso como punição por retribuir o mal com mal. Jesus liberta a multidão do abismo. Todos os ofianos retornam, exceto Tiranógnofa/Tirano. Filipe então pede que Mariane e Bartolomeu o enterrem exatamente onde ele morrer e construam uma igreja em sua homenagem. Filipe dá o seu último suspiro sob os olhares dos seguidores. Jesus aparece a Mariane e Bartolomeu na forma de Filipe e dá a eles as instruções finais.

## 4.2 AcPh 1-7: As jornadas de Filipe

Com exceção dos atos 5-7, a primeira metade dos AcPh é formada por episódios isolados, sem conexões uns com os outros, e os poucos elementos de transição observáveis parecem existir graças ao trabalho de um redator. Um bom exemplo dessa intervenção é a referência geográfica que liga o fim do segundo ato ao início do terceiro:

Filipe permaneceu em Atenas por dois anos, construiu uma igreja e nomeou um bispo e um presbítero. Depois *partiu para a Pártia*, pregando o evangelho de Cristo. A ele seja a glória para sempre, amém (2.24<sup>PVXX</sup>).

Quando Filipe, o apóstolo de Cristo, *chegou ao reino dos partos*, em certa cidade ele repentinamente encontrou Pedro, o apóstolo de Cristo, e junto com ele outros discípulos e algumas mulheres que imitavam a fé masculina (3.1<sup>VA</sup>).

Como concluiria de Santos Otero há algumas décadas, “a falta de estrutura interna e os numerosos absurdos cronológicos e geográficos que resultam disso — especialmente na rota das jornadas de Filipe — ficam manifestos mesmo após as últimas descobertas”<sup>95</sup>, no caso, o manuscrito do Monte Athos. Apesar do tom pouco amistoso em relação ao texto, que é característico da sua abordagem como um todo, de Santos Otero tem razão. Em que pese um possível envolvimento de um redator, a única constante em todo esse bloco é o personagem de Filipe. Decorre disso que a falta de indicações de continuidade

<sup>95</sup> “The lack of any internal structure and de numerous chronological and geographical absurdities which result from that – particularly in the route of Philip’s travels – are indeed manifest even after the latest discoveries [...]”. DE SANTOS OTERO, *Later Acts of the Apostles*, p. 468.

representa um problema para que se fale no conjunto de 1-7 como unidade textual *stricto sensu*. A esse respeito, Matthews observa, com boas perspectivas de acerto, que é muito provável que os episódios 5-7 sempre tenham formado uma unidade que circulou de forma separada dos demais. Essa conclusão é extraída do encadeamento entre as histórias, as quais se passam em uma mesma cidade (Nicatora) e envolvem conflitos de Filipe com figuras de liderança locais e a conversão de um cidadão proeminente (Ireo) e sua família. Consequentemente, isso indicaria uma vida autônoma para os episódios 1-4. E mesmo dentro desse subconjunto, o ato 2 ainda representaria uma lenda com circulação própria. Pelo menos é o que sugere o número de testemunhos desse episódio, muito maior em relação aos demais<sup>96</sup>.

O itinerário de Filipe nos atos 1-7 é confuso:

Ato 1 » Da Galileia para não se sabe onde

Ato 2 » De Atenas para a Pártia

Ato 3 » Pártia » região dos candaces » Azoto

Ato 4 » Azoto

Ato 5-7 » Nicatora

Ao mapear essas jornadas, Zahn chegou a uma conclusão nada lisonjeira que ratifica a sua percepção sobre uma autoria ignorante: o autor do texto não tem e nem dá a menor ideia acerca das andanças do apóstolo<sup>97</sup>. Mas isso pode não ser bem assim ou, na realidade, não ter tanta importância para o autor. As histórias agrupadas como uma narrativa contínua na primeira parte dos AcPh retrabalham várias tradições de Filipe e parecem menos associadas aos lugares em que se passam do que ao seu texto fundante: os Atos lucanos (caps. 6-8), que nomeiam as várias etapas e ditam os movimentos do *evangelista Filipe* (At 8): Galileia, Azoto, (Gaza?), Candace e Samaria (que nos AcPh se tornará a terra dos partos). *Translatio Philippi*, a narrativa do deslocamento das relíquias do apóstolo, menciona o seu território de missão da seguinte maneira: Hélade/Grécia (atos 2 e 5-7), Ofiorima (atos 8-15), Gaza, Azoto, Samaria e a terra dos candaces (atos 3-4). Bovon acredita que a referência a Samaria nesse documento sugere que a Partia (Παρθία) no fim do ato 2 e início do 3 seja uma infeliz correção de Σαμαρία<sup>98</sup>. Como e por que ele não explica. Gaza, nomeada nos Atos lucanos, não é mencionada nos AcPh.

<sup>96</sup> MATTHEWS, *Philip: Apostle and Evangelist*, p. 164-165; BOVON, *Les Actes de Philippe* (ANRW 2.25.6), p. 4478.

<sup>97</sup> “Von den Wanderungen des Phil hat und gibt der Vf keine Vorstellung”. ZAHN, *Forschungen*, p. 19.

<sup>98</sup> BOVON, *Les Actes de Philippe* (ANRW 2.25.6), p. 4451, 4523. Veja também JAMES, *Supplement to the Acts of Philip*, p. 159; MATTHEWS, *Philip: Apostle and Evangelist*, p. 167.

A despeito do itinerário desconexo, os atos 1, 2, 4 e 5-7 apresentam quatro episódios completos, o que pode indicar tanto essas existências e circularização independentes como apenas um descompromisso dos(a) autor(es) com acuidades. Senão vejamos.

O ato 1, a narrativa sobre a ressurreição do filho de uma viúva e o seu relato de viagem ao mundo inferior, construído com base na estrutura de uma história de milagre, se passa em um local não especificado. Nele, duas das principais ênfases dos AcPh são introduzidas: a vida de continência e a superioridade da fé cristã em relação à religiosidade não-cristã. Estranhamente, não é o apóstolo quem prega à viúva a favor da castidade, mas ela mesma enaltece o ideal de uma vida pura, com uma alimentação à base de pão e água em vez de vinho e carne. A história da ressurreição do seu filho único rememora os antigos milagres de Elias (1Rs 17.8-24) e Eliseu (2Rs 4.8-37), além do relato lucano da ressurreição do filho da viúva de Naim (Lc 7.11-17). A descrição do mundo inferior pelo jovem ressurreto encontra um modelo literário em Atos de Tomé 6, em que uma mulher é ressuscitada e narra os horrores do inferno. O jovem não vivencia nenhuma das punições reservadas aos pecadores; ele é um visionário e o relato é tão somente descritivo, o que dá a entender que esse episódio pode ter sido composto como uma apologia à compreensão de cristianismo ou visão de mundo do seu autor. Ou, como prefere Klauck, “a crítica implícita é destinada àqueles que representam outras tendências na igreja”<sup>99</sup>. É o que se afirmou na abertura desta matéria: de uma maneira ou de outra, AcPh não poupa ninguém, inclusive outros cristãos.

O ato 2 transcorre em uma cidade que leva o estranho nome de Hélade de Atenas (Grécia de Atenas) e parece emular uma forma espetaculosa do encontro de Paulo com os filósofos atenienses (Atos 17.16-34). As ações maravilhosas aí realizadas são principalmente de ordem punitiva em relação aos adversários do apóstolo, tais como ressecamento de partes do corpo (atrofia), cegueira e engolimento pela “boca da terra”. Czachesz levanta a questão de se essas fantasias sádicas contra não-cristãos poderiam, na verdade, ser indicativas de um evento histórico real, ainda que não explicitamente identificado no texto. Seu questionamento se baseia no uso que cristãos teriam passado a fazer do poder do estado contra hereges e não-cristãos, inclusive atos de violência, após a promulgação do Edito de Milão, em 313<sup>100</sup>. Responder com algum grau de certeza a esse questionamento seria bastante difícil a partir de um material ficcional como AcPh, embora certas passagens aparentem manifestar algo do seu contexto religioso e histórico. Por outro lado, é sabido que o 4º e o 5º séculos testemunharam muitos conflitos internos

<sup>99</sup> “The implicit criticism is addressed to those who represent other tendencies in the church”. KLAUCK, *The Apocryphal Acts of the Apostles*, p. 234.

<sup>100</sup> CZACHESZ, *Hinführung zu den Wundererzählungen in den Philippusakten*, p. 922.

no cristianismo oficial, com consequente demarcação das fronteiras entre os “verdadeiros cristãos” e os “inimigos da fé”.

O novo acesso do cristianismo ao poder político e econômico significava que as disputas dentro da comunidade cristã poderiam levar a tanto derramamento de sangue quanto qualquer conflito anterior com os pagãos, com a complicação adicional de que aqueles que executavam perseguições violentas podiam agora se chamar de cristãos.

A experiência cristã de violência durante as perseguições pagãs moldou as ideologias e práticas que impulsionaram mais conflitos religiosos ao longo dos séculos 4 e 5, à medida que o cristianismo tanto se tornava a fé religiosa dominante como se fragmentava sob a pressão das suas próprias divisões internas<sup>101</sup>.

Se o autor do ato 2 tinha algo mais em mente além de um espetáculo protagonizado por Filipe é impossível afirmar. A menos que a intenção seja explícita, o tema é sempre problemático. A dificuldade parte de pelo menos duas constatações: se, por um lado, o contexto histórico joga a favor dessa hipótese, por outro, o caráter encrático da obra, que a coloca em associação com os “inimigos da fé”, leva em outra direção.

Exclusivo do manuscrito A, o ato 4 está localizado em Azoto e descreve a cura do olho da jovem Caritina. No diálogo com o pai, ela fala sobre Filipe como médico estrangeiro que anuncia remédios estranhos (ιατροῦ τινος ξένου φωνὴν καὶ κηρύττοντος ξένα φάρμακα), o que pode sugerir uma ligeira ligação com o ministério de cura do apóstolo e seus companheiros em Ofiorima, na segunda metade dos *acta*. Há toda uma discussão sobre Ofiorima/Hierápolis, serpentes, os deuses envolvidos na tradição religiosa local e a questão dos olhos como símbolo dessa dinâmica. Porém, o elemento que chama atenção nesse episódio é o nome da personagem de Caritina, que também é o mesmo atribuído pela tradição cristã a uma das filhas do evangelista Filipe — ainda que AcPh jamais mencione essas filhas, a fim de sublinhar o perfil estritamente ascético do herói apostólico<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> GADDIS, Michael. “The God of the Martyrs Refuse You”: Religious Violence, Political Discourse, and Christian Identity in the Century after Constantine. In: *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2005, p. 70.

<sup>102</sup> De acordo com Atos 21.8ss, o evangelista Filipe tinha “quatro filhas donzelas, que profetizavam”. Cf. KLAUCK, *The Apocryphal Acts of the Apostles*, p. 235. Para um estudo compreensivo envolvendo as filhas de Filipe, veja HUTTNER, Philip and His Daughters. In: *Early Christianity in the Lycus Valley*, p. 185ss.

Os atos 5-7 representam uma única história e se passam em Nicatera, uma cidade imaginária que o autor localiza na Grécia<sup>103</sup>. Trata-se de uma narrativa que envolve uma exegese das Escrituras e a realização de milagres como a sua confirmação. Os eventos descritos incluem, no ato 6, um embate entre Filipe e um dos chefes dos judeus chamado Aristarco que rememora a disputa entre Pedro e Simão no fórum romano nos Atos de Pedro (22-29)<sup>104</sup>. O contexto é uma espécie de julgamento público de Filipe após a sua saída da casa de uma destacada figura judaica recém-convertida, Ireo. Antecedido por uma demonstração do seu poder, novamente com um milagre punitivo (Filipe adoece Aristarco), o confronto entre eles é escriturístico (citações do Antigo Testamento) e tem relação com a messianidade de Jesus. Passado o debate, a vitória de Filipe é admitida, e com isso ele é autorizado a permanecer na cidade.

A cena que se segue descreve a ressurreição de um menino, igualmente em uma situação de embate com Aristarco. A prática funerária bizarra que daí emerge também abre espaço para conjecturas sobre Nicatera como cidade fictícia de costumes culturais bárbaros do passado: “E, de fato, havia um costume iníquo entre essas pessoas: quando um rico morria, seus servos e servas eram queimados com ele” (6.17<sup>V</sup>)<sup>105</sup>. Ao mesmo tempo, a coincineração de escravos com os seus mestres põe em relevo a questão de se o texto representaria alguma crítica à escravidão. De certa maneira, Filipe barganha a ressurreição do menino pelos escravos dos seus pais: “Filipe então acrescentou: ‘Vocês me darão esses escravos’. Os pais replicaram: ‘Nós lhe daremos trezentos outros além destes’” (6.17<sup>A</sup>). A ótima análise das tradições envolvidas nessa história feita por Julia Snyder deixa observar que a posição de AcPh 5-7 em relação a esse tema é, no mínimo, hesitante ou inconsistente<sup>106</sup>. Se, por uma perspectiva, o apóstolo demanda a libertação dos escravos da família do jovem Teófilo em troca da sua ressurreição, por outra, a mesma exigência não é feita com respeito aos servos de Ireo, importante personagem do conjunto 5-7, cuja conversão está na origem das controvérsias. Resta a impressão de

<sup>103</sup> Consulte MATTHEWS, *Philip: Apostle and Evangelist*, p. 168; BOVON, *Les Actes de Philippe* (ANRW 2.25.6), p. 4483. Amsler pensa em Nicatera como um criptograma para Cesareia Marítima, local onde o evangelista teria vivido com suas filhas (At 21.8-9) – cf. *Acta Philippi. Commentarius*, p. 218-223. O nome ainda poderia ser uma alusão às vitórias de Filipe, provadas tanto no debate com Aristarco como na ressurreição de Teófilo. Nesse caso, Nicatera seria um nome derivado do verbo νικάω, conquistar, prevalecer, ter a vantagem. SNYDER, *Sieg durch Wunder*, p. 942.

<sup>104</sup> Veja uma comparação em SNYDER, *Sieg durch Wunder*, p. 945-947.

<sup>105</sup> Consulte MACLEAN, Rose. *Freed Slaves and Roman Imperial Culture: Social Integration and the Transformation of Values*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018; HARPER, Kyle. *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011; JOSHEL, Sandra R. *Slavery in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010; MOURITSEN, Henrik. *The Freedman in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011; VETTER, Bernard Keith. The Historical Development of Some Important Methods of Manumission in Roman Law. *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, tome LI, p. 355-367, 2004.

<sup>106</sup> SNYDER, *Sieg durch Wunder*, p. 949-950.

que a narrativa não tem uma instituição no horizonte (a escravidão), mas uma situação pontual em que um grupo de pessoas (312 servos, mais exatamente) poderia se beneficiar do que estava acontecendo, com a consequência de abraçarem a fé cristã.

Assim, com o seu milagre [de Filipe], três mil almas creram em Cristo. E o pai do menino e sua mãe glorificaram a Deus sobremaneira. E todos os escravos que haviam prometido libertar ele ordenou que viessem ao lugar onde o menino havia sido ressuscitado. E quando Filipe fixou os olhos neles, disse-lhes: “Escravos até hoje, mas agora livres por meio de Cristo, não descuidem da sua própria salvação”. E os escravos responderam: “Nós também praticaremos a piedade por seu intermédio” (6.21<sup>A</sup>).

Desenrolando-se em mais de uma localidade e num arranjo geográfico desconexo, o ato 3 (propositalmente deixado por último nesse conjunto) reelabora aspectos dos Atos lucanos (At 8), alude ao material sinótico relativo à tempestade acalmada e aparenta exibir ecos da narrativa de Paulo no mar (At 27), além de guardar semelhança, em 3.1, com a abertura da Carta de Pedro a Filipe, com a apresentação de Pedro e seus companheiros de um lado e Filipe, do outro<sup>107</sup>. A despeito do itinerário incongruente, o episódio como um todo é fascinante. O texto inicia com Filipe hesitante sobre a sua missão<sup>108</sup>, buscando inspiração na fé de outros apóstolos (3.1-2). Segue-se uma longa narrativa, repleta de fenômenos sobrenaturais que atestam a interação do divino com o humano/mundano, experimentados primeiro pelo apóstolo (a manifestação teriomórfica do Cristo) e depois estendidos aos que estavam com ele, no mar (o selo luminoso em forma de cruz que acalma a tempestade e desencadeia a adoração dos monstros e animais marinhos).

<sup>107</sup> Cf. Carta de Pedro a Filipe 132.10-133.8: “Pedro, apóstolo de Jesus Cristo, a Filipe, nosso irmão e companheiro apóstolo, e aos irmãos que estão com você: saudações. Quero que você entenda, nosso irmão, que recebemos ordens do nosso Senhor, o Salvador de todo o mundo, para nos reunirmos para ensinar e pregar sobre a salvação que foi prometida a nós pelo nosso Senhor Jesus Cristo. Mas você estava separado de nós e não desejava que nos reuníssemos e soubéssemos como nos organizar para que pudéssemos contar as boas novas. Então, seria conveniente para você, nosso irmão, vir de acordo com as ordenanças do nosso Deus Jesus? Quando Filipe recebeu e leu isso, ele foi ter com Pedro, regozijando-se de alegria”. Compare com AcPh 3.1<sup>A</sup>: “Quando Filipe, apóstolo de Cristo, chegou ao reino da Pártia, de repente, em certa cidade, ele encontrou Pedro, apóstolo de Cristo, junto com os outros discípulos, bem como algumas mulheres que imitavam a fé masculina. Filipe disse a Pedro e aos que estavam com ele: ‘Rogo-os, inspirados, rogo a vocês que receberam a coroa de Cristo na ordem apostólica, fortaleçam-me também, para que, ao partir, eu possa pregar o evangelho e ser contado entre vocês na sua glória nos céus e no zelo, no deleite, na mortificação da carne e no coração corajoso dos que são humildes na continência. Vocês mesmos têm mostrado seu zelo de acordo com o seu poder. Portanto, agora orem também por mim, para que eu pregue o evangelho quando partir e seja contado entre aqueles que aperfeiçoaram o seu poder’. Quando Filipe disse isso, eles dobraram seus joelhos ao Senhor em seu nome, com o resultado de que todos se alegraram por ele, pois Filipe procurou, dessa maneira, aperfeiçoar o seu apostolado e serviço”.

<sup>108</sup> Bovon vê na hesitação de Filipe uma reverberação, ainda que distante, de uma tradição que associa a tempestade marítima/naufrágio com a pregação, cuja origem seria o livro de Jonas. BOVON, *Les Actes de Philippe* (ANRW 2.25.6), p. 4480-4481.

O ato 3 representa a primeira referência a uma instância de metamorfose nos AcPh: Jesus como uma águia, por cuja boca ele promete sempre estar com Filipe, em Espírito. Em 3.5-9, Filipe ora suplicando para que Jesus se revele. Uma árvore imensa aparece no deserto e o apóstolo se senta debaixo dela. Ao olhar para cima, ele vê a imagem de uma águia igualmente imensa, com as asas abertas na forma de uma cruz, a que chama de “magnífica”, “pássaro escolhido”, cuja beleza não é deste mundo. Não demora e ele se dá conta de que a águia é uma epifania do Cristo, que escolheu se revelar naquela forma (τύπος). O apóstolo louva o Jesus-águia e dialoga com ele.

O teriomorfismo de Jesus canalizado na águia é raro, mas não é exclusivo de AcPh, o que torna seu pano de fundo intertextual ainda mais interessante. O tema também aparece no Apócrifo de João (Livro Secreto de João, virada 2º para o 3º século EC), um tratado representativo do gnosticismo setiano que parafraseia a história da criação. Nele, Cristo, na forma de uma águia, influencia Adão e Eva a comerem da árvore do conhecimento:

Quanto a mim, apareci na forma de uma águia na árvore do conhecimento, que é o Discernimento da pura Providência iluminada, a fim de que eu pudesse ensinar os seres humanos e despertá-los das profundezas do sono. Pois os dois estavam caídos e perceberam que estavam nus (ApcrJo 22,28-23,35)<sup>109</sup>.

O motivo fabuloso também surge em 4 Baruque 6.15-7.15 (Paralipômenos de Jeremias, 2º século EC), um escrito originalmente judaico com uma conclusão cristã, no qual uma águia articulada carrega uma carta de Baruque a Jeremias. No capítulo 7, após pousar sobre um homem morto e ressuscitá-lo, a águia é identificada com Deus pelo povo.

Pois estavam saindo para enterrar um morto, porque Jeremias havia pedido a Nabucodonosor, dizendo: “Conceda-me um lugar onde eu possa enterrar os mortos do meu povo!” E ele lhe concedeu (isso). E enquanto estavam saindo com o corpo e chorando, encontraram-se com a águia. E a águia gritou, dizendo: “Digo-te, Jeremias, escolhido de Deus: vai, reúne o povo e deixa-o vir aqui para ouvir a boa mensagem que te trouxe de Baruque e Abimeleque”. Ao ouvir isso, Jeremias louvou

<sup>109</sup> Texto conforme TURNER, John D.; MEYER, Marvin. The Secret Book of John. In: MEYER, Marvin (ed.). *The Nag Hammadi Scriptures*. The revised and updated translation of sacred Gnostic texts. Complete in one volume. New York: HarperOne, 2007, p. 127. Tradução em inglês: “As for me, I appeared in the form of an eagle upon the tree of knowledge, which is the Insight of the pure enlightened Forethought, that I might teach the human beings and awaken them from the depth of sleep. For the two of them were fallen and realized that they were naked”. Para um estudo sobre o Cristo na forma de águia no Apócrifo de João, veja RASIMUS, Tuomas. Imperial Propaganda in Paradise? Christ as Eagle in the Apocryphon of John. In: STICHELE, Caroline Vander; SCHOLZ, Susanne (ed.). *Hidden Truths from Eden: Esoteric Readings of Genesis 1-3*. Atlanta: SBL Press, 2014, p. 29-53.

a Deus. E ele foi e reuniu o povo com suas esposas e filhos, e veio até onde a águia estava. E a águia pousou sobre o falecido e ele reviveu. Isso aconteceu para que eles cressem. Todos ficaram surpresos com o que havia acontecido, dizendo: “Este não é o Deus que apareceu a nossos pais no deserto por meio de Moisés, e agora nos apareceu por meio dessa águia?” (4Bar 7.14-18)<sup>110</sup>.

Comparativamente, AcPh, ApcrJo e 4Bar partilham a característica distintiva da epifania teriomórfica. No entanto, AcPh é um texto único em sua apresentação: nele, a águia não é um *símbolo* ou uma *mensageira* do Senhor Jesus Cristo; a águia *é* o Senhor Jesus Cristo — “Como apareceste nessa árvore, Jesus, tu que és exaltado?” (3.6<sup>A</sup>). Jesus não fala por meio do animal. É ele mesmo na forma de um animal. Há, em AcPh, uma ênfase no aspecto metamórfico ausente dos demais textos, mesmo no caso do Apócrifo de João, que seria o paralelo mais próximo: neste a cena se passa na realidade mítica do paraíso, onde tudo é possível, enquanto naquele Jesus é transmutado como águia na realidade dos seres humanos, na qual o possível sofre de todo tipo de limites e, por isso mesmo, a magnitude desse tipo de evento tem um peso completamente diferente<sup>111</sup>.

### 4.3 AcPh 8-15: A jornada de Filipe e seus companheiros de viagem

É concordado entre aqueles que se ocuparam dos AcPh que o conjunto dos atos 8-15+Martírio compõe uma narrativa coesa<sup>112</sup>. Os episódios se passam no decurso da viagem do apóstolo e seus companheiros, via deserto, até a cidade de Ofiorima, também identificada como Hierápolis. Essa cidade tem grande importância para os AcPh, uma vez que ela surge associada à tradição de Filipe como o local do seu sepultamento.

A primeira referência a uma ligação entre Filipe (não o apóstolo, mas o evangelista) e Hierápolis vem de Papias, seu bispo durante a primeira metade do 2º século. A *História Eclesiástica* de Eusébio informa a esse respeito: “Já foi dito que o apóstolo Filipe morava em Hierápolis com as suas filhas. Mas agora precisa ser revelado que Papias, seu contemporâneo, comenta que as filhas de Filipe lhe contaram uma história

<sup>110</sup> Texto conforme a edição de HERZER, Jens. *4 Baruch (Paraleipomena Jeremiou)*. Translated with an Introduction and Commentary. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005, p. 26-27 (grego-inglês).

<sup>111</sup> Veja as considerações de CZACHESZ, István. The Eagle on the Tree: A Homeric Motif in Jewish and Christian Literature. In: MARTÍNEZ, Florentino García; LUTTIKHUIZEN, Gerard P. *Jerusalem, Alexandria, Rome*. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst. Leiden; Boston: Brill, 2003, p. 88-99.

<sup>112</sup> Veja, entre outros, BOVON, Les Actes de Philippe (ANRW 2.25.6), p. 4521; DE SANTOS OTERO, Lates Acts of the Apostles, p. 469; KLAUCK, *The Apocryphal Acts of the Apostles*, p. 233; CZACHESZ, Hinführung zu den Wundererzählungen in den Philippusakten, p. 919; MATTHEWS, *Philip: Apostle and Evangelist*, p. 159; CALZOLARI, Valentina. La version arménienne du Martyre de Philippe grec: passages encratites et manuscrits inédits. *Apocrypha*, v. 24, p. 112, 2013.

maravilhosa (...)<sup>113</sup>. Por outro lado, a evidência mais antiga da conexão entre o apóstolo, não o evangelista, e Hierápolis aparece em uma carta escrita por Polícrates, bispo de Éfeso, citada por Eusébio. O contexto da carta é a controvérsia sobre a determinação da data comum de celebração da Páscoa na província da Ásia. Polícrates defende a regra quartodecimana<sup>114</sup> e, como parte do seu argumento, ele enumera uma série de figuras de autoridade da região, incluindo o apóstolo Filipe:

Porque também na Ásia repousam grandes luminares, os quais ressuscitarão no dia da vinda do Senhor, quando ele vier dos céus em glória e em busca de todos os santos: Filipe, um dos doze apóstolos, que jaz sepultado em Hierápolis com duas de suas filhas, que envelheceram como virgens, e sua outra filha, que depois de viver no Espírito Santo, descansa em Éfeso (...)<sup>115</sup>.

Desse modo, ao contar a história da viagem do apóstolo a Hierápolis e seu martírio naquela cidade, AcPh desenvolve uma espécie de “narrativa de origem” para um dos locais memoriais centrais dos cristãos na província da Ásia<sup>116</sup>. O fato de haver certa divergência nas fontes antigas sobre qual Filipe estava sepultado em Hierápolis<sup>117</sup> não aparenta ser um tema para AcPh, tendo em vista que, como mencionado, a obra reconfigura elementos da tradição no sentido de fundir o apóstolo e o evangelista em um único personagem apostólico.

O primeiro episódio no curso para Hierápolis (ato 8) funciona como um relato retroativo. É nele e não no ato 1, como seria de se esperar, que Filipe é chamado e comissionado. Também é aqui que uma personagem intrigante é apresentada: Mariane, a irmã do apóstolo. Ela recebe uma tarefa exortativa dada pelo próprio Salvador, assim como aquela atribuída a Maria Madalena em outros escritos do cristianismo antigo<sup>118</sup>. Na realidade, há quem veja em Mariane uma representação literária de Maria Madalena, de

<sup>113</sup> *Hist. Ecl.* 3.39.9.

<sup>114</sup> Controvérsia em torno da data em que se deveria celebrar a Páscoa. Os quartodecimanos eram essencialmente judeus cristãos da província romana da Ásia que, observando o calendário lunar, celebravam a Páscoa cristã no dia da Páscoa judaica, ou seja, no dia 14 (die decima quarta) do mês de Nisan. Antes de o Concílio de Niceia (325 EC) oficializar a data da Páscoa para os cristãos, vários apóstolos e Pais da Igreja poderiam ser considerados quartodecimanos, entre eles João, Filipe e Policarpo (cf. *Hist. Ecl.* 5.24.2-6).

<sup>115</sup> *Hist. Ecl.* 5.24.2-4.

<sup>116</sup> O outro local seria o túmulo de João, em Éfeso.

<sup>117</sup> Os Atos lucanos descrevem Filipe como “um dos sete”, o qual tinha filhas. Papias, que teria se encontrado com as filhas do evangelista, segue a linha de Atos, enquanto Polícrates fala na sepultura do apóstolo.

<sup>118</sup> Veja, por exemplo, o Evangelho de Maria.

quem ela carregaria a maioria dos traços característicos revelados nesses escritos<sup>119</sup>. Pode ser que sim, mas se for esse o caso, a composição de Mariane, ainda que nos moldes de Maria Madalena, parece-me, poderia também incluir uma presença feminina em substituição às filhas de Filipe mencionadas nas fontes antigas. Isso faria bastante sentido e estaria alinhado à perspectiva ascética da obra e à construção de uma persona rigorista para o seu personagem-título.

Com sua virtude e ascetismo postos em relevo, em AcPh Mariane desponta ao lado de Jesus durante a repartição do campo missionário entre os apóstolos, sendo a responsável por consolar seu irmão Filipe, agoniado por ter que ir à Grécia, e por incentivá-lo a partir: “vá com ele a todos os lugares a que ele for e continue incentivando-o com amor e muita compaixão” (8.3<sup>G</sup>). Ela, além de falar com o Salvador em nome do irmão (“Meu Senhor Jesus Cristo, isso [a ida para a Grécia] não agrada a meu irmão Filipe” – 8.2<sup>G</sup>), também era quem guardava os registros (ἡ ἀναγραφὴ) das regiões para as quais os apóstolos haviam sido apontados. Também chama atenção a orientação que ela recebe de Jesus para ser livrar de tudo o que a associe à “aparência de Eva”, à “pobreza de Eva” (8.4<sup>G</sup>), ou seja, à sua forma feminina. A razão para a estranha orientação é dada pelo próprio texto: eles estão partindo para Ofiorima, a cidade das serpentes. Na exegese que AcPh faz da história de Gênesis 3, a serpente nutre afeição pela mulher desde o episódio da tentação dos primeiros seres humanos, no paraíso.

Uma vez que a aparência de Eva é mulher, ela é a própria forma; a forma de Adão é o homem. E você sabe que desde o início surgiu hostilidade entre Adão e Eva. Esse foi o princípio da rebelião da serpente contra aquele homem e da sua afeição pela mulher; e Adão foi enganado por sua esposa Eva. E aquilo de que a serpente se despe, isto é, o seu veneno, Adão se veste por meio de Eva (8.4<sup>G</sup>).

Essa passagem afirma que se alguém não renuncia à forma feminina, as serpentes saberão que essa pessoa veio de Eva, pois, a rigor, a serpente formou amizade com a mulher. O contexto sugere que feminilidade de Mariane é uma deficiência que decorre da sedução de Eva pela serpente do Éden. Por outras palavras, foi somente por intermédio de Eva que a serpente encontrou uma maneira de atacar o homem. Portanto, o que Jesus está dizendo é que Mariane deve se esconder da(s) serpente(s) pelo ocultamento da sua feminilidade, pois ela, como mulher, está sujeita à enganação, ao poder da Víbora.

Lido pela ótica cirúrgica e sempre instigante dos estudos de gênero, o diálogo do Salvador com Mariane teria muito o que dizer. Mas esse não é o ponto deste estudo,

<sup>119</sup> Cf. BOVON, Mary Magdalene in the Acts of Philip, p. 259ss; Le Privilège Pascal de Marie-Madeleine.

tampouco a perspectiva. Conquanto, considerando a singularidade de Mariane, à ela caberá uma consideração particular neste estudo, mais tarde.

O ato 8 também oferece os contornos da personalidade de Filipe, definido pelo próprio Jesus como temperamental. No diálogo em que instrui Mariane ele diz: “Pois vejo que ele é um homem muito imprudente e, se o deixarmos sozinho, ele distribuirá muita retribuição a cada lugar por onde passar” (8.3<sup>G</sup>). Essa marca estouvada e vacilante, de fato, acompanha o apóstolo desde as narrativas do primeiro bloco, com os milagres punitivos, e segue pelo segundo até culminar com a sua privação do paraíso por 40 dias em razão de praticar, com gosto, represálias. A vingança sempre espreita o horizonte de Filipe; ele cede a arroubos dessa natureza com muita facilidade e sabe disso perfeitamente.

Quando Filipe ouviu todos esses mandamentos do Salvador e todas essas instruções, ele chorou. E o Salvador disse-lhe: “Por que estás chorando, Filipe?” Filipe respondeu: “Estou chorando por mim mesmo, Senhor, porque te escutei prontamente, e por isso estou chorando, para que eu não vá para o destino que me foi designado e que por causa disso eles [os habitantes de Ofiorima] me causem sofrimento excessivo e tragam grande perseguição e crueldade incomum sobre mim, visto que a serpente é a sua natureza essencial. Portanto, se aquela serpente se levantar contra mim e se enfurecer, e assim se acontecer de eu não poder suportá-la por causa dos seus males abundantes, eu retribuirei na mesma moeda àqueles que vivem naquele lugar e terei transgredido teu mandamento que nos deste de não retribuir o mal com o mal, mas antes retribuir o bem aos que nos fizeram mal. Agora então, meu Senhor, estou chorando por mim mesmo, porque a partida para essa cidade é muito difícil para mim [...] e a sentença contra mim será dobrada se eu pagar na mesma moeda àquele que me fizer mal” (8.8<sup>G</sup>).

Outro elemento que torna esse episódio memorável é o surgimento de dois animais fantásticos que acompanharão Filipe, Mariane e Bartolomeu, o terceiro companheiro de viagem, de quem quase nada é dito. A história dos animais tem início com a jornada do trio apostólico pelo deserto. É nesse espaço mítico que um leopardo corre na direção deles e, ajoelhado, narra com voz humana os acontecimentos da noite anterior, quando levou um cabrito do rebanho. “Prostro-me diante de vocês, servos da grandeza divina e apóstolos do unigênito Filho de Deus. Comandem-me para que eu possa falar perfeitamente” (8.16<sup>V</sup>). De acordo com o leopardo, o pequeno cabrito chorou feito uma criança e o encorajou a desistir da selvageria, porque a chegada dos apóstolos àquele lugar era iminente. Enquanto são conduzidos pelo leopardo até o cabrito, que se acha ferido pelo ataque do predador, Filipe e Bartolomeu oram para que os animais se tornem mansos e, no caso do leopardo, para que ele não coma mais carne. O resultado é que o cabrito

é curado da ferida e o leopardo perde a natureza indômita, deixando de alimentar-se da carne de outros animais. Ambos passam a integrar o grupo que viaja para Ofiorima (8.20-21<sup>V</sup>).

A cena da domesticação e conversão dos dois animais pode representar a leitura dos AcPh sobre a paz escatológica entre os animais na visão do profeta Isaías (Is 11.6-9). Mas não apenas isso. Klauck fala acerca da mudança na natureza dos animais como “uma mensagem transparente sobre a subjugação da selvageria e bestialidade humanas”<sup>120</sup>. Judith Perkins segue numa direção parecida quando sugere que a presença de animais falantes nos Atos Apócrifos não se refere necessariamente a uma preocupação especial com esse reino, mas sim com a dignidade humana, uma vez que as realidades das sociedades do mundo antigo eram duras em relação às não-elites, frequentemente tão desvalorizadas quanto os animais. Para ela, esses textos operam para desestabilizar as estruturas de *status* tradicionais, cujo pensamento hierárquico atribuiu a muitos seres humanos o *status* de animais<sup>121</sup>. Hermenêutica de Isaías, leitura existencial ou sociológica de um momento histórico, se o tom metafórico ou alegórico for afastado, o discurso do texto deixa saliente ainda outra camada complementar, qual seja: mesmo os animais participam da ascese que subjaz à salvação. Nesse sentido, converter-se ao cristianismo pregado por Filipe corresponde a abraçar uma ética particular que é extensiva a toda a criação, e não somente aos seres humanos<sup>122</sup>. É possível, por outro lado, argumentar que AcPh tenha *apenas* recorrido a um motivo folclórico bastante popular. Mas esse dificilmente seria o caso. Em vez disso, e levando em consideração o discurso geral da obra, o motivo dos animais docilizados coloca em relevo uma elaboração mais abrangente da história da redenção e aparenta refletir as crenças de um grupo cristão radical e marginalizado por essa radicalidade.

O episódio seguinte (ato 9) é curto e o seu único testemunho textual é o *Vaticanus* 824. Ele introduz o primeiro de quatro dragões mencionados no texto e colore o pano de fundo mítico que caracteriza a segunda metade dos *acta*<sup>123</sup>. O dragão é imenso (mais de 45 metros) e escuro. Sua descrição e a do ambiente tornam o encontro com ele tenso e assustador:

<sup>120</sup> “(...) a transparent message about the taming of human wildness and bestiality (...)”. KLAUCK, *The Apocryphal Acts of the Apostles*, p. 238.

<sup>121</sup> PERKINS, Judith. Animal Voices. *Religion & Theology*, v. 12, n. 3-4, p. 385-386, 2005. Veja também DE NAVASCUÉS, Patricio. Le léopard et le chevreau dans les Actes de Philippe VIII et XII. In: CUTINO, Michele; IRIBARREN, Isabel; VINEL, Françoise (ed.). *La restauration de la creation. Quelle place pour les animaux?* Leiden; Boston: Brill, 2018, p. 56-58.

<sup>122</sup> BOVON; MATTHEWS, *The Acts of Philip*, p. 20.

<sup>123</sup> O termo grego δράκων nomeia uma criatura anguiforme, geralmente imensa e sobrenatural. Cf. Capítulo final deste trabalho.

Após as orações da meia-noite, no início da manhã, no caminho, de repente soprou um vento forte e tenebroso, e de suas trevas um enorme dragão escuro correu em direção aos servos de Deus. Suas costas eram enegrecidas, mas sua barriga era como carvão, bronze brilhante com faíscas de fogo, e seu corpo se estendia por mais de cem côvados. Uma multidão de serpentes e uma multidão da prole destas o seguiam. E por muito tempo, toda a área do deserto ficou tremendo (9.1<sup>v</sup>).

Em sua ferocidade, esse dragão produz uma grande névoa de fumaça que o precede<sup>124</sup>. A escuridão a que essa névoa dá origem parece importante para a narrativa, haja vista a série de palavras que a descrevem, notadamente construída sobre uma sequência de variações da raiz γνοφ (γνοφώδης, tenebrosa; γνόφου, trevas; γνοφώδης, escura; γνόφος, escuridão). Filipe e seus companheiros reagem à névoa escura e esfumaçada aspergindo água no ar fazendo, o sinal da cruz, purificando-o. O embate no deserto desenvolve os temas clássicos da batalha simétrica, isto é, em torno dos mesmos elementos: com um ventre de brasas e fagulhas, o próprio dragão é uma criatura de fogo, à qual Filipe combate com um raio trazido do céu que o cega, resseca e pulveriza até mesmo os ovos de suas serpentes. O lançamento de raios contra dragões é, em si, um motivo clássico antigo<sup>125</sup>, embora seja usado de forma mais ampla na hagiografia, como quando Tecla invoca o relâmpago para matar as focas que tentam devorá-la durante o seu autobatismo (Atos de Paulo e Tecla 34).

O ato II apresenta o segundo dragão do texto. A configuração de um grande dragão presidindo uma hoste de serpentes menores, conhecido do episódio 9, partilha o seu modelo literário com outras narrativas do contexto cultural antigo, tais como o conto paródico de Luciano sobre o caldeu soprador de serpentes em *O amante das mentiras* (séc. 2) e a história de Clemente de Méti (séc. 3)<sup>126</sup>. No conto de Luciano<sup>127</sup>, um homem chamado Ion descreve um incidente da sua juventude. Ele conta que um dos escravos de seu pai havia sido mordido por uma víbora e somente não morreu porque certo caldeu removeu o veneno do seu corpo com um encantamento. E não apenas isso.

<sup>124</sup> Veja na narrativa acerca da visão de um terrível dragão, no Pastor de Hermas, a nuvem levantada pelo monstro que Hermas encontra, cuja boca verte gafanhotos incandescentes (4.1-3).

<sup>125</sup> Consulte ODGEN, Daniel. *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds*. A Sourcebook. Oxford: Oxford University Press, 2013.

<sup>126</sup> A tradição situa o evento no fim do 1º século, quando supostamente o apóstolo Pedro teria enviado Clemente à região para evangelizar. A lenda, porém, teria sido construída bem depois disso (séc. 3), com a referência a um tempo mais antigo funcionando como forma de legitimar a sede episcopal de Méti. Consulte DELEHAYE, Hippolyte. *The Legends of the Saints*. An Introduction to the Hagiography. London: Longmans Green, 1907, p. 54.

<sup>127</sup> Daniel Ogden data a composição desse conto em algum ponto entre os anos 160 e 180 EC. Para ele, essa paródia satírica da batalha santa contra dragões é um indício de que esse tipo de tradição narrativa já estava bem estabelecido quando a obra surgiu. ODGEN, Daniel. *The Dragon in the West: From Ancient Myth to Modern Legend*. Oxford: Oxford University Press, 2021, p. 260.

Mas o babilônio também fez outras coisas que foram realmente maravilhosas. Na manhã seguinte, ele foi à fazenda, pronunciou sete nomes sagrados de um livro antigo, deu três voltas no local, purificando-o com enxofre e tochas, e convocou todos os répteis que estavam dentro de seus limites. Eles vieram como que atraídos pelo feitiço, muitas serpentes, víboras, áspides, cerastas, cobras, sapos e rãs. Uma velha serpente [*drakon*] ficou, que por causa de sua idade, creio, não podia se arrastar e, portanto, desconsiderou o comando. O mago disse que eles não estavam todos ali, e escolhendo a mais jovem das cobras a enviou como mensageira à serpente, que logo também chegou. Quando todos estavam reunidos, o babilônio soprou sobre eles e imediatamente todos foram reduzidos a cinzas pelo sopro, para nosso espanto absoluto<sup>128</sup>.

A lenda de Clemente, venerado como o primeiro bispo de Métiis, na França, narra a destruição de uma praga de serpentes pestilentas que infestavam o anfiteatro da cidade e a conquista do dragão local, Graouilly, que as comandava. Conta a história que o hálito das serpentes havia envenenado tanto a área que os habitantes de Métiis ficaram efetivamente presos na cidade.

Colocando sua confiança no Senhor do Céu e da Terra, ele [Clemente] corajosamente adentrou as abóbadas do anfiteatro para lutar contra a antiga serpente, ou seja, o Diabo. Quando ouviram o som dos seus pés se aproximando, as serpentes imediatamente começaram a sair das abóbadas em sua ânsia competitiva de devorar o homem de Deus. Mas ele fez o sinal da cruz e se apressou para entrar em combate com elas. Como não tinham forças para resistir mais à sua virtude, imediatamente deitaram seus pescoços inchados. Mas o homem de Deus, como relata a antiguidade, imediatamente tirou o lenço que usava em seu santíssimo pescoço e amarrou a maior das serpentes, com todas as pessoas olhando, e por suas próprias mãos a conduziu amarrada até o rio Seille, cuja torrente estava próxima. Ali ele soltou a serpente e disse: “Em nome da Santíssima e indivisível Trindade, que eu reconheço como o verdadeiro Deus pelos ensinamentos de meu abençoado mestre Pedro, chefe dos apóstolos, ordeno que não façam mal a ser humano ou animal, e que cruces imediatamente esse rio junto com todo o teu séquito venenoso e que vás para aqueles lugares onde a humanidade não pode viver”. Mal o sacerdote sagrado terminou suas palavras, eis que a serpente

<sup>128</sup> “But the Babylonian did other things too which were truly marvellous. Early next morning he went to the farm, pronounced seven sacred names from an old book, went round the place three times, purifying it with sulphur and torches, and summoned forth all the reptiles that were within its boundaries. They came as though drawn to the spell, numerous snakes, asps and vipers and horned serpents and darters, as well as ordinary toads and puff-toads. One old serpent remained, which because of its age, I suppose, couldn’t creep out and so disregarded the command. The wizard said they weren’t all there, and choosing the youngest of the snakes sent it as a messenger to the serpent, and presently it too arrived. When they were all gathered together the Babylonian blew on them, and at once they were all burned to a cinder by the blast, to our utter amazement”. COSTA, C. D. N. (ed.). *Lucian*. Selected Dialogues. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 167.

mais monstruosa se pôs rapidamente a partir com todas as outras, assim como o excelente sacerdote havia ordenado. E a partir daquele dia o lugar tem se mostrado tão limpo da impureza das serpentes que dificilmente o menor verme é encontrado ali (...) <sup>129</sup>.

AcPh 9 e 11 exploram bem o motivo de dragões chamejantes seguidos por serpentes numerosas. Assim como em Luciano e na lenda de Clemente, os *acta* também explicitam aspectos comuns da tradição hagiográfica da aniquilação de dragões, entre eles a identificação das serpentes com o mal (demônios), o fortalecimento do santo com o sinal da cruz antes ou durante o confronto e o encontro com serpentes chefiadas por uma que é diferente das demais (*drakon*): maior, mais poderosa e mais letal.

Diferente do dragão do ato 9 e suas crias, que são destruídos, as coisas terminam bem diferentes para o dragão do ato 11 e suas serpentes, que são despachados para outro lugar, mais em linha com a lenda de Clemente de Métilis. Nesse episódio, o dragão consegue barganhar uma sobrevivência pela construção de um templo. Nesse ponto, o texto de diálogo corre na direção do Testamento de Salomão, um pseudepígrafo cristão de data disputada, mas não superior ao 4º século, que reflete um amplo corpo de lendas sobre a tradição folclórica salomônica, incluindo a existência de um anel mágico por meio do qual Salomão teria obrigado demônios a ajudarem na construção do Templo de Israel <sup>130</sup>.

<sup>129</sup> “Putting his trust in the Lord of Heaven and Earth, he courageously entered the vaults of the amphitheatre to fight the ancient serpent, that is, the Devil. When they heard the sound of his feet approaching, the serpents at once began to come forth from the vaults in their competitive eagerness to devour the man of God. But he made the sign of the cross and rushed to join battle with them. Since they did not have the strength to resist his virtue any further, they immediately laid down their swelling necks. But the man of God, as antiquity relates, immediately took off the scarf he wore on his most holy neck and tied up the largest of the serpents, with all the people watching, and by his own hands led it in bonds to the river Salia, the stream of which was nearby. There he released the snake and said, ‘In the name of the most holy and indivisible Trinity, which I recognize as the true God from the teaching of my most blessed master Peter, the chief of the apostles, I command that you should do no harm to man or beast and that you should at once cross this river together with the whole of your venomous entourage and go into those parts where mankind cannot live’. Scarcely had the sacred priest finished his words when lo! the most monstrous serpent began swiftly to depart with all the others, just as the excellent priest had commanded. And from that day the place has been shown to be so cleansed of the uncleanness of serpents that hardly ever is even the tiniest worm found there (...)”. OGDEN, *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds*, p. 243. Especificamente sobre o dragão de Clemente, veja os textos no capítulo “Le Graouilly, légende sacrée et folklore urbain”, em PRIVAT, Jean-Marie (ed.). *Dans la gueule du dragon*. Histoire – Ethnologie – Littérature. Sarreguemines: Editions Pierron, 2000, especialmente “Le dragon dans la légende de saint Clément, premier évêque de Metz”, de Mireille Chazan, “Le Graouilly, entre histoire et l’imaginaire”, de Laurette Michaux, “Le théâtre du monstre”, de Oliver Goetz, e “Le Graouilly: chronique d’une folklorisation”, de Pierre-Edouard Wagner. Também a edição crítica de DUVAL, Frédéric (ed.). *Le Mystère de saint Clément de Metz*. Geneva: Droz, 2011 (Textes Littéraires Français 608).

<sup>130</sup> Veja SOARES, Elizangela A. Quem é você? Um prólogo sobre magia, astrologia e demonologia no Testamento de Salomão. *Revista Caminhando*, v. 25, n. 1, p. 63-86, jan./abr. 2020.

[...] solicitei a presença de outro demônio e ele apareceu diante de mim. Ele tinha o rosto no ar e a parte restante do corpo rastejava como um pequeno caracol. De repente, ele [...] levantou uma nuvem de poeira da terra, transportou-a para cima e jogou-a contra mim muitas vezes, (enquanto eu assistia) com espanto [...]. Quando me levantei, cuspi no chão naquele local e o selei com o anel de Deus. Como resultado, o vento parou. Então perguntei a ele, dizendo: “Quem és tu?” Depois de levantar outra nuvem de poeira, ele me respondeu: “O que queres, rei Salomão?” Respondi-lhe: “Diga-me como te chamam; também quero interrogá-lo” [...]. Então o demônio me disse: “Eu sou chamado de Lix Tetrax”. “Qual é a tua atividade?” Perguntei. Ele respondeu: “Eu crio divisões entre os homens, faço redemoinhos, começo incêndios, ateio fogo a campos e torno as famílias disfuncionais. Normalmente, realizo minha atividade no verão. Se eu tiver a chance, deslizo sob os cantos das casas de noite ou de dia [...]”. Perguntei-lhe: “Em que constelação você habita?” Ele respondeu: “Na ponta do chifre da lua, quando está no sul – eis minha estrela [...]”. Finalmente, perguntei-lhe: “Por qual nome és frustrado?” Ele respondeu: “O nome do arcanjo Azael”. Então coloquei meu selo no demônio e ordenei que ele pegasse pedras e as arremessasse até as alturas do Templo para os operários [...] (TSal 7.1-8).

Filipe não possui um anel mágico como o de Salomão. Mas o segundo dragão que ele encontra no deserto tem conhecimento sobre o que aconteceu ao dragão anterior, como ele e suas serpentes foram tão facilmente vaporados pelo apóstolo e, nesse sentido, já que possui uma moeda de troca, o pedido pela não destruição parece lógico.

Filipe, filho do trovão, que autoridade é essa que você tem para passar por esse lugar e se opor a nós? Por que essa pressa de me destruir também, como o dragão do deserto? Eu lhe imploro, por aquele que concedeu a você essa autoridade, não nos destrua ou nos oblitere no trovão da sua ira. Envie-nos para as montanhas do Labirinto, para que ali possamos nos refugiar e nos transformar (11.6<sup>A</sup>).

A proposta do dragão faz sentido para o apóstolo, mas possui problemas lógicos óbvios. Sendo répteis rastejantes, de que maneira eles podem construir qualquer coisa? Nesse ponto, a narrativa informa que o dragão e suas serpentes não são apenas isso, mas representam figuras demoníacas, espíritos do ar capazes de mudar de forma. O aspecto descrito quando Filipe ordena que eles mudem da aparência anguiforme para a humana é grotesco, monstruoso e estereotipado — tema a ser discutido na última parte deste estudo.

A vitória de Filipe sobre o segundo dragão e suas serpentes é seguida no texto por uma liturgia de comunhão que, no episódio seguinte, põe em curso a queixa dos animais articulados, que agora querem participar da Eucaristia.

E agora estamos chorando porque vocês não nos consideraram dignos da eucaristia de Cristo. Nós falamos como seres humanos e suplicamos a Deus por seu intermédio, para que possamos segui-los. E nos aconteceu da parte de Deus que, quando no alvoroço do poder do dragão lhes apareceu o unigênito e a beleza de sua forma matou aquele dragão e as serpentes, ele não nos excluiu do seu mistério nem da maravilha do seu rosto. Mas ouvimos a sua voz e também ouvimos a glória das orações e bênçãos de vocês. Se, portanto, Deus nos considerou dignos de participar de todas essas maravilhas, por que agora vocês não nos acham dignos de receber a comunhão? (12.3-4<sup>A</sup>).

AcPh está longe de ser o único apócrifo a compor cenas envolvendo animais em situações inusitadas. Na realidade, os Atos Apócrifos mais antigos contêm as suas próprias narrativas desse tipo, acerca das quais Janet Spittler faz um estudo pertinente e detalhado em *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles*. Um primeiro ponto para o qual ela chama atenção é que a presença de animais nesses textos jamais é introduzida como parte de anedotas. Muito pelo contrário, eles desempenham papéis próprios ou servem a propósitos específicos nos episódios narrados, entre eles a caracterização de indivíduos ou o prenúncio de eventos: “tanto as ações e atitudes gerais de uma pessoa em relação aos animais como as ações e atitudes gerais de um animal para com uma pessoa são empregadas para oferecer percepções ao leitor acerca desse indivíduo”<sup>131</sup>. Qualquer que seja o propósito da presença de animais nos Atos Apócrifos, um ponto a ser notado é que nos Atos de João, Pedro, Paulo e Tomé eles são e continuam a ser animais no sentido estrito da palavra. Nesse respeito, AcPh demonstra uma profunda mudança de curso. O leopardo e o cabrito querem ser cristãos no sentido completo do termo e isso, no discurso do ato 12, equivale a se tornarem seres humanos:

Vem, nosso Senhor Jesus Cristo, se for da tua vontade, e assim como mudaste a forma da alma desses animais, faça-os parecer, aos seus próprios olhos, na aparência corporal de seres humanos, para glória e honra do teu nome, no lugar para onde estamos indo (12.7<sup>A</sup>).

Embora a redenção nos AcPh se estenda a toda a criação e, nesse sentido, os animais tenham lugar no cumprimento dos desígnios divinos, é a Jesus enquanto amigo/amante da humanidade (φιλόανθρωπε Ἰησοῦ – 8.19<sup>V</sup>) que o apóstolo ora para que as naturezas do leopardo e do cabrito sejam mudadas. Como observa Spittler, em que pese AcPh descrevê-los em termos realistas (presa e predador), eles não revelam grande interesse pelas suas características específicas além da correspondência com as duas classes básicas

<sup>131</sup> “Further, both a person’s actions and general attitude toward animals and an animal’s actions and general attitudes toward a person are employed to give the reader insight into the nature of that individual”. SPITTLER, *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles*, p. 73.

desse reino: os animais indômitos/selvagens e os domésticos/dóceis<sup>132</sup>. Para ela, as cenas dos AcPh centradas nos dois animais articulados não têm o propósito de apontar a presença de alguma excelência no reino animal que os permita reconhecer e responder ao cristianismo; tampouco AcPh enfatiza esse potencial entre os animais. Em vez disso, essas narrativas enfatizam o *poder transformador da mensagem cristã* sobre eles<sup>133</sup>.

De todo modo, um ponto sugestivo no ato 12 é argumento teológico apresentado pelos animais: a reconciliação em Cristo só é completa quando inclui o todo da criação; ela não se restringe a um pacto com a humanidade<sup>134</sup>. O leopardo afirma que que “Deus (...) zela por toda natureza, até a dos animais selvagens, por causa da sua grande compaixão” (12.5<sup>A</sup>). Irresistível, a lógica na denúncia e no raciocínio dos animais convence Filipe:

Então o apóstolo respondeu: “Ouçam-me, animais que se tornaram dignos, de modo que a palavra de Deus os alcançou. Pois é claro que Deus visitou toda a criação por intermédio do seu Cristo, provendo não só os seres humanos, mas também os animais domésticos e todas as variedades de animais. Quem pode falar da sua boa providência, que opera incessantemente em nós?” (12.6<sup>A</sup>)<sup>135</sup>.

<sup>132</sup> MATTHEWS, *Articulated Animals*, p. 231.

<sup>133</sup> SPITTLER, *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles*, p. 232-232.

<sup>134</sup> Veja Isaque de Nínive (Isaque, o Sírio): “Um ancião uma vez perguntou: ‘O que é um coração compassivo?’ Ele respondeu: ‘É um coração que arde por toda a criação, pela humanidade, pelos pássaros, pelos animais, pelos demônios e por tudo o que existe [...]. É por isso que ele constantemente faz preces em lágrimas, até mesmo pelos animais irracionais e pelos inimigos da verdade, inclusive aqueles que o prejudicam, a fim de que possam ser protegidos e achar misericórdia’”. Do inglês: “And elder once asked: ‘What is a compassionate heart?’ He replied: ‘It is a heart on fire for the whole of creation, for humanity, for the birds, for the animals, for demons and for all that exists [...]. This is why he constantly offers up prayer full of tears, even for the irrational animals and for the enemies of truth, even for those who harm him, so that they may be protected and find mercy’”. ALLCHIN, Arthur M. (ed.). *The Heart of Compassion: Daily Readings with St. Isaac of Syria*. London: Darton, Longman and Todd, 1989, p. 29.

<sup>135</sup> Veja Josefo (*Contra Apião* 2.213): “Ele nos deu uma lição tão completa sobre gentileza e humanidade que ele não negligencia nem mesmo os animais selvagens, autorizando seu uso apenas de acordo com a Lei e proibindo todos os seus demais empregos. Criaturas que se refugiam em nossas casas como suplicantes somos proibidos de matar. Ele não nos permitiria levar os pássaros pais com seus filhotes, e nos ordenou, mesmo em uma terra inimiga, que poupássemos e não matássemos os animais empregados no trabalho. Assim, em todos os detalhes, ele tinha um olhar para a misericórdia, usando as leis que mencionei para fazer cumprir a lição, e elaborando para os transgressores outras leis penais que não admitiam desculpas”. Do inglês: “So thorough a lesson has he given us in gentleness and humanity that he does not overlook even the brute beasts, authorizing their use only in accordance with the Law, and forbidding all other employment of them. Creatures that take refuge in our houses like suppliants we are forbidden to kill. He would not suffer us to take the parent birds with their young, and bade us even in an enemy’s country to spare and not to kill the beasts employed in labour. Thus, in every particular, he had an eye to mercy, using the laws I have mentioned to enforce the lesson, and drawing up for transgressors other penal laws admitting of no excuse”. JOSEPHUS. Vol. 1: *The Life, Against Apion*. Trad. Thomas Tilford. London; New York: William Heisemann; G. P. Putnam’s Sons, 1926 (LCL 186), p. 379. A *Hypothetica* (7.7) de Filó também orienta acerca dos animais: “Não deve haver maus-tratos aos animais contrários ao que é designado por Deus ou mesmo por um legislador; nenhuma destruição de sua semente, nem defraudação de sua descendência”. Do inglês: “There must be no maltreatment of animals contrary to what is

O episódio subsequente (ato 13) descreve mais um embate bem-sucedido de Filipe que culmina na destruição de outros dois dragões. Estes não são encontrados pelo caminho, como os dragões do deserto, mas ostentam localização e função especiais: eles guardam os portões de Ofiorima. Na realidade, ambos funcionam como uma espécie de proteção extra para a entrada da cidade, uma vez que a sua defesa principal era feita por serpentes que atacavam visitantes desavisados, incautos.

Ora, todos naquela região tinham uma serpente em seus ombros, das quais recebiam sinais. E perguntavam às serpentes: “Quem são essas pessoas que vêm em nossa direção?”. E era assim que o sinal funcionava: eles soltavam as serpentes sobre os estranhos; se estes não fossem mordidos por elas, então lhes seriam mostrados como participantes da mesma abominação. Mas se fossem mordidos pelas serpentes, eram vistos como seus inimigos e eles não permitiam que entrassem na cidade (13.1<sup>A</sup>).

Ao avistarem a cidade, o grupo observou esses homens e foi falar com eles, pois queriam saber qual era o nome da cidade da qual se aproximavam. Protegidos por Jesus, as serpentes nada fizeram a eles, o que levou os ofianos a concluírem que Filipe, Bartolomeu e Mariane eram fiéis do mesmo culto, e os deixaram passar. Simbolizando o poder divino que habita Filipe, a subsequente destruição dos dois “dragões de segurança” apresenta um elemento curioso e inesperado como instrumento: o raio de luz da mônada (τὴν ἀκτῖνα τοῦ φωτὸς τῆς μονάδος – 13.3<sup>A</sup>) que salta dos olhos do apóstolo e neutraliza o hábito ofuscante que eles exalam. A expressão também oferece um testemunho da apropriação do termo “mônada” por cristãos gnósticos e ortodoxos partir do 2<sup>o</sup> século. De origem pitagórica, a palavra alude à unicidade de Deus, ao ser supremo, à totalidade de tudo. Segundo os pitagóricos, a primeira coisa que veio à existência chamava-se de Mônada. Esta teria dado origem à díade indefinida que, por sua vez, gerou os números, estes os pontos, os pontos as linhas, as linhas as figuras planas, as figuras planas as sólidas, as figuras sólidas os corpos sólidos, os corpos sólidos os corpos sensíveis etc.<sup>136</sup>

Essa narrativa no ato 13 pode ser interpretada no contexto da polêmica do culto à Víbora que, embora aludido em algumas passagens dos AcPh, jamais é descrito no seu contexto mais amplo. Se o quisermos, todo o conteúdo da segunda metade dos *acta* pode ser lido na perspectiva da derrota a outros cultos pela fé cristã, com os relatos

---

appointed by God or even by a law-giver; no destroying of their seed nor defrauding of their offspring”. PHILO. Vol. 9. Trad. F. H. Colson. Cambridge; London: Cambridge University Press; William Heinemann, 1958 (LCL 363), p. 429. Tanto Josefo como Fílo parecem influenciados pela tradição pitagórica. LÉVY, Isidore. *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*. Geneva; Paris: Droz; Minard, 1965 (Hautes Études du Monde Gréco-Romain 1), p. 51-56.

<sup>136</sup> LAËRTIUS, Diogenes. *Lives of the Eminent Philosophers*. Book VIII. London: G. Bell and Sons, 1915, p. 360. Também BOVON; BOUVIER; AMSLER, *Acta Philippi*. Textus, p. 312; PIÑERO; DEL CERRO, *Hechos Apócrifos de los Apostles*, p. 161.

centrados nos animais, reais e míticos, oferecendo a evidência para isso. Em Hierápolis da Frígia, o antigo culto anatólio da deusa Cibele foi suplantado pelo culto grego de Apolo<sup>137</sup>. Embora supostamente mais interessado no culto da antiga deusa, os AcPh se apresentam como uma demonstração da derrota de ambos por Filipe. A Víbora, que funciona como símbolo da deusa, é derrotada repetidas vezes (carbonização no ato 9, subjugação no ato 12, engano no ato 13, envio ao Hades no Martírio etc.). Outros dois símbolos a ela associados (um grande felino predador e um cabrito jovem) surgem no texto convertidos à pregação apostólica, implorando para participarem da comunhão dos cristãos. Segundo a tradição, dragões e serpentes foram levados à Ásia Menor por Apolo, concorrente da Grande Mãe, na transição das religiões. Desde sempre associadas ao mal pelo cristianismo, invariavelmente essas criaturas são derrotadas pelo apóstolo de Cristo e não sem muita “zombaria, paródia, desprezo e demonização”<sup>138</sup>.

O ato seguinte (14) avança na mesma linha ao contar a história da cura do cego Estáquis, que 40 anos atrás, antes da cegueira, havia presidido o culto da Víbora e das serpentes. Levado pelos filhos e por escravos ao encontro de Filipe na clínica que o apóstolo havia estabelecido na cidade, ele expõe que ficou cego por causa da sua crença na divindade das serpentes e em um suposto poder do líquido encontrado em seus ovos:

E aconteceu que, quando eu estava deitado na cama com os olhos abertos, olhando para o teto do meu quarto, vi ovos de serpentes, e desses ovos estavam pulando serpentes recém-nascidas. E minha mente se agitou e eu disse: ‘Então esses são deuses?’ Vou pegar um pouco de líquido dos ovos das serpentes e colocar nos meus olhos para ver se eles são de alguma forma terapêuticos. Mas quando coloquei a substância dos ovos nos meus olhos, eles foram atingidos por uma inflamação que durou dez anos inteiros. Naquela época, minha esposa ainda estava viva e costumava ir à montanha, trazer orvalho das plantas e colocar todos os dias nos meus olhos, e eu ficava aliviado. Mas um dia, após se levantar cedo, ela estava indo para a montanha para me trazer orvalho e uma fera imensa a atacou e a atingiu. E ela expirou com esse golpe, porque não havia médico para tratá-la. E desde então não vi a luz nem vi o rosto dos meus filhos (14.3<sup>A</sup>).

<sup>137</sup> Um oráculo encontrado nas escavações de um templo de Apolo (séc. 3) em Pamukkale, antiga Hierápolis da Frígia, informa que a Terra se enfureceu porque Apolo matou uma serpente que seria um monstro/divindade local. O oráculo orienta sobre as ações a serem tomadas para conter a ira da Terra, cujo efeito (uma praga) afeta os seres humanos. Cf. RUTHERFORD, Ian. Trouble in Snake-Town: interpreting an oracle from Hierapolis-Pamukkale. In: SWAIN, Simon; HARRISON, Stephen; Elsner, Jas (ed.). *Severan Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

<sup>138</sup> “[this is the second front on which ActPhil fights, with the help of] mockery, parody, persiflage, and demonization”. KLAUCK, *The Apocryphal Acts of the Apostles*, p. 242.

Inobstante o drama, não deixa de haver certa galhofa no relato de como Estáquis ficou cego. Seria esperado que as serpentes da cidade, mesmo o líquido dos seus ovos, não causassem mal aos adoradores da Víbora, tanto mais a um sacerdote. Mas na eventualidade de isso acontecer, ela deveria ser capaz de curar os próprios servos. Nesse sentido, a restauração da vista de Estáquis estava 40 anos atrasada por negligência ou incompetência da divindade local. A ironia do texto nesse particular é atrevida e entrega ao apóstolo o poder de cura que supostamente pertencia à Víbora, desmascarando-a completamente. Lamber as crianças no templo e torná-las desde cedo tributárias do culto (Mart. 2<sup>A</sup>) — um rito muito próprio da cura asclepiana, aliás<sup>139</sup> — servia, então, a que propósito se a Echdina de Ofiorima (Ἐχίδνη – 8.4<sup>G</sup>), a mãe das serpentes, era impotente?

Estáquis também relata a visão que teve, na qual uma imagem trifacetada o persuadia a procurar o apóstolo em busca de cura.

[...] vi a semelhança de um belo jovem com três rostos: o primeiro rosto tinha a forma de um jovem que ainda não tinha barba; o rosto do meio tinha a forma de uma mulher vestida com uma roupa gloriosa; e o terceiro rosto tinha a forma de um velho. Havia um cântaro de água no ombro do jovem, e a jovem tinha uma tocha na mão, e meus olhos estavam cheios da luz daquela tocha. E todos os que estavam na cidade vieram e foram batizados pelo jovem que carregava o cântaro de água, e os corpos dos batizados se tornaram brancos como os galhos brancos das palmeiras. Eu vi esse sonho três vezes da mesma maneira (14.4<sup>A</sup>).

A figura trinitária dos sonhos de Estáquis é curiosa, mas não é tanto representativa da noção cristã da trindade. Em vez disso, seu molde parece tomar mais inspiração na imagem egípcia ou palmira de trindade divina (pai, mãe e filho)<sup>140</sup>, posto que a visão menciona um ancião, uma mulher e um jovem. A face jovem dessa tríade purifica a todos os que se batizam, e a purificação tem equivalência com a cura. Nisso tudo faz sentido: considerando o lugar social das pessoas cegas no mundo antigo, com a cegueira frequentemente equiparada ao castigo divino (cf. Jo 9), a cura para Estáquis representaria mais do que recobrar um sentido perdido. Ela também equivaleria a uma mudança no valor moral e, conseqüentemente, no *status* social, pois ainda que confesse ter ele mesmo se cegado por causa do experimento com o líquido dos ovos de serpentes, “quem pecou” é, nessa mentalidade, uma questão.

<sup>139</sup> HÅLAND, Evy Johanne. Saints and Snakes: Death, Fertility, and Healing in Modern and Ancient Greece and Italy. *Performance and Spirituality*, v. 2, n. p. 134, 2011.

<sup>140</sup> Consulte o argumento em BOVON; MATTHEWS, *The Acts of Philip*, p. 24. Sobre a concepção egípcia de trindade, veja SALES, José das Candeias. Divine Triads of Ancient Egypt. *Hathor: Studies of Egyptology*, v. 1, p. 109-129, 2012.

O milagre da cura da cegueira de Estáquis performedo por Filipe emprega uma técnica inusitada, mas que não é exatamente uma novidade para os cristãos: o uso de saliva. O modelo literário desse episódio é a narrativa sobre a cura, por Jesus, com saliva, de um cego em Betsaida (Mc 8.22-26)<sup>141</sup>, mas o processo de reescrita dos AcPh salienta um elemento de originalidade na imaginação do autor: a saliva curativa não é de Filipe, o portador/condutor do poder divino, mas de sua irmã Mariane. Isso não significa, todavia, que Mariane retivesse em si o mesmo poder mediado pelo irmão, mas sim que ele, por Cristo, era capaz de transferir poder. Trata-se de mais um elemento na elevação e legitimação do apóstolo, além de mais uma derrota imposta à Víbora e suas serpentes, em sua própria cidade e com a participação de um antigo sacerdote do seu culto.

Além do embate religioso com a Víbora, o ato 15 relata o que teria sido o outro motivo da prisão de Filipe, Mariane e Bartolomeu, com a consequência do martírio do apóstolo: a interação com Nicanora, esposa do governador, que suporta uma série de problemas de saúde. Sendo estrangeira<sup>142</sup>, ela é constantemente atacada pelas serpentes protetoras da cidade, e essa é a razão por que está sempre doente, trata-se, mas não se cura, já que as mordidas com que é atacada são constantemente renovadas: “Mas como as serpentes da cidade costumavam mordê-la por ser estrangeira, seu corpo foi atingido pelo seu veneno e ela permanecia em constante tormento” (15.1<sup>A</sup>).

A essa altura, a fama taumatúrgica de Filipe já correu pela região e Nicanora acredita que essa seja uma oportunidade para que ela também seja curada. Trata-se de um movimento ousado e ao mesmo tempo insolente, cujas consequências potenciais ficamos sabendo por meio dos servos:

Senhora, você não sabe que seu marido Tiranógnofó é um homem duro? Se ele souber que nós a trouxemos aqui sem o seu conhecimento, ele irá nos maltratar. Portanto, voltemos para a nossa casa antes que ele saia do tribunal para que não sujeite à tortura, por sua causa, àqueles que estão praticando a cura na casa de Estáquis (15.6<sup>A</sup>).

Atendendo o pedido dos escravos, já em casa Nicanora ora para que Jesus providencie meios para que ela encontre os apóstolos, ainda que isso implique a morte do marido: “Portanto, peço-te para que Tiranógnofó acredite em ti ou morra, pois ele me impede de ir aos teus santos apóstolos” (15.7<sup>A</sup>). O texto exhibe uma série de interrupções que falam em nome de intervenções em seu original. A oração de Nicanora é uma dessas

<sup>141</sup> A narrativa da cura de um cego de nascença em Jo 9 também contém o elemento da saliva, porém misturada com terra para formar um tipo de lama curativa.

<sup>142</sup> Nicanora é nativa da Síria, o que explica ela falar em sírio com Mariane na versão da recensão Θ (Mart 9<sup>A</sup>). Na versão da recensão Γ elas conversam em hebraico.

passagens interrompidas. Bruscamente, Tiranógnofa aparece ameaçando a esposa, como se tivesse ouvido o que ela pensava estar dizendo somente a Jesus. É nesse discurso que ele afirma saber do que tem acontecido com casais da cidade por causa da pregação dos cristãos. Uma coisa (já ruim) é a esposa buscar cura com um “mago” estrangeiro. Mas a questão da abstinência tem peso completamente diferente.

[...] pois você não pode me enganar como as mulheres que zombam dos seus maridos. Mas se eu souber que você foi até eles, irei me vingar deles e trancar você em um lugar escuro. Portanto, escolha a vontade do seu coração, pois estarei de olho neles, especialmente por sua causa (15.7<sup>A</sup>).

A história de Nicanora contada pelo *Xenophontos* 32 é concluída por aí, com a ameaça do marido. O *Vaticanus* 824 continua o relato com a cura da mulher, a invasão do local por Tiranógnofa e o discurso de Nicanora, que acende a ira do procônsul e põe em curso os eventos que culminam na prisão e julgamento dos apóstolos, com a consequente execução de Filipe.

E ela respondeu: “Tirano, abandone essa sua tirania e esqueça esse seu mal, abandone essa vida temporária, afaste a qualidade bestial da sua mente vil, fuja do dragão cruel e dos seus desejos, afaste de si os instrumentos e a mordida da serpente homicida, afaste-se dos males imundos e malditos dos ídolos, males que são campos do inimigo e muro escuro. Em vez disso, granjeie uma vida honrada e imaculada para que, quando você for achado em santidade, possa conhecer meu médico e aceitar o seu nome. Então, se você quer que eu continue ao seu lado, prepare-se bem para permanecer na pureza, na continência e no temor do verdadeiro Deus, e eu viverei junto com você para sempre. Purifique-se dos ídolos e de toda a sua imundície”.

Quando Tirano, seu marido, ouviu essas palavras, agarrou-a pelos cabelos, a arrastava e chutava, dizendo: “É melhor você morrer pela espada do que ser vista por mim fornicando com esses magos. Pois vejo que você caiu sob o feitiço desses enganadores. Portanto, vou matá-la primeiro de maneira atroz, e depois, sem poupar esses outros, após ter zombado deles cruelmente, os matarei do modo mais abusivo” (Mart 13-14<sup>V</sup>).

Nesse ponto, AcPh segue a fórmula que já é conhecida dos Atos Apócrifos, a que Bovon e Matthews chamam de “triangulação tradicional”, ou seja, (1) a pregação de teor encrático encontra terreno fértil em uma ou mais mulheres, as quais abandonam suas responsabilidades maritais; (2) a atitude das mulheres não é aceita por seus maridos ou prometidos, em geral uma figura importante; (3) o descontentamento do par leva à perseguição e ao martírio do apóstolo que empresta nome à obra<sup>143</sup>.

<sup>143</sup> BOVON; MATTHEWS, *The Acts of Philip*, p. 24.

O sexo, mesmo no contexto do matrimônio, era um problema para o ascetismo rigoroso refletido nos Atos Apócrifos<sup>144</sup> e para grupos encráticos de um modo geral, pois além de equiparar seres humanos e animais na partilha da mesma predisposição inata, guarda relação com a perda da imortalidade: quando Adão e Eva pecaram, eles abandonaram sua união com o Espírito de Deus e, mortais, viram-se forçados a entrar em união um com o outro à maneira dos animais para perpetuarem a existência, isto é, pelo sexo. A forma como os Atos Apócrifos em geral e AcPh em particular tratam o sexo e o proíbem é muito semelhante a Taciano (séc. 2), pupilo de Justino Mártir e defensor apaixonado da renúncia sexual completa como meio para obtenção da salvação e da imortalidade. O encratismo já havia se tornado bastante popular na época de Taciano e depois, em parte sob sua influência, o que alarmou vários Pais da Igreja, tanto gregos como romanos, entre eles Clemente de Alexandria, que o denunciou como líder dos encratas<sup>145</sup>. Nesse sentido, pouco surpreende que o tema dê o tom dos romances apostólicos e leve à conclusão de que AcPh funcione como um tipo de manifesto em nome de um grupo que partilha da mesma visão de mundo. Para Taciano, somente os cristãos seriam salvos. Logo, a conversão ao cristianismo de inclinação rigorista estava no melhor interesse das pessoas. Se considerado desse ponto de vista, AcPh pode ser lido nessa linha. Ao cristão não basta a “fé simples”, pois a salvação demanda um movimento espiritual (ἀγνεΐα, pureza) na direção da perfeição religiosa. Na narrativa dessa obra, essa é uma pregação pela qual vale a pena morrer.

#### 4.4 O Martírio

O relato do martírio de Filipe está contido no capítulo 15, no contexto da controvérsia entre Nicanora e o marido, o procônsul Tiranógnofa, agora chamado pela forma curta: Tirano (AcPh Mart. 12; 13; 17; 19). Tornando-se cristã depois de ouvir a pregação do apóstolo, ela adverte o marido a arrepender-se de adorar ídolos. O resultado, porém, não poderia ser mais desastroso, e um Tirano furioso exige que Filipe, Bartolomeu e Mariane sejam torturados pelo que seria uma prática fraudulenta do grupo (magia) em Ofiorima. De acordo com o relato, a violência e desumanidade das ações do procônsul contra o grupo conjugadas à resignação dos apóstolos atraía a curiosidade dos moradores

<sup>144</sup> Cf. Martírio de Pedro 33-34; Atos de Tecla 7; Atos de Tomé 12; Atos de André 39; Atos de João 63. Veja JACOBS, A Family Affair.

<sup>145</sup> *Hist. Ecl.* 4.28.2. Também PETERSEN, W. *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994, p. 61-64, 78-83; GACA, Kathy L. Driving Aphrodite from the World: Tatian and His Encratite Argument. In: *The Making of Fornication*, p. 221-246.

da cidade a tal ponto que quase ninguém teria ficado em casa (Mart. 15<sup>V</sup>). Todos queriam ver o borburinho na cidade.

A resignação apostólica era incômoda, uma vez que, mesmo açoitados com chicotes e aprisionado no templo da Víbora, o grupo glorificava a Deus. Uma forma de lidar com esse inconveniente era apelar à ira de Tirano, que pouco antes já havia se provado um instrumento bastante efetivo no trato de condutas desviantes.

Quando o apóstolo Filipe, Bartolomeu e Mariane foram encerrados no templo da Víbora, seus sacerdotes se reuniram no mesmo lugar com uma grande multidão de cerca de setecentos homens; e eles correram ao procônsul e clamaram: “Vingue-nos contra esses estrangeiros, esses magos, esses sedutores que levaram o povo ao erro. Pois desde o momento em que eles se estabeleceram entre nós, nossa cidade está cheia de todas as más ações. Eles até mataram as serpentes, os filhos da nossa deusa. Eles também fecharam o templo e o altar está abandonado, e não achamos nenhum vinho oferecido à Víbora para que, depois de beber, ela adormeça. Se você quer saber se essas pessoas são realmente magos, olhe e veja como elas desejam nos encantar, dizendo: ‘Vivam em pureza e santidade, tendo crido em Deus’; como elas entraram na cidade; como os dragões não as cegaram; como não beberam o seu sangue, mas esses dragões, que guardam nossa cidade de todo estranho, foram mortos por elas! (Mart. 17<sup>V</sup>).

A provocação pelos sacerdotes da Víbora caiu como fogo em palha seca. Com fúria ainda maior que antes, Tirano ordena tormentos humilhantes para Bartolomeu e Mariane. Quanto a Filipe, mandou que ele “fosse pendurado e seus tornozelos perfurados, e que instrumentos de tortura feitos de ferro fossem trazidos e passados através dos seus calcanhares, e que ele fosse pendurado de cabeça para baixo diante do templo, em uma árvore” (Mart. 19<sup>V</sup>). Posicionado diante dele, Bartolomeu teve as mãos pregadas na entrada do templo. Não só a violência dos maus-tratos impressiona, mas também o sadismo envolvido: Tirano pretende que um veja a crueldade do sofrimento do outro.

A certo ponto, o apóstolo João aparece na história (Mart. 22ss<sup>V</sup>), sem fazer qualquer ideia do que está acontecendo na cidade. Ao tomar pé do alvoroço, ver Filipe dependurado pelos calcanhares e Bartolomeu todo esticado, pregado à parede do templo da Víbora, sua reação é repreender a ignorância, o erro e a “cegueira” (quase um trocadilho!) do povo de Ofiorima tocando o seu ponto mais sensível: “Agora, então, por que vocês estão punindo essas pessoas? É porque lhes disseram: *‘A serpente é sua inimiga?’*” (Mart. 24<sup>V</sup>). De uma perspectiva, grande erro de leitura, o de João! Não precisou mais do que isso para que o povo dali tentasse matá-lo também, razão pela qual Filipe ameaça destruir a todos

eles, entregando-se completamente à ira e à angústia do momento (Mart. 25<sup>v</sup>). João, Bartolomeu e Mariane tentam dissuadi-lo, mas já é tarde demais para isso, e o previsto no episódio 8 se concretiza: a retribuição do mal com o mal. Em um rompante de raiva e desobediência, Filipe amaldiçoa os cidadãos de Ofiorima, com o resultado da terra se abrindo e engolindo o templo, a Víbora a que estavam adorando e cerca de sete mil homens, além de mulheres e crianças. Na sequência, Jesus aparece e castiga Filipe por essa ação, impedindo-o de entrar no paraíso durante 40 dias (Mart. 31<sup>v</sup>). Dependurado de cabeça para baixo, o apóstolo adverte os seus companheiros, ensina os convertidos e ora antes de “entregar o seu espírito”. Passados os 40 dias, Jesus aparece na forma de Filipe para dar instruções a Bartolomeu e Mariane sobre os rumos da missão (Mart. 42<sup>v</sup>).

Em termos documentais, o martírio do apóstolo Filipe é, sem dúvida, a parte mais robusta dos AcPh de que se dispõe até o momento, conhecido em grego por três recensões diferentes<sup>146</sup>, representadas por um número bastante considerável de manuscritos. Nas recensões Γ e Θ, o texto começa no §1 [107], enquanto na recensão Δ o início se dá apenas no §17 [123]. É somente na correspondência com o §19 [125] que o texto das três recensões se torna de fato comum, o que leva a pensar, com Amsler, “que é precisamente nesse ponto que o *Martírio* primitivo começa”<sup>147</sup>. Flamion, que examinou as relações literárias existentes entre as recensões, já havia afirmado muito antes:

Evidentemente elas representam, cada uma à sua maneira, um mesmo original primitivo (...). O enredo da história é claramente o mesmo. Encontramos ali os mesmos episódios românticos, a mesma série de discursos, salvo algumas diferenças de detalhes (...)<sup>148</sup>.

Contudo, a despeito da história bem documentada do martírio nos atos gregos e de afirmações dessa tradição por outros escritores<sup>149</sup>, ela não é unanimidade. Se, por um

<sup>146</sup> Γ, Θ e Δ na edição de Bonnet. Cf. *Acta Apostolorum Apocrypha*, p. 41-98.

<sup>147</sup> “(...) c’est à cet endroit précis que commençait le *Martyre* primitif”. AMSLER, *Acta Philippi*, p. 413.

<sup>148</sup> Évidemment elles représentent, chacune à sa manière, un même original primitif (...). La trame du récit est manifestement la même. On y retrouve les mêmes épisodes romantiques, la même série de discours, à part quelques divergences de détail (...). FLAMION, *Les trois recensons grecques du Martyre de l’apôtre Philippe*, p. 215.

<sup>149</sup> Outras fontes gregas sobre Filipe também relatam sua crucificação de cabeça para baixo, por exemplo, a *Laudatio* e o Sinaxário da Igreja de Constantinopla. O Menolódio do Imperador Basílio faz praticamente a mesma descrição. Outros Atos de Filipe oriundos do Oriente também descrevem o martírio do apóstolo de cabeça para baixo, seja em uma cruz, seja em algo como uma viga (fontes coptas, etíopes, árabes). Cf. BOVON, *Les Actes de Philippe* (ANRW 2.25.6), p. 4431; 4447-4448. Do mesmo modo, a lista dos apóstolos e discípulos do Pseudo-Hipólito (séc. 3) faz constar a crucificação de Filipe de cabeça para baixo na época de Domiciano. Cf. ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James; COXE, Cleveland (ed.). *The Ante-Nicene Fathers: Translation of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*. Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1886, p. 255. Também o tratado *De ortu et obitu patrum* (séc. 7), atribuído a Isidoro de Sevilha, o *Breviarum apostolorum* (séc. 7) e outras fontes do medievo men-

lado, Pais da Igreja como Papias, Polícrates, Próclus e Eusébio afirmam que o apóstolo Filipe viveu, realizou seu ministério e morreu em Hierápolis, por outro, nenhum deles fala acerca do seu martírio<sup>150</sup>. Além disso, as tradições latinas do apóstolo deixam espaço para questões a esse respeito. Ainda que elas não sejam objeto deste estudo, é de bom tom mencioná-las, o que escolho fazer a partir do relato conhecido mais antigo: *Gesta Philippi* (BHL 6814 - 6817) na coleção do Pseudo-Abdias (Livro X, Os Atos Apostólicos de Abdias)<sup>151</sup>. Ali há um registro sobre o ministério de pregação de Filipe na Cítia, onde permanece durante 20 anos e se envolve em uma polêmica com a divindade local, Marte, em cuja representação se esconde um dragão maligno. Exposto pelo apóstolo, o dragão abandona a estátua de Marte, mata algumas pessoas e adoece as demais. Filipe promete cura e ressurreição, contanto que os cidadãos da Cítia destruam o ídolo e edifiquem uma igreja. O povo concorda e se converte, o dragão é enviado para o deserto e Filipe organiza a estrutura da nova igreja, com a ordenação de sacerdotes, diáconos e um bispo. Em seguida, em resposta a uma revelação, ele volta para Hierápolis, na Ásia, onde teria extinguido a “heresia maligna dos ebionitas”, que afirmavam que o Filho de Deus não nasceu humano, mas recebeu a sua humanidade por meio da Virgem. De acordo com o relato em *Gesta Philippi*, ele teria morrido de *causas naturais* aos 87 anos de idade e sido sepultado em Hierápolis. Há, ainda, menção sobre duas filhas, sepultadas muitos anos mais tarde, uma à direita e outra à esquerda do apóstolo. Com exceção do dragão, a seção sobre Filipe na coleção do Pseudo-Abdias não parece apresentar senão pequenos pontos de contato isolados com os AcPh gregos<sup>152</sup>. Mas à vista da tradição

---

cionam a crucificação de Filipe em Hierápolis da Frígia e sua morte por apedrejamento. Cf. GÓMEZ, César Chaparro (ed.). *Isidoro de Sevilla: De ortu et obitu patrum*. Paris: Société D'Éditions “Les Belles Lettres”, 1985, p. 209; VAN HECKE, Josepho; BOSSUE, Benjamino; DE BUCK, Victore et Remigio (ed.). *Acta sanctorum: octobris. Tomus XIII. Parisiis: V. Palmé, 1863, p. II.*

<sup>150</sup> Uma possível exceção seria uma referência na *Crônica* de Jerônimo. Escrevendo por volta de 380, Jerônimo traduziu a *Crônica* de Eusébio (c. 311) para o latim, acrescida de conteúdo próprio. É difícil saber se a referência a Filipe é realmente de Jerônimo, pois houve várias adições medievais ao texto. Em sua tradução, Roger Pearse a coloca como nota de rodapé, o que indica que ela não seria parte do texto confiável. De todo modo, sob a 207ª Olimpíada, a versão da *Patrologia Latina* diz: “Filipe, o apóstolo de Cristo ao povo de Hierápolis, uma cidade da Ásia, enquanto pregava o Evangelho, é pregado na cruz e apedrejado até a morte”. Cf. JERÔNIMO. *Chronicle*. In: PEARSE, Roger et al. (ed.). *Early Church Fathers: Additional Texts*. [s.l.]: [s.n.], 2005, p. 262-263. Texto inglês da nota: “Another PL entry follows, again with no space in the Ms.: Philip, the apostle of Christ to the people in Hierapolis, a city of Asia, while preaching the Gospel, is nailed to a cross and stoned to death”. Disponível em: [https://www.tertullian.org/fathers/jerome\\_chronicle\\_03\\_part2.htm](https://www.tertullian.org/fathers/jerome_chronicle_03_part2.htm). Acesso em: 04 jan. 2023.

<sup>151</sup> Cf. FABRICIUS, Johann Albert. *Liber decimus: De rebus à beato Philippo Apostolo gestis*. In: *Codex Apocryphus Novi Testamenti*. Hamburgi: [s.n.], 1719, p. 736-742; ROSE, Els. *Ritual Memory: The Apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West (c. 500 - 1215)*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 131-132; BOVON, Les Actes de Philippe (ANRW 2.25.6), p. 4437-4438; JAMES, *The Apocryphal New Testament*, p. 469.

<sup>152</sup> SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha 2*, p. 473. *Gesta Philippi*, no entanto, corresponde à versão de Eusébio na *História Eclesiástica* (3.31.3): “Porque na Ásia também repousam grandes luminas que ressuscitarão no último dia da vinda do Senhor, quando virá dos céus com glória em busca de todos os santos: Felipe, um dos doze apóstolos, que repousa em Hierápolis com suas duas filhas que che-

que se formou em torno da morte imposta do apóstolo, a ausência do mártir e da razão para o seu martírio sobressai. Enquanto os manuscritos gregos oferecem a conversão de Nicanora, esposa do procônsul, a uma forma casta de cristianismo como causa última da prisão de Filipe e seus companheiros, o que culminaria na sua execução, *Gesta Philippi* ignora completamente o discurso encrático: o apóstolo é (ou foi) casado e pai de mulheres que se tornam elas mesmas evangelistas.

Seja como for, a tradição do martírio encontra mais ressonância na recepção. Por exemplo, os apócrifos irlandeses estão familiarizados com o relato da crucificação de Filipe em Hierápolis e o mesclam, de forma meio desajeitada, com a lenda latina<sup>153</sup>. Outra “confirmação” seria o memorial construído em Hierápolis, supostamente no local onde o apóstolo, martirizado, teria sido sepultado — o *Martyrium de Filipe*, uma estrutura octogonal de cerca de 20m<sup>2</sup> localizada no que é, hoje, um sítio histórico em Pamukkale, na Turquia.



FIGURA 02: Martyrium de Filipe, Pamukkale (Hierápolis), Turquia. Fonte: Holy Land Photos | holylandphotos.wordpress.com

Expectativas de que a tumba do apóstolo fosse encontrada ali foram frustradas pelo arqueólogo Francesco D’Andria, que, em 2011, anunciou tê-la descoberto em uma igreja recém-escavada, distante cerca de 40 metros do *Martyrium*. A equipe de D’Andria encontrou um túmulo romano do primeiro século localizado no centro da igreja

---

garam virgens à velhice, e a outra filha, que, depois de viver no Espírito Santo, descansa em Éfeso (...). Cf. texto grego com tradução para o espanhol em EUSEBIO DE CESAREA. *Historia Eclesiástica*. Trad. Argimiro Velasco-Delgado. Madrid: BAC, 2016, p. 174-175.

<sup>153</sup> Cf. HERBERT, Marie; McNAMARA, Martin (ed.). *The Passion of the Apostle Philip*. In: *Irish Biblical Apocrypha*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989, p. 106-108.

que, segundo ele, conteria originalmente os restos mortais de Filipe<sup>154</sup>. Essa edificação cristã em torno do túmulo é datada do fim do século 4 ou primeira metade do 5, mesma época que o *Martyrium*<sup>155</sup>.

De volta aos AcPh gregos, como dantes mencionado, o uso litúrgico do Martírio está na origem da sua comunicação mais abundante, que experimentou uma transmissão independente dos demais episódios. Todos os manuscritos conhecidos apresentam vestígios de alterações — algumas delas com a intenção de fazer o início do texto menos abrupto, ou mesmo introduzir os personagens da narração. Esses vestígios se tornam especialmente relevantes quando se considera a suavização da questão encrática, o que deixa pressupor a existência de uma inspiração primitiva por detrás dos manuscritos existentes, hoje perdida. O exame das relações entre as recensões armênias e gregas do texto feito por Louis Leloir<sup>156</sup>, por exemplo, ajuda a identificar saliências dessa suavização, uma vez que ele retém a hipótese de que a versão armênia deriva de um estado mais antigo do texto, anterior à forma atual das recensões gregas e que, por isso mesmo, tem potencial para restaurar, aqui e ali, elementos do escrito primevo que teriam desaparecido no grego<sup>157</sup>.

Seguindo o trabalho comparativo de Leloir, destaco, a título de ilustração, uma passagem na narrativa do martírio que pode ser tomada como instância de atenuação do discurso encrático observado nos episódios anteriores. A passagem se encontra no §15 [121] e relata os acontecimentos que se seguiram à chegada de Filipe e seus companheiros a Ofiorima (episódios 13-15 e Martírio). O texto grego registra as palavras do procônsul quando ordenou que os apóstolos fossem presos e trazidos à sua presença:

**Recensão Γ:** Βασάνισατε τοὺς μάγους τούτους τοὺς πλανήσαντας πολλὰς γυναικας καὶ ἄνδρας, νέους τε καὶ νεάνιδας καὶ λέγοντας ἑαυτοὺς εἶνα θεοσεβεῖς, βδέλυγμα ὄνες (§15 [121].2-4<sup>v</sup>).

<sup>154</sup> De acordo com D'Andria, as relíquias de Filipe provavelmente foram transferidas de Hierápolis para Constantinopla no fim do século 6 e, mais tarde, possivelmente levadas para Roma e colocadas na então recém-dedicada Igreja de São Filipe e São João (hoje Santi XII Apostoli ou Basílica dos Santos Doze Apóstolos), embora relatos do século 12 descrevam os restos de Filipe ainda em Constantinopla, sede da Turquia cristã.

<sup>155</sup> Veja D'ANDRIA, Francesco. Conversion, Crucifixion, and Celebration. *Biblical Archaeological Review*, v. 37, p. 34-46, Jul./Aug. 2011; Il santuario e la tomba dell'apostolo Filippo a Hierapolis di Frigia. Comunicação científica. *Rend. Pont. Acc. Rom. Arch.*, LXXXIV, 2011-2012, p. 1-52; "Hierapolis Alma Philippum". Nuovi scavi, ricerche e restauri nel santuario dell' apostolo. Comunicação científica. *Rend. Pont. Acc. Rom. Arch.*, LXXXIX, 2016-2017, p. 129-202; The Sanctuary of St Philip in Hierapolis and the tombs of saints in Anatolian cities. In: BRANDT, J. Rasmus et al. (ed.). *Life and Death in Asia Minor in Hellenistic, Roman, and Byzantine Times*. Oxford; Philadelphia: Oxbow Books, 2017, p. 3-18.

<sup>156</sup> LELOIR, Louis. *Écrits apocryphes sur les apôtres*: traduction de l'édition arménienne de Venise. Vol. 2: Philippe, Barthélémy, Thomas, Matthieu, Jacques frère du Seigneur, Thaddée, Simon, listes d'apôtres. Turnhout: Brepols, 1992 (CCSA 4).

<sup>157</sup> Veja também CALZOLARI, La version arménienne du *Martyre de Philippe* grec.

Torturem esses magos que enganaram muitas mulheres e homens, rapazes e moças, apresentando-se como devotos, quando são, na verdade, abominações. (tradução livre)

**Recensão Θ:** Σύρατε τοὺς μάγους τούτους καὶ πλάνους τοὺς πλανήσαντας πολλὰς ψυχὰς γυναικῶν καὶ λέγοντας ὅτι Ἐοσεβεῖς ἐσμε' (§15 [121].2-4<sup>A</sup>).

Levem-me embora esses magos, esses sedutores, que enganaram as almas de tantas mulheres, repetindo “somos tementes a Deus”. (tradução livre)

Como se nota, o texto grego se limita a afirmar, de forma vaga, que os apóstolos “enganaram” mulheres e homens de Ofiorima, sem oferecer detalhes sobre a natureza do engano. A versão armênia vai além e não tem qualquer problema em expor o ludíbrio que está no pano de fundo da controvérsia:

**Recensão a.I:** Hanēk' artak's zxaberaysd zaydosik i tanē Stak'eay ew tanjek 'ēk' orpēs mahapart, zi hrapurec 'in zkanays mer ew zkoyss, oč' bnakel ənd a'ns ew oč' linel aranc '. Ew asen zink'eans astuacapašts ew surbs, ew surb srbut'iwn usuc'anen mez:<sup>158</sup>

Retirem esses magos da casa de Estáquis e os torturem até a morte (lit. como condenados à morte), pois eles seduziram nossas mulheres e nossas virgens para que elas (as mulheres) não vivam com seus homens e elas (as virgens) não pertençam aos homens. Eles se chamam de piedosos e puros, e querem nos ensinar a pureza absoluta. (tradução livre)

**Recensão a.II:** K'aršec 'ēk' zkaxardsd zaydosik ork' molorec 'uc 'anen zbazum kanays ew koys ew asen, et 'ē astuacapašk' emk':<sup>159</sup>

Retirem esses magos que enganam muitas mulheres e virgens, e dizem: “Somos piedosos” (lit. adoradores de Deus). (tradução livre)

O texto armênio da recensão a.II é mais sobreposto ao texto grego, especialmente à recensão Θ, enquanto a.I não se apõe exatamente a nenhuma das duas recensões gregas. A leitura comparativa dessas versões coloca o problema de forma muito clara: se o texto grego é vago sobre a sedução das mulheres e omite a questão das virgens, o texto armênio está mais alinhado aos episódios que antecedem à narrativa do martírio de Filipe. O elemento mais interessante é constituído pela explicação da razão do erro causado pela pregação dos apóstolos. O crime mais grave de que os apóstolos são culpados “até a morte”, de acordo com a recensão a.I, consiste no fato de separarem as esposas de seus maridos e exortarem as virgens a não se casarem, conforme o modelo de vida piedosa

<sup>158</sup> Cf. Č'RAK'EAN, K'erovbē (ed.). *Ankanon girk' a'ak'elakank'* [Escritos apócrifos sobre os apóstolos]. Venetik: Òazar, 1904, p. 303.a, 7-10. Meu acesso à leitura do texto armênio se dá pelo recurso à tradução feita por Leloir da edição de Č'rak'ean para o francês. Cf. LELOIR, *Écrits apocryphes sur les apôtres*, p. 419-431; 464-470.

<sup>159</sup> Cf. Č'RAK'EAN, *Ankanon girk' a'ak'elakank'*, p. 303b, 1-3.

que ensinam. Como observado em outro momento, essa exortação corresponde a um dos preceitos fundamentais do encratismo, que preconizava a divisão dos casais, sobretudo o distanciamento das mulheres dos seus maridos. A esse respeito, deve-se lembrar que a questão da superioridade do celibato sobre o casamento animava os debates já nos tempos apostólicos. Sem entrar no mérito da análise, recordemos em particular a primeira epístola dirigida por Paulo à comunidade de Corinto, na qual ele recomenda o casamento àqueles que não fossem suficientemente fortes para assumir a opção pela castidade, em si preferível: “E aos solteiros e viúvos digo que lhes seria bom se permanecessem no estado em que também eu vivo. Caso, porém, não se dominem, que se casem; porque é melhor casar do que viver abrasado” (1Co 7.8-9 ARA)<sup>160</sup>. No texto armênio, segundo as duas recensões, ainda se observa uma insistência nas “virgens”. Embora defendida por outras correntes cristãs ascéticas e pelos Pais da Igreja, principalmente a partir do século 4, a valorização da virgindade constitui um dos principais aspectos do encratismo<sup>161</sup>.

Conquanto não seja o caso referi-las, há outras instâncias nas recensões armênias do Martírio que, quando comparadas às gregas, dão uma ideia do processo de domesticação do texto grego ocorrido com a sua separação dos demais episódios dos AcPh. Não é difícil associar esse processo de revisão ortodoxa à postura combativa do “cristianismo oficial” em relação às práticas de círculos rigoristas que propalavam uma compreensão mais radical da continência. À vista da circulação em separado de um Martírio menos contaminado com traços encráticos e com propósitos litúrgicos, não é de se estranhar que os outros episódios provavelmente não tenham circulado tão amplamente e não fossem tão bem conhecidos<sup>162</sup>.

## 5 Escrita como reescrita

Inicialmente existiam (1) memórias transmitidas das origens de um povo, um clã, uma família. Em seguida, vieram (2) histórias sobre as façanhas do herói de cada um desses grupos culturais que um dia alguém decidiu (3) registrar por escrito. Independentemente disso, a existência de um (ou mais) texto(s) escrito(s) não impediu que os contadores de histórias

<sup>160</sup> Se a continência é um estado preferível, deve-se notar, no entanto, que o casamento não é condenado por Paulo, ainda que a epístola seja citada e explorada na literatura posterior como texto de referência para a exaltação da castidade, assim como Mt 19.10-12: “Disseram-lhe os discípulos: Se essa é a condição do homem relativamente à sua mulher, não convém casar. Jesus, porém, lhes respondeu: Nem todos são aptos para receber este conceito, mas apenas aqueles a quem é dado. Porque há eunucos de nascença; há outros a quem os homens fizeram tais; e há outros que a si mesmos se fizeram eunucos, por causa do reino dos céus. Quem é apto para o admitir admita” (ARA).

<sup>161</sup> Veja BROWN, *The Body and Society*.

<sup>162</sup> Veja BOVON; MATTHEWS, *The Acts of Philip*, p. 12-14.

continuassem a contar suas histórias tradicionais; antes, permitiu-lhes acompanhar melhor suas versões básicas, às quais podiam (4) consultar de tempos em tempos e até (5) corrigir, se necessário. No entanto, quando alguém finalmente contou uma história que (6) constituiu uma grande discrepância entre as narrativas orais e o relato escrito e que era impossível de resolver, não houve escolha a não ser (7) proceder a uma nova transcrição das histórias, e assim sucessivamente, até que outra pessoa, diante da proliferação de versões orais e escritas, sentiu-se obrigada a (8) colocar ordem entre todos esses materiais, selecionando uma única narrativa (por exemplo, a que parecia mais bonita, mais completa ou mais fiel) com a intenção, novamente, de registrá-la, enquanto (9) as cópias anteriores foram arquivadas ou completamente destruídas. E assim o ciclo recomeça em (4)<sup>163</sup>.

Não há nada de novo sob o sol, lê-se no Qohelet. Todo conhecimento é lembrança, memória, reminiscência, depreende-se de Platão<sup>164</sup>. “Não há progresso, não há revolução de eras na alternância do saber, mas, no máximo, contínua e sublime recapitulação”, resumiu Umberto Eco em *O nome da rosa*<sup>165</sup>. Logo, os livros que lemos já os limos antes mesmo que fossem escritos, e aquilo que escrevemos (incluindo teses que perseguem originalidades, que ironia!) é um tipo de reescrita de algo escrito ou dito anteriormente, porém agora feito de uma maneira diferente, para atender a um objetivo diferente, provavelmente partindo de um objeto, sujeito ou ponto de vista diferente<sup>166</sup>. Trata-se de um processo sempre consciente para o autor? No caso nas escritas não ficcionais, rodapés — sempre eles — o respondem.

Quando Geza Vermes, há pouco mais de 60 anos, cunhou o termo “Bíblia reescrita” como descrição de uma literatura que reelabora textos judaicos com alterações na forma

<sup>163</sup> “Initially, there existed (1) passed-down memories of the origins of a people, a clan, a family. Next, there came (2) stories about the exploits of the hero of each of these cultural groups, which one day someone decided to (3) record in writing. Regardless, the existence of one (or more) written text(s) did not prevent the storytellers from continuing to recount their traditional histories; rather, it allowed them to keep better track of their basic versions, which they could (4) consult, from time to time, and even (5) correct, if necessary. However, when someone finally related a story, which (6) constituted a major discrepancy between the oral tales and the written account, which was impossible to resolve, there was no choice but to (7) proceed to a new transcription of the tales, and so on, until someone else, faced with the proliferation of oral and written versions, felt obliged to (8) establish order among all these materials by selecting a single tale (for example, the one that seemed the most beautiful, the most complete or the most faithful) with the intention, again, of writing it down, while (9) the earlier copies were archived or completely destroyed. And so the cycle starts all over again at (4)”. PIOVANELLI, Pierluigi. *Rewriting: The Path from Apocryphal to Heretical*. In: MAYER, Wendy; NEIL, Bronwen (ed.). *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013, p. 94.

<sup>164</sup> Cf. *Ménon e Fedro*.

<sup>165</sup> ECO, Umberto. *O nome da rosa*. 14. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2019 (e-book Kindle).

<sup>166</sup> Veja o ensaio de NADIN, Mihai. *Writing is Rewriting*. *The American Journal of Semiotics*, v. 5, n. 1, p. 115-132, 1987. Também COSTE, Didier. *Rewriting, Literariness, Literary History*. *Revue LISA/LISA e-journal*, v. 2, n. 5, p. 8-25, 2004.

de acréscimos, omissões e redação teológico-ideológica das narrativas<sup>167</sup>, ele provavelmente não tinha dimensão da discussão que estava por avançar no campo da pesquisa bíblica. O contexto era a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto, que incluíam escritos até então desconhecidos, com os textos de Qumran demonstrando claramente que os antigos escribas modificaram e suplementaram algumas das histórias do Primeiro Testamento.

Bíblia reescrita. Reescritas bíblicas. Bíblia recontada. Bíblia reinterpretada. Parábíblia. Reescrita das Escrituras. Em que pese o anacronismo do termo “Bíblia” para o estágio a que se reporta, guardadas as diferenças sutis, todavia existentes entre as ideias que essas expressões representam<sup>168</sup>, elas oferecem um panorama das múltiplas direções seguidas por defensores e críticos desde então, de modo que, hoje, a categoria “Bíblia reescrita” é compreendida e empregada de formas diferentes por estudiosos individuais<sup>169</sup>. E mesmo que a “Bíblia reescrita” e suas variantes terminológicas se refiram mais exatamente à reformulação de textos do judaísmo e que a categoria em si não passe pelo escopo deste trabalho, os princípios que sustentam o conceito<sup>170</sup> ajudam a perceber a existência, igualmente, de uma reescrita neotestamentária análoga que se espelha, portanto, em uma longa tradição que tanto a precede como está em voga no seu próprio contexto. Fato é que, embora a reescrita cristã primitiva não pressuponha um texto estável nem um cânon fixo, a tradição de Jesus se expandiu em relação a um reservatório de narrativas mais ou menos conhecidas sobre ele, quer orais, quer escritas<sup>171</sup>.

<sup>167</sup> VERMES, Geza. *Scripture and Tradition in Judaism*. Leiden: Brill, 1961, p. 95. Nessa obra, Vermes se referia especificamente a escritos do fim do período do Segundo Templo, nomeadamente o Targum Palestino, os primeiros II livros das Antiquidades Judaicas de Josefo, o Livro das Antiquidades Bíblicas do Pseudo-Fílo, Jubileus e o então recém-descoberto Gênesis Apócrifo.

<sup>168</sup> Com a publicação dos textos de Qumran, especialmente aqueles encontrados na Caverna 4, no início dos anos de 1990, tornou-se cada vez mais claro que a distinção tradicional entre textos bíblicos e não bíblicos tinha que ser revista. Para uma discussão no espírito da época, veja CRAWFORD, Sidnie White. *The Fluid Bible: The Blurry Line Between Biblical and Nonbiblical Texts*. *Bible Review*, v. 15, p. 34-39, 50-51, 1999.

<sup>169</sup> As tendências e questões dos pesquisadores podem ser verificadas em ZSENGELLÉR, József (ed.). *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*. Leiden; Boston: Brill, 2014. Veja também MAJEWSKI, Marcin. *The Phenomenon of Rewriting Scripture in Late Second Temple Judaism: Some Methodological Reflections on the So-Called “Rewritten Bible” Category*. *Verbum Vitae*, v. 39, n. 4, p. 1311-1334, 2021.

<sup>170</sup> De início, Vermes não propôs definição analítica para o termo que havia introduzido. Mais tarde ele voltou ao tópico, tentando caracterizá-lo por uma estreita relação, na narrativa e nos temas, com algum livro contido no cânon judaico das Escrituras e algum tipo de reformulação por meio de rearranjo, fusão ou complementação do texto canônico e bíblico. Nesse sentido, inicialmente Vermes via a “Bíblia reescrita” como uma estratégia textual, um tipo de exegese, e depois passou a empregar o termo, um tanto vagamente, como um “gênero” definido. Cf. VERMES, Geza. *Bible Interpretation at Qumran*. *Eretz-Israel*, v. 20, p. 184-191, 1989.

<sup>171</sup> A esse respeito, veja GUIJARRO, Santiago. *Historia de la composición*. In: *Metodología exegética del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 2021, p. 155-170, esp. 167-169.

Czachesz, escrevendo sobre reescrita e fluidez textual na antiguidade, analisa o processo de circulação de textos nesse cenário, bem como examina aspectos socioculturais do letramento antigo em uma tentativa de compreender as origens desse fenômeno. Uma das constatações que faz é que os autores não tinham controle sobre as suas obras. Se, por um lado, elas poderiam facilmente escapar de suas mãos em alguma versão preliminar ou serem modificadas sem o seu consentimento, por outro, diferentes trabalhos poderiam surgir sob seus nomes, inclusive sem o seu conhecimento<sup>172</sup> — considere-se aqui a tradição pseudepigráfica, não somente a bíblica, mas de um modo geral. Não é de se estranhar, portanto, que apelos ou advertências para não alterar o texto sejam encontrados em várias fontes<sup>173</sup>, incluindo a famosa admoestação que fecha o Apocalipse de João.

Eu, a todo aquele que ouve as palavras da profecia deste livro, testifico: Se alguém lhes fizer qualquer acréscimo, Deus lhe acrescentará os flagelos escritos neste livro; e, se alguém tirar qualquer coisa das palavras do livro desta profecia, Deus tirará a sua parte da árvore da vida, da cidade santa e das coisas que se acham escritas neste livro (Ap 22.18-19 ARA).

Inobstante os muitos avisos, prevaleceu também entre os cristãos antigos a prática geral do seu contexto. Assim, a rede textual que carrega as memórias e tradições de Jesus é ampla, configurando o processo de reescrita contínua e criativa das origens que Picard condensou como “mitologia cristã”<sup>174</sup>. Os ditos “apócrifos” que surgem desse processo se tratam, grosso modo, do florescimento de toda uma série de textos que reciclam, por assim dizer, tradições e narrativas anteriores, valorizando-as com elementos heterodoxos originais, a fim de produzir histórias novas e nuançadas. No caso de apócrifos “tardios” como os AcPh, não apenas material tradicional (agora canônico) é fonte, mas outros apócrifos também são — por óbvio que essa separação é ainda mais artificial naquele contexto do que é presentemente. E isso tem a ver com o próprio da recepção, haja vista que a resposta cognitiva é invariavelmente orientada para a reelaboração<sup>175</sup>. Nesse sentido, pode-se dizer que o texto recebido (escrito ou oralmente) torna-se um campo

<sup>172</sup> Cf. CZACHESZ, István. Rewriting and textual fluidity in antiquity: exploring the socio-cultural and psychological context of earliest Christian literacy. In: DIJKSTRA, Jitse; KROESEN, Justin; KUIPER, Yme (ed.). *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden; Boston: Brill, 2010, p. 425-441. Veja também GAMBLE, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*. New Haven: Yale University Press, 1995.

<sup>173</sup> CZACHESZ, Rewriting and textual fluidity in antiquity, p. 427; GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church*, p. 122-125.

<sup>174</sup> PICARD, Les chemins de la mythologie chrétienne.

<sup>175</sup> JOHNSON, Scott Fitzgerald. *The Life and Miracles of Thekla: A Literary Study*. Cambridge: Harvard University Press, 2006, p. 76.

de reescrita que visa mais ao fator contemporâneo do que propriamente a reformular uma tradição antiga:

Todas elas [as tradições memoriais], incluindo as tradições cristãs de que falamos, são mitologias na medida em que são tradições variáveis, eminentemente variáveis ao longo do tempo, tradições relativas às origens de uma mesma comunidade que precisa contar e adaptar, de uma época para a outra, a história das suas origens<sup>176</sup>.

Disso se conclui uma espontaneidade e universalidade ligadas à reescrita que ajudam a compreender o processo de composição dos AcPh como obra “inédita” que responde ao seu próprio contexto. Uma análise da obra demonstraria técnicas de composição que incluem a reutilização de material mais antigo (judaico, neotestamentário e de outros apócrifos) adaptado para essa finalidade. Precisamente por isso, neste ponto é preciso admitir que a afirmação pura e simples de *dependência literária* às vezes é pouco útil. Assim, asserções como a de Schneemelcher<sup>177</sup>, de que AcPh provavelmente conhecia e usou os Atos de Pedro, por exemplo, são redundantes, reducionistas e não ajudam a explicar os detalhes preservados no “novo texto”, além de, como aponta Matthews, colaborarem na exclusão de escritos rotulados como literariamente dependentes como contribuições originais no *corpus* da literatura cristã antiga<sup>178</sup>. Mais interessante que falar em dependências literárias é considerar a intertextualidade operante entre os vários textos. Nesse aspecto, Walter J. Ong observou no excelente *Orality and Literacy*:

A cultura do manuscrito tinha considerado a intertextualidade como ponto pacífico. Ainda ligada à tradição corriqueira do velho mundo oral, ela deliberadamente criava textos a partir de outros textos, emprestando, adaptando, compartilhando fórmulas e temas comuns, originalmente orais, embora os tenha desenvolvido em novas formas literárias impossíveis sem a escrita. (...) A cultura impressa deu origem às noções românticas de “originalidade” e “criatividade”, que diferenciam ainda mais uma obra individual de outras obras, vendo suas origens e significados como independentes de influências externas, pelo menos idealmente. (...) As culturas manuscritas tinham pouca ou nenhuma ansiedade sobre a influência para atormentá-las, e as culturas orais não tinham praticamente nenhuma<sup>179</sup>.

<sup>176</sup> “Toutes, et y compris les traditions chrétiennes dont nous parlons, sont des mythologies dans la mesure ou ce sont des traditions variables, éminemment variables dans le temps, des traditions relatives aux origines d’une même communauté qui a besoin de se raconter, et d’adapter, d’une époque à l’autre, le récit de ses origines”. PICARD, Les chemins de la mythologie chrétienne, p. 259.

<sup>177</sup> Cf. SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha 2*, p. 276-277.

<sup>178</sup> MATTHEWS, *Philip: Apostle and Evangelist*, p. 181.

<sup>179</sup> “Manuscript culture had taken intertextuality for granted. Still tied to the commonplace tradition of the old oral world, it deliberately created texts out of other texts, borrowing, adapting, sharing the

É preciso, porém, reconhecer a complexa gama de antecedentes (muitos dos quais irrecuperáveis) que se amalgamaram na composição dos Atos Apócrifos, incorporando à compreensão da intertextualidade uma noção mais ampla de texto. “Embora os textos sejam autônomos em contraste com a expressão oral, em última análise, nenhum texto pode se sustentar independente do mundo extratextual. Todo texto se baseia em pré-texto”<sup>180</sup>. Ou, se preferirmos uma aproximação mais direta com a semiótica da cultura:

O texto, como unidade de sentido, não somente gera novos significados, mas condensa memória cultural. (...) Ele evoca os demais textos por meio dos quais foi interpretado. Ele também traz em si as memórias de sua leitura e dos eventos históricos que ocorreram fora de si, mas que nele podem evocar associações. Ou seja, o texto não é uma mensagem inerte, estática, mas antes uma mensagem que se auto-organiza e que se relaciona com outros textos. Este processo de preservação de memória é um sistema poderoso para a criação de novos textos<sup>181</sup>.

A reescrita que AcPh faz de suas fontes, como observa Matthews<sup>182</sup>, raramente é uma questão de repetição pura e simples. Nesse sentido, temas como a fé masculina das mulheres (Evangelho de Tomé 114), a viagem ao mundo inferior (Apocalipse de Pedro; Apocalipse de Paulo; Atos de Tomé), animais falantes (Atos de Paulo; Atos de Tomé), narrativas de ressurreição e aspectos do martírio (Evangelhos; Atos de Pedro) têm o seu próprio sentido nos AcPh. Além disso, AcPh tem a peculiaridade de apresentar reescritas internas, como no caso dos episódios 6 e 2, o segundo funcionado como uma reelaboração do primeiro, com uma versão dos eventos que intensifica de maneira profunda a atitude antijudaica que aparece naquele, quer haja, quer não haja o envolvimento de fontes escritas<sup>183</sup>. É nesse sentido que esses textos “inéditos” abrem janelas não apenas para a cultura, mas para circunstâncias do mundo social em que eles surgem<sup>184</sup>.

---

common, originally oral, formulas and themes, even though it worked them up into fresh literary forms impossible without writing. (...) Print culture gave birth to the romantic notions of ‘originality’ and ‘creativity’, which set apart an individual work from other works even more, seeing its origins and meaning as independent of outside influence, at least ideally. (...) Manuscript cultures had few if any anxieties about influence to plague them, and oral cultures had virtually none”. ONG, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London; New York: Routledge, 2002, p. 130-131.

<sup>180</sup> “(...) although texts are autonomous by contrast with oral expression, ultimately no text can stand by itself independent of the extratextual world. Every text builds on pretext”. ONG, *Orality and Literacy*, p. 158. Veja também STILL, Judith; WORTON, Michael. Introduction. In: STILL, Judith; WORTON, Michael (ed.). *Intertextuality: Theories and Practices*. Manchester; New York: Manchester University Press, 1990, p. 1-44; MASON, Jessica. Introduction: History and a new approach. In: *Intertextuality in Practice*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2019, p. 1-24.

<sup>181</sup> NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião como texto. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 18.

<sup>182</sup> MATTHEWS, Philip. *Apostle and Evangelist*, p. 182.

<sup>183</sup> MATTHEWS, Philip. *Apostle and Evangelist*, p. 186-189.

<sup>184</sup> De acordo com Amsler, uma disputa entre cristãos e judeus no século 4 não reflete mais as circunstân-

A reformulação ou reescrita na construção de um novo texto não é, portanto, estranha ao mundo dos AcPh. É, na verdade, uma técnica de composição bastante difundida que permite a circulação de tradições e sua renovação de acordo com as demandas próprias dos novos contextos. AcPh lança mão de temas e histórias que estão circulando no mundo cristão e os reprocessa com os registros (ainda que desfigurados) reconhecíveis da novela (fosse uma ou não), um produto altamente popular em sua época. Ao fazê-lo, cria a sua própria narrativa original desses mesmos temas e histórias, participante de uma rede intertextual e que se configura como um produto literário não apenas de subscrição, cuja repetição e reciclagem de temas têm função transmissiva, tradicional, conservativa e estabilizadora de determinado cânone, mas sobretudo de sobrescrição, cuja recontextualização, remodelação, distorção, desconstrução e mutação de temas é mais subversiva do que adaptativa e acomodatória, postando-se mais ao lado dos novos começos. Assim, a crítica de James ao texto como imitação dos Atos mais antigos não se sustenta e não resiste a uma investigação sobre oralidade, técnicas de composição e fluidez textual no contexto partilhado pelos AcPh. É como afirma Santiago Guijarro em seu guia metodológico para estudos do Novo Testamento:

A composição dos textos no mundo antigo não deve ser entendida como um processo linear (da tradição oral à fonte escrita e desta ao texto final), mas como resultado de um intrincado processo de releitura de tradições e textos, orais e escritos, que interagiam por meio das suas diversas representações<sup>185</sup>.

\*\*\*

Introduzida a fonte que inspira este estudo, o próximo capítulo prepara o soalho teórico para o experimento de leitura do texto que será feito na parte final. Afirmo na *Introdução* que os AcPh demandam do seu leitor um pacto, um exercício imaginativo e uma entrada deliberada na realidade que eles articulam. Na perspectiva aqui pretendida, essa realidade, sobretudo na segunda metade do escrito, é grotesca e as grotescarias com que ela se constrói podem ser empregadas como modo de ler as suas próprias narrativas. Assim é que o capítulo que se segue apresenta o tema do grotesco, ainda não no texto, mas no horizonte geral do termo. O objetivo é dar a conhecer algo do surgimento e dos

---

cias históricas; trata-se, no texto, da reformulação de um gênero literário mais antigo (AMSLER, *Acta Philipphi. Commentarius*, p. 269). Amsler não faz concessões a uma situação extratextual mais ampla, embora existam estudos que apontam numa direção diferente, indicando certa vitalidade do judaísmo romano tardio mesmo diante da força crescente do cristianismo no mesmo período. Cf. KROLL, John H. The Greek Inscriptions of the Sardis Synagogue. *The Harvard Theological Review*, v. 94, n. 1, p. 5-55, 2001; VAN DER HORST, Pieter W. The Synagogue of Sardis and its Inscriptions. In: *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context: Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, p. 43-52.

185 GUIJARRO, *Metodología exegética del Nuevo Testamento*, p. 160.

desenvolvimentos de uma categoria estética a ser empregada como analítica, assim como buscar explicitar o que tenho em mente no momento que transportá-la para a leitura dos AcPh.

## CAPÍTULO II

# A ESTÉTICA DO GROTESCO

*The source of the grotesque in art and literature is man's capacity for finding a unique and powerful fascination in the monstrous.*

– Bernard McElroy, Fiction of the modern grotesque

### 1 Notas iniciais

A palavra “grotesco”, inevitavelmente, traz à mente uma variedade de possíveis manifestações: as figuras híbridas das mitologias antigas, as bestas do Apocalipse de João, o *Inferno* de Dante, as gárgulas que espreitam no topo das catedrais góticas, os monstros de Hieronymus Bosch, a alegoria maneirista de Arcimboldo, o escatologismo de François Rabelais, a imaginação demoníaca de Charles Baudelaire, as “curiosidades humanas” apresentadas como atrações anômalas nos circos de horrores do fim do século 19 e início do 20, as combinações do bizarro e do onírico nas obras de Dalí, as animações de Seth MacFarlane, a estética da modificação corporal extrema e tantas quantas a memória e a imaginação tiverem condições de enfileirar. Há, ainda, uma série de fenômenos que guardam uma relação dinâmica com ela, tais como o fantástico (sobretudo quando desponta na descrição da realidade cotidiana), o espelho distorcido da sátira, a caricatura, o macabro, a tragicomédia, o bizarro, o inquietante freudiano, o absurdo moderno (que comunica uma visão de mundo e não alguma estrutura emocional autocontraditória do grotesco), o humor ácido e, mais genericamente, o feio, o anormal, o deformado, o abjeto e o monstruoso na medida da sua mobilização pela imersão estética.

O grotesco desempenha um papel disruptivo nos sistemas taxonômicos natural e filosófico. Desde o seu surgimento como ideia, ele tem servido como armazém para o híbrido, o maravilhoso e o não natural, para aquilo que não tem correspondência nas categorias da linguagem e da realidade. Desse modo, como fabricação da mente e da fantasia, ele conquistou um *status* nominalista utilizado para angustiar a classificação essencialista, bem como para desassossegar a relação referencial entre coisas e palavras, para importunar a homologia que dá significação à orientação humana no mundo.

Etimologicamente, o termo está associado ao italiano *grotta* (gruta) e surge na Itália renascentista, na segunda metade do século 15. O contexto é a redescoberta da Domus Aurea, um palácio extravagante construído por Nero (54-68 EC), em Roma<sup>1</sup>, que, com a queda do imperador e desnudo do luxo dos seus tesouros, acabou soterrado para servir como subestrutura para a construção dos grandes banhos dos imperadores Tito (79-81 EC) e Trajano (98-117 EC)<sup>2</sup>.

Muitos séculos mais tarde, no fim do *Quattrocento* renascentista, as ruínas do palácio foram encontradas e suas câmaras subterrâneas, então percebidas como *grotte* (grutas), escavadas. As escavações trouxeram à luz uma novidade decorativa e forjaram um nome para ela: *grottesca/grottesco* (coisa da gruta), um neologismo usado metonimicamente para designar os ornamentos com que as colunas, paredes e teto do local estavam cobertos. Aqueles eram adereços imaginativos, não inibidos pelas reservas da estética clássica e misturavam, indiscriminadamente, formas humanas, animais e arquitetônicas entrelaçadas com flores, frutos e folhagens em uma miscelânea inimaginável na arte mimética e sóbria da antiguidade<sup>3</sup>.

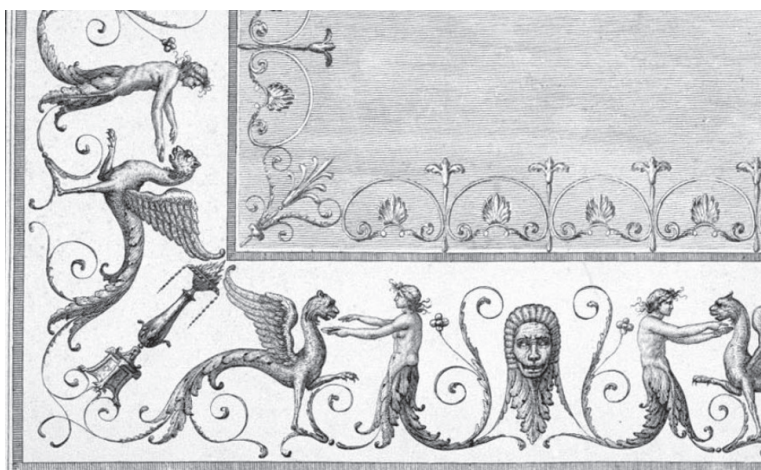


FIGURA 03: Gravura de ornamento da Domus Aurea. Fonte: Orientalist Art | [www.orientalist-art.org](http://www.orientalist-art.org)

<sup>1</sup> Suetônio, escritor romano, descreveu a suntuosidade da edificação, que envolvia uma imensa estátua de Nero, lago, edifícios semelhantes a cidades, campos, vinhas, pastagens, bosques, áreas cobertas de ouro, pedras preciosas e madrepérolas, banhos com água do mar e águas termais, salões de banquetes com tetos decorados com painéis de marfim giratórios, além de muitos animais domésticos e selvagens. Cf. SÜETONIUS. *Lives of the Caesars*. Translated with an Introduction and Notes by Catharine Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2008 (Oxford World's Classics), p. 211.

<sup>2</sup> As seções tidas como as mais importantes da Domus Aurea foram escavadas no século passado, na década de 1930. Para um estudo compreensivo da edificação, veja BALL, Larry F. *The Domus Aurea and the Roman Architectural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

<sup>3</sup> Para um estudo que documenta as várias decorações das paredes e abóbodas da Domus Aurea, veja MEYBOOM, Paul G. P.; MOORMANN, Eric M. *Le decorazioni dipinte e marmoree della Domus Aurea di Nerone a Roma*. 2 vols. (Parte 1: Testo; Parte 2: Illustrazioni). Leuven: Peeters, 2013 (Babesch Supplementa 20); DACOS, Nicole. *La découverte de la Domus Aurea et la formation des grotesques à la Renaissance*. London: Warburg Institute, 1969.

Pela ocasião da redescoberta e exploração do palácio neroniano, ninguém sabia ao certo do que se tratavam as estruturas encontradas. Quando os escombros revelaram uma forma de arte despreendida da emulação, o fascínio foi quase imediato. Vários artistas e seus discípulos visitaram o local, copiaram os seus desenhos e, com toques particulares, os reproduziram vastamente durante o *Cinquecento* como um tipo de ornamentação próprio do seu tempo, porém inspirado nos modelos antigos. Bons exemplos da pervasividade e popularidade dos *grotesche* são o teto da biblioteca da Catedral de Siena, pintado por Bernardino di Betti (Pinturicchio), e as salas de Rafael (Logge di Raffaello) no Palazzo Apostolico, na cidade do Vaticano<sup>4</sup>. Retomava-se, dessa maneira, a história de um estilo estabelecido já por volta do ano 100 aEC, provavelmente surgido na Ásia Menor<sup>5</sup>, e que havia se perdido com a queda de Roma.

Em sua comparativamente curta história, o termo “grotesco” significou coisas muito diferentes no correr do tempo, e mesmo hoje ele reúne uma série de conotações sutilmente matizada. Assim, em seu sentido mais limitado, refere-se a um tipo de arte decorativa que combina características humanas com bestas flexíveis e pássaros fantásticos em uma filigrana de vinhas e espirais. Esse é basicamente o único sentido em que ele foi discutido no século 15. Por outro lado, no uso coloquial a palavra pode adjetivar virtualmente qualquer coisa inadequada, desproporcional e de mau gosto. Essa, porém, é uma percepção problemática. Primeiro, porque a adjetivação pura e simples não somente desconsidera o espírito em que a palavra passou a existir, mas também o desenvolvimento do seu caráter conceitual, complexo, polissêmico e multivalente. Um segundo senão é que, histórica e semanticamente, ela possui sentidos múltiplos, variáveis e fluidos, o que se complica ainda mais pelo recurso a termos cujas acepções são semelhantes, mas não exatamente sinônimas — arabesco, gótico, esquisito, cômico, ridículo, desarmônico, além de bizarro e macabro, mencionados há pouco, apenas para citar alguns.

A diferenciação terminológica é parte do trabalho de vários críticos e, no horizonte dos respectivos campos, ela é importante<sup>6</sup>. Entretanto, a despeito do seu valor e mirando a concepção geral deste estudo, tenho em mente evitar esse tipo minudência. Mais do que argumentar sobre diferenças, o interesse desta pesquisa está na interpermeabilidade de significados do grotesco como uma das suas características mais distintivas e que, em

<sup>4</sup> ZAMPERINI, Alessandra. Grotesques and the Antique. Raphael’s Discovery of the Fourth Style. In: ACCIARINO, Damiano (ed.). *Paradigms of Renaissance Grotesques*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2019 (Essays and Studies 43). Veja a ótima bibliografia e fotografias oferecidas pela autora.

<sup>5</sup> CURTIUS, Ludwig. *Die Wandmalerei Pompejis: eine Einführung in ihr Verständnis*. Leipzig: Seemann, 1929 (reimpr. 1960), p. 138.

<sup>6</sup> Veja, entre outros, THOMSON, Philip. *The Grotesque*. London: Methuen, 1972.

último juízo, é aquilo que o torna uma categoria analítica em potencial para a leitura de componentes insólitos em textos como os AcPh, que é o proposto. E quão inovador é isso para a gama de escritos “divergentes” do cristianismo antigo! Como modo de ler, o grotesco privilegia uma *hermenêutica do estranhamento* que sublinha elementos que jogam intencionalmente com a ambiguidade, o contraditório e o desajuste. Nesse aspecto, ele é polissêmico, aberto e corrobora uma imaginação arrojada e inspirada. Nas palavras de Geoffrey Harpham, um dos mais eloquentes apologistas do fracasso crítico diante desse fenômeno, “o grotesco é aquele tipo de coisa na presença da qual experimentamos certos problemas metodológicos”<sup>7</sup>; ele mesmo, que no mesmo fôlego, fala no recurso à definição como o último refúgio do estudioso. Afirmarões como essas podem soar ressentidas e um tanto frustrantes, embora oportunizem reflexões. Disso decorre que é preciso boa dose de desafetação acadêmica para reconhecer no grotesco um potente estímulo ao desejo crítico, mas que, ao mesmo tempo, é um conceito que escapa.

Esse enquadramento elusivo do grotesco é uma dificuldade sentida na grande variedade de tratamentos acadêmicos que ele recebe, os quais refletem o interesse de



FIGURA 04: Gravura rupestre de Namarrkon (homem-relâmpago), ser espiritual da mitologia aborígine, Parque Nacional Kakadu, Austrália (ca. 20.000 anos). Fonte: UNESCO | [www.unesco.org/archives/multimedia/document-676](http://www.unesco.org/archives/multimedia/document-676).

campos tão diversificados como arte (de forma ampla), literatura, arquitetura, psicologia, religião, antropologia, estudos culturais e outros. Isso ocorre, como tão bem observado por Bernard McElroy, porque o grotesco não se origina nesta ou naquela escola artística ou literária, nesta ou naquela teoria específica, mas antecede a todas as escolas e teorias<sup>8</sup>. Enquanto fenômeno, e em que pese o anacronismo do termo, ele existe na imaginação humana antes mesmo da História. Evidências disso são, por exemplo, desenhos e entalhes encontrados em

cavernas paleolíticas que retratam, além de representações mais ou menos realistas de bisões, cavalos e touros, também certas criaturas que jamais pisaram este mundo, exceto pela inventividade e fantasia da mente que as concebeu<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> “The grotesque is that sort of thing in the presence of which we experience certain methodological problems”. HARPHAM, Geoffrey Galt. *On the Grotesque: Strategies of Contradiction in Art and Literature*. Aurora: The Davies Group, 2006, p. xxvii.

<sup>8</sup> McELROY, Bernard. *Fiction of the Modern Grotesque*. New York: Palgrave Macmillan, 1989, p. 2.

<sup>9</sup> Veja CLOTTES, Jean. *What is Paleolithic Art? Cave Paintings and the Dawn of Human Creativity*.

Partindo desse exórdio, as seções que se seguem não têm o objetivo de traçar minuciosidades da história do grotesco além do que é necessário para compreender o seu percurso. Para isso podemos referenciar dezenas de estudos que, necessariamente, passam por esse tema em detalhes e traçam linhas finas dos seus desenvolvimentos na variedade dos campos em que ele figura. Tampouco elas pretendem avançar um debate em torno da fixação do conceito, cujas origens são de fácil acesso e verificação, mas do qual os desdobramentos tornam evidente uma flagrante impermanência. Em vez disso, o que se pretende neste segmento é apresentar a ideia geral do grotesco como senso de maravilhamento e as ênfases de discussão que ajudam a compreender a teoria que ele enseja, sempre enriquecida (jamais fragilizada) pela multitude de formas que ele assume e de respostas que provoca. Espera-se com isso, ao fim e ao cabo, que a sua escolha como modo de ler as narrativas seletadas dos AcPh esteja justificada.

## 2 Sogni dei pittori? Os termos da questão e as questões do termo

Originalmente, o termo “grotesco” (*la grottesca/il grottesco*) traduzia uma forma de arte encontrada nas ruínas do palácio de Nero e nada mais. Bizarras à luz da estética



FIGURA 05: Avaritia, Pieter Bruegel (1558). Fonte: Pieter Bruegel the Elder | [bruegel.vlaamsekunstcollectie.be/en/artwork/avaritia-avarice](http://bruegel.vlaamsekunstcollectie.be/en/artwork/avaritia-avarice)

clássica, as pinturas representavam nós elaborados e guirlandas de decorações florais, desenhos que estranhamente se transformavam em serpentes, sátiros e animais mitológicos, bem como figuras humanas ou partes de membros humanos — um estilo que, com o tempo, floresceria nas obras de artistas como Bosch, Bruegel, Rafael, Velazquez, Hogarth, Callot, Goya, Dalí e vários outros.

Com a difusão dos grotescos pela Europa renascentista, muito graças ao desenvolvimento das técnicas de gravura, não demorou muito para que o estilo estresse na arte esculpida, tornando-se parte da prática artística e do argumento plástico predominantes,

---

Chicago; London: The University of Chicago Press, 2016; LEWIS-WILLIAMS, David. *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*. London: Thames & Hudson, 2016; HARPHAM, Grottesque and Grotto-esque. In: *On the Grotesque*, p. 73ss; LAYTON, Robert. *Australian Rock Art: A New Synthesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 79-82.

assumindo a força de um princípio estético entendido como emblema da ousadia e da liberdade criativa do artista<sup>10</sup>. Essa não é, todavia, uma avaliação tão positiva quanto parece à primeira leitura. Em sua base se encontrava uma pergunta suspeitosa pela relação entre os “novos” grotescos e os antigos modelos que eles emulavam, e a desconfiança tomou proporções ainda maiores quando se descobriu que esses modelos também eram controversos no seu próprio tempo.

Vitrúvio, arquiteto romano do 1º século aEC, havia demonstrado profunda frustração com os gostos populares e o descompromisso de estilos heterodoxos em relação às coisas definitivas<sup>11</sup>. Para ele, um acadêmico classicista, assim como para os antigos antes dele, as normas concretas da pintura se constituíam a partir de determinadas realidades. Ou seja, a pintura deveria imitar a variedade do que é ou daquilo que pode ser — algo muito distante dos modelos encontrados na Domus Aurea. No quinto livro do seu tratado sobre arquitetura ele afirma:

Todavia, esses modelos que se retiravam de coisas reais são hoje considerados de mau gosto. Com efeito, nos estuques pintam-se mais monstros do que imagens determinadas de coisas concretas: pois ali se levantam caniços em lugar de colunas e, em vez de frontões, varinhas estriadas com folhas ondeadas e enrolamentos, bem como candelabros que sustentam imagens de edículas sobre cujos frontões surgem, a partir de raízes com volutas, tenras flores que apresentam estatuetas sentadas sem qualquer lógica. Isso sem falar dos caulículos que têm figurinhas partidas ao meio, umas com cabeças humanas, outras com cabeças de animais.

Pois essas coisas não existem, nem se podem fazer. Nem nunca existiriam. Por isso, os novos gostos levaram a que maus juízes negligenciassem a perfeição das artes. De que maneira, com efeito, pode um caniço aguentar verdadeiramente um teto, ou um candelabro sustentar os ornamentos de um frontão, ou como um caulículo tão fino e mole pode sustentar uma estatueta sentada, ou a partir de que raízes e caulículos podem criar-se seja flores, seja figurinhas divididas ao meio?<sup>12</sup>

A descrição oferecida por Vitrúvio equivale a um acúmulo de reprovações, denúncias e rejeição do que, para ele, seria uma moda bárbara, fantasiosa, indisciplinada e irreal. Pois muito bem, na época da vertiginosa difusão dos “novos grotescos”, o tratado vitruviano estava em ampla circulação na Itália, propagado especialmente graças

<sup>10</sup> CONNELLY, Frances S. *The Grottesque in Western Art and Culture*. New York: Cambridge University Press, 2012, p. 3-4.

<sup>11</sup> A esse respeito, veja CURTIUS, *Die Wandmalerei Pompejis*.

<sup>12</sup> VITRÚVIO. *Tratado de arquitetura*. Livro VII.5.3-4. Tradução do latim, notas e introdução por M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (Col. Todas as Artes), p. 359-360.

à acessibilidade favorecida pela tradução de Daniele Barbaro (1514-1570)<sup>13</sup>. Com esse recurso, descobriu-se que os novos grotescos eram uma imitação e ressurreição de um estilo censurado e originalmente estigmatizado como aberração. Não causa surpresa, portanto, que no fim do *Cinquecento* a maioria das considerações sobre eles fosse negativa. A nota dominante dos primeiros comentários é a estranheza, e mesmo simpatizantes do estilo argumentaram contrariamente, alegando que o seu emprego facultava ao artista a revelação das próprias fantasias<sup>14</sup>.

Mas a despeito do tom reprochante, a associação do grotesco com a fantasia e o sonho é uma contribuição importante de tratadistas do século 16, tais como Giorgio Vasari (1511-1574) e Anton Francesco Doni (1513-1574). Em sua introdução à pintura, Vasari define os grotescos como “uma espécie de pintura licenciosa e muito ridícula” emporcalhada de monstros, da qual ele passa a listar as *impossibilidades* como característica mais marcante<sup>15</sup>. Em seu ponto de vista, os grotescos requerem capricho<sup>16</sup> e fantasia do artista, cuja liberdade o desonera do medo de criar figuras ridículas. Uma leitura parecida surge em *Disegno* (1549), de Doni. No diálogo que ele retrata entre Natureza, Arte, Pintura e Escultura acerca dos grotescos, as formas mutáveis das nuvens (nada mais impermanente!) surgem como inspiração do artífice.

*Arte (falando para a Pintura):* Quando pintas uma mancha de um país, não costumam ver animais, homens, cabeças e outras fantasias dentro dele?

<sup>13</sup> VITRUVIO, M. *I dieci libri dell'architettura*. Tradotti & commentati da Mons. Daniele Barbaro. Venetia: Appresso Francesco de'Franceschi Senese & Giovanni Chrieger Alemanno compagni, 1567.

<sup>14</sup> Gioio Vasari, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori* (1550); Filippo Baldinucci, *Vocabolario toscano dell'arte del disegno* (1681); *La Antiquariae prospettiche romane* (autor anônimo do círculo de Bramante, 1499-1500). Veja a fortuna crítica do grotesco no século 16 apresentada por DACOS, *La découverte de la Domus Aurea et la formation des grotesques à la Renaissance*, p. 121-138.

<sup>15</sup> “Le grottesche sono una spezie di pitture licenziose e ridicole molto, fatte dagli antichi per ornamenti de vani, dove in alcuni luoghi non stava bene altro che cosa in aria; per il che facevano in quelle tutte sconciature di monstri, per strattezza della natura e per gricciolo e ghiribizzo degli artefici, i quali fanno in quelle cose senza alcuna regola, appicacando a un sottilissimo filo un peso che non si può reggere, a un cavallo le gambe di foglie, e a un'uomo le gambe di gru, ed infiniti sciarpelloni e passerotti; e chi più stranamente se gl'immaginava, quello era tenuto più valente”. VASARI, Giorgio. Introdução alle ter arti del disegno cio è architettura, scultura e pittura. In: *Opere di Giorgio Vasari, pittore e architetto aretino*. Volume primo. Firenze: Presso S. Audin, 1822, p. 154.

<sup>16</sup> Capricho (*capriccio*) nesse contexto é um termo associado às artes. Vasari o emprega várias vezes em sua obra sobre a vida dos melhores pintores, escultores e arquitetos para descrever aquilo que quebra as regras, distinguindo-se grandemente do mundo “normal”. Veja STEIL, Lucien (ed.). *The Architectural Capriccio: Memory, Fantasy and Invention*. Farnham; Burlington: Ashgate, 2014; LE MOLLÉ, Roland. *Georges Vasari et le vocabulaire de la critique d'art dans les “Vite”*. Bordeaux: Ellug, 1989. Nicole Dacos, historiadora da arte, caracteriza o grotesco como a ilustração mais direta e mais sistemática do capricho maneirista – cf. *La découverte de la Domus Aurea et la formation des grotesques à la Renaissance*, p. 122.

*Pintura:* Na verdade, mais nas nuvens já vi animais fantásticos e castelos com infinitos e diferentes povos e figuras.

*Arte:* Acreditas que eles estão nas nuvens que tu vês?

*Pintura:* Não creio.

*Arte:* Onde estão?

*Pintura:* Na minha fantasia e na minha imaginação, no caos do meu cérebro.

*Arte:* Que nome tu os darias, a teu juízo, que fosse satisfatório?

*Pintura:* Castelos no ar.

*Arte:* E tu, escultor?

*Escultura:* Sonhos, isto é, não me parecem nada.

*Arte:* Tu não sabes, natureza, como alguém imagina mil estranhezas e tantas confusões em sua cabeça, que nada são, como dizem, fantasias, castelos no ar e sonhos; tu não sabes como evocam Quimeras em má hora. *E eu gosto dessa maneira de dizer muitas coisas em uma palavra, e nunca houve uma maneira de dizer o contrário*<sup>17</sup>.

Na retórica do diálogo de Doni, formas incipientes ou amorfas são transformadas em grotescos pelo caos que é a fantasia do artista. Pela reprodução do que é, daquilo que tem forma, o cânone clássico põe um freio a esses desacatos, enquanto os grotescos, mais livres, capturam o que é efêmero e orgânico na natureza e traduzem, em uma só palavra, uma diversidade de coisas. O papel e o lugar dessa perspectiva subjetiva serão retomados mais tarde, quando o grotesco se vir parte de um debate estético mais adensado, especialmente quando já houver avançado para a literatura.

Algo dessa compreensão mais ampla alcançada com Vasari e Doni, particularmente o reconhecimento da relação com a fantasia e o aspecto onírico, perde-se na literatura artística da segunda metade do *Cinquecento*, quando os grotescos começam a ser associados essencialmente com imagens monstruosas. Artistas escritores como Vincenzo

<sup>17</sup> “A. Quando tu ritrai in pittura una macchia d’un paese, non vi vedi tu dentro spesse volte animali, huomini, teste, e altre fantasticherie. P. Anzi piu nelle nuvole, ho gia veduto animalacci fantastichi, e castelli, con popoli e figure infinite e diverse. A. Creditu che le sieno in quelle nuvole che tu vedi? P. Non mi cred’io. A. O dove sono? P. Nella fantasia e nella mia imaginativa, nel caos del mio cervello. A. Che nome gli daresti tu secondo il tuo giudicio che ficofacesse a putto. P. Castelli in aria. A. Et tu scutore? S. Sogni, cioè non nulla paiono a me. A. Non sai tu natura che uno che s’imagina mille bizzarrie, e altrettante confusioni nel capo, che non sono cosa alcuna, come dicono costoro fantasie, castelli in aria, e sogni; non sai tu come le si dicono Chimere in mal hora. Et questo modo di dire tante cose in una parola mi piace, et mai no ci è stato modo di dir altrimenti”. DONI, Anton Francesco. *Disegno*. Vinetia: Appresso Gabriel Giolito di Ferrarii, 1549, fl. 22 (frente e verso) (revisão tipográfica minha para a letra v = u; itálicos meus).

Danti (1530-1576) e Benvenuto Cellini (1500-1571) estão na vanguarda desse tipo de julgamento. Para Danti e Cellini, os grotescos resultam de uma combinação monstruosa de partes de corpos diferentes tiradas de modelos naturais. Danti fala em quimeras que não têm contrapartidas na natureza, mas que, no seu conjunto, compõem-se de “parte dessa e parte daquela coisa natural, criando para si um novo todo”<sup>18</sup>. Mais direto, em sua autobiografia Cellini argumenta a inexatidão ou anacronia do termo com referência às formas aberrantes criadas pelos artistas da Roma antiga. Para ele, como a palavra não existia à época, “mostri è ‘l vero lor nome et non grottesche” — monstros é seu nome verdadeiro, e não grotescos<sup>19</sup>. As intuições em Danti e Cellini não são necessariamente nenhum equívoco. Na realidade, elas encerram a ideia mais básica que, com uma e outra variação e algumas camadas de sofisticação teórica, subjaz ao plano de partida de quase todos os tratamentos do grotesco e do monstro/monstruoso como seu subproduto. O revés está na secundarização ou desprezo do poder resguardado no elemento onírico ou fantasioso na criação dessas imagens.

Além de colocar sob escrutínio a credibilidade do grotesco enquanto estilo válido de arte, aquela pergunta inicial pela relação com os modelos originais também lançava o problema da sua localização histórica: tratava-se de uma moda (o surgimento de uma novidade) ou de uma retomada do passado (a sequência de uma tradição)? Qual seria, afinal, o lugar do grotesco? A aporia encontrou uma sugestão duradoura nos *sogni dei pittori* (os sonhos dos pintores), mais propriamente nos sonhos ou nos pesadelos, na fantasia ou no delírio do artista. Visto desse ângulo, o grotesco se associa às regiões atemporais da noite, a qual, portando-se como um agente efetivo de desorientação, inibe a sua percepção nítida, de modo que caracterização e circunscrição se dissolvem na mesma coisa, tornando os seus contornos menos contrastivos ou até mesmo inexistentes. A partir daí, com um espaço determinado no não-definido, no noturno, no “não-lugar”, a reflexão sobre o grotesco se torna, de fato, um tópico que pode ser elaborado como se queira. Em decorrência, nas artes visuais o objeto em discussão muda de maneira gradativa; transiciona-se dos grotescos como motivos ornamentais aos grotescos que podem ser identificados com um determinado assunto, como as gravuras de Callot, as visões de Goya e a caricatura.

<sup>18</sup> “[...] come sono le chimere, sotto le quali si veggiano tutte le cose in modo fatte che, quanto al tutto di loro, non sono imitate dalla natura, ma sì bene com poste parte di questa e parte di quella cosa naturale, facendo un tutto nuovo per sé stesso”. BAROCCHI, Paola (ed.). Il libro primo del trattato delle perfette proporzioni di tutte le cose che imitare e ritrarre si possano con l’arte del disegno. In: *Trattati d’arte del Cinquecento: fra maneirismo e controriforma*. Volume primo: Varchi, Pino, Dolce, Danti, Sorte. Bari: G. Laterza & Figli, 1960, p. 235.

<sup>19</sup> CELLINI, Benvenuto. La Vita di Benvenuto di M<sup>o</sup> Giovanni Cellini fiorentino scritta (per lui medesimo) in Firenze. In: BACCI, Orazio (ed.). *Vita di Benvenuto Cellini*. Texto crítico com introduzione e note storiche. Firenze: G. Carnesecchi e Figli, 1900, p. 64.

À medida que o seu terreno se expande, o grotesco se torna um termo adequado para qualificar uma categoria plástica — mas não sem generosa polêmica — e passa a se aplicar a todas as artes, uma vez que a sua gama de significados se ampliou o suficiente para permitir que ele expressasse mudança, alteridade e renovação estética. Por sua conexão com aquilo que o neoclassicismo rejeita e não ser uma moda passageira, ele pode ser reinvocado a qualquer momento que o clima intelectual do contexto permitir, e é em razão desses processos reflexivos que o termo assume um sentido mais avolumado, mas paradoxalmente menos preciso e cada vez mais elusivo.



FIGURA 06: A música do demônio (séc. 16). Fonte: WRIGHT, *A History of Caricature and Grotesque*, p. 252.

John Addington Symonds, no início do século 20, falava no grotesco como um braço do fantástico em que a caricatura forma um dos elementos naquilo que é produzido pelo artista<sup>20</sup>. Aí se nota algo do intercâmbio de termos e suas significações, já que, do mesmo modo, a fantasia pode ser considerada um componente do grotesco. A caricatura, por sua vez, consiste em um tipo de caracterização que exagera aquilo que já é saliente em um dado modelo com a intenção de torná-lo ridículo. Ela surgiu como gênero de humor visual no século 16<sup>21</sup> e logo também começou a ser empregada como uma espécie de arma nas disputas religiosas da época, quando os “hereges” (leia-se oponentes do catolicismo) eram vigorosa e cruelmente agredidos por uma retórica satírica bastante afiada. A substância do grotesco salta dessas representações. Entre elas, Martinho Lutero, desafeto religioso de muitos, surge atacado de diversas maneiras. Por exemplo, uma gravura do período retrata um demônio que toca uma gaita de fole. O instrumento é formado pela cabeça de reformador. A parte da gaita em que o demônio sopra entra pelo seu ouvido, enquanto aquela por onde a música é produzida forma um alongamento do seu nariz. A mensagem era clara: Lutero não passava de um instrumento nas mãos do demônio. Porém o contra-ataque dos reformadores estava à altura, e o papado passou a ser afrontado como emblema do anticristo em representações tão ferinas quanto. Produzida por Lucas Cranach e reproduzida sob os nomes de Lutero e Melancton, uma dessas ilustrações, “o asno papal”, é famosa por representar o papa como um grotesco monstruoso. De acordo com a descrição de Thomas Wright:

<sup>20</sup> SYMONDS, John Addington. Caricature, The Fantastic, The Grotesque. In: *Essays: Speculative and Suggestive*. 3. ed. London: Smith, Elder & Co., 1907, p. 14.

<sup>21</sup> GOMBRICH, E. H.; KRIS, E. The Principles of Caricature. *British Journal of Medical Psychology*, v. 17, p. 319-342, 1938; KAENEL, Philippe. L'apprentissage de la déformation. *Société & Représentations*, v. 10, n. 2, p. 81-102, 2000.

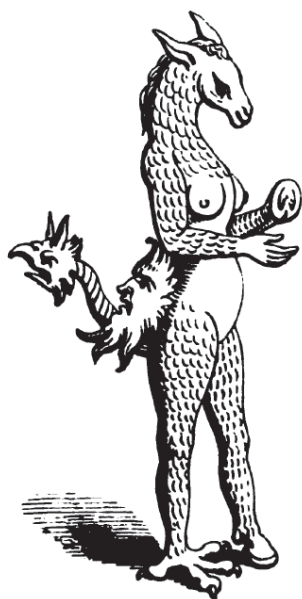


FIGURA 07: O asno papal (séc. 16). Fonte: WRIGHT, *A History of Caricature and Grotesque*, p. 254.

A cabeça de asno, disseram-nos, representava o próprio papa com suas doutrinas falsas e carnisais. A mão direita parecia a pata de um elefante, significando o poder espiritual do papa, que era pesado, pisoteava e esmagava a consciência das pessoas. Sua mão esquerda era de homem, significando o poder mundano do papa, que se apegava ao império universal sobre reis e príncipes. O pé direito era de boi, significando os ministros espirituais do papado, os doutores da igreja, os pregadores, confessores e teólogos escolásticos, especialmente os monges e freiras, aqueles que ajudavam e apoiavam o papa na opressão dos corpos e das almas do povo. O pé esquerdo era de grifo, um animal que quando apanha a sua presa nunca a deixa escapar e significa os canonistas, os monstros do poder temporal do papa que agarram os bens temporais das pessoas e nunca os devolvem. O peito e a barriga desse monstro eram de mulher e representavam o corpo papal, os cardeais, bispos, padres, monges etc. que passavam a vida comendo, bebendo e em incontinência; e essa parte do corpo estava nua, porque o clero papista não se envergonhava de expor seus os vícios ao público. As pernas, braços e pescoço, ao contrário, eram revestidos de escamas de peixes; estes significavam os príncipes e senhores leigos, os quais estavam, em sua maioria, em aliança com o papado. A cabeça do ancião na parte detrás do monstro significava que o papado envelhecera e se aproximava do fim; e a cabeça de dragão vomitando chamas, que servia de cauda, representava as grandes ameaças, as horríveis bulas venenosas e escritos blasfemosos que o pontífice e seus ministros, enfurecidos ao ver o seu fim se aproximando, lançavam ao mundo contra todos os que se opunham a eles<sup>22</sup>.

É a esse tipo de segmento que o grotesco esteve associado durante muito tempo, principalmente aos componentes cômico e ridículo, embora críticas sérias pudessem estar por detrás de muitas representações, como no caso das controvérsias religiosas. Valeriano

<sup>22</sup> “The head of an ass, we were told, represented the pope himself, with his false and carnal doctrines. The right hand resembled the foot of an elephant, signifying the spiritual power of the pope, which was heavy, and stamped down and crushed people’s consciences. he left hand was that of a man, signifying the worldly power of the pope, which grasped at universal empire over kings and princes. The right foot was that of an ox, signifying the spiritual ministers of the papacy, the doctors of the church, the preachers, confessors, and scholastic theologians, and especially the monks and nuns, those who aided and supported the pope in oppressing people’s bodies and souls. The left foot was that of a griffin, an animal which, when it once seizes its prey, never left it escape, and signified the canonists, the monsters of the pope’s temporal power, who grasped people’s temporal goods, and never returned them. The breast and belly of this monster were those of a woman, and signified the papal body, the cardinals, bishops, priests, monks etc. who spent their lives in eating, drinking, and incontinence; and this part of the body was naked, because the popish clergy were not ashamed to expose their vices to the public. The legs, arms, and neck, on the contrary, were clothed with fishes scales; these signified the temporal princes and lords, who were mostly in alliance whit the papacy. The old man’s head behind the monster, meant that the papacy become old, and was approaching its end; and the head of a dragon, vomiting flames, which served for a tail, was significative of the great threats, the venomous horrible bulls and blasphemous writings, which the pontiff and his ministers, enraged at seeing their end approach, were launching into the world against all who opposed them”. WRIGHT, Thomas. *A History of Caricature & Grotesque*. London: Virtue Brothers, 1865, p. 254-255.

Bozal, historiador da arte espanhol, fala na caricatura como manifestação suprema do grotesco, aliás<sup>23</sup>. É em conexão com ela e sua crítica implícita aos princípios neoclássicos que surgiram esforços para demarcá-lo como categoria estética a partir do século 18, sobretudo entre os alemães. Estes desenvolveram uma tradição de pensamento estético e filosófico acerca do grotesco que se estende de *Arlequim: ou uma defesa das performances cômicas grotescas* (1761), de Justos Möser, a *O grotesco: configuração na pintura e na literatura* (1957), de Wolfgang Kayser<sup>24</sup>. O impulso vindo da Alemanha é tamanho que é difícil, por exemplo, encontrar algum estudo contemporâneo que não mencione os fragmentos publicados por Friedrich Schlegel no primeiro volume do periódico literário *Athenäum* (1798), em que fala sobre o grotesco como dependente de contrastes conflitantes entre forma e conteúdo, da mistura instável de elementos heterogêneos e da força explosiva do paradoxo, que é, segundo afirma, ridículo e aterrorizante<sup>25</sup>. Nas oito menções ao grotesco nos fragmentos, Schlegel o desenha como a caricatura nua e crua, um caos que é, simultaneamente, espantoso e ridículo. Veem-se aí os rudimentos de uma teoria que ganhará cada vez mais nuances, porém essencialmente preservando uma natureza fundamental que pode ser traduzida na base da combinação tensa de elementos atrativos e repulsivos, de aspectos trágicos e cômicos, de características risíveis e horripilantes.

Embora correndo em direções diferentes, a natureza paradoxal do grotesco também será tema para vários outros escritores, entre eles Victor Hugo e Charles Baudelaire, na França. No ótimo *Prefácio de Cromwell* (1827), o discurso de Hugo tem no horizonte algo como uma consagração do grotesco, se assim o desejarmos. É ele quem cunha esse neologismo na França, o que lhe permite apresentar uma versão das suas origens que em nada lembra aquela do *Quatrocento*. Para isso, ele desenvolve um extenso cenário da história da arte, dos tempos bíblicos à antiguidade clássica e, finalmente, até a idade moderna (= período cristão e romântico), cada qual com o seu ideal estético — o lírico, o épico e o dramático, respectivamente. As premissas da sua proposição partem daí: o cristianismo dá origem a uma nova forma de arte (dramática), engendrando uma nova estética (romântica e grotesca). Em seu rearranjo, o grotesco está ligado ao romantismo moderno, bem como inserido numa tradição que é tanto mais venerável por ter as suas

<sup>23</sup> BOZAL, Valeriano. Orígenes de la estética moderna. In: \_\_\_\_\_ (ed.). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*. Vol. I. Madrid: Visor, 2000, p. 27.

<sup>24</sup> Essa tradição inclui nomes como Martin Wieland (*Unterredungen mit dem Pfarrer von \*\*\**, 1775), Carl Friedrich Flögel, primeiro historiador do grotesco (*Geschichte des Grotesk-Komischen*, 1778), Friedrich Schlegel (*Athenäums-Fragmente*, 1798-1800), Jean Paul, pseudônimo de Johann Paul Friedrich Richter (*Vorschule der Ästhetik*, 1804), Karl Rosenkranz (*Ästhetik des Hässlichen*, 1853) e Thomas Mann (*Past Masters and Other Essays*, 1933).

<sup>25</sup> SCHLEGEL, Friedrich. I. Fragmente. In: SCHLEGEL, August Wilhelm; SCHLEGEL, Friedrich (ed.). *Athenäum 1798-1800*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf, 1960, p. 259, 295. Veja o ótimo resumo da discussão de Schlegel sobre o grotesco em KAYSER, Wolfgang. *O grotesco: configuração na pintura e na literatura*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 54-57.

origens no cristianismo. Nessa versão não há mais menção a grotas e a polêmica de Vitruvius não existe. Os grotescos não são encontrados em escavações romanas, mas em todos os lugares: nos ornamentos de catedrais, nos costumes, no folclore, nas lendas, na arte e, especialmente, na literatura. Em sua descrição, todos os termos anteriormente usados para retratar o grotesco são reorganizados, desviando, assim, o olhar da sua natureza potencialmente mais polêmica. A luz toma o lugar da escuridão, o progresso suplanta a ameaça do caos e origens nobres emergem, ao passo que a fé é evocada para derrubar a hegemonia pagã do neoclássico. Mas que se faz das imagens noturnas suprimidas nessa insistência no agradável, fantástico ou cômico, uma vez que, no senso comum, o grotesco evoca noções de feiura, deformidade e monstruosidade? A solução de Hugo é questionar os credos da estética neoclássica e estabelecer um novo ideal artístico. A beleza e como ela é percebida é que serão o problema. Daí as suas famigeradas formulações “tudo cansa, inclusive a beleza” e “a beleza tem apenas um tipo; a feiura tem mil”<sup>26</sup>.

Algumas décadas mais tarde, no ensaio *Sobre a essência do riso e do cômico* (1855), Charles Baudelaire tornaria a mescla grotesca de elementos contraditórios a própria encarnação da natureza dual da humanidade, dividida entre o diabólico e o angelical. Para ele, o grotesco é uma forma de arte que só pode ser delimitada por uma série de aproximações, entre as quais estão as ideias sobre o riso e a caricatura. Em sua essência, o riso é satânico e, por isso mesmo, profundamente humano, ligado a um agressivo sentimento de superioridade que define o ser humano moderno. Esse sentimento de superioridade inclui certa animalização ridícula do objeto do riso. O grotesco existe na natureza e se reconhece porque provoca a gargalhada espontânea. Se o tipo de riso provocado pela caricatura é, na realidade, o *ethos* da modernidade e suas novas formas sociais, segue-se que o grotesco é a expressão mais adequada para isso. Ele é criação e não imitação. Para Baudelaire, trata-se da forma mais elevada que a arte contemporânea pode alcançar<sup>27</sup>.

As formulações em Hugo, Baudelaire e outros estão em linha com o amadurecimento de uma nova forma de reflexão sobre a arte que havia começado a ser construída no início do século 18: a chamada *teoria do gosto*, quando discussões sobre concepções objetivas de beleza cedem lugar a noções subjetivas de gosto: “começava a ser belo tudo o que na recepção produzia um certo prazer... estético”<sup>28</sup>. O questionamento da noção

<sup>26</sup> A tradução brasileira traz “tem-se necessidade de descansar de tudo, até do belo” e “o belo tem somente um tipo, o feio tem mil”. HUGO, Victor. *Do grotesco e do sublime*: tradução do Prefácio de Cromwell. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 33, 36.

<sup>27</sup> Veja BAUDELAIRE, Charles. Da essência do riso e, de um modo geral, do cômico nas artes plásticas. In: *Escritos sobre arte*. São Paulo: Hedra, 2007.

<sup>28</sup> “[...] empezaba a ser bello todo lo que en la recepción producía un cierto placer... estético”. BOZAL, *Orígenes de la estética moderna*, p. 26.

de beleza implicava uma flexibilização da mimesis enquanto princípio clássico. Na nova perspectiva do belo, a imitação da natureza já não é mais primordial, e a imagem produzida é imbuída da sua própria verdade: “a figura não é falsa e a metáfora tem a sua verdade tanto quanto a ficção”<sup>29</sup>. Decorre disso a valorização jamais vista do sujeito da experiência estética e a atenção aos afetos do receptor, uma vez que o interesse se desprende da obra e se volta para a sua relação com o espectador<sup>30</sup>.

Esses são exemplos de tratamentos que o grotesco passou a receber de meados do século 18 em diante. Schlegel acentua o aspecto paradoxal; Hugo deseja unir o grotesco ao sublime; Baudelaire quer encontrar o sublime no grotesco. Mas a grande obra do período, considerada a primeira discussão do grotesco como categoria estética séria, é *The Stones of Venice* (1853), de John Ruskin, cuja força está na simplicidade e clareza da sua afirmação central: “que a mente, sob certas fases de excitação, brinca com o terror”<sup>31</sup>. Nela, uma consideração mais detalhada dos elementos incompatíveis que constituem o grotesco é oferecida: “parece-me que o grotesco é, em quase todos os casos, composto de dois elementos, um ridículo, outro medonho; que, prevalecendo um ou outro desses elementos, o grotesco se divide em dois ramos, o grotesco esportivo e o grotesco terrível”<sup>32</sup>. A ênfase pode ser colocada no lado luminescente ou no lado sombrio do grotesco, mas sem certa coalizão ou cumplicidade entre ludicidade e seriedade, prazer e pavor, ele parece não existir. Esse é o conceito articulado por Ruskin e que dará o tom aos estudos, no século 20, sobre as emoções contraditórias produzidas pelo grotesco.

Na arte do grotesco, o equilíbrio entre o temível e o lúdico não depende do tema, mas do artista e da resposta que ele parece encorajar no leitor ou observador. O medo da morte e os horrores da loucura são coisas sérias, mas sujeitas a jogos – um jogo intenso, até mesmo exaltado, ou um burlesco ridículo que subordina o sério. Assim, o grotesco não surge e nem necessariamente se filia a um determinado tema ou complexo de ideias. Boa parte dos assuntos que são tratados convencionalmente podem ser (e foram em um momento ou outro) tornados grotescos e vice-versa:

<sup>29</sup> “Le figure n’est pas faux et la métaphore a sa verité aussi bien que la fiction”. BOUHOURS, Dominique. *La maniere de bien penser dans les ouvrages d’esprit: dialogues*. Paris: Chez Michel Brunet, 1715, p. 21.

<sup>30</sup> Consulte DICKIE, George. *The Century of Taste: The Philosophical Odyssey of Taste in the Eighteenth Century*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1996; BURKE, Edmund. *Uma investigação filosófica acerca da origem das nossas ideias do sublime e do belo*. Lisboa: Edições 70, 2019.

<sup>31</sup> “[...] that the mind, under certain phases of excitement, plays with terror [...]”. RUSKIN, John. *Grotesque Renaissance*. In: *The Stones of Venice*. Vol. 3: The Fall. Boston: Aldine Books Publishing Co., 1853, p. 140.

<sup>32</sup> “[...] it seems to me that the grotesque is, in almost all cases, composed of two elements, one ludicrous, the other fearful; that, as one or other of these elements prevails, the grotesque falls into two branches, sportive grotesque and terrible grotesque”. RUSKIN, *The Stones of Venice*, p. 126-127.

morte, pecado, guerra, apocalipse, mas também alegria, amor, festa, sexo, fertilidade e até a salvação. A visão subjacente sempre contém alguma consciência do monstruoso, mas o grau de jogo envolvido na criação do grotesco – desde o prazer obsceno do perverso até a seriedade do desespero – controla o equilíbrio entre o lúdico e o terrível<sup>33</sup>.

Wolfgang Kayser e Mikhail Bakhtin, os dois teóricos do grotesco mais respeitados do século 20, embora difiram de Ruskin tanto quanto diferem um do outro, também conservam essa ideia central do grotesco como um jogo. Os dois discordam completamente nas premissas mais básicas quanto à natureza do grotesco, e o centro dessa discordância é a relação entre os seus aspectos lúdico e medonho: para Kayser, o grotesco é, entre várias outras coisas, um jogo com o absurdo, enquanto Bakhtin o localiza no espírito do carnaval, que distorce e neutraliza tudo o que é terrível por meio do riso triunfante do povo.

Kayser baseia a sua definição do grotesco principalmente no exame da pintura e da literatura alemãs. Ele conclui que o grotesco é um jogo com o absurdo que evoca o demoníaco para exorcizá-lo. As obras grotescas retratam um mundo estranho, distante, inexplicável, no qual o cômico tem pouca função essencial. O riso que existe frequentemente origina-se na orla caricatural do grotesco, é amargo, zombeteiro e, em última análise, satânico<sup>34</sup>. Com certo olhar indisfarçado do grotesco romântico ele afirma:

O mundo do grotesco é o nosso mundo – e não é. O horror mesclado ao sorriso tem seu fundamento justamente na experiência de que nosso mundo confiável, aparentemente arrimado numa ordem bem firme, se alheia sob a irrupção de poderes abismais, se desarticula nas juntas e nas formas e dissolve em suas ordenações<sup>35</sup>.

Kayser tenta delimitar o grotesco, mas não consegue fazê-lo de forma simples e direta. Focando principalmente qualidades metafísicas dos objetos que analisa, ele define o grotesco nos termos de uma estrutura: (1) o grotesco é o mundo alheado (tornado

<sup>33</sup> “In art of the grotesque, the balance between the fearsome and the playful does not depend upon the subject matter but upon the artist’s attitude and the response he seems to be encouraging in the reader or viewer. The fear of death and horrors of madness are serious things, but subject to play – an earnest, even exalted play, or a ludicrous burlesque that subordinates the serious. Thus the grotesque does not arise from or necessarily affiliate itself to a particular theme or complex of ideas. Most subjects that can be handled conventionally can be (and have been at one time or another) rendered grotesque, and vice-versa: death, sin, war, damnation, apocalypse; but also joy, love, feasting, sex, fertility, even salvation. The underlying vision always contains some awareness of the monstrous, but the degree of play involved in creating the grotesque – from ribald enjoyment of the perverse to earnestness reaching toward a game with desperation and despair – controls the balance between the droll and the fearsome”. McELROY, *Fiction of Modern Grotesque*, p. 14.

<sup>34</sup> KAYSER, *O grotesco*, p. 160.

<sup>35</sup> KAYSER, *O grotesco*, p. 40.

estranho), um lugar em que não queremos viver; (2) o grotesco é a representação do *id*; é uma força impessoal que governa as pessoas e o mundo; (3) as configurações do grotesco são um jogo com o absurdo; com um misto de horror e contentamento; o artista grotesco brinca com os absurdos da vida; (4) as configurações do grotesco são uma tentativa de dominar e conjurar o elemento demoníaco do mundo. Como características principais Kayser atribui ao grotesco o monstruoso, o horrível, o perigoso e o diferenciado<sup>36</sup>.

Um ponto da formulação de Kayser que se tornará importante para a crítica subsequente é o grotesco como mundo alheado/alienado. Não se trata, por assim dizer, de um mundo de fantasia, mas do mundo familiar, o nosso próprio, mas que de repente se apresenta de uma forma nova, estranha, que pode nos parecer engraçada e/ou assustadora. Impossível não fazer uma conexão imediata com o inquietante freudiano, apresentado mais adiante, que, de uma perspectiva, dá vazão ao terror advindo da desfamiliarização daquilo que é familiar.

Escrevendo alguns anos depois, Bakhtin criticou severamente a abordagem de Kayser, chegando a apontar o que indica ser uma “contradição insuperável” em sua concepção acerca do mundo dominado pela força estranha do *id* e as frequentes referências do alemão à liberdade da fantasia que é característica do grotesco<sup>37</sup>. Uma diferença importante entre os dois estudiosos é que Kayser tentou elevar o grotesco da baixa opinião enfatizando os seus aspectos demoníacos e medonhos, favorecendo-os com significado metafísico, de modo que este fosse entendido como uma categoria estética legítima, ao passo que Bakhtin buscou fazer o mesmo ao abraçar o riso que o grotesco provoca e ao valorizar o aspecto cômico “baixo” da cultura popular. Sua definição leva o lúdico ao extremo, e ele chega a uma conclusão completamente oposta à de Kayser, e na qual se vê praticamente sozinho: o grotesco é o riso triunfante das pessoas que destrona os símbolos da visão de mundo “oficial”, colocando em seu lugar o espírito carnavalesco de abundância e renovação, derrotando, assim, o medo<sup>38</sup>. Ele admite que o grotesco deriva de um terror cósmico, mas esse terror não é místico, senão o medo daquilo que é incomensurável. O que pode superar o terror, entretanto, é o riso, mais exatamente o riso popular baseado na abundância da vida, a indomabilidade do animal humano coletivo e a renovação sem fim por meio do nascimento, mesmo na presença da morte. Tudo o que é assustador na vida comum se torna grotesco, transforma-se em monstruosidades divertidas ou ridículas<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> KAYSER, *O grotesco*, p. 159-161.

<sup>37</sup> BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 2013, p. 40ss.

<sup>38</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 43, 81.

<sup>39</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 79, 293.

No emblemático *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, o conceito bakhtiniano de grotesco é traduzido como um sistema de imagens materiais criado pela cultura do humor popular. Dois pontos são cruciais: o carnaval e o realismo grotesco. Bakhtin descreve o carnaval como uma instituição social que “se situa na fronteira entre a arte e a vida”, que, “na verdade, ignora toda a distinção entre atores e espectadores”, capaz de fazer surgir, ainda que temporariamente, “um segundo mundo e uma segunda vida”<sup>40</sup>. Para ele, o carnaval, assim como o folclore, os rituais e as formas cômicas orais, representa a essência da cultura popular, quando as convenções e regulações da vida ordinária são suspensas, oportunizando liberdade e extravasamento pela proscricção transitória das relações hierárquicas que governam o cotidiano. Trata-se de uma paródia da vida ordinária, o seu avesso diametralmente oposto ao mundo oficial e embrutecido da autoridade institucionalizada. A dinâmica do carnaval, lugar privilegiado da inversão e da valorização da dimensão corporal da vida, origina uma linguagem simbólica que debocha, parodia e subverte a seriedade e a liturgia dos poderes constituídos. Essa linguagem, a que Bakhtin chama de *carnavalização*, migra para a literatura, exibindo-se, sobretudo, no rebaixamento e ridicularização do elevado, dogmático e sério. Nesse processo, o elemento paródico-risível do carnaval é a força por detrás do destronamento da sisudez. Pelo estabelecimento da sua relação com o baixo material e corporal, o sério é convertido em objeto de escárnio em textos como, por exemplo, *A ceia de Cipriano* (sécs. 5-7), que se apropria da narrativa bíblica, de Adão a Jesus, para descrever um banquete excêntrico, regado a bufonagem; a *Liturgia do dinheiro*; o *Evangelho dos beverrões*; o *Testamento do porco*<sup>41</sup>; e, claro, a própria obra de Rabelais, representada por *Gargântua e Pantagrue*, objeto das análises de Bakhtin.

Herança da cultura cômica popular, a noção de *realismo grotesco* é outro elemento fundamental da obra de Bakhtin e caracteriza uma extensa gama de atividades culturais medievais e renascentistas, entre elas religião, festas, música, literatura, teatro, jogos, pintura, gastronomia, humor e usos do corpo. Aqui, fenômenos reais ou imaginários são descritos de maneira verossímil, incluindo os pormenores — um efeito de realidade que coexiste com um efeito de estranhamento. Como na imagem ao lado, que retrata a parte da história do martírio de Dionísio, bispo de Paris, (séc. 3) em ele, depois de haver sido decapitado, caminha com a própria cabeça nas



FIGURA 08: São Dionísio decapitado. *Horae ad usum Parisiensem*, Jean Bourdichon (1475). Fonte: Wikimedia Commons

<sup>40</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 4-6.

<sup>41</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 5-10, 71-75, 223. Para uma análise do carnaval e da linguagem carnavalesca em Bakhtin, veja SOERENSEN, Claudiana. A carnavalização e o riso segundo Bakhtin. *Travessia*, v. 5, n. 1, p. 318-331, 2011.

mãos em direção à sua igreja. Em estreita relação com a dinâmica da carnavalização, a característica saliente do realismo grotesco é a degradação do sublime, o rebaixamento, a transferência para a esfera material e corporal de tudo o que é elevado, ideal, espiritual e abstrato.

Para Bakhtin, o princípio da vida material e corporal (imagens do corpo, da bebida, da comida, da satisfação de necessidades fisiológicas e sexuais) se apresenta como forma universal, festiva e utópica. Noções de alto e baixo criam uma correspondência do cósmico com o a terra e o corpo. Considerando essas significações absolutas, rebaixamento e degradação não são, a rigor, negativos:

Rebaixar consiste em aproximar da terra, entrar em comunhão com a terra concebida como um princípio de absorção e, ao mesmo tempo, de nascimento: quando se degrada, amortalha-se e semeia-se simultaneamente, mata-se e dá-se a vida em seguida, mais e melhor. Degradar significa entrar em comunhão com a vida da parte inferior do corpo, a do ventre e dos órgãos genitais [...]. A degradação cava o túmulo corporal para dar lugar a um novo nascimento. E por isso não tem somente um valor destrutivo, negativo, mas também um positivo, regenerador: é ambivalente, ao mesmo tempo negação e afirmação<sup>42</sup>.

O realismo grotesco também informa o que Bakhtin caracteriza como uma concepção especial de corpo. Trata-se de um corpo igualmente grotesco, que absorve o mundo e é absorvido por ele. Nesse sentido, é um corpo cósmico, sempre em movimento, construção, transformação e (re)criação. “Uma das tendências fundamentais da imagem grotesca do corpo consiste em exibir dois corpos em um: um que dá a vida e desaparece e outro que é concebido, produzido e lançado ao mundo”. Ele é hiperbólico, extrapola os seus próprios limites, cria outros corpos e é afetado pelo que o teórico chama de “atos do drama corporal” (comer, beber, necessidades naturais, sexuais, gravidez, parto, crescimento, velhice, doenças, mutilação, desmembramento, morte, a absorção por outro corpo)<sup>43</sup>.

Pensando a partir de Ruskin, as interpretações antitéticas (porém complementares) de Kayser e Bakhtin cometem, ambas, o mesmo erro essencial: tomar a parte pelo todo. Uma discussão que não inclui tanto o aspecto sério quanto o lúdico do grotesco leva, necessariamente, a reflexões e conclusões muito parciais. Nenhum grotesco é somente lúdico/atraente. Nenhum grotesco é apenas terrível/repulsivo, tampouco. O ponto a se ter em mente é que o fator crucial que separa as duas apreensões é o nível de “jogo com o terror” envolvido em uma determinada obra. Ainda que um aspecto se destaque

<sup>42</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 18-19.

<sup>43</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 23, 277.

mais que o outro, ambos estão presentes e são indispensáveis: eles se contradizem e se complementam para tornar o grotesco emocionalmente paradoxal. É preciso pontuar, entretanto, que a copresença de elementos emocionais que se chocam tornou-se uma das qualidades mais óbvias, mas também mais obscuras do grotesco — obscura porque há críticos que só veem a dissonância emocional como a natureza definidora do grotesco<sup>44</sup>. Seguindo Shun-liang Chao, estudioso do grotesco na perspectiva da literatura comparada, o problema com esse tipo de compreensão é que, em vez de *necessária*, ela toma a desorientação ou dissonância emocional como uma condição meramente *suficiente* para o grotesco<sup>45</sup>.

Nessa linha, *The Grotesque* (1972) de Philip Thomson se pretende uma investida no sentido de tentar definir o grotesco em termos de conteúdo emocional e formal. O grotesco, afirma, é “o choque não resolvido de incompatíveis em atividade e em resposta”. Esse choque, continua, existe lado a lado com “o ambivalentemente anormal”<sup>46</sup>, ou seja, a qualidade fisicamente aberrante de uma obra que é tanto divertida como horripilante, tanto ridícula quanto monstruosa. Por outros termos, Thomson vê o grotesco como uma mistura de dois ou mais elementos incompatíveis. Um deles deve ser o cômico; o outro (ou outros) pode consistir no terrível, no repugnante, no repulsivo etc. A mescla pode ou não ser desproporcional; o essencial é que se perceba um conflito entre os elementos em questão e, além disso, que esse conflito permaneça sem solução e seja sentido tanto na própria obra como na reação a ela. Uma contribuição importante do estudo de Thomson e que se tornou dominante na crítica moderna é a ideia de que o grotesco pode ser usado “para nos fazer ver o mundo real de uma maneira renovada, a partir de uma nova perspectiva que, embora seja estranha e perturbadora, é válida e realista”<sup>47</sup>. Como se nota, essa concepção guarda ligação com a noção de alienação ou alheamento enfatizada por Kayser algumas décadas antes.

Em contraste, *On the Grotesque* (1982), de Geoffrey Harpham, centra-se mais na (cognição da) contradição estrutural presente no grotesco. Para ele, o grotesco ocorre no “intervalo” entre coisas que, pela lógica ou por sua categoria, deveriam estar separadas, ainda que estejam unidas: “O intervalo do grotesco é aquele em que, embora tenhamos

<sup>44</sup> Veja, por exemplo, a discussão do conto *O homem da multidão*, de Edgar Allan Poe, em MEINDL, Dieter. *American Fiction and the Metaphysics of the Grotesque*. Columbia; London: University of Missouri Press, 1996, p. 23-26.

<sup>45</sup> CHAO, Shun-liang. *Rethinking the Concept of the Grotesque: Crashaw, Baudelaire, Magritte*. Oxon; New York: Legenda, 2010, p. 5.

<sup>46</sup> THOMSON, *The Grotesque*, p. 27.

<sup>47</sup> “[...] to make us see the real world anew, from a fresh perspective which, though it be a strange and disturbing one, is nevertheless valid and realistic”. THOMSON, *The Grotesque*, p. 17.

reconhecido uma série de formas diferentes no objeto, ainda não desenvolvemos um sentido claro do princípio dominante que o define e organiza os seus vários elementos”<sup>48</sup>. Em outras palavras, o grotesco existe no intervalo entre — ou na confusão cognitiva de — duas ou mais formas contidas em um único objeto. Esse intervalo ou confusão perturba o familiar, ameaça paralisar a linguagem e leva ao domínio da impossibilidade lógica.

A despeito da sofisticação trazida ao debate, a perspectiva de Harpham pode ser criticada pela ênfase no seu aspecto altamente abstrato:

Os grotescos nos confrontam como um texto corrompido ou fragmentado em busca de um princípio-mestre (...). Olhando para nós mesmos contemplando o grotesco, podemos observar nossas próprias projeções, prendendo-nos, por assim dizer, no ato da percepção<sup>49</sup>.

McElroy, por exemplo, afirma que a abordagem pós-estruturalista do grotesco, que é o caso de Harpham, falha justamente em descrever reações ao grotesco que sejam reconhecíveis ou que mesmo remotamente lembrem as nossas próprias:

A perplexidade, por assim dizer, e a ansiedade de uma mente que tenta postular um significado determinado para um labirinto de signos que talvez se refiram a nada além de si mesmos pode descrever nossa reação a certos tipos de arte, a maioria moderna, mas tem pouco a ver com o imediatismo de nossa resposta a uma das paisagens infernais de Bosch (...)<sup>50</sup>.

É verdade, sim, que a abordagem de Harpham demanda certo grau de abstração para fazer sentido, mas críticas como a de McElroy também parecem apressadas demais, tendo em vista que, não obstante o imediatismo da resposta, o grotesco tende à confusão causada pelo que a mente percebe como fora de lugar ou conflitante. Retomo o exemplo que McElroy utiliza para ilustrar o seu argumento: paisagens infernais de Bosch. O tríptico “O Jardim das Delícias Terrenas” provoca, sem dúvida, uma reação imediata no espectador, que se prolonga e se intensifica à medida que os detalhes confundem o senso de compreensão daquilo que é visto. Especificamente no terço que corresponde ao

<sup>48</sup> “The interval of the grotesque is the one in which, although we have recognized a number of different forms in the object, we have not yet developed a clear sense of the dominant principle that defines it and organize its various elements”. HARPAM, *On the Grotesque*, p. 19.

<sup>49</sup> “Grotesques confront us as a corrupt or fragmented text in search of a master principle (...). Looking at ourselves looking at the grotesque, we can observe our own projections, catching ourselves, as it were, in the act of perception. HARPAM, *On the Grotesque*, p. 49.

<sup>50</sup> “The puzzlement, as it were, and anxiety of a mind trying to posit determinate meaning to a maze of signs that may refer to nothing but themselves can describe our reaction to certain kinds of art, most of it modern, but it has little to do with the immediacy of our response to one of Bosch’s hellscapes”. McELROY, *Fiction of the Modern Grotesque*, p. 8.

inferno, nada nas criaturas de Bosch é particularmente demoníaco como esperado. Antes, elas são seres híbridos constituídos de partes que não são nem funcionais, como na parte central do tríptico, nem convencionais, como na figura à esquerda. Não há nomes que lhes correspondam e tampouco as categorias combinadas formam algo reconhecível. A paisagem infernal é inferida pelas situações e interações retratadas. Assim, quanto mais se detém nesses detalhes, mais o espectador pode se ver, como em Harpham, observando as próprias percepções, o que não exclui o imediatismo da resposta.



FIGURA 09: O jardim das delícias terrenas, Hieronymus Bosch (1490-1500). Fonte: Web Gallery of Art | [www.wga.hu](http://www.wga.hu)

Para Harpham, o grotesco depende, em grande medida, da “percepção de que uma coisa está ilegitimamente presente em outra coisa”<sup>51</sup>. Disso se depreende que o grotesco envolve a ideia de intrusão e do conflito subsequente entre duas entidades coexistindo no mesmo corpo ou forma. A *sensação do grotesco* surge, de acordo com ele, quando se assume um ponto de observação localizado em algum lugar entre os dois objetos concorrentes, um ponto a partir do qual ambos ficam visíveis no mesmo domínio. Essa formulação mais sensorial do grotesco permite que Harpham se concentre na noção de intermediaridade como condição *sine qua non* de todo grotesco. Intermediaridade é o que simultaneamente separa e une formas ideais e degeneradas, as partes superior e inferior de uma hierarquia, a margem e o centro. Quando dois corpos incompatíveis habitam a mesma forma, como em todos os casos do hibridismo grotesco, o ponto de percepção é

<sup>51</sup> “[the sense of the grotesque arises from] the perception that something is illegitimately in something else”. HARPHAM, *On the Grotesque*, p. 13.

relegado ao espaço liminar entre as duas imagens, isto é, uma área onde metáforas são momentaneamente literalizadas<sup>52</sup>, explica.

Harpham desenha o grotesco como estratégias de contradição. Assim como outros estudiosos (entre eles Kayser e Bakhtin), ele também não se preocupa em oferecer uma definição *stricto sensu* para o conceito, provavelmente para preservar a indefinibilidade da “coisa” que busca descrever, preferindo tomá-lo como ideia multifacetada, capaz de assumir uma multiplicidade de formas. Seu argumento é que a rica compreensão do grotesco deriva justamente da confusão entre margem e centro, ou entre a arte que representa o mundo percebido de maneira convencional e o mundo tal como imaginado em sonhos, fantasias ou mitos. Nessa percepção, o grotesco, cuja marca é a esquisitice irreduzível, é uma espécie de confusão, um indicador de que a atenção foi capturada, mas a compreensão não foi satisfeita<sup>53</sup>. Se uma explicação é encontrada e algum tipo de classificação é estabelecido, a “coisa” se torna familiar e deixa de ser essencialmente grotesca (se bem que ridícula; talvez caricaturesca), haja vista que o elemento grotesco é problemático para a linguagem e o seu acordo é com um senso de desordem formal.

Em *The Grotesque: First Principles*, Harpham sugere que “talvez não devêssemos abordar o grotesco como uma coisa fixada”, uma vez que ele é “a mais escorregadia das categorias estéticas”. Mesmo assim, ele oferece um critério pertinente para o seu reconhecimento que prescinde da rigidez conceitual: *o efeito produzido sobre o leitor, ouvinte ou espectador*, pois, “enquanto as formas do grotesco mudaram de maneira impressionante ao longo dos séculos, o complexo emocional denotado pela palavra permaneceu razoavelmente constante”<sup>54</sup>. Em um sentido semelhante, alguns anos mais tarde ele afirmará: “O que importa é a nossa interpretação da forma, o grau em que percebemos o princípio de unidade que liga as partes antagônicas”<sup>55</sup>. A sensação, percepção e apreensão do grotesco dependem, portanto, da relação dialógica entre o que contempla e aquilo que é contemplado.

Embora o termo “grotesco” não represente uma ideia autônoma, que possa ser entendida nela própria, sem referência ao mundo para além de si<sup>56</sup>, ele fornece unidade

<sup>52</sup> HARPHAM, *On the Grotesque*, p. 13, 16, 43-44.

<sup>53</sup> HARPHAM, *On the Grotesque*, p. xxvii, 3.

<sup>54</sup> “Perhaps we should approach the grotesque not as a fixed thing. [...] The grotesque is the slipperiest of aesthetic categories. [...] while the forms of the grotesque have changed remarkably over the centuries, the emotional complex denoted by the word has remained fairly constant”. HARPHAM, Geoffrey. *The Grotesque: First Principles. The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 34, n. 4, p. 461-462, 1976.

<sup>55</sup> “It is our interpretation of the form that matters, the degree to which we perceive the principle of unity that binds together the antagonist parts”. HARPHAM, *On the Grotesque*, p. 17.

<sup>56</sup> Cf. o argumento em PIETROPAOLO, Mariapia. *The Elegiac Grotesque*. Thesis (Doctor of Philosophy) – Graduate Department of Classics, University of Toronto, 2013, p. 3.

histórica e verbal a uma vasta gama de fenômenos, desde monstros e deidades primitivas do mundo antigo, passando por obras de arte, ornamentações, performances e obras literárias de gêneros e períodos distintos. À vista da sua fluidez, demonstrada nos mais diversos tratamentos analíticos que recebe, logo se constata que não há consenso sobre como determiná-lo nos termos de um conceito fixo. Sobre isso Harpham afirma: “A percepção do grotesco nunca é uma coisa fixa ou estável, mas sempre um processo, uma progressão”<sup>57</sup>. Dada a inexistência de compromisso com a consistência, talvez essa seja mesmo a melhor forma de aproximação. Nas afirmações que se seguem, por exemplo, Wilson Yates, ensaiando considerações teóricas e teológicas sobre o grotesco, apresenta-o de maneira bastante ampla, e sua síntese avança um modo profundamente subjetivo e sensorial de distingui-lo.

Quando encontramos o grotesco, somos pegos desprevenidos, ficamos surpresos e abalados, temos uma sensação de estarmos sendo enganados, provocados, julgados. Isso evoca uma série de sentimentos (...).

As respostas ao grotesco são diversas: nós rimos das suas características cômicas enquanto sentimos suas implicações sombrias; ficamos fascinados e atraídos pelo seu poder enquanto somos ameaçados por ele e compelidos a repudiá-lo; experienciamos sua negação dos nossos cânones da verdade enquanto vislumbramos uma verdade que os nossos cânones nos negam; experienciamos um julgamento que questiona nossos mundos convencionais enquanto intuimos que o julgamento pode ser profético; somos confrontados com o demoníaco do qual desejamos recuar enquanto reconhecemos que devemos abraçar o seu poder para manter o nosso bem-estar; respondemos com alarme às suas distorções e exageros, sua fusão dos aspectos orgânico e inorgânico, humano e animal da realidade enquanto ganhamos, por meio dessas distorções, percepções de diferentes formas de ser e, quem sabe, novas possibilidades de sabedoria e de totalidade. Experienciamos como o grotesco distorce e ridiculariza a vida religiosa enquanto nos apresenta questões e o anseio pela transformação espiritual. E, abaixo de todas essas possíveis respostas, experienciamos o grotesco como um poder *sui generis*, uma personificação de forças demoníacas ou sublimes – forças que possuem uma dupla face de escuridão e de luz, dependendo de onde estamos no processo de apropriação dos seus significados (...)<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> “The perception of the grotesque is never a fixed or stable thing, but always a process, a progression”. HARPHAM, *On the Grotesque*, p. 17.

<sup>58</sup> “When we encounter the grotesque, we are caught off guard, we are surprised and shaken, we have a sense of being played with, taunted, judged. It evokes a range of feelings (...). The responses to the grotesque are diverse: we laugh at its comic features while sensing its dark implications; we are fascinated and attracted to its power while being threatened by it and compelled to repudiate it; we experience denial of our canons of truth while glimpsing a truth that our canons deny us; we experience judgment that calls our conventional worlds into question while intuiting that the judgment may be prophetic; we are confronted with the demonic from which we wish to pull back while knowing that we must engage it

Como se nota, mais do que definir o grotesco pelo que ele é ou pode ser, Yates se desvia elegantemente de uma discussão conceitual e o descreve pelas respostas provocadas. No centro dessa descrição prevalecem as ideias de contradição e de ambiguidade, ampla e cuidadosamente argumentadas por Harpham. Importam, por conseguinte, a percepção e as sensações que as conjugações do grotesco são capazes de gerar, e isso apenas testemunha a dificuldade de definição que há décadas havia sido experimentada por Kayser e o foram (e são) por todos os que se seguiram a ele.

Na mesma linha argumentativa de Yates, no estudo interdisciplinar *The Grotesque in Western Art and Culture*, Frances Connelly afirma: “o grotesco é mais bem entendido pelo que ele faz, e não pelo que ele é”<sup>59</sup>. Dito de outro modo, o grotesco tem menos a ver com o aspecto das imagens (estilo) ou com o que elas representam (iconografia) do que com o que elas são capazes de incitar, como funcionam e quais relações produzem no *intervalo entre imagem e espectador*. Para Connelly, o grotesco opera rompendo limites. É uma figura de hibridismo e fluxo que questiona convenções estabelecidas e desafia a relação entre os indivíduos e o seu entorno. Trata-se, para ela, de um fenômeno cultural que funde questões éticas e estéticas, em cuja percepção o elemento do jogo está em ordem. O argumento que Connelly constrói corresponde, em certa medida, à discussão do grotesco iniciada por Ruskin, que observou o potencial da imagem grotesca para abrir um espaço de reflexão sobre a relação entre as imagens e seus espectadores<sup>60</sup>. Desse modo, o poder do grotesco reside na sua visualidade, ou seja, na sua quase intraduzibilidade no texto convencional. Ao mesmo tempo, essa visualidade nunca é pura e sem corpo, familiar (pelo menos em teoria), mas uma modalidade que afeta o espectador visceralmente. Em suma, assim como Ruskin, o que Connelly tem em mente é que o grotesco se apresenta por meios visuais (inclusive no texto), e que a pessoa lida com ele na sua totalidade, com respostas físicas, emocionais e mentais<sup>61</sup>. E é nesse ponto — o das reações — que os estudiosos convergem, por mais distantes que sejam as suas abordagens individuais.

---

power to maintain our well-being; we respond with alarm at its distortions and exaggerations, its fusing of organic and inorganic, human and animal aspects of reality, while gaining through those distortions insights into different ways of being and, perhaps, new possibilities for wisdom and wholeness. We experience how the grotesque distorts and ridicules the religious life while posing to us religious questions and the yearning for spiritual transformation. And beneath all these possible responses, we experience the grotesque as a power *sui generis*, an embodiment of demonic or sublime forces – forces that have a double face of darkness and light depending on where we are in the process of appropriating their meaning (...). YATES, Wilson. An Introduction to the Grotesque: Theoretical and Theological Considerations. In: ADAMS, James Luther; YATES, Wilson (ed.). *The Grotesque in Art and Literature: Theological Reflections*. Cambridge: Eerdmans, 1997, p. 2-3.

<sup>59</sup> “[...] the grotesque is best understood by what it does, not what it is”. CONNELLY, *The Grotesque in Western Art and Culture*, p. 2.

<sup>60</sup> Aqui identifica-se uma relação com a discussão de Harpham sobre o grotesco como um “intervalo” e uma experiência liminar.

<sup>61</sup> CONNELLY, *The Grotesque in Western Art and Culture*, p. 12, 26-31, 149-153.

Por esse ângulo não há um consenso, mas também não existe uma dissonância insuperável entre os acadêmicos do grotesco. Mesmo concepções muito diferentes, como as de Kayser e Bakhtin, que influenciaram muitas outras, tocam-se no sentido de que o grotesco demanda respostas incongruentes do receptor.

O grotesco, como mencionado páginas atrás, reúne uma série de subcategorias sem, contudo, confundir-se com ou esgotar-se em nenhuma delas. Antes, ele funciona como *um domínio* que agrupa elementos que concorrem para criar determinada qualidade. Daí a dificuldade na formulação de um conceito que contenha, satisfatoriamente, toda a significação. Neste trabalho, quatro dessas subcategorias e suas conjugações no domínio do grotesco são de particular interesse: o monstro/monstruoso, o corpo grotesco, o abjeto e o inquietante, sendo as duas últimas complementares em relação às duas primeiras e todas elas permeáveis, como é típico do grotesco. Elas tonalizam o grotesco nos AcPh e, tal como esboçadas abaixo, oferecem ângulos a partir dos quais as narrativas podem ser lidas.

### 3 “Mostrì è ‘l vero lor nome et non grottesche”

A imagem mais representativa do grotesco é, provavelmente, o monstro/monstruoso, pois ele favorece com fisionomia identificável àqueles paradoxos de tensão de que falam os estudiosos, tornando a ideia menos abstrata, logo, mais correspondente e facilmente apreensível. Nesse sentido, Cellini, no século 16, não estava rigorosamente equivocado ao qualificar os grotescos como monstros, afinal, os desenhos a que eles emprestavam nome eram mesmo um amálgama disso e daquilo, um ultraje à natureza, por princípio. Suas partes individuais eram perfeitamente identificáveis, mas o conjunto a que davam origem não existia no mundo conhecido. Fato. Estritamente, eles eram uma imitação de nada. Também fato. É claro, não se deve esquecer de que o contexto argumentativo de Cellini é uma defesa dos princípios clássicos da arte, e que nem nos *sogni dei pittori* eles poderiam imaginar que, séculos mais tarde, a discussão sobre o grotesco e os monstros que ele enseja teria se desdobrado em tantas direções, oportunizando a valorização justamente da dimensão subjetiva, onírica e fantasiosa que, no geral, mostrava-se tão problemática para os classicistas.

Figurando nos mitos, histórias, poesia e prosa de inúmeras culturas ao longo dos tempos, desde os primórdios os monstros intimidam, aterrorizam, mas também atraem e fascinam. Eles são agressivos, malévolos, devoradores de gente, bizarros e horripilantes; quase sempre malformados, exibem membros múltiplos ou combinam elementos

pertencentes a diferentes categorias ontológicas. Eles às vezes podem mudar sua forma (como os lobisomens da mitologia grega ou da era vitoriana) e, não raro, são muito poderosos (como os dragões ocidentais, que cospem fogo). Vez e outra, ensaia-se classificá-los por tamanho, forma, função, habitat etc., uma vez que agrupar monstros que constituem tipos definidos por certas regras permite, em tese, compreendê-los e elaborar uma resposta. Essas taxonomias, no entanto, funcionam somente até certo ponto, pois os monstros notoriamente são *seres das bordas e cruzadores de fronteiras*<sup>62</sup>.

Do ponto de vista etimológico, o termo “monstro” é derivado do latim *monstrum*, que tem o sentido de “mostrar, advertir, alertar”, e originalmente denotava um fenômeno sobrenatural que se constituía em um prodígio ou presságio enviado pelos deuses<sup>63</sup>. Convencionalmente, o *monstrum* era interpretado como uma predição divina das vontades do destino, de outra forma inescrutáveis. O presságio era percebido, em última análise, como o sistema por meio do qual a divindade buscava alertar o ser humano de que algo notável estava para acontecer, um código cuja interpretação era confiada às disciplinas técnicas da adivinhação, mântica e haruspício. De fato, acreditava-se que a divindade não se expressa explícita e diretamente, mas que segue uma variedade de métodos comunicativos que devem ser decodificados, quer ela decida “escrever” no céu, quer expresse a sua vontade por meio das entranhas de uma vítima, quer faça ocorrer criaturas prodigiosas na terra<sup>64</sup>. Nesse contexto, como subversões da *ordo naturalis* e provas materiais da infração da *pax deorum*, monstros demonstravam coisas, geralmente admonitórias. Assim, nascimentos anômalos (um animal com duas cabeças ou sem um dos membros, por exemplo) eram considerados agourentos, presságios de doenças e de desastres. Nessa linha, enquanto para alguns o monstro era parte do plano de Deus, um adorno do universo que também podia ensinar sobre os perigos do pecado<sup>65</sup>, para outros ele existia “como um sinal a ser interpretado, um símbolo do pecado e do desagrado divino, como o léxico do divino ou do satânico”<sup>66</sup>. O seu sentido nesse tipo de compreensão é, portanto, o de um efeito de

<sup>62</sup> Compare COHEN, Jeffrey Jerome. *Monster Culture (Seven Theses)*. In: \_\_\_\_\_ (ed.). *Monster Theory: Reading Culture*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1996, p. 6ss.

<sup>63</sup> ECO, Umberto. “Monsters and Portents”. In: *On Ugliness*. London: Harvill Secker, 2007, cap. 4.

<sup>64</sup> Consulte MAIURI, Arduino. *Enorme monstrum: deformità e difformità nel mondo greco-romano*. In: PASSALACQUA, Marina et al. (ed.). *Venuste noster. Scritti offerti a Leopoldo Gamberale*. Zürich; New York: Olms Verlag, 2012 (Spudasmata 147).

<sup>65</sup> Veja, mais adiante, sobre Santo Agostinho e Isidoro de Sevilha. Cf. VERNER, Lisa. *The Epistemology of the Monstrous in the Middle Ages*. New York: Routledge, 2005, p. 5-7.

<sup>66</sup> “(...) a sign to be interpreted, a token of sin and divine displeasure, as the lexicon of the divine or the satanic”. DORRIAN, Mark. On the Monstrous and the Grotesque. *Word & Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry*, v. 16, n. 3, p. 312, 2012. Veja também LABBATE, Orazio. *Piccola enciclopedia dei mostri e delle creature fantastiche: Storia illustrata dei 50 mostri che rendono questo mondo un posto spaventoso*. Milano: 24 ORE Cultura, 2016.

exibição que emerge da relação com o fenômeno excepcional, e disso deriva a relação ambígua que o ser humano entretém com ele: o perigo que seduz.

A potência do monstro como sinal resulta da opacidade da sua significação — metáfora fugidia, sempre adaptável. A perda da coerência formal e da unidade, quer por hibridação ou excesso, quer por deficiência ou distorção de membros, incita a interpretação. Como é próprio do grotesco de um modo geral, o monstro age como um repositório para capturar o que fica entre as classificações da linguagem. Cerca de cinco décadas no passado, o filósofo Jean Brun já apontava dificuldades terminológicas e conceituais envolvendo a criatura monstruosa. Como afirmou, o monstro é um desafio à semântica e uma aventura de sintaxe; todo o seu ser se apresenta como uma rejeição da hermenêutica e como uma errância no labirinto da combinatória morfológica<sup>67</sup>, linhas essas que refletem os elementos comuns de irregularidade e de estranheza do grotesco: qualquer monstro que ele crie representa o resultado da mistura de coisas/objetos/práticas de ordens diferentes; qualquer deles não se integra a esferas como “puro”, “fixo” ou “classificável”, senão nas suas próprias categorias híbridas e/ou monstruosas.

Eles são híbridos que perturbam, híbridos cujos corpos externamente incoerentes resistem a tentativas para incluí-los em qualquer estruturação sistemática. E, assim, o monstro é perigoso, uma forma – suspensa entre formas – que ameaça explodir toda e qualquer distinção<sup>68</sup>.

Essa ideia também ecoa na literatura antiga, incluindo a bíblica e a extrabíblica, na qual criaturas monstruosas frequentemente aparecem como formas híbridas contrainstituídas que violam as expectativas normais<sup>69</sup>. Na Bíblia Hebraica, por exemplo, grandes criaturas do mar e gigantes da terra espreitam no caos, do lado de fora da ordem imposta da criação de Deus — o variado bestiário de Jó, que abarca o Leviatan, Rahab, Yam, a Serpente e Behemoth, além das bestas de Daniel (7-12). A essa perturbadora mistura Jeffrey Cohen, estudioso do monstro como fenômeno cultural, dá o nome de “liminaridade ontológica”, ou seja, sem ser claramente humano nem claramente animal, o monstro é

<sup>67</sup> Cf. BRUN, Jean. Le prestige du monstre. *Archivio di Filosofia*, v. 1, p. 301-322, 1967.

<sup>68</sup> COHEN, *Monster Theory*, p. 21.

<sup>69</sup> Por exemplo, a *Teogonia* de Hesíodo, em que entidades primitivas iniciam um processo tortuoso, caótico e essencialmente experimental de reprodução, do qual resultam várias criaturas monstruosas. Veja, ainda, a história dos gigantes gerados por Gaia na *Bibliotheca* atribuída a Apolodoro. Também há os relatos de encontros de heróis com seres monstruosos na *Odisseia* de Homero e na *Eneida* de Virgílio, bem como as descrições de animais fabulosos nas *Histórias* de Heródoto e de criaturas e raças monstruosas na *História Natural* de Plínio, o Velho. Veja o excelente capítulo (bilíngue, grego-inglês) de GARTZIOU-TATTI, Ariadne; ZOGRAFOU, Athanassia. Mapping the Monstrous in Ancient Greece. In: SOUCACOS, Panayiotis N.; GARTZIOU-TATTI, Ariadne; PASCHOPOULOS, Minas (ed.). *Hybrid and Extraordinary Beings: Deviations from “Normality” in Ancient Greek Mythology and Modern Medicine*. Athens: Konstandaras Editions, 2017, p. 3-12.

um ser do intervalo, do meio-termo, uma representação visual do choque de incompatíveis formulado por Thomson. Ele sempre será definido contra a categoria do normal ou da normalidade, com características que subvertem a ordem natural. É precisamente pelo seu caráter não natural, compósito, formado principalmente de membros e partes heterogêneas, pertencentes a diferentes gêneros e espécies, com aparência deformada e dimensões incomuns, que ele induz à admiração e ao medo, ao senso de maravilhamento.

Seu corpo difere do corpo normal na medida em que revela o oculto, algo de disforme, de visceral, de “interior”, uma espécie de obscenidade orgânica. Tal obscenidade ele não apenas a exhibe, mas também a desdobra, virando a pele pelo avesso e desfraldando-a, sem se preocupar com o olhar do outro, para fasciná-lo. Na realidade, porém, o olhar nada vê, dado que fica suspenso nessa revelação-ocultamento que é a própria imagem do corpo monstruoso [...]. Mostrando o avesso de sua pele, é sua alma abortada que o monstro exhibe: seu corpo é o reverso de um corpo com alma<sup>70</sup>.

Grotesco no sentido bakhtiniano, excessivo, por uma perspectiva, de tanta mescla o corpo do monstro transborda; ele é, simultaneamente, “absolutamente transparente e totalmente opaco”<sup>71</sup>. Ele não fala muito de si mesmo; tampouco precisa. E quanto menos um monstro (tiver que) se explicar, maior a probabilidade do envolvimento espontâneo com ele, do jogo inconsciente de sedução e pavor.

### 3.1 A sabedoria do monstro

Monstros são uma entidade fundamental do imaginário. A teoria desenvolvida a partir do seu estudo preceitua que a mente precisa de monstros, pois eles incorporam tudo o que é perigoso e horrível nos subterrâneos da imaginação humana. “Desde os tempos mais antigos, as pessoas inventam criaturas de fantasia nas quais os seus medos podem ser apaziguados com segurança”<sup>72</sup>. Monstros também revelam muito sobre as culturas que os produzem. Por exemplo, a existência de tantos monstros na literatura clássica torna claro que eles preenchem uma necessidade, proporcionando uma sensação e um medo seguros<sup>73</sup>. Eles mostram o que os antigos temiam e também o que eles

<sup>70</sup> PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. Sobre corpos e monstros: algumas reflexões contemporâneas a partir da filosofia da diferença. *Psicologia em Estudo*, v. 15, n. 1, p. 180, jan./mar. 2010.

<sup>71</sup> PEIXOTO JUNIOR, Sobre corpos e monstros, p. 180.

<sup>72</sup> “Since earliest times, people have invented fantasy creatures on which their fears could safely settle”. GILMORE, David D. *Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003, p. 1.

<sup>73</sup> Veja o estudo de MURGATROYD, Paul. *Mythical Monsters in Classical Literature*. London: Bloomsbury, 2012.

achavam fascinante, o que os preocupava e o que (em contraste com a monstruosidade) era considerado bom e normal. Eles revelam *insights* sobre a visão da situação humana: as provações e os horrores da vida, assim como de que modo estes são superados (ou não); os poderes aterrorizantes da natureza selvagem; os perigos da miscigenação e da transgressão das fronteiras.

A criatura monstruosa demonstra rica variedade e poder primitivo como metáfora cultural e artifício literário no folclore, na ficção, na arte, no sonho e na fantasia cotidiana. Definida em oposição à humanidade e ao natural, ela representa o mal, identificado à primeira vista por traços físicos que revelam um corpo corrompido, entre eles a feiura e a junção de elementos não coadunantes. Sem filiação biológica e em razão do efeito de estranhamento que produz, o monstro gerado na mente é desviante, dissociado do que é considerado propriamente humano. Logo, seja lá o que ele represente — guerra, doença, relações desiguais, pre(con)ceitos religiosos —, “a morte do monstro é sempre uma apoteose da civilização”<sup>74</sup>.

Uma vez identificada a origem ou o sentido da criação de monstros, o estudo desses entes se apresenta como uma lente heurística que centra a atenção nos personagens monstruosos de uma narrativa e fornece algumas categorias para auxiliar na sua interpretação. Sim, os monstros saltaram das ficções para a pesquisa e aí têm permanecido faz agora algum tempo, despertando interesse de disciplinas como antropologia, estudos literários, de mídia, culturais, de gênero, de religião, história, arquitetura, geografia, filosofia, psicanálise e outras. O que hoje se denomina *teoria do monstro* ou *estudos do monstro* reúne fontes acadêmicas surgidas, pela sua maior parte, a partir da década de 1980 e que oferecem métodos para o estudo, abordagens e formas de perceber como os monstros operam em contextos diversos<sup>75</sup>. Trata-se, como propõe a obra que cunhou a expressão, de uma leitura da cultura a partir dos monstros que ela produz<sup>76</sup>. Monstros, diz Jeffrey Cohen, editor de *Monster Theory: Reading Culture*, nascem em “encruzilhadas metafóricas, como uma encarnação de determinado momento cultural — de um tempo, de um sentimento, de um lugar”<sup>77</sup>. A premissa, portanto, é que eles são geradores

<sup>74</sup> NAZÁRIO, Luiz. *Da natureza dos monstros*. São Paulo: Arte & Ciência, 1998, p. 12

<sup>75</sup> O juízo acadêmico moderno se divide, em geral, entre aqueles que insistem no papel essencialmente decorativo dos monstros e aqueles que os investem de significado, por um lado, e ainda entre aqueles para quem os monstros são parte integrante da cultura religiosa dominante e aqueles que os veem como manifestações de dissidência popular, por outro lado. Para algumas dessas perspectivas, veja DALE, Thomas E. A. The Monstrous. In: RUDOLPH, Conrad (ed.). *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*. 2. ed. Oxford: Wiley Blackwell, 2019.

<sup>76</sup> COHEN, *Monster Theory*.

<sup>77</sup> “The monster is born only at this metaphoric crossroads, as an embodiment of a certain cultural moment – of a time, a feeling, and a place”. COHEN, *Monster Theory*, p. 4.

de significados, e a variedade de *insights* que pode derivar disso é espantosa. Jeffrey Weinstock chega a algo parecido quando afirma:

O fato de nossos monstros continuarem mudando – ou que os mesmos monstros pareçam, ajam e funcionem de maneira diferente em diferentes contextos históricos – demonstra até que ponto nossa compreensão acerca deles sempre depende do tempo, do lugar e da visão de mundo<sup>78</sup>.

Embora de forma alguma seja o primeiro a empreender uma incursão em investigações sobre o monstro como criação cultural, Cohen e sua *Monster Theory* representam uma espécie de base para o esforço interdisciplinar coordenado de estudar monstros. Na introdução da obra, ele oferece sete teses que cobrem uma escala formidável: (1) O corpo do monstro é um corpo cultural; (2) O monstro sempre escapa, pois ele precisa voltar; (3) O monstro é o arauto da crise da categoria, porque ele é inclassificável; (4) O monstro reside nos portões da diferença, que tende a ser cultural, política, racial, econômica e sexual; (5) O monstro vigia as fronteiras do possível; (6) O medo do monstro é, na verdade, um tipo de desejo; (7) O monstro está no limiar do tornar-se. Como se nota, algumas dessas teses exploram o corpo do monstro e sua quebra de sistemas de classificação, enquanto outras discursam sobre o impacto cultural da sua própria existência. Ainda que elas dependam, pela maior parte, de pensadores anteriores<sup>79</sup>, a originalidade e grande contribuição de Cohen está na articulação de concepções díspares, até então não articuladas em uma teoria coesa.

Mesmo que interdisciplinar, em geral, o estudo do monstro está mais à vontade em dois mundos: o da teoria psicanalítica freudiana e o da antropologia. Em relação ao primeiro, ela explora o conceito do “inquietante” (*Unheimlich*), a identificação do sentido estranho-familiar ou da aflitiva estranheza de algo que é, ao mesmo tempo, familiar e desconhecido<sup>80</sup>, cuja definição mais básica evidencia o sentimento de desconforto e

<sup>78</sup> “That our monsters keep changing — or that the same monsters look, act, and function differently in different historical contexts — demonstrates the extent to which our understanding of them is always dependent upon time, place, and worldview”. WEINSTOCK, Jeffrey Andrew. Introduction: Monsters are the Most Interesting People. In: \_\_\_\_\_ (ed.). *The Ashgate Encyclopedia of Literary and Cinematic Monsters*. Dorchester: Ashgate, 2014, p. 4.

<sup>79</sup> As ideias na terceira tese, por exemplo, são debatidas por Foucault (cf. a discussão sobre os hermafroditas clássicos como monstros por sua transgressão da lei natural em *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974-1975*. London; New York: Verso, 2003, p. 55ss.), bem como por John Friedman e Noël Carroll.

<sup>80</sup> Há uma tradução em português que oferece o termo “infamiliar” para *Unheimlich*. Embora o tradutor faça uma boa explicação para essa opção, ela não me parece comunicar o núcleo assustador e angustiante que o conceito condensa. Prefiro, portanto, referir *Unheimlich* como “inquietante”, que sugere o familiar desfamiliarizado. Cf. FREUD, Sigmund. *O infamiliar (Das Unheimliche)*. Seguido de O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann. Trad. Ernani Chaves; Pedro Heliodoro Tavares (Freud); Romero Freitas (Hoffmann). Edição comemorativa bilíngue (1919-2019). Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

desassossego provocado quando algo familiar, de repente, perde esse atributo<sup>81</sup>. Assim, a qualidade do inquietante surge da sua ambiguidade em ser tanto familiarizar como infamiliar. Para Freud, ele se traduz como uma forma específica de angústia relacionada a certos fenômenos da vida real e a certos motivos na arte, especialmente na literatura fantástica. Exemplos de tais fenômenos ou motivos literários são o duplo (sósia), repetições estranhas, a onipotência do pensamento (a ideia de que desejos ou pensamentos se tornam realidade), a confusão entre animado e inanimado e outras experiências relacionadas à loucura, superstição ou morte<sup>82</sup>. Ao que parece, o inquietante, nesse sentido, pode ser compreendido como uma estratégia ou atitude de desfamiliarização perpétua, e certos núcleos semânticos envolvidos nessa elaboração freudiana — tais como incerteza e ambivalência — a tornam especialmente apropriada para a teoria em torno do monstro/monstruoso e do grotesco de um modo geral.

Com referência ao segundo mundo, boa parte da linha antropológica dessa teoria está radicada no trabalho de Mary Douglas e sua discussão sobre como os sistemas de categorização de uma sociedade são a chave para a sua visão de mundo<sup>83</sup>. As sociedades constroem categorias para distinguir o limpo do sujo, o seguro do perigoso e assim por diante. Desse modo, qualquer coisa que obscureça esses limites é ameaçadora. Em seu argumento, Douglas contesta explicações realistas das noções de impureza que as vinculam a concepções ingênuas e pré-científicas sobre higiene. Para ela, em vez disso, as ideias de impureza e contaminação se referem à ordem simbólica e surgem quando um fenômeno não se encaixa nas categorias culturais vigentes que ordenam o mundo<sup>84</sup>. Essas categorias diferem de cultura para cultura, resultam de um processo de aprendizagem social e dão forma a uma reconstrução simbólica dos fenômenos mundanos. As categorias culturais constituem uma pré-condição para a percepção dos fenômenos. Ao mesmo tempo, não raro a percepção se choca com essas categorias, haja vista que muitos fenômenos, especialmente os novos, entram em conflito com categorias definidas. Nesse caso, o fenômeno desviante é experimentado como “sujeira”, ou, como prefere Douglas, “matéria fora de lugar”, que não está em sua devida posição na ordem simbólica. Um caso especial de confusão aparece quando um fenômeno se encaixa simultaneamente em duas

<sup>81</sup> O conceito freudiano se expandiu muito além da definição concisa do seu criador, e hoje fala-se em uma “tradição de pensamento inquietante”, que inclui nomes como Jacques Derrida, Sarah Kofman, Hélène Cixoux, Jean-Michel Rey, Weber, Neil Hertz, Antony Vidler, Elizabeth Wright e Julian Wolfreys, para citar alguns.

<sup>82</sup> FREUD, Sigmund. The Uncanny. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 17 (1917-1919): An Infantile Neurosis and Other Works. London: The Hogarth Press, 2001, p. 243.

<sup>83</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

<sup>84</sup> Compare CARROLL, Noël. The General Theory of Horrific Appeal. In: SCHNEIDER, S. J.; SHAW, D. (ed.). *Dark Thoughts*. Lanham: The Scarecrow Press, 2003, p. 1-9.

categorias consideradas mutuamente excludentes, fazendo surgir uma situação em que ele não pode ser convertido em “matéria no lugar”; logo, o desconforto necessariamente persistirá. Essa ambiguidade dá origem a sentimentos de medo e aversão, mas também pode causar sentimentos de fascínio ou reverência (ou ambos). Nesse caso, o ambíguo é experimentado como um “milagre”.

O monstro, portanto, acumula os horizontes do inquietante, com sua desfamiliarização perpétua, e da matéria fora de lugar que origina o ambíguo. Sua natureza ambivalente induz ao medo, e o medo é uma das reações mais primitivas a coisas ou situações que não podem ser compreendidas ou controladas. Medo, fascínio e reverência estão, quase sempre simultaneamente, associados ao pressentimento de perigos desconhecidos, os quais voltam na figura do monstro. Trata-se de um movimento circular: o monstro produz o medo, que produz o monstro. O monstro causa inquietação não apenas por apresentar uma ameaça ao corpo físico (individual e social), mas por representar uma ameaça à maneira como se entende que o mundo está organizado, isto é, em categorias ontológicas definidas e bem delimitadas. A “matéria fora de lugar” espreita da borda, com olhos grandes, fitos e grunhidos intimidadores.

Mas não somente isso. Monstros também funcionam como um marcador de identidade e delimitador de fronteiras<sup>85</sup>. Inferiores, eles são criações que ajudam na leitura e/ou interpretação de uma realidade, quer no nível do eu individual/social, quer no nível da alteridade. Assim, o monstro se manifesta como a representação última do outro ou, se o desejarmos, como um “espetáculo do outro”, para utilizarmos uma expressão de Stuart Hall<sup>86</sup>. Ele não é um de nós. Ele é “matéria fora de lugar”, com a consequência mais imediata dessa compreensão sendo a descrição em termos monstruosos do outro étnico e de membros da própria cultura que transgridem as normas sociais estabelecidas<sup>87</sup>. Monstros são fenômenos liminares, híbridos anômalos que constantemente fazem e desfazem as fronteiras que separam a interioridade da exterioridade, o mundo histórico do ficcional, o significativo do absurdo. Porque obscurecem as distinções categóricas com sua heterogeneidade e mobilidade, eles são especialmente simbólicos da matéria deslocada, portanto ameaçadora. A aversão à ambiguidade de tais fenômenos de fronteira se enquadra na famosa categoria de *comportamento poluente*, uma “reação que condena

<sup>85</sup> Veja FRIEDMAN, John Block. A Measure of Man. In: *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 1981, p. 26ss.

<sup>86</sup> Cf. HALL, Stuart. The Spectacle of the “Other”. In: \_\_\_\_\_ (ed.). *Representation*. London; Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications, 2003, p. 223-290.

<sup>87</sup> Cf. ASMA, Stephen T. *On Monsters: An Unnatural History of Our Worst Fears*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 231-254; INGEBRETSEN, E. J. *At Stake: Monsters and the Rhetoric of Fear in Public Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

qualquer objeto ou ideia capaz de confundir ou contradizer classificações ideais”<sup>88</sup>. Os monstros, ao habitarem a lacuna entre zonas exclusivas de significado intelectual ou social, representam uma ameaça à integridade desses espaços, ou, mais precisamente, à suposição de que eles podem ser delimitadas. Por outros termos, os monstros expõem as fronteiras classificatórias como frágeis, sempre ameaçando dissolver o limite entre o outro e o semelhante, natureza e cultura, exterioridade e interioridade.

Portanto, é compreensível que os monstros se sintam à vontade nas estruturas de crença do mito. São criaturas míticas no sentido preciso de Lévi-Strauss: como figuras de liminaridade ou entre-lugares, os monstros, tal como as estruturas do mito que o circunscrevem, são ao mesmo tempo encarregados da tarefa insolúvel de resolver as contradições sociais reais e da função de inventar soluções simbólicas para contradições imaginárias<sup>89</sup>. No nível da formação cultural e da realidade social, o monstro é rejeitado e isolado ao mesmo tempo em que joga livremente no próprio reino em que fica exilado e encerrado, isto é, o imaginário compartilhado da cultura “normal” e dominante. O repúdio por meio do qual emerge a identidade cultural oficial é, a um só tempo, uma produção no imaginário dos limites definidores da subjetividade. O sujeito dominante, escreve Judith Butler, “é constituído pela força da exclusão e da abjeção que produz um exterior constitutivo do sujeito, um exterior abjeto, que está, no fim das contas, ‘dentro’ do sujeito enquanto seu próprio repúdio fundante”<sup>90</sup>. Isso significa dizer que os monstros sempre habitam o imaginário, mas o fazem no sentido especial que Julia Kristeva atribui à experiência da abjeção:

Só experimento a abjeção se um Outro se instalou no lugar e na posição do que serei “eu”. Não um Outro com quem me identifico e a quem incorporo, mas um Outro que me precede e me possui, e por meio dessa posse me faz ser. Uma posse anterior ao meu advento: um ser-aí do simbólico<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> DOUGLAS, *Pureza e perigo*, p. 50-51.

<sup>89</sup> O argumento de Lévi-Strauss é que o mito é uma espécie de metadiscorso cuja função é a regulação e resolução de contradições. Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 247-248.

<sup>90</sup> “(...) the subject is constituted through the force of exclusion and abjection, one which produces a constitutive outside to the subject, an abjected outside, which is, after all, “inside” the subject as its own founding repudiation”. BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. New York: Routledge, 1993, p. 3.

<sup>91</sup> “I experience abjection only if an Other has settled in place and stead of what will be “me”. Not at all an other with whom I identify and incorporate, but an Other who precedes and possesses me, and through such possession causes me to be. A possession previous to my advent: a being-there of the symbolic [...]”. KRISTEVA, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982, p. 10.

Nessa compreensão, monstros são habitantes da fronteira que representam a transgressão, os limites da ordem das coisas e do pensamento normatizado. São uma ficção construída com base na percepção do eu, do outro e do eu em relação ao outro. São aquilo que não pode ser entendido de acordo com as noções convencionais de identidade. Eles corroem o senso estável do eu, comprometendo, assim, o edifício instável sobre o qual se origina a nossa compreensão da biosfera e do lugar que ocupamos nela. A incapacidade de pensar além dos parâmetros de estruturas conceituais que giram em torno de códigos binários dão vida ao monstro que se torna um Outro desprivilegiado, abjeto, ostracizado e marginalizado que precisa ser apagado da sociedade.

#### 4 Intersecções do corpo grotesco, do abjeto e do inquietante

O corpo é a grande instância de discussão do grotesco. Bakhtin cunhou o termo “corpo grotesco” como manifestação última do que ele chama de *realismo grotesco*. O realismo grotesco é um modo literário centrado em uma espécie de introspecção material que emerge da degradação. Sua característica mais distintiva é o emprego de imagens poderosas de atos do corpo humano, especialmente (mas não somente) os fisiológicos. De acordo com Bakhtin, o corpo grotesco é uma entidade não estática, em constante desenvolvimento, sempre “tornando-se”. Em oposição ao corpo fechado, geométrico e clássico de natureza unitária, que remete a uma determinada ordem cósmica, o corpo grotesco escapa dos limites da sua superfície para estabelecer ligações com o mundo e intervir nessa ordem. Ele compõe o cosmos e, como parte de todo o universo, funde-se com os fenômenos naturais<sup>92</sup>.

De forma mais geral e em oposição à estética clássica, o grotesco permite o jogo livre com o corpo humano e seus órgãos, baseando-se na sua fragmentação ou no “medo da multiplicidade dentro da unidade, do ‘muitos em um’”<sup>93</sup>. Uma vez que a coerência, a unidade e a conexão com o passado do corpo se rompem, classificações e discriminações de todos os tipos entram em colapso, assim como papéis e lugares atribuídos. O grotesco se opõe a qualquer rede fechada de referências em favor de uma construção aberta e transgressora de corpo. E uma vez que o corpo orgânico convencional e bem definido representa um microcosmo do universo bem ordenado, o corpo grotesco, monstruoso, pelo contrário, reflete um mundo de desproporcionalidade, multiplicidade e fragmentação, um mundo sem começo nem fim distintos, em que tudo é possível.

<sup>92</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 313, 318-319.

<sup>93</sup> “[...] the fear of multiplicity within unity, of ‘the many in the one’”. DORRIAN, *On the monstrous and the grotesque*, p. 310.

O corpo grotesco bakhtiniano é magnificamente dado à própria fisicalidade: nascendo, fazendo sexo, reproduzindo-se, comendo, defecando, vivendo e morrendo; ele é glutão, flatulento, cobiçoso e criativo — é o corpo popular, livre, distinto do corpo oficial, que é restringido por todo tipo de convenções. Aqui, o mesmo princípio de inversão que dá sentido ao carnaval é aplicado ao corpo: o interior se torna o exterior e vice-versa. Ele, na sua ambivalência, é uma celebração do ciclo da vida, com o seu aspecto positivo ligado ao nascimento e à renovação, enquanto o negativo guarda relação com a morte e o decaimento. Seus excessos são celebrados de uma forma desinibida, ultrajante, mas essencialmente alegre<sup>94</sup>. Nesse sentido, o realismo grotesco se localiza no âmbito da linguagem carnalizada, quando a concepção estética da vida ordinária é hiperbolizada e exacerbada, e o rebaixamento de tudo o que é sublime ao plano material e corporal é intensificado.

Esse jogo livre do corpo humano e de seus órgãos sugere um ato contínuo de devir. A imagem grotesca é um fenômeno inacabado de transformação. Ela joga com o novo e o velho, o começo e o fim. O corpo não é de maneira alguma uma forma privada, auto-centrada, separada dos outros seres. Em vez disso, ele é aberto e ilimitado, inseparável de seu mundo. Ele se mistura com outros corpos e com o não humano, seja este o sagrado e o divino, seja o animal e o objeto. Desse modo, o corpo grotesco representa o mundo na totalidade em vez de um eu individual. Em geral, o corpo se abre para o mundo e torna-se parte dele, cósmico.



FIGURA 10: O jardim das delícias terrenas (detalhe)

É no corpo grotesco que a percepção do abjeto melhor se traduz, quando a expulsão dos seus produtos (urina, fezes, descargas sexuais etc.) pretende ser, ao mesmo tempo, a sua celebração. A esse respeito, Connelly afirma:

O abjeto, o monstruoso e o demoníaco são as expressões que os espectadores contemporâneos mais prontamente associam ao grotesco. Enquanto os grotescos improvisacionais e subversivos desafiam as convenções aceitas, tanto sociais como estéticas, essa vertente torna visual aquilo

<sup>94</sup> Thomson observa que esse deleite constitui apenas um aspecto possível da resposta ao grotesco. Cf. *The Grotesque*, p. 56.

que é mais ameaçador, inspirando medo e repulsa, enquanto despedaça a fronteira definitiva entre o eu e o esquecimento. O carnavalesco e o capriccio deliberadamente forçam o sentido para a região fronteira, usando o riso e o humor para abrir novas possibilidades; no entanto, o abjeto e o monstruoso nos arrastam para um mundo medonho e liminar que ameaça o verniz cuidadosamente construído da nossa identidade. Porém, em conformidade com a natureza do grotesco, a repulsa que sentimos quando confrontados pelo monstruoso ou pelo abjeto é acompanhada por um fascínio igualmente intenso [...]<sup>95</sup>.

“Abjeção”. O estado de ser descartado. Sua adjetivação — o abjeto — é um conceito complexo surgido na década de 1930 com Georges Bataille para explorar o que ele percebia como as questões políticas urgentes da década, isto é, a desumanização do trabalho, a luta de classes e o fanatismo de massa. Embora a ideia de abjeção circule em vários dos seus escritos, é no pequeno ensaio *L'abjection et les formes misérables* que Bataille mais a referencia. Ali, afirma, os oprimidos, as formas miseráveis ou excluídas são sujeitadas pela proibição de contato, sendo relegadas ao horror e ao nojo, ao lugar do intocável. Mecanismos de apagamento e rejeição do olhar operam no que ele chama de “abjeção social”, quando a sociedade repugna os seus restos e relega o seu lixo à invisibilidade<sup>96</sup>. O argumento é que a abjeção traduz a força imperativa do poder soberano (social ou divino), uma exclusão fundante que transforma uma parte da população em marginalizados morais. Miseráveis bestiais e impuros, esses “excedentes” a que Bataille classifica como uma massa amorfa e imensa de desgraçados são separados e deserdados da possibilidade de serem humanos<sup>97</sup>.

De acordo com Bataille, a abjeção denota um duplo movimento de exclusão e intrusão, no sentido de que não pode haver uma exclusão definitiva que não crie, de sua parte, um excluído que reaparecerá. Embora sejam excluídas, as populações de resíduos

<sup>95</sup> “The abject, the monstrous, and the demonic are the expressions that contemporary viewers most readily associate with the grotesque. While improvisational and subversive grotesques challenge accepted conventions, both social and aesthetic, this strand makes visual what is most threatening, inspiring fear and repulsion as it tears at the ultimate boundary between self and oblivion. The carnivalesque and capriccio deliberately push meaning into the borderland, using laughter and wit to open up new possibilities; however, the abject and monstrous drag us into a fearful, liminal world that threatens the carefully constructed veneer of our identity. But true to the nature of the grotesque, the repulsion we feel when confronted by the monstrous or abject is matched by an equally intense fascination [...]”. CONNELLY, *The Grotesque in Western Art and Culture*, p. 115.

<sup>96</sup> BATAILLE, Georges. *L'abjection et les formes misérables*. In: *Œuvres complètes*. Tome 2: Écrits posthumes 1922-1940. Paris: Gallimard, 1970, p. 217-221. Veja também HEGARTY, Paul. *Georges Bataille: Core Cultural Theorist*. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, 2000, p. 61ss.; SANTOS, Matheus Araujo dos. Abjeto em disputa: dissidências ou não entre Bataille, Kristeva e Butler. In: COLLING, Leandro; THÜRLER, Djalma (org.). *Estudos e políticas do CUS: Grupo de Pesquisa Cultura e Sexualidade*. Salvador: EDUFBA, 2013, p. 62-69.

<sup>97</sup> BATAILLE, *L'abjection et les formes misérables*, p. 219.

geradas pelo poder soberano ao mesmo tempo se introduzem no centro da vida pública como objetos de repulsa. Isso explica, pelo menos em parte, o retorno do excluído e a proibição de contato com esse abjeto; e toda proibição é inerentemente paradoxal, pois, para que ela funcione, é preciso que seja continuamente transgredida. As proibições sociais dependem da (re)intrusão daquele objeto, prática, coisa ou pessoa que foi tornada abjeta, expulsa e ilegalizada. Em suma, as forças disciplinares do poder soberano, seus processos de inclusão e exclusão, produzem populações residuais, ou seja, um excesso que ameaça de dentro, mas que o sistema não pode expulsar totalmente, pois requer que esse excedente constitua as fronteiras do estado e legitime a ordem de poder vigente. “Na prática, a vida humana despendida consiste na exclusão de todos os elementos básicos, abjetos ou imundos, mas não os exclui da existência: pelo contrário, a exclusão cria o valor positivo pelo qual o acesso a reações afetivas violentas se torna possível”<sup>98</sup>.

Julia Kristeva, cuja teoria é informada pelos escritos de Bataille, levou a discussão sobre o abjeto e a abjeção para o campo interdisciplinar. Em 1982, a publicação da tradução inglesa de *Pouvoirs de l'horreur* (1980), *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, uma obra exigente que pressupõe de seu leitor familiaridade com a psicanálise e a filosofia, impulsionou o estabelecimento do conceito e o surgimento de toda uma escrita teórica sobre o abjeto e a abjeção, alcançando impacto sobre uma extensa gama de disciplinas acadêmicas e mostrando-se influente em esferas de produção cultural. Em linhas gerais, *Powers of Horror* é uma exposição teórica das origens psíquicas da repulsa e dos seus mecanismos. Kristeva desenvolve o conceito de abjeto para descrever e explicar as rupturas temporais e espaciais na vida do sujeito, em particular aqueles momentos em que este experimenta uma perda assustadora da distinção entre si mesmo e os objetos/outros. O abjeto descreve forças, práticas e coisas que se opõem e perturbam o ego consciente, o “eu”. É a zona entre o ser e o não-ser, “a fronteira da minha condição como ser vivo”<sup>99</sup>. Kristeva também sugere que a abjeção pode esclarecer os atos estruturais e políticos de inclusão/exclusão que estabelecem os fundamentos da existência social. Ela afirma que o abjeto tem uma presença dupla: *está em nós e na cultura*, e é por intermédio de rituais individuais e grupais de exclusão que a abjeção é encenada. A abjeção, portanto, gera as fronteiras do indivíduo e do corpo social — um argumento que guarda muita proximidade com Bataille. Kristeva escreve sobre os encontros com o abjeto:

Eu o suporto, pois imagino que esse seja o desejo do outro. Um surgimento maciço e repentino de estranheza que, podendo ter sido familiar

<sup>98</sup> “En effet la vie humaine dépensée consiste à exclure chaque partie ignoble, abjecte, ordurière, mais à exclure non pour rejeter dans l’inexistence: l’exclusion crée au contraire la valeur positive grâce à laquelle il devient possible de disposer de violentes réactions affectives”. BATAILLE, Georges. En effet la vie humaine... In: *Œuvres complètes*. Tome 2, p. 163.

<sup>99</sup> “[There, I am at] the border of my condition as a living being”. KRISTEVA, *Powers of Horror*, p. 3.

em uma vida opaca e esquecida, agora me atormenta como radicalmente separada, repugnante. Eu não. Isso não. Mas tampouco não eu nada. Um “algo” que não reconheço como coisa. Um peso de falta de sentido, sobre o qual nada há de insignificante e que me esmaga. À beira da inexistência e da alucinação, de uma realidade que, se eu a reconheço, me aniquila. Ali, abjeto e abjeção são minhas salvaguardas. As bases da minha cultura<sup>100</sup>.

Como a passagem sugere, para Kristeva, o abjeto é uma força que a um só tempo perturba a ordem social e, ao fazê-lo, opera como uma proteção psicológica necessária: “a abjeção [...] instala o sujeito dentro de uma ilusão socialmente justificada — [ela] é um cobertor de segurança”<sup>101</sup>. Portanto, o abjeto/abjeção se trata, sobretudo, de ambiguidade, de uma linha estreita entre corpo e sociedade, um desenvolvimento vital e determinante na formação do sujeito que se origina como um processo psíquico, mas que afeta todos os aspectos da vida social e cultural. Desse modo, mesmo que às vezes se refira à abjeção como um processo social, assim como Bataille, a abordagem de Kristeva tem dimensão individual e de constituição subjetiva.

Na construção de Kristeva, o abjeto consiste em todas as coisas que ameaçam o senso de limpeza e de propriedade, incluindo-se aí quaisquer coisas vis ou asquerosas, tais como o funcionamento interno do corpo, fluidos e resíduos corporais. Logo, o abjeto amedronta o ser humano durante toda a vida e ser forçado a encará-lo é traumático. Por meio de uma série de relatos evocativos de “encontros abjetos”, ela demonstra que essas experiências são comuns no cotidiano: pode-se experimentar uma resposta abjeta, por exemplo, quando a pele que se forma por cima do leite quente inesperadamente toca os lábios, ao deparar-se com sangue, vômito ou com um cadáver. Kristeva associa o abjeto a tudo o que é repulsivo e fascinante sobre os corpos, em particular aqueles aspectos da experiência corporal que perturbam a sua integridade singular: morte, decadência, fluidos, orifícios, sexo, defecação, vômito, doença, menstruação, gravidez e parto. Vê-se que o corpo abjeto de Kristeva concentra todos os elementos do corpo grotesco de Bakhtin, mas os assume por uma via totalmente oposta, negativa. Ela, portanto, entende as experiências de abjeção principalmente em termos de afetação corporal, momentos

<sup>100</sup> “I endure it, for I imagine that such is the desire of the other. A massive, and sudden emergence of uncanniness, which, familiar as it might have been in an opaque and forgotten life, now harries me as radically separate, loathsome. Not me. Not that. But not I nothing, either. A ‘something’ that I do not recognize as a thing. A weight of meaninglessness, about which there is nothing insignificant, and which crushes me. On the edge of nonexistence and hallucination, of a reality that, if I acknowledge it, annihilates me. There, abject and abjection are my safeguards. The primers of my culture”. KRISTEVA, *Powers of Horror*, p. 2.

<sup>101</sup> “[...] it settles the subject within a socially justified illusion – is a security blanket”. KRISTEVA, *Powers of Horror*, p. 136-137.

de repulsa física e asco que resultam em “uma descarga, uma convulsão, um grito”<sup>102</sup>. Contraditoriamente, nessa compreensão o que fascina é o gozo dos encontros abjetos, a atração provocada pelo *avesso do corpo*: “O ponto sublime em que o abjeto desmorona em uma explosão de beleza que nos estupefaz — e ‘que cancela a nossa existência’”<sup>103</sup>.

Uma das fontes de Kristeva para a sua formulação do abjeto é o *inquietante* freudiano, ou seja, a experiência de algo que é estranho e familiar ao mesmo tempo, por isso mesmo capaz de produzir respostas emocionais de desconforto e alienação: por exemplo, o cadáver humano, que pode ser experimentado como estranho, na qualidade de objeto, mas também estranhamente familiar, já que lembra o sujeito, mas não o é mais. O inquietante (*Unheimlich*)<sup>104</sup>, de acordo com Freud, é “algo reprimido [ou superado] que *se repete*”: algo que é inicialmente “familiar e há muito estabelecido na mente”, que o desenvolvimento da civilização afastou “apenas mediante o processo de repressão”. O inquietante ocorre, por assim dizer, quando “alguma coisa que até então considerávamos imaginária [ou supersticiosa] aparece diante de nós, na realidade”. Exemplos de fontes inquietantes são, como dito anteriormente, a repetição involuntária, a onipresença de pensamentos e desejos, a animação do inanimado e assim por diante. A ocorrência de tais incidentes na vida real cria “incerteza intelectual” nas mentes racionais das pessoas civilizadas sobre a separação entre familiar e estranho, realidade e imaginação, vida e morte, o *Heimlich* e o *Unheimlich*. Ela desperta um sentimento incerto de medo do colapso da separação — a perda da ordem — causada pelo retorno de “algo que deveria ter continuado oculto, mas que veio à luz”<sup>105</sup>.

Sob essa inspiração, a premissa-chave de Freud é a de que o inquietante se conecta a fatores relacionados à repressão e ao corpo. Nessa linha, cada sentimento surgido de um impulso emocional, de qualquer tipo que seja, é convertido em instâncias do assustador ao ser reprimido. Segue-se, portanto, que o assustador é algo que foi reprimido e retorna.

<sup>102</sup> “[...] a discharge, a convulsion, a crying out”. KRISTEVA, *Powers of Horror*, p. 2.

<sup>103</sup> “[...] the sublime point at which the abject collapses in a burst of beauty that overwhelms us and ‘that cancels our existence’”. KRISTEVA, *Powers of Horror*, p. 210.

<sup>104</sup> A ideia do inquietante foi teorizada primeiramente por Ernst Jentsch, que associou esse estado à incerteza. Como exemplos da experiência inquietante, ele menciona a dúvida sobre objetos animados e inanimados: no primeiro caso, se ele realmente está vivo ou o contrário; no segundo, se um objeto sem vida talvez possa ser animado. Cf. JENTSCH, Ernst. On the psychology of the uncanny (1906). *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, v. 2, n. 1, p. 7-16, 1997. O ensaio de Freud sobre o inquietante parte da sua leitura de Jentsch.

<sup>105</sup> “[...] something repressed which recurs; [...] familiar and old-established in the mind; [...] only through the process of repression; [...] something which we have hitherto regarded as imaginary appears before us in reality; [...] something which ought to have remained hidden but has come to light”. FREUD, *The Uncanny*, p. 241-244 passim.

Essa “classe de coisas assustadoras”, diz Freud, constitui o inquietante<sup>106</sup>. Crucialmente, esse inquietante não é novo nem estranho, mas é algo que há muito era familiar à psiquê, porém lhe foi alienado mediante um processo de repressão. A memória/experiência reprimida, agora definida como medonha, assustadora, reemerge como algo infamiliar e, dessa maneira, perturbador.

Desde o início da sua investigação, Freud qualifica o inquietante como uma experiência estética, sendo a estética aqui entendida como “teoria da qualidade dos sentimentos” em oposição ao sentido estrito de “estudo do belo”, o qual, segundo Freud, limita o seu escopo aos sentimentos positivos. O fato de o inquietante estar relacionado à estética também explica a subjetividade da experiência: Freud insiste que nem todos são igualmente suscetíveis ao sentimento do inquietante, e a lista de fenômenos que ele traduz não é conclusiva nem geralmente aceita. Especialmente na literatura, um motivo será ou não inquietante a depender do tratamento do material, ou seja, até que ponto o autor é capaz de “manipular” em direção a esse sentimento, a essa experiência estética. Freud, no entanto, não duvida da existência do sentimento como tal: tanto na vida cotidiana quanto na arte o inquietante ocorre<sup>107</sup>.

Um efeito inquietante é muitas vezes e facilmente produzido quando a distinção entre imaginação e realidade é apagada, como quando algo que até então considerávamos imaginário aparece diante de nós, na realidade, ou quando um símbolo assume todas as funções da coisa que simboliza, e assim por diante<sup>108</sup>.

Em *Strangers to Ourselves*, Julia Kristeva argumenta que o inquietante é um importante efeito da abjeção. Isso porque ambos remetem à estranheza. Para ela, o ensaio de Freud é significativo porque ensina como detectar a estranheza em nós mesmos. Explorando a ideia de que a estranheza constituiu a base daquilo que todos os seres humanos compartilham, ela disserta:

Com Freud, de fato, a estranheza, inquietante, insinua-se na tranquilidade da própria razão e, sem se restringir à loucura, à beleza ou à fé mais do que à etnia ou à raça, irriga o nosso próprio ser falante, alienado por outras lógicas, inclusive a heterogeneidade da biologia... Doravante,

<sup>106</sup> FREUD, The Uncanny, p. 241.

<sup>107</sup> FREUD, The Uncanny, p. 219.

<sup>108</sup> “[...] an uncanny effect is often and easily produced when the distinction between imagination and reality is effaced, as when something that we have hitherto regarded as imaginary appears before us in reality, or when a symbol takes over the full functions of the thing it symbolizes, and so on”. FREUD, The Uncanny, p. 244.

sabemos que somos estranhos a nós mesmos, e é com a ajuda desse único apoio que podemos tentar viver com os outros<sup>109</sup>.

O uso que Kristeva faz do termo “estranheza” estende o inquietante a diálogos críticos em torno dos temas subjetividade, autoconhecimento e alteridade. Uma vez que, como ela argumenta, o inquietante reforça um nível de estranheza a nós mesmos, ele desempenha um papel fundamental na compreensão da alteridade não como algo marginal, mas como uma identificação universal comum a todos.

A adição do elemento inquietante ao grotesco retira-o do mundo material e o lança à esfera do misterioso, revelando uma forma liminar a ele atrelada (nem sujeito nem objeto) que já não descreve um “outro monstruoso”, estranho ao que a sociedade/cultura aceita ou passa como normal (um processo de representação). Antes, essa forma de grotesco emerge como um “fenômeno limítrofe de hibridização ou mistura, no qual o eu e o outro se enredam em uma zona inclusiva, heterogênea e perigosamente instável”<sup>110</sup>. As novas combinações e estranhas instabilidades aí produzidas superam as oposições convencionais de refinado/grosseiro, alto/baixo ou cultura/selvageria. Essa versão do grotesco como fenômeno liminar perturba a coerência desses tipos de oposições lógicas, pois deriva tanto do jogo com a forma corporal quanto do jogo com a forma conceitual associada ao inquietante. Nesse sentido, o grotesco nos confronta:

não com um mundo como o conhecemos, mas com o mundo como tememos que ele possa ser. [...] Imaginar uma monstruosidade é imaginar um mundo capaz de produzir essa monstruosidade. Imaginar um mundo em que a humanidade comum se pareça e se comporte como a multidão de Bosch é imaginar um mundo que é, literalmente, *Unheimlich*<sup>111</sup>.

Ou seja, o grotesco abjeto, monstruoso, inquietante torna incerta não apenas a fronteira intelectual entre imaginação e realidade, mas a fronteira psíquica entre o “eu” e o “não eu”. Em consequência, ele é capaz de ativar a imaginação sobre uma ameaça

<sup>109</sup> “With Freud indeed, foreignness, an uncanny one, creeps into the tranquility of reason itself, and, without being restricted to madness, beauty, or faith anymore than to ethnicity or race, irrigates our very speaking-being, estranged by other logics, including the heterogeneity of biology... Henceforth, we know that we are foreigners to ourselves, and it is with the help of that sole support that we can attempt to live with others”. KRISTEVA, Julia. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press, 1991, p. 170.

<sup>110</sup> “[...] boundary phenomenon of hybridization or inmixing, in which the self and the other become enmeshed in an inclusive, heterogeneous, dangerously unstable zone”. STALLYBRASS, Peter; WHITE, Allon. *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press, 1986, p. 193 (grifo no original).

<sup>111</sup> “[...] not with a world as we know it to be, but with the world as we fear it might be. [. . .] To imagine a monstrosity is to imagine a world capable of producing that monstrosity. To imagine a world in which the common run of humanity look and behave like Bosch’s crowd is to imagine a world that is, literally, *Unheimlich*”. McELROY, *Fiction of the Modern Grotesque*, p. 11.

potencial, uma ameaça que surge da destruição do natural ou do familiar. Circulamos tanto e voltamos a Kayser: o grotesco é o mundo tornado estranho, alheado, infamiliar se o preferirmos, um lugar no qual não queremos viver<sup>112</sup>.

## 5 A experiência grotesca

*Wherever the human mind is healthy and vigorous in all its proportions, great in imagination and emotions no less than in intellect (...) there the grotesque will exist in full energy.*

– John Ruskin, *The Stones of Venice*

A experiência grotesca corresponde a uma experiência estética associada a um conceito estético: no caso, o grotesco. E por estética, seguindo Freud, não tenho aqui em mente o estudo ou uma fruição do belo, mas a *qualidade dos sentimentos*; ou, acompanhando a teoria da experiência estética de John Dewey, penso-a como a vivência resultante da interação entre um indivíduo e o seu entorno, a qual, plena de necessidade, desejo e afeto, entrelaça o prático, o intelectual e o emocional. Marcada, pois, pela unidade e pela intensidade, ela é dinâmica, realizadora e consumadora<sup>113</sup>.

Nessa linha, a experiência grotesca se refere à resposta a uma representação grotesca e guarda relação com as reações associadas, incluindo (mas não se restringindo ao) horror, riso e espanto. Enquanto reação, essa experiência se baseia em um sentimento vivido em vez do mero reconhecimento da presença de elementos controversos e paradoxais em uma determinada representação, quer na cultura visual, quer na narrativa. No entanto, ela transcende a própria reação, tendo em vista que designa um estado mental mais compreensivo e consistente do que esta.

A experiência grotesca pode ser muito intensa quando ensejada por algo sobejamente afetivo e evocativo, isto é, capaz de desencadear uma forte reação emocional. Considerando o que foi pontuado até aqui, tal como o grotesco, a experiência correspondente também é extremamente heterogênea, com potencial variação em termos do tipo de sentimentos envolvidos, da prevalência de prazer ou de desagrado e do grau de intensidade, podendo oscilar, entre outros extremos, de um sabor sensual da corporalidade a uma sensação horrível de náusea, os quais também podem se alternar ou mesmo se entrelaçar. Para tornar o argumento visualizável, tomemos o caso da deformidade física

<sup>112</sup> KAYSER, *O grotesco*, p. 159.

<sup>113</sup> DEWEY, John. *Art as Experience*. 23<sup>rd</sup>. Impr. New York: Perigee Books, 1980.

severa, dos “nascimentos monstruosos” do passado<sup>114</sup>. Essas instâncias produzem formas de perturbação que vão além da explicação racional e evocam o senso de estranheza inquietante de Freud. Mais que infortúnios, elas parecem ressuscitar temores primitivos sobre a identidade humana, a influência inexplicável sobre as realidades da vida e a possibilidade de que algum princípio maligno esteja em operação nos próprios processos da natureza. E mesmo nos casos em que a deformidade é resultado de lesão ou de enfermidade, portanto sem qualquer relação com o nascimento, a experiência pode ser grotesca quando o grau de mutilação aparenta alterar a identidade humana ou sugerir grave violação da integridade do corpo. A esse respeito, Leslie Fiedler há muito afirmou:

A verdadeira aberração, no entanto, desperta tanto o terror sobrenatural quanto a simpatia natural, pois, ao contrário dos monstros fabulosos, ela é um de nós, o filho humano de pais humanos, embora alterado para algo mítico e misterioso por forças que não entendemos muito bem, tal como nenhum mero deficiente jamais o será (...). Apenas a verdadeira Aberração desafia as fronteiras convencionais entre masculino e feminino, sexuado e assexuado, animal e humano, grande e pequeno, o eu e o outro e, conseqüentemente, entre realidade e ilusão, experiência e fantasia, fato e mito<sup>115</sup>.

Há, porém, alguns limites para a experiência grotesca no sentido de que, como noção estética, o grotesco envolve certo distanciamento. Assim, é fácil considerar uma representação como apenas ficcional, o que, de certa maneira, enfraquece o seu efeito. A rigor, aquilo que não existe na realidade não a consome ou a inquietava (pelo menos até que passe a existir). Por outro lado, quando a representação é real demais, ela pode perder a capacidade de produzir uma experiência grotesca, pois outras demandas ou urgências passam a competir por espaço. Um evento violento da vida real, por mais fascinante que seja visualmente (sim, o ser humano é ambíguo a esse ponto), acarreta preocupações práticas que prevalecem sobre considerações estéticas.

Qual é, então, a particularidade da experiência grotesca em comparação com outros tipos de experiência estética? O que a torna distinta na conjugação da qualidade dos sentimentos? Tendo em mente o arcabouço teórico, a articulação de alguns fatores

<sup>114</sup> Cf. WATSON, Alan (ed.). *The Digest of Justinian*. Vol. 4. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, p. 459.

<sup>115</sup> “The true freak, however, stirs both supernatural terror and natural sympathy, since unlike the fabulous monsters, he is one of us, the human child of human parents, however altered by forces we do not quite understand into something mythic and mysterious, as no mere cripple ever is (...). Only the true Freak challenges the conventional boundaries between male and female, sexed and sexless, animal and human, large and small, self and other, and consequently between reality and illusion, experience and fantasy, fact and myth”. FIEDLER, Leslie. *Freaks: Myths and Images of the Secret Self*. New York: Simon & Schuster, 1978, p. 24.

ajuda a configurar uma singularização, quais sejam: profunda ambiguidade, o jogo com tabus efetivos e a construção cognitiva do grotesco<sup>116</sup>.

O primeiro fator, a ambiguidade (juntamente com a incongruência e a discrepância), é um elemento central de toda noção de grotesco. Ela se inscreve na ideia bakhtiniana de metamorfose, relacionada com a superação dos limites corporais, referindo-se à coexistência dúbia de elementos categoricamente opostos. Como Bakhtin sugere, a imagem grotesca reflete um fenômeno em transformação incompleta, entretecendo morte e nascimento, crescimento e devir. Nessa imagem estão presentes os “dois pólos da mudança — o antigo e o novo, o que morre e o que nasce, o princípio e o fim da metamorfose”<sup>117</sup>. A metamorfose é, assim, caracterizada pela mudança contínua, incompletude, ambivalência e coexistência de elementos categoricamente opostos. Noël Carroll segue o mesmo caminho quando diz que a incongruência, relacionada à anomalia categórica, é a base das reações a que o grotesco induz, isto é, algo está no seu domínio apenas se violar a posição ou os conceitos e normas biológicas e ontológicas comuns<sup>118</sup>. De modo semelhante, na perspectiva kayseriana o grotesco utiliza a discrepância como meio, sendo ela tipificada pela fusão de elementos incompatíveis, engendrando um sentimento de profunda alienação; o efeito produzido também pode ser cômico e horrível ao mesmo tempo, pois o receptor se diverte e se espanta com o grotesco, simultaneamente<sup>119</sup>. De mais a mais, a ambiguidade precisa ser “profunda” no sentido de poder ser experimentada em vez de apenas estar presente formalmente em uma representação, ou seja, na qualidade de um efeito forte que forja uma carga emocional ou que é marcadamente perturbador para o receptor (espectador/leitor).

O segundo fator que constitui a especificidade da experiência grotesca é o jogo com tabus efetivos. Para ter influência, um tabu precisa estar em vigor, isto é, ter validade na cultura (casos da sexualidade, da morte, da violência etc.). A estética grotesca, quer na arte visual, quer no texto, joga com os tabus e os subverte. Para uma visualização da conjectura, consideremos novamente as imagens no tríptico “O jardim das delícias terrenas”, de Bosch, em que o corpo nu é manipulado das mais diversas maneiras, constituindo as mais variadas relações (com outros corpos, com instrumentos, com seres híbridos) e surge tomando parte em todo tipo de situação: um corpo grotesco no

<sup>116</sup> Cf. a formulação em HUUNAN-SEPPÄLÄ, Henriikka. *Unfolding the Unexpressed: The Grotesque, Norms and Expressions*. 2018 (PhD Dissertation) – Aalto University School of Arts, Design and Architecture, Department of Art, Espoo, 2018. A tese de Huunan-Seppälä tende a simplificar conceitos e argumentos excessivamente, mas aponta para desenvolvimentos interessantes.

<sup>117</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 21-22; também 142, 223, 361.

<sup>118</sup> CARROLL, Noël. The Grotesque Today: Preliminary Notes Toward a Taxonomy. In: CONNELLY, Frances S. (ed.). *Modern Art and the Grotesque*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

<sup>119</sup> KAYSER, *O grotesco*, p. 31, 105.

melhor sentido bakhtiniano. Se nos permitirmos essa licença, a conexão do tabu com a experiência grotesca pode ser comparada à ideia de Freud sobre a relação entre o riso e uma anedota<sup>120</sup>: a elaboração do chiste supera as inibições internas do ouvinte, e a energia psíquica usada para essa ação se torna subitamente supérflua, sendo descarregada pelo riso com uma decorrente produção de prazer. Paralelamente, o jogo com um tabu efetivo produz uma energia supérflua que é descarregada na experiência grotesca, que se comporta como uma evasão momentânea da censura necessária realizada pela razão, permitindo ao indivíduo recuperar prazeres primários perdidos e aliviar-se temporariamente da atividade repressiva da civilização.

Um terceiro elemento envolvido no complicado mecanismo da experiência grotesca é a construção cognitiva do grotesco. No que respeita ao receptor, pode haver experiência grotesca mesmo quando a característica estrutural está ausente (violação de categorias, ambiguidade), baseada portanto apenas no aspecto cognitivo. Por exemplo, no caso de um personagem grotesco, o elemento cognitivo equivale ao conhecimento que o espectador/leitor tem a seu respeito e sobre a sua posição em uma estrutura maior: a narrativa e a ação por meio das quais o grotesco é performado. As reações de outros personagens também influenciam mediante processos identificatórios. Tais fatores se tornam ainda mais importantes quando o personagem grotesco, ou o “monstro”, não é traído pela sua aparência física. Logo, uma figura pode ser grotesca apenas porque ela é cognitivamente construída como tal, sem qualquer traço denunciado na sua fisicalidade. Na verdade, Kayser havia se perguntado se a feiura ou a deformidade física seriam suficientes para tornar algo/alguém grotesco e se algo além da aparência externa seria alguma condição *sine qua non*. Para ele, uma figura isolada pertence a esse domínio apenas dentro de um contexto, acarretando uma irrupção inesperada do grotesco em um mundo familiar, ou inserida em uma situação de tensão sinistra<sup>121</sup>. Essa é, sem dúvida, uma fresta pertinente e que intento explorar com o personagem do apóstolo Filipe no capítulo seguinte.

Além desses três aspectos, a experiência grotesca ainda pode envolver, no nível inconsciente, a identificação relacionada à abjeção, que também se baseia na ambiguidade profunda, gerando repúdio e atração, afinidade e resistência. Para Kristeva, o sentimento violento de repulsa decorre da resistência a um senso irresistível de identificação na medida em que, simultaneamente, a pessoa tenta assegurar a própria subjetividade ao abjetar o outro e acaba se vendo atraída pelo abjeto. Nesse sentido, o senso de identificação com

<sup>120</sup> FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o inconsciente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017 (Obras Completas 7).

<sup>121</sup> KAYSER, *O grotesco*, p. 60, 159.

o abjeto contribui para a confusão das reações e, conseqüentemente, para o fascínio misterioso do grotesco<sup>122</sup>.

Depreende-se dessas considerações um flagrante movimento relacionado à necessidade de experimentar. Resulta, por conseguinte, que a efetividade do grotesco depende da disposição do receptor, da sua capacidade de resposta e da qualidade dos sentimentos implicados na experiência estética que ele propicia.

## 6 A estética grotesca como estratégia narrativa e modo de leitura

Há tempos que o grotesco se estendeu das artes visuais para a literatura, onde opera por meio do paradoxo e da ambivalência — conceitos que são, eles mesmos, duais em sua própria estrutura — e suas características disruptivas acomodam um esquema literário que mina consistentemente a integridade do espaço narrativo. Ele corresponde a uma configuração discursiva distinta, servindo às vezes como um deslocamento entre eventos ou como um teor reflexivo de transformações narrativas maiores. Interferindo na narração cronológica, sinaliza o ponto em que o discurso provoca dúvidas sobre a sua própria verossimilhança. Dessa forma, o grotesco literário não apenas projeta o deleite do autor na experimentação, mas também direciona a atenção para o artifício da escrita e para o problema da significação. Como modo estético, ele é ideado tanto para dar vazão à angústia do autor em face de um mundo confuso e incompreensível como para inspirar sentimentos ambíguos ao leitor, capazes de conduzir a uma experiência particular.

A renovação do interesse pelo grotesco literário, motivada em parte pelo importante estudo de Kayser, é orientada por uma compreensão hermenêutica da narrativa. Esse tipo de abordagem crítica permite a sua interpretação dentro do período histórico em que ele se inscreve, bem como põe em circulação a experiência biográfica do autor como geradora dessa forma literária. Nessa perspectiva, estudiosos têm avaliado o grotesco como significativo de transformações sociais — reais ou aparentes — percebidas pelo autor e projetadas nas preocupações teleológicas dos personagens<sup>123</sup>.

O grotesco literário conta, entretanto, com uma espécie de dupla criação. Primeiro, a do autor, que o imprime e descreve em personagens e toda sorte de incidentes. Depois,

<sup>122</sup> Cf. KRISTEVA, *Powers of Horror*.

<sup>123</sup> Cf., por exemplo, MEYER, Michael (ed.). *Literature and the Grotesque*. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1995; HOBBY, Blake (ed.). *The Grotesque: Edited and with an Introduction by Harold Bloom*. New York: Infobase Publishing, 2009 (Bloom's Literary Themes); BARASCH, Frances K. *The Grotesque: A Study in Meanings*. Berlin; Boston: De Gruyter Mouton, 2018 (caps. 4 e 6).

a do leitor, que o imagina e o recompõe a partir dessas descrições e do seu próprio contexto vivencial. Nessa “dinâmica criacional”, a resposta desse último assume um papel fundamental, e a medida do sucesso de uma narrativa grotesca ou que contenha imagens/elementos grotescos é o impacto causado sobre ele, a intensidade da experiência estética: quanto mais contraditórias, hesitantes e conflitantes forem as emoções, melhor. O grotesco é, assim, um meio de “deter o leitor, sacudi-lo de suas formas habituais de perceber o mundo e confrontá-lo com uma perspectiva radicalmente diferente e perturbadora”<sup>124</sup>, obrigando-o não apenas a olhar outra vez para o que lhe é apresentado em uma obra, mas também a mudar a forma como costuma perceber os conceitos. Susan Corey avalia que um autor realiza essa façanha por meio de artifícios estéticos, tais como “paradoxo, distorção ou degradação e o choque de elementos aparentemente incompatíveis, os quais evocam do leitor um elevado senso de consciência”<sup>125</sup>. Uma vez que este tenha lido uma passagem grotesca, reza a teoria, a sensação de desconforto provocada pela estética geralmente o leva a apreender o que leu de uma maneira nova e reveladora.

Isso implica que o grotesco possui potencial para expressar críticas sociopolíticas: ele tem o poder de causar um choque súbito e muitas vezes é usado como um instrumento agressivo que desperta a atenção e a consciência do leitor, podendo desorientá-lo e causar a alienação de coisas que antes eram consideradas familiares e confiáveis. Consequentemente, perspectivas diferentes ou “anormais” sobre o concreto são capazes de alterar a sua percepção sobre a realidade em geral. Ao ler um texto que apresenta elementos irregulares próprios do grotesco, o leitor pode mudar a sua postura em relação às questões relacionadas ao texto no mundo não literário. Como já apontava Bakhtin, o grotesco oferece a possibilidade de uma ordem divergente, outro modo de vida e um mundo inteiramente diferente<sup>126</sup>.

Um aspecto do grotesco na literatura é que ele não é meramente a presença do monstruoso, do disruptivo, do absurdo, do inquietante, do caótico ou de qualquer outra subcategoria abrigada por esse domínio. Mais propriamente, enquanto estética, ele envolve um conflito que se passa entre os opostos de um texto, entre um ato monstruoso, por exemplo, e a sua contraparte não-monstruosa — antecipo, novamente, o próprio apóstolo Filipe. O leitor provavelmente responderá, com hesitação, a algo que pareça, a um

<sup>124</sup> “[...] to bring the reader up short, jolt him out of accustomed ways of perceiving the world and confront him with a radically different, disturbing perspective”. THOMSON, *The Grotesque*, p. 58.

<sup>125</sup> “[...] paradox, distortion or degradation, and the clash of seemingly incompatible elements, all of which evoke a reader’s heightened sense of awareness”. COREY, Susan. *Toward the Limits of Mystery: The Grotesque in Toni Morrison’s Beloved*. In: CONNOR, Marc C. (ed.). *The Aesthetics of Toni Morrison: Speaking the Unspeakable*. Jackson: University Press of Mississippi, 2000, p. 32.

<sup>126</sup> Cf. BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*.

só tempo, tanto familiar como infamiliar, tanto caótico como ordenado. Dividido por sentimentos simultâneos de fascínio e aversão, ou sentimentos negativos e positivos em relação a um determinado acontecimento em uma narrativa grotesca, pode-se dizer que a oposição da estética gera oposição (ambivalência) no leitor. Nesse sentido, é seguro dizer que o conflito da estética grotesca existe apenas enquanto alguma forma de oposição persistir e um “equilíbrio” paradoxal for mantido, sem que nenhum elemento dominante perturbe o equilíbrio — como a confusão total em um texto ou personagens tão deformados que o leitor não possa reconhecer qualquer coisa típica sobre eles, por exemplo.

O grotesco em uma obra literária deve ser avaliado, então, como uma estratégia. Não apenas uma estratégia narrativa pela qual o autor expressa a sua perspectiva dissonante de eventos, a própria insatisfação forjada pela constante tensão entre a vida de fantasia e o mundo externo, enredando o leitor em hesitação advinda do conflito entre polos opostos mediante a estranheza, a excentricidade, a hipérbole ou o exagero positivo, o excesso prazeroso, a monstruosidade, a incongruência baseada em distorções e combinações não naturais que levam ao nervosismo, ao horror ou ao riso ambivalentes. Ou, ainda, paradoxalmente, uma estratégia de transparência, cujo impacto chocante do horrível, repugnante, feio ou deformado produz uma opacidade que obscurece o tema em questão, prestando-se, entre outros aspectos, à moldagem de crenças, atitudes e comportamentos. Trata-se também de uma estratégia de leitura. No excelente e espirituoso ensaio *Some Aspects of the Grotesque in Southern Fiction*, Flannery O’Connor, escritora norte-americana conhecida pelo seu uso consciente do grotesco para criar significado religioso, argumentou que na ficção grotesca uma experiência incomum e anormal invade as tramas da vida cotidiana. Os personagens, ela diz, “têm coerência interna, senão sempre coerência com sua estrutura social. Suas qualidades ficcionais se afastam dos padrões sociais típicos em direção ao mistério e ao inesperado”<sup>127</sup>. O’Connor afirma que o normal é grotesco. Por outros termos, o grotesco é mera realidade e toda pessoa é grotesca de alguma maneira ou em alguma medida. Isso cria identificação, envolvimento e possibilita múltiplos *insights* a partir de uma mesma narrativa. Segue-se, assim, que todos estão convidados a ouvir o grotesco, a escutar seus tons dialógicos, a responder e, nos termos de O’Connor, ir ao encontro dos extremos da própria natureza grotesca.

Como modo de ler, o grotesco faculta uma hermenêutica do estranhamento capaz de favorecer uma leitura renovada da própria narrativa por meio da qual outros mundos de sentido se abrem. Ou seja, a leitura propiciada pela experiência (estética) grotesca

<sup>127</sup> “Yet the characters have an inner coherence, if not always a coherence to their social framework. Their fictional qualities lean away from typical social patterns, toward mystery and the unexpected”. O’CONNOR, Flannery. Grotesque in Southern Fiction. In: *Mystery and Manners: Occasional Prose*, Selected & Edited by Sally and Robert Fitzgerald. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1969, p. 40.

desautomatiza, distancia (ou “estranha”) o leitor em relação a ideias pré-concebidas, ao modo ordinário como este apreende o mundo e os conceitos que o sustentam, lançando-o a um universo de possibilidades inteiramente novas<sup>128</sup>. A presença do grotesco suspende o leitor no vazio cognitivo, e sua mente reage para expandir seus sistemas antigos, agora inadequados, na direção de uma mundividência inédita e mais completa.

## 7 O grotesco nosso de cada dia

O que é, afinal, o grotesco?

Ao posar a questão, recordo Harpham: a definição é o último refúgio do estudioso. Gostaria de evitá-la? Sim. E considerando o fracasso geral dos projetos até aqui, seria sensato. Posso evitá-la? Penso que não. O termo evoluiu sobejamente desde a sua fabricação, quando significava tão só a designação de um estilo de arte ornamental consideravelmente anterior a si mesmo, passando a se comportar como um grande guarda-chuva que abriga uma variedade de conceitos ou atributos individuais aos quais beira ou dos quais participa, mas que de forma alguma funcionam como uma lista dos seus sinônimos: fantástico, distorcido, exagerado, bizarro, absurdo, ridiculamente excêntrico, extravagante, monstruoso, macabro, dentre tanto outros. Decorre disso que o risco associado ao termo é atribuir a ele um sentido amplo demais em vez da acepção mais estrita que toda definição, por princípio, advoga. De igual maneira, é nesse risco que os estudos triscam quando afirmam “o grotesco é isto”, porque um atributo chama outro, que pede outro mais, e logo a explicação se passa demasiado longa e quase sempre circular.

Exatidão conceitual para o grotesco, tanto mais que seja consensual, provavelmente jamais será possível e é preciso que se faça as pazes com isso. Sua definição, tão fluida quanto a de belo/beleza, varia de uma época para a outra, de uma arte para a outra, de um campo de estudos para o outro, de uma ciência para a outra; isso porque aquilo que exatamente se entende por grotesco e como ele é empregado em um determinado contexto depende sempre das respectivas circunstâncias socioculturais. Portanto, toda e qualquer definição deve se manter flexível, sabendo-se e entendendo-se momentânea. O grotesco é, invariavelmente, um conceito aberto.

<sup>128</sup> Sobre o conceito de “estranhamento” (*ostranenie*), veja “A arte como procedimento”, do formalista russo Viktor Chklovski. Há uma tradução do texto para o português que propõe o termo “estranhalização”. Cf. CHKLOVSKI, Viktor. Arte como procedimento (1917). Trad. David G. Molina. *RUS: Revista de Literatura e Cultura Russa*, v. 10 n. 14, p. 153-176, 2019. “A noção de *ostranenie* é análoga a uma visão de mundo, a um procedimento que procura desnudar as estranhezas das convenções às quais o homem está sempre se submetendo sem muitas vezes indagar”. VAZ, Valteir. “Arte como procedimento” – 100 anos depois. Em memória de Svetlana Boym”. *RUS: Revista de Literatura e Cultura Russa*, v. 9 n. 12, p. 16, 2018.

Compreendendo essas particularidades, levando em consideração o cenário interdisciplinar da fortuna crítica, a necessidade da âncora em uma referência conceitual ordeira (ironicamente, o contrário de tudo o que o grotesco representa) e, claro, as limitações envolvidas, a definição de trabalho que subjaz a este estudo credita ao termo uma forma estética caracterizada pela violação/permeabilidade/fusão de categorias, fluidez/cruzamento de fronteiras, hibridez, exagero, contradição, distorção, aspectos inquietantes, conflitantes, liminares pela combinação dos incompatíveis e pela expansão da unidade, que evoca noções de ambiguidade, desordem, anomalia, confusão e humor, capaz de provocar sentimentos ambivalentes e reações contraditórias, bem como de romper o senso de normalidade e de expor as fraturas dos sistemas de significados convencionais, oportunizando a criação de outros.

No texto, o grotesco pode ser usado como método (inclusão de imagens, situações etc.) e como forma de organizar a narrativa, sendo que em ambos os casos ele se reflete como um princípio de tipificação, isto é, a implementação de características típicas em imagens, formas e situações específicas, podendo ocorrer nos diferentes níveis da sua estrutura (espacial, temporal, imagens artísticas, trama, temas e motivos, gênero, linguagem).

Mediante o exagero, o grotesco é um afastamento do decoroso ou do apropriado em que a distorção inspira, além do espanto, uma sensação de absurdo e incongruidade perturbadores e cômicos, por vezes chocantes e inquietantes, podendo ser percebido pelas suas qualidades inovadoras e reveladoras. Como disse Bakhtin, o grotesco “ilumina a ousadia da invenção, permite associar elementos heterogêneos, aproximar o que está distante, ajuda a liberar-se do ponto de vista dominante sobre o mundo”<sup>129</sup>. Expondo o caos oculto sob o terreno racional e ordenado que se crê existir, ele força, *mesmo que momentaneamente*, a ver o mundo habitual de maneiras inauditas e estranhas, favorecendo a criação de novas constelações de sentidos.

\*\*\*

Considerando a introdução da fonte efetuada anteriormente e o esboço da teoria do grotesco neste segundo momento, o capítulo seguinte apresenta a leitura de uma seleção de narrativas dos AcPh a partir dos seus grotescos. E para oferecer suporte à leitura, do domínio do grotesco estarão em evidência as subcategorias antes mencionadas, nomeadamente, o monstro/monstruoso, o corpo grotesco, o abjeto e o inquietante.

<sup>129</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 30.

**CAPÍTULO III**  
**METAMORFOSES E AMBIGUIDADES:**  
**CORPOS GROTESCOS E ESPAÇOS OMINOSOS**  
**NOS ATOS DE FILIPE**

*I consider it useless and tedious to represent what exists, because nothing that exists satisfies me. Nature is ugly, and I prefer the monsters of my fancy to what is positively trivial.*

– Charles Baudelaire, The queen of the faculties

## 1 Notas iniciais

Os AcPh não estampam um texto dogmático. Mais propriamente, trata-se de uma ficção cristã antiga que articula, muito livremente, o real e o inexistente, fartando-se de recursos imaginários, folclóricos e míticos na construção daquilo que, presentemente, está reunido como uma obra. Essa obra, embora não demonstre coerência interna entre todos os episódios, apresenta uma história irresistível, um personagem principal cativante, assim como personagens secundários intrigantes e surpreendentes, inclusive e especialmente os inumanos. E é assim que o texto é tomado, como obra, sabidos e admitidos todos os problemas que uma exegese clássica depreenderia disso. Trata-se de uma escolha metodológica, nada além.

Tal qual a obra demanda, assumi com ela um pacto bastante específico: focar elementos que considero grotescos nessa narrativa. São precisamente esses componentes que fazem dos AcPh um texto imaginativo demais, histórico de menos, isto demais, aquilo de menos. Isso significa dizer que o que passo a apresentar de ora em diante não se concentra, portanto, em um aspecto histórico ou em um modo específico de (re)escrita, mas sim em uma investigação temática em torno de leituras ensejadas por componnetes grotescos aí presentes. Nem todos, é verdade, mas aqueles que põem em relevo a tese que busco apresentar e defender neste estudo: a de que as configurações do grotesco viabilizam um modo de ler as narrativas nas quais aparecem, permitindo enxergar nesses textos modelos de representação, de visão de mundo e de existência nesse mundo.

A parte final deste trabalho é dedicada a incidentes e personagens localizados nos episódios 1, 8, 9, 11, 12 e na narrativa do Martírio dos AcPh, os quais, com base na chave teórica do capítulo anterior, podem ser presumidos como grotescos. Eles foram seletados tanto pela sua dramaticidade quanto por permitirem uma visualização muito clara (e “visualizar”, tanto quanto possível, é importante em um material como esse) dos aspectos do grotesco que, entre vários outros, elegi como categorias analíticas: o monstro/monstruoso, o corpo grotesco, o abjeto e o inquietante. Nessa linha e esclarecendo um pouco mais as coisas, para ser reputado como grotesco, um personagem ou acontecimento nesses episódios deverá, necessariamente, preservar algum traço do absurdo e evitar o elevado. Deverá, pelo menos até certo ponto, ser chocante e/ou inquietante. Deverá despertar, negativa, positiva ou ambivalentemente, um senso de maravilhamento. Episódios que apresentem elementos classificáveis como grotescos deverão trazer à existência alguma experiência a que ninguém está acostumado a observar no cotidiano, ou a que o ser humano comum talvez jamais experimente em sua vida ordinária, ou que viole algum tipo de categoria e/ou expectativa. Do mesmo modo, deverá ser possível identificar que conexões esperadas no tipo costumeiro de realismo narrativo são desconsideradas.

Embora não sejam analisadas no conjunto selecionado, as metamorfoses do Cristo nos AcPh tipificam bem algumas das configurações do grotesco destacadas acima. Ele aparece na forma de uma águia gigante (3.8), na forma de uma criança (4.2) e na forma do próprio Filipe (Mart. 41), sendo essa última surpreendente. Filipe havia sido executado 40 dias, sepultado naquele mesmo lugar e uma vinha havia nascido onde o seu sangue ficava pingando enquanto ele era torturado. O indício do absurdo nessa aparição em particular é que Jesus não apenas surge na forma do apóstolo, mas ele fala como se fosse Filipe, assumindo por completo a sua identidade. É o Cristo que finge ser quem não é: “Meus amados irmãos, vocês desejam repousar no descanso de Deus? O paraíso se abriu *para mim e eu entrei* na glória de Deus” (Mart. 42<sup>v</sup>). Essa metamorfose é incômoda precisamente porque Jesus parece ludibriar Mariane e Bartolomeu com uma persona simulada, restando instantânea, além disso, a (falsa) ideia de que o apóstolo estava existindo fantasmagoricamente, entre dois mundos, durante os 40 dias em que esperava para entrar no paraíso, violando, em consequência, expectativas a respeito dos mortos. Aqui, mesmo que momentaneamente, há um encontro com o inquietante, com o familiar desfamiliarizado, e o leitor, pego desprevenido, não sabe ao certo como se sentir ou como reagir ante a introdução de Jesus na qualidade de farsante. Não importa quantas vezes se leia a passagem, ela é desconfortável, estranha e compele a um riso nervoso, ambíguo, quase desautorizado.

Há 30 anos, Kevin Platt revisou teorias da época sobre o propósito do riso e observou que a narrativa que a ele induz é uma abordagem de um momento em que duas posturas interpretativas incompatíveis são prováveis, com o instante do riso oportunizando uma breve oscilação entre ambas<sup>1</sup>. A observação continua pertinente. Thomson acrescenta que as diferentes reações dos leitores a textos grotescos são sempre também fomentadas por certo grau de conteúdo anormal. O anormal e o absurdo podem despertar o deleite no desvio do normal ou na novidade do assunto<sup>2</sup>. É isso o que se passa com Jesus metamorfoseado de Filipe, quando poderia ter escolhido alguma figura desconhecida ou neutra, como no caso das outras aparições. A essa altura, o leitor já está familiarizado com a capacidade que Jesus tem de aparecer na forma em que desejar, inclusive a de um animal. Esse tipo de epifania já vai se tornando “normal”. O novo conteúdo anormal, que volta a desfamiliarizar a construção e põe em moção novo senso de maravilhamento, é o elemento do engano que passa a coexistir na figura divina.

## 2 Brutos racionais

Os Atos Apócrifos, de um modo geral, estão repletos de relatos envolvendo animais, amigáveis ou não<sup>3</sup>. Por exemplo, nos Atos de Paulo, o apóstolo batiza um leão falante, a quem ele encontra novamente quando é sentenciado às feras, em Éfeso. Nos Atos de Pedro (9-12), um cão serve como mensageiro do apóstolo para convocar Simão, o mago. Nos Atos de Tomé figuram os animais falantes da Bíblia Hebraica: o apóstolo destrói a serpente do Éden (31-33) e asnos articulados aparecem duas vezes na obra (39-41; 68-81). Nos Atos de Filipe, o apóstolo encontra três desses animais: a águia que ele avista em uma árvore e que acaba por ser o próprio Jesus (3.5-9) e, mais tarde, um leopardo e um cabrito que se tornam companheiros de jornada (8 e 12). Isso sintoniza esse conjunto de textos com as literaturas do Oriente Próximo e da antiguidade greco-romana, em que animais falantes eram empregados rotineiramente, mas de certa forma também os

<sup>1</sup> PLATT, Kevin. *History in a Grotesque Key: Russian Literature and the Idea of a Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 1997, p. 24.

<sup>2</sup> THOMSON, Philip. *The Grotesque*. London: Methuen, 1972.

<sup>3</sup> Para o tema de animais falantes nos Atos Apócrifos dos Apóstolos, veja MATTHEWS, Christopher R. *Articulate Animals: A Multivalent Motif in the Apocryphal Acts of the Apostles*. In: BOVON, François.; BROCK, Ann Graham; A.G.; MATTHEWS, Christopher (ed.). *The Apocryphal Acts of the Apostles*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 205-232; PERKINS, Judith. *Animal Voices. Religion & Theology*, v. 12, n. 3-4, p. 385-396, 2005; SPITTLER, Janet Elizabeth. *Wild Kingdom: Animal Episodes in the Apocryphal Acts of the Apostles*. In: PINHEIRO, Marília P. Futre; PERKINS, Judith; PERVO, Richard (ed.). *The Ancient Novel and Early Christian and Jewish Narrative: Fictional Intersections*. Groningen: Barkhuis Publishing; Groningen University Library, 2012, p. 65-76. Para o tema geral de animais na perspectiva religiosa, veja WALDAU, Paul; PATTON, Kimberley (ed.). *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*. New York: Columbia University Press, 2006.

diferencia da coleção bíblica, que abriga apenas uma serpente e um jumento dotados de voz<sup>4</sup>. E mesmo assim, discreta, tem-se a impressão de que a presença de brutos racionais nos textos bíblicos parecia um problema, uma anomalia a ser contornada no decorrer do tempo na base de vários paratextos<sup>5</sup>, os quais têm o claro efeito colateral de denunciar uma ansiedade de controle interpretativo sobre questões exegéticas ambíguas já desde o Novo Testamento, refletida também na exegese posterior<sup>6</sup>. Uma vez que paratextos canalizam e guiam interpretações, além de sinalizar um lugar em que “inferências desagradáveis” podem ser desfeitas, a ansiedade denunciada naqueles que incluem animais articulados reside propriamente na ancoragem de uma visão de mundo antropocêntrica, na qual os seres humanos são singularmente superiores ao restante da Criação, porque *somente eles* são feitos “à imagem e semelhança de Deus” (Gn 1.26) e possuem razão, esta manifestada na verbalização do pensamento. A pergunta, portanto, é: se Deus fez uma distinção entre a humanidade e os demais seres criados, por que os animais são representados nesses textos como tendo os marcadores daquela: fala e, por implicação, razão?<sup>7</sup>

O tópico sobre bestas articuladas, no entanto e obviamente, vai além da exegese bíblica e gera muitos questionamentos e opiniões entre os estudiosos de literatura de um modo geral, uma vez que histórias populares de todo o mundo retratam animais que, assim como os seres humanos, falam, raciocinam e discutem os próprios problemas. Alguns se perguntam por que motivo os animais devem fazer, nessas narrativas, o que normalmente não fazem na existência real. Outros afirmam que nelas os animais introduzem os pontos de vista dos seus autores. Ainda outros dizem que esses personagens

<sup>4</sup>Sobre as origens orientais da fábula, veja BURKERT, W. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence of Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1992, p. 120ss.

<sup>5</sup> Paratexto é um termo cunhado por Gérard Genette para denotar dispositivos ou comentários destinados a controlar as implicações de um texto. Embora Genette designe o paratexto como uma característica interna do texto pelo qual o autor é responsável (título, formato, subtítulo, prefácio etc.), críticas recentes estendem a definição de paratexto para incluir aparatos externos ao texto, como resenhas de livros e comentários. Cf. GENETTE, Gérard. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Veja também HOWARD, C. Animal Speech as Revelation in Genesis 3 and Numbers 22. In: HABEL, N. C.; TRUDINGER, P. (ed.). *Exploring Ecological Hermeneutics*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, p. 21-30; VORPAHL, Daniel. A Donkey That Speaks Is a Donkey No Less: Talking Animals in the Hebrew Bible and Its Early Jewish Reception. In: SCHMALZGRUBER, Hedwig (ed.). *Speaking Animals in Ancient Literature*. Heidelberg: Universitaetsverlag Winter, 2020.

<sup>6</sup> Por exemplo, a serpente é uma encarnação de Satanás ou Diabo no Apocalipse 12.9, e o asno de Balaão falou “com voz de homem” em 2 Pedro 2.16 – nenhuma dessas informações constando no Pentateuco original.

<sup>7</sup> Acerca da discussão exegética sobre animais falantes na Bíblia, veja KELLY, Ann Cline. Talking Animals in the Bible: Paratexts as Symptoms of Cultural Anxiety in Restoration and Early Eighteenth-Century England. *Journal for Eighteenth-Century Studies*, v. 33, n. 4, p. 437-451, 2010.

são representações dos seres humanos e das suas ações<sup>8</sup>. Tudo isso converge para uma interpretação segundo a qual:

Nessas narrativas, os personagens animais têm todas as características físicas dos animais. No entanto, tudo o mais neles é antropomórfico; eles certamente se comportam como seres humanos. Desse modo, são vistos como máscaras para tecer comentários sociais sobre questões contemporâneas. Os *conteurs* ficam, contudo, protegidos da ira daqueles que são retratados de maneira desfavorável nessas histórias (...)<sup>9</sup>.

Seguindo esse argumento, os animais figuraram na literatura grega desde cedo não apenas como parte da narrativa, mas também como elementos cruciais de artifícios literários como símiles e metáforas. Nesse contexto, a pré-condição para fazer comparações entre humanos e outros animais era, naturalmente, a similaridade experimentada entre situações nos dois reinos, como, por exemplo, nos símiles de animais na *Ilíada* de Homero. Por sua vez, nas fábulas, ao contrário dos animais homéricos, leões, raposas e outros animais são descritos antropomorfizados, ou seja, raciocinando, agindo e mesmo falando como os humanos. Nesses escritos, a impressão geral é a de que a principal função das diferentes espécies animais é espelhar tipos fixos e estereotipados de caráter humano — lobos encarnam a crueldade, enquanto ovelhas representam a obediência. Nessa linha, as fábulas parecem retratar um reino animal artificial que reproduz as estruturas sociais humanas, colocando diversas espécies ou subespécies umas contra as outras. Como observa Tua Korhonen<sup>10</sup>, embora os animais possam ser os protagonistas nessas histórias, o animal real está ausente, e há críticos que veem essas fábulas como exemplos de um antropomorfismo falho e enganoso, não fundamentalmente porque a função básica dos animais e seus relacionamentos seja iluminar o mundo humano, mas

<sup>8</sup> OBIKA, Aloy Nnamdi; EKE, Obiora. The Talking animals of the Folktales. *International Journal of Social Sciences and Humanities Reviews*, v. 6, n. 1, p. 19-26, 2016; BAKER, Steve. Of Maus and More: Narrative, Pleasure and Talking Animals. In: *Picturing the Beast: Animals, Identity, and Representation*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2001, p. 120-162; ALBER, Jan. Impossible Narrators and Storytelling Scenarios. In: *Unnatural Narrative: Impossible Worlds in Fiction and Drama*. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2016, p. 61-103; HAWKINS, T. Eloquent Alogia: Animal Narrators in Ancient Greek Literature. *Humanities*, v. 6, n. 37, p. 1-15, 2017; RICHARDSON, Seth. Nature Engaged and Disengaged: The Case of Animals in Mesopotamian Literatures. In: SCHMIDT, Tristan; PAHLITZSCH, Johannes. *Impious Dogs, Haughty Foxes and Exquisite Fish: Evaluative Perception and Interpretation of Animals in Ancient and Medieval Mediterranean Thought*. Berlin; Boston: de Gruyter, 2019, p. 11-40.

<sup>9</sup> “In these narratives, the animal characters have all the physical features of animals. Yet, everything else about them is anthropomorphic; they certainly behave like human beings. Thus they are regarded as masks for making social comments on contemporary issues. The *conteurs* are, however, shielded from the wrath of those who are portrayed in bad light in these tales (...)”. Cf. OKAFOR, Clement A. Introduction to Oral Literature in English Language. In: \_\_\_\_\_ (ed.). *English Language*. Onitsha: Africana-Fep Publishers Limited, 1990, p. 191.

<sup>10</sup> KORHONEN, Tua. Anthropomorphism and the Aesopic Animal Fables. In: MATTILA, Raija; ITO, Sanae; FINK, Sebastian (ed.). *Animals and their Relation to Gods, Humans and Things in the Ancient World*. Wiesbaden: Springer, 2019, p. 211-231.

porque a forma literária em si orienta os leitores a interpretar a história como nada além de uma alegoria desse mundo<sup>11</sup>. A crítica está precisamente no não oferecimento por essas histórias de elementos para a compreensão da relação mais profunda entre animais humanos e não humanos, especialmente quando se considera o quão discutido era esse tema no mundo greco-romano antigo, tanto na história natural como no debate filosófico<sup>12</sup>.

Essa, porém, é uma interpretação entre outras e o panorama dessas apreciações não é o que, de fato, deve deter atenção aqui, mas sim que considerações sobre comunicação e compreensão bestiais são recorrentes em textos populares, dos quais esse amálgama conceitual (a combinação entre propriedades humanas e animais) transparece como um processo básico de pensamento, isto é, imaginar realidades e construir sentidos vivos, ativos e dinâmicos, operações complexas de projeção, ligação, combinação e integração em vários espaços. Por outros termos, histórias que retratam animais falantes ressoam um processo cognitivo no qual a violação de expectativas ontológicas universais desempenha um papel fundamental. Não se trata apenas de que narrativas com elementos estranhos são mais fáceis de serem lembradas do que aquelas que não os contêm. Trata-se, sobretudo, da estranheza funcional dos animais nessas histórias, que disponibiliza para o leitor ângulos novos e surpreendentes. No caso desses personagens, eles são *minimamente contraintuitivos*<sup>13</sup>, ou seja, com exceção de certos elementos ou traços próprios do humano, eles são animais normais, sendo isto o que torna o choque de categorias tão fundamental: suas características ordinárias evocam expectativas nos leitores sobre como esses animais se comportariam em diferentes situações — um cão mensageiro, um leão sendo batizado, um leopardo e um cabrito que não se reconhecem mais sob essas mesmas peles. Logo,

<sup>11</sup> BAKER, Steve. *Picturing the Beast: Animals, Identity, and Representation*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1993; SIMONS, John. *Animal Rights and the Politics of Literary Representation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002; HAREL, Naama. The Animal Voice Behind the Animal Fable. *Critical Animal Studies*, v. 7, n. 2, p. 9-21, 2009; LEFKOWITZ, Jeremy B. Aesop and Animal Fable. In: CAMPBELL, Gordon L. (ed.). *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 1-23.

<sup>12</sup> Para um resumo, cf. SPITTLER, J. E. *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles: The Wild Kingdom of Early Christian Literature*. Tübingen, 2008, p. 12-26. Essa, embora possa convergir em certa interpretação do pano de fundo teológico dos AcPh, é uma discussão em seu próprio mérito para a qual não resta, aqui, ocasião. Ela pode, entretanto, ser acompanhada no ótimo capítulo de Korhonen.

<sup>13</sup> Pascal Boyer utiliza o modelo de “contraintuitividade mínima” para explicar como elementos que violam a experiência cotidiana operam para a atração e memorização das ideias. Ele sugere que conceitos que incluem essas violações “são mais salientes que outros tipos de informação cultural, levando, assim, a uma aquisição, representação e comunicação aprimoradas” ([...] “are more salient than other types of cultural information, thereby leading to enhanced acquisition, representation, and communication”). Cf. BOYER, P.; RAMBLE, C. Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations. *Cognitive Science*, v. 25, p. 538, 2001. Justin Barrett acrescenta que conceitos minimamente contraintuitivos violam uma única expectativa intuitiva física, biológica, animada ou psicológica para as propriedades do objeto identificado como pertencente a uma categoria ontológica intuitiva. Cf. BARRETT, J. L. Coding and quantifying counterintuitiveness: Theoretical and methodological reflections. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 20, p. 308-338, 2008.

o ponto não é se animais falantes existem ou existiram, mas as estruturas cognitivas que tornam o ser humano apto a criar e processar histórias como essas, compreendendo-as<sup>14</sup>.

Os animais articulados dos AcPh são discutidos aqui a partir das narrativas envolvendo o leopardo e o cabrito, cuja primeira aparição ocorre no episódio 8. Eles são minimamente contraintuitivos no sentido de que *não são* misturas aleatórias de elementos humanos e não humanos, o que os tornaria fundamentalmente monstruosos. Esse não é o caso. Como leopardo e cabrito, eles pertencem a uma categoria ontológica (animais) sobre a qual intuitivamente ativamos um conjunto de expectativas: o leopardo é carnívoro, predador, selvagem; o cabrito é herbívoro, presa, doméstico. Essas expectativas passam a ser violadas à medida que a narrativa se desenvolve e traços de outra categoria (humano) são agregados a eles, mas não excessivamente, de maneira que se tornem outra coisa ou totalmente irreconhecíveis. Como AcPh deixa claro, embora transgridam as expectativas em alguns pontos, eles ainda são, para todos os efeitos, um leopardo e um cabrito. Nesse sentido, seguem preservando características próprias (de animais) que permitem à mente fazer inferências sobre eles e registrar comportamentos desviantes que os separam do ordinário<sup>15</sup>.

Ora, quando eles [Filipe, Bartolomeu e Mariane] subiram ao deserto das dragoas, enquanto andavam por lá, de repente, um grande leopardo saiu dos bosques da montanha. E quando ele viu os apóstolos do Senhor, correu na sua direção, atirou-se aos seus pés e falou-lhes com voz humana: “Prostro-me diante de vocês, servos da grandeza divina e apóstolos do unigênito Filho de Deus. *Comandem-me para que eu possa falar perfeitamente*”.

Filipe disse: “Em nome de Jesus Cristo, fale!” E o leopardo assumiu uma voz humana perfeita e começou a falar: “Ouça-me, Filipe, você que nos conduz à palavra divina como quem conduz a noiva ao noivo. Aconteceu na primeira parte da noite que passei por um rebanho de cabras em frente à montanha da dragoa, a mãe das serpentes, e peguei um cabrito. Mas quando entrei no bosque para comê-lo, depois de atacá-lo, ele assumiu uma voz humana e chorou como uma criança pequena, dizendo-me: ‘Leopardo, dispa-se do seu coração feroz e intento selvagem e vista a mansidão. Pois os apóstolos da grandeza divina estão prestes a passar por esse deserto para cumprir perfeitamente a promessa da glória do Filho unigênito de Deus’. Enquanto o cabrito me admoestava

<sup>14</sup> Cf. CZACHESZ, István. Speaking Asses in the Acts of Thomas: an Intertextual and Cognitive Perspective. In: VAN KOOTEN, George H.; VAN RUITEN, Jacques. *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*. Leiden; Boston, Brill, 2008, p. 276-285.

<sup>15</sup> Cf. CZACHESZ, István. Magic and Mind: Toward a New Cognitive Theory of Magic, With Special Attention to the Canonical and Apocryphal Acts of the Apostles. *Annali di Storia dell’Esegesi*, v. 24, n. 2, p. 295-321, 2007.

com essas palavras, eu não sabia o que fazer comigo mesmo, e pouco a pouco o meu coração foi mudado, minha ferocidade se transformou em mansidão e eu me abstive de comê-lo. E enquanto ouvia as suas palavras, levantei os meus olhos e os vi passando, e soube que vocês eram servos do bom Deus. Então, vendo que se aproximavam, deixei o cabrito sozinho e vim me prostrar diante de vocês. *Agora, portanto, apelo a você, apóstolo de Cristo, Filipe, para que me conceda o direito à faculdade de falar sem entraves, e que eu possa viajar com você para todos os lugares a que for, e para que eu possa deixar de lado a minha natureza bestial*".

O apóstolo disse ao leopardo: "Onde está o cabrito?". Ele respondeu: "Veja! Ele está ali, ao pé do carvalho". Filipe disse a Bartolomeu: "Vamos para que vejamos aquele que foi ferido e depois curado, e que também curou aquele que o feriu". Então, quando Filipe assentiu, o leopardo começou a conduzi-lo e aos que estavam com ele, e os levou ao local onde o cabrito estava deitado.

Então Filipe e Bartolomeu disseram: "Eis que sabemos verdadeiramente que ninguém supera a tua compaixão, ó Jesus, amigo do gênero humano. Pois tu nos precedes, e nos corriges, e nos instruis por meio desses animais para que creiamos ainda mais e completemos com zelo o que nos foi confiado. *Agora, pois, Senhor Jesus Cristo, vem e dá vida e fôlego e uma constituição firme a esses animais, a fim de que eles possam abandonar a sua natureza selvagem e bestial, entrar em mansidão e não mais comer carne nem, no caso do cabrito, forragem comum. Que neles nasça um coração humano e eles nos seguirão aonde quer que formos, comendo as mesmas coisas que comemos para a tua glória, e para que falem como seres humanos, glorificando o teu nome*".

*E naquele momento os animais se levantaram, tanto o leopardo quanto o cabrito, ergueram as suas patas dianteiras, glorificaram a Deus e disseram com vozes humanas: "Te glorificamos e bendizemos, tu que nos visitaste e te lembraste de nós nesse deserto, tu que transformaste a nossa natureza bestial e selvagem em mansidão, e nos deste gratuitamente a palavra divina e colocaste em nós uma língua e uma mente para dizer e confessar o teu nome, porque a tua glória é grande*".

Após essas palavras, o leopardo e o cabrito caíram com o rosto em terra e se prostraram diante de Filipe, Bartolomeu e Mariane. Naquele momento, os apóstolos glorificaram a Deus e resolveram que o cabrito e o leopardo viajariam com eles e iriam na frente para a cidade aonde estavam indo, conforme o Salvador lhes havia revelado. Então eles foram juntos, louvando e glorificando a Deus, amém (8.16-21<sup>v</sup>).

À medida que a história avança, os dois animais de fato viajam com o grupo apostólico e estão presentes nos muitos eventos que Filipe vivencia até o seu martírio (9.1;

13.1; 14.9; 15.8). Ainda, no fim dos AcPh o leopardo e o cabrito não são esquecidos, pois o apóstolo dependurado dá a Bartolomeu e Mariane instruções para construírem uma igreja e nela admitirem-nos “como um sinal para aqueles que creem”. Eles deverão ficar aos cuidados de uma pessoa pré-determinada e, após morrerem, serem sepultados perto do pórtico da igreja (Mart. 36<sup>v</sup>).

No episódio 12 eles também se destacam como personagens principais quando, entre lágrimas e súplicas, pedem que sejam autorizados a compartilhar a Eucaristia com Filipe, Bartolomeu e Mariane.

Ora, quando o apóstolo Filipe havia distribuído a eucaristia a Bartolomeu e Mariane e enquanto se regozijavam, glorificando a Deus, o leopardo e o cabrito, na medida em que os observavam, choravam muito e lamentavam em sua própria língua. E as suas lágrimas escorriam em suas mandíbulas, porque não tinham sido considerados dignos da santa comunhão. E Filipe disse a Bartolomeu: “Quero saber por que eles estão chorando”.

Enquanto Filipe assim dizia, o leopardo abriu a boca, dizendo: “Servos do Primeiro e do Único, apóstolos da grandeza divina, eu lhes imploro por Deus, cujo nome veio a nós, embora fôssemos indignos, que não se incomodem sobre por que motivo estamos chorando. Antes, falarei em meu nome e em nome do cabrito, e defenderei a nossa dor. Éramos animais privados de razão e vivíamos na ignorância até o dia em que os vimos. Eu comia carne e sangue, e a escuridão da noite era para mim como a luz do meio-dia. E quando amanhecia, eu me escondia no bosque. Mas no momento em que vocês passavam pela montanha, medo e tremor nos sobrevieram. E a minha natureza selvagem foi alterada e transformada em bondade, eu deixei de comer esse cabrito e o poder de Deus esteve sobre nós.

E agora estamos chorando porque vocês não nos consideraram dignos da eucaristia de Cristo. Nós falamos como seres humanos e suplicamos a Deus por seu intermédio, para que possamos segui-los. E nos aconteceu da parte de Deus que, quando no alvoreço do poder do dragão lhes apareceu o unigênito e a beleza de sua forma matou aquele dragão e as serpentes, ele não nos excluiu do seu mistério nem da maravilha do seu rosto. Mas ouvimos a sua voz e também ouvimos a glória das orações e bênçãos de vocês.

Se, portanto, Deus nos considerou dignos de participar de todas essas maravilhas, por que agora vocês não nos acham dignos de receber a comunhão? Por isso choramos em agonia, porque não fomos considerados dignos. Ainda passa para mim, que sou uma fera selvagem, mas esse cabrito, por que não seria digno da comunhão? Por isso estamos

chorando, pois talvez não tenhamos vida com Deus. Portanto, tenham misericórdia de nós, como lhes foi ordenado, sem mesquinha, pois ele mesmo está em todos, porque nos deu a palavra generosamente. E isso é uma grande maravilha, que nós, uma fera selvagem e um cabrito, abandonamos a nossa própria natureza e nos tornamos como seres humanos: verdadeiramente Deus vive em nós. *Agora lhes rogamos, apóstolos do bom Salvador, concedam-nos de bom grado, sem hesitação, essa parte que ainda nos falta, a fim de que nossos corpos bestiais sejam transformados por vocês e abandonemos a forma animal.*

Pois cremos que isso nos acontecerá por meio de vocês, pois o pensar, que está em todos os raciocínios e até mesmo no coração, é indispensável. Esse pensamento se instalou em nós e nos guiou a percepções elevadas. *E ao nos despertar do fardo da selvageria pela sua razão insone, ele nos transforma pouco a pouco em mansidão, até que nos tornemos completamente humanos tanto no corpo quanto na alma. E estaremos em harmonia uns com os outros, para sermos considerados dignos do pão, cujo mistério glorioso ouvimos.* Por isso lhes pedimos para receber essa coisa maravilhosa da glória de Deus, que zela por toda natureza, até a dos animais selvagens, por causa da sua grande compaixão”.

Quando o leopardo disse essas coisas em seu próprio nome e no do cabrito, ambos estavam chorando. Então o apóstolo respondeu: “Ouçam-me, animais que se tornaram dignos, de modo que a palavra de Deus os alcançou. Pois é claro que Deus visitou toda a criação por intermédio do seu Cristo, provendo não só os seres humanos, mas também os animais domésticos e todas as variedades de animais. Quem pode falar da sua boa providência, que opera incessantemente em nós?”.

E naquele momento Filipe levantou as mãos e orou, dizendo: “Meu Senhor Jesus Cristo, esperança e poder de todos, rei da glória, aquele que fez os céus, aquele que segurou o abismo e condenou o inimigo a ele, aquele que estendeu o firmamento e nele pôs as estrelas para glória das suas obras, aquele que dispôs o ar para gozo e fôlego de quem dele precisa, aquele que deu a sua doçura às águas para a vida da sua criação, aquele que repreendeu o mar e aquietou as águas, tu és o Senhor de toda a sabedoria, a liberdade dos escravizados, o salvador dos séculos, aquele que cura os cegos pelas manchas opacas do mal. *Vem, nosso Senhor Jesus Cristo, se for da tua vontade, e assim como mudaste a forma da alma desses animais, faça-os parecer, aos seus próprios olhos, na aparência corporal de seres humanos, para glória e honra do teu nome, no lugar para onde estamos indo.*”.

*E Filipe tomou o cálice, encheu-o de água e aspergiu sobre eles. E nesse momento, pouco a pouco, as formas dos seus rostos e corpos foram transformadas na semelhança de seres humanos. E puseram-se de pé, estenderam as patas dianteiras no lugar das mãos e glorificaram a Deus, falando assim: “Glorificamos-te, Senhor, Filho unigênito, que nos fez nascer para a*

*imortalidade, dando-nos um corpo humano em troca de um corpo animal. Verdadeiramente tu és o genuíno juiz daqueles que se aproximam de ti, tu que hoje nos concedeste a palavra gloriosa para nos tornarmos companheiros dos teus evangelistas. Pois despojaste nossa imundícia bestial e nos vestiste com a mansidão dos santos. Nós te louvamos e te bendizemos, porque nos trouxeste da ausência de glória para a glória. Cremos que não há vida entre criatura ou ser humano a menos que Deus nos visite para a nossa salvação” (12.1-8<sup>A</sup>).*

Qualquer que seja a situação social e histórica dos responsáveis pelo processo de produção das narrativas sobre os animais falantes nos AcPh, é importante entender que o aparecimento desse *topos* não é meramente uma indicação da apropriação de uma ideia folclórica. Como Matthews e Janet Spittler demonstraram, o recurso a brutos articulados em narrativas cristãs tem antecedentes importantes nos textos literários greco-romanos, no discurso filosófico e na prática religiosa<sup>16</sup>. Portanto, os AcPh se encontram em um mundo bem familiarizado com esse tipo de expediente narrativo. A maravilha que o texto enfatiza é a contraintuitividade expressa pela mudança na natureza bestial dos animais, a passagem quase que instantânea de uma essência à outra, iniciada com o apelo do cabrito ao leopardo para que não o comesse e concluída pela oração de Filipe, que modifica de vez o fundamento de ambos. Eles agora passam não só de selvagens a domesticados (“entrando em mansidão”), mas também adquirem “uma língua e uma mente para dizer e confessar” o nome de Jesus. A língua em questão é a linguagem/fala humana perfeita (sem entraves) e a mente denota o pensamento, a capacidade de compreensão que igualmente passam a compartilhar com os seres humanos e que os habilita à conversão.

A maravilha iniciada em AcPh 8 tanto mais se hiperboliza no episódio 12, que dá sequência ao processo de transformação desses animais. A “mente” recebida anteriormente é lógica, está em ação e os argumentos construídos pelo leopardo para questionar a exclusão da comunhão são consistentes e irrefutáveis: ele e o cabrito viram e ouviram coisas maravilhosas; eles mesmos são coisa maravilhosa; eles foram achados dignos de receber a palavra; eles agora são tão racionais quanto qualquer ser humano; a salvação de Deus é para toda natureza. A diferença dos animais falantes dos AcPh em relação aos animais articulados de outros Atos Apócrifos está pontualmente aqui e no que daqui surge como consequência. À instância de transformação interior (que se reflete na mente racional e no comportamento, em especial o dietético), o episódio 12 acrescenta uma instância de transformação exterior, que incide no corpo do leopardo e do cabrito.

<sup>16</sup> Cf. MATTHEWS, *Articulate Animals*; SPITTLER, *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles*.

O leopardo segue argumentando em seu favor e do cabrito, e a certa altura ele deixa claro que os corpos que os sustentam já não correspondem mais à sua natureza transformada: “Agora lhes rogamos, apóstolos do bom Salvador, concedam-nos de bom grado, sem hesitação, *essa parte que ainda nos falta*, a fim de que nossos corpos bestiais sejam transformados por vocês e *abandonemos a forma animal*” (12.4<sup>A</sup>). É como se dois seres humanos estivessem presos aos corpos de dois animais, dos quais procuram se libertar<sup>17</sup>. No entrelaçamento do físico e do psicológico, do interno e do externo, a dimensão ontológica do aprisionamento é revelada<sup>18</sup>. Daí a súplica. Daí o discurso de que somente o ser humano é racional, logo o corpo deve corresponder à natureza. Daí a afirmação de que a correspondência entre natureza e corpo é harmonia que oportuniza a parte no pão. Daí a rejeição à forma bestial a que se veem acoplados. Daí a fratura entre dois mundos que a forma grotesca torna exposta: um interior e outro, externo:

(...) pois o pensar, que está em todos os raciocínios e até mesmo no coração, é indispensável. *Esse pensamento se instalou em nós* e nos guiou a percepções elevadas. E ao nos despertar do fardo da selvageria pela sua razão insone, ele nos transforma pouco a pouco em mansidão, *até que nos tornemos completamente humanos tanto no corpo quanto na alma*. E estaremos em harmonia uns com os outros, para sermos considerados dignos do pão, cujo mistério glorioso ouvimos (12.5<sup>A</sup>).

A sequência da narrativa indica que Filipe é convencido pela lógica do leopardo e empreende um par de ações para atender o pedido dos animais: primeiro ele ora; depois asperge água sobre eles. O resultado desse batismo é, em certa medida, mágico, desencadeando uma transformação corporal gradativa, com o efeito de o leopardo e o cabrito verem surgir a tão almejada correspondência entre forma e natureza: “Glorificamos-te, Senhor, Filho unigênito, que nos fez nascer para a imortalidade, dando-nos um corpo humano em troca de um corpo animal. (...) Pois despojaste nossa imundícia bestial e nos vestiste com a mansidão dos santos” (12.8<sup>A</sup>).

Um aspecto interessante na passagem é o pedido, na oração de Filipe, para que Jesus faça os animais *parecerem aos seus próprios olhos* com o aspecto de seres humanos. Não se trata de um pedido para que o Cristo os transforme em humanos, e em nenhum lugar no texto eles são referidos de outra maneira que não seja como animais. Tem-se

<sup>17</sup> Para uma história sobre a humanidade perdida e recuperada, figurativa e literalmente, veja APULLEIUS. *The Golden Ass: Or A Book of Changes*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007.

<sup>18</sup> Veja a história de Io, que nas *Metamorfoses* de Ovídio usa sua constituição animal para realizar ações humanas e acaba sendo reconhecida como um ser humano preso em um corpo bestial (1.648-662). No poema, Júpiter se apaixona por Io, filha do deus-rio Ínaco. Para escondê-la de Juno, sua esposa, ele a transforma em uma novilha. Cf. OVIDIO. *Metamorfoses*. Seleta bilíngue traduzida por Bocage. Porto Alegre: Concreta, 2016, p. 94-113.

a impressão de que Filipe pleiteia uma ilusão de ótica. Nesse sentido, a assimilação à forma humana resta incompleta. Na sequência do relato (cf. 13.5; 14.9), os espectadores continuam vendo dois animais na companhia de Filipe; o que os impressiona, acima de tudo, é que eles são dotados de fala humana. Nenhum outro traço antropomórfico é percebido. Uma contraintuitividade mínima segue operando na narrativa, portanto.

Qualquer que seja o caso, considerando a mudança uma questão de percepção<sup>19</sup>, o que se tem no relato do episódio 12 é uma metamorfose que “completa”, mesmo que apenas para eles mesmos, o processo de transformação dos animais que havia sido iniciado no capítulo 8. A partir da mudança de sua natureza, leopardo e cabrito passam a figurar como híbridos: algo de humano, algo de animal; não humanos, mas também não totalmente animais. Contudo, a ocorrência da metamorfose, ainda que somente os animais a percebam, desfaz a imagem do híbrido e, de alguma maneira, devolve à natureza certo senso de regularidade. Para a identidade dos dois personagens isso é importante, não apenas em função da transgressão das espécies, de se tornarem seres liminares, do meio termo, “nem lá nem cá”, mas principalmente porque o humano, nesse raciocínio, é a espécie capaz de reconhecer e confessar Jesus como o Cristo. Logo, hibridez e metamorfose, num modelo de contraintuitividade mínima, são os jogos do grotesco nos dois episódios em questão e em todas as aparições do leopardo e do cabrito nos AcPh — que a si mesmos parecem humanos, mas para todos os demais, inclusive o próprio Filipe (Mart. 36<sup>V</sup>), são dois animais dotados de fala.

Hibridez e metamorfose são imagens diferentes, expressam transformação e continuidade de natureza de maneiras diferentes e em proporções distintas<sup>20</sup>. Enquanto hibridez revela um mundo de essências ou substâncias quase sempre diversas e contraditórias entre si, porém estáveis, metamorfose traduz um mundo instável de fluxo e transformação, presente em quase todo fenômeno natural conhecido (da semente à planta, por exemplo). Dito de outra maneira, metamorfose denota processo; a hibridez, fixidade. E ambos os conceitos externam qualidades grotescas. Pode-se dizer que, no trajeto de uma coisa que se torna outra, metamorfose é narrativa. O híbrido, por outro lado, é inerentemente uma forma visual, uma entidade de partes: é o grotesco visível, descarado mesmo. No caso do leopardo e do cabrito dos AcPh, há um cruzamento de fronteiras e uma violação de categorias ontológicas, uma fusão de realidades irreconciliáveis. De uma perspectiva (a de quem os vê), eles são híbridos, uma mistura fixa. De outra (a de si próprios), são metamorfoses, corpos em expansão, narrativas.

<sup>19</sup> BUXTON, Richard. *Forms of Astonishment: Greek Myths of Metamorphosis*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 4.

<sup>20</sup> Veja BYNUN, Caroline Walker. *Metamorphosis and Identity*. New Yor: Zone Books, 2005.

AcPh, não somente nos relatos envolvendo os animais, mas também em outros, sugere um senso de impermanência que perturba as expectativas sobre como o mundo é organizado e imbuído de sentido. Ora, de acordo com o que se tentou elucidar anteriormente neste trabalho, não é assim que o grotesco opera? E se outra vez uma afirmação autorizada é necessária, segue-se que: “faz parte da estrutura do grotesco que as categorias de nossa orientação no mundo falhem”<sup>21</sup>, afirmou Kayser.

Animais que passam à natureza e à forma humana desafiam os sistemas intuitivos de conhecimento de mundo, rompem com a linguagem fragmentada em categorias e apontam os limites como ficções ou metáforas convenientes. (...). [Nos AcPh] há uma sugestão sempre vindo à superfície de que as fronteiras entre as categorias que organizam o nosso mundo são artificiais<sup>22</sup>.

Ainda que tratos diferentes, hibridez e metamorfose podem ser compreendidas como revelação e desestabilização do mundo. Por outros termos, elas podem sugerir que a realidade que retratam é como o mundo de fato se apresenta (perturbador), e não como o percebemos. No contexto dos AcPh, animais que se transformam em seres humanos (metamorfose) podem revelar a humanidade ideal (a “mansidão dos santos” em oposição à “imundícia bestial”) ou mesmo a inexistência de potencial no reino animal para responder à mensagem cristã; animais que falam (hibridez) podem ser compreendidos como cristãos incompletos, a quem ainda falta algo para se tornarem cristãos verdadeiros. Em qualquer dos casos (ou em nenhum deles também), a eloquência da imagem grotesca ecoa, pois ambas, hibridez e metamorfose, são contraintuitivas e funcionam como desestruturadoras do que existe e do que é. Ambas podem insinuar que o mundo, quer em processo, quer num instante, é desordenado e excessivamente fluido, sujeito ao horror e à perplexidade da potência descontrolada e/ou à violação das fronteiras que o tornam lógico, coerente e compreensível: talvez o ser humano viva, ao fim e ao cabo, a sua própria fantasia ou ficção do concreto e seja ignorante do que é real.

Os desenvolvimentos em torno dos animais falantes dos AcPh — que assumem fala e razão humanas, que se convertem, que se tornam capazes de convencimento por argumentos lógicos, que “tomam” aparência humana — estremecem os pressupostos acerca dos limites entre categorias. Mais ainda, abalam a confiança na estrutura da realidade, na sincronia básica assumida entre interior e exterior, denunciam o horror no lapso flagrante das formas tradicionais de representação, a constrangedora constatação da realidade como produto, discurso ou meia-verdade, a cócega da possibilidade do

<sup>21</sup> KAYSER, *O grotesco*, p. 159.

<sup>22</sup> SOARES, Elizangela A. Os Acta Philippi e o grotesco traumático: um exercício a partir das metamorfoses dos atos 8 e 12. *Reflexus*, ano 12, n. 20, p. 397, 2018/2.

“ontologicamente impossível”, a tensão desconcertante entre harmonia e correspondência e o terror da alteridade grotesca. Se o leopardo e o cabrito foram metamorfoseados aos próprios olhos e de ninguém mais, eles tomam parte na comunhão como animais, como seres humanos completos ou como híbridos? No último caso, há uma nova categoria no mundo? Se há, qual é o lugar que ela ocupa entre as demais e como interage com elas? Essa associação entre entidades incompatíveis (o animal e o humano) produz horror e fascínio simultâneos, compelindo o apreciador dessas narrativas a identificar e refletir sobre a própria resposta ao “ontologicamente impossível”, à alteridade impensável. Tal resposta, como argumentou Bakhtin, pode ser libertadora e regenerativa<sup>23</sup>, mas também pode ser chocante e perturbadora, haja vista as negociações implicadas na construção das identidades (o eu e o outro) e suas representações. Nessas circunstâncias, encontrar o grotesco é, como uma vez descreveu Kafka em seu diário, deparar-se com “a fronteira em constante mudança que existe entre a vida ordinária e o terror que parece ser mais real”<sup>24</sup>.

### 3 Serpentes, dragões e o mundo alheado

Em 1757, o filósofo Edmund Burke publicou um tratado que definia o sublime como uma união da beleza natural com o perigo — consideremos por um momento o fascínio sugerido por uma tempestade violenta, por exemplo. Esse “belo perigoso” produz o espanto, “aquele estado da alma em que todos os seus movimentos ficam suspensos, com algum grau de horror”<sup>25</sup>. Seguindo essa definição, na natureza existem várias instâncias que representariam o sublime, dentre as quais a serpente, não o neguemos, ocupa posição especial. Ela é, de certa maneira, uma materialização do assombro, algo horrível e maravilhoso ao mesmo tempo.

Serpentes são linhas. Comparativamente, elas são mais diferentes do ser humano do que qualquer outro animal. Entre outros aspectos, elas não têm membros; rastejam sobre o próprio ventre; seus olhos nunca se fecham; seus corpos são viscosos e frios; seu mundo é o silêncio, pois não ouvem; trocam de pele; desaparecem na terra; hibernam; podem se esconder em uma variedade de lugares e aparecer repentina e silenciosamente; algumas podem possuir veneno mortal. Ela é a mais outra de todas as criaturas — inumana, sub-humana, super-humana se o preferirmos. Em qualquer das circunstâncias,

<sup>23</sup> Cf. BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no renascimento*, p. 16-46, passim.

<sup>24</sup> “(...) the perpetually shifting frontier that lies between ordinary life and the terror that would seem to be more real”. KAFKA, Franz. *The Diaries, 1910-1923*. New York: Schocken Books, 1976, p. 417.

<sup>25</sup> “(...) that state of the soul, in which all its motions are suspended, with some degree of horror”. BURKE, Edmund. *A Philosophical Enquiry into the Ideas of the Sublime and Beautiful*. London: Printed for R. and J. Dodsley, 1757, p. 41.

completamente diferente do humano: para ele, o mais perturbador dos seres, inquietante em forma e comportamento, como uma vez descreveu Walter Burkert<sup>26</sup>. Algo de mítico, mas que existe na realidade.

Despertando horror e arrebatamento, não causa surpresa que, da Babilônia à Grécia, Índia e outras partes do mundo antigo, o símbolo da serpente seja um dos mais difundidos no mito, na cultura e na religião<sup>27</sup>, despontando como um dos emblemas do poder feminino, com o seu conhecimento associado à sabedoria dos deuses<sup>28</sup>. Em vários mitos, ela surge em um jardim, enrolada em uma árvore da vida: a história do Gênesis, no Antigo Testamento, contém uma serpente à espreita no Jardim do Éden; na mitologia grega, a serpente/dragão Ladon está enrolada em torno da árvore no Jardim das Hespérides, protegendo as maçãs douradas enteógenas; da mesma forma, Níðhöggr, a serpente-dragão da mitologia nórdica, come das raízes da Yggdrasil, a Árvore do Mundo<sup>29</sup>.

Aspectos da própria fisiologia também ajudaram a tornar a serpente uma criatura irresistível para o imaginário. Ainda em tempos antigos, reconheceu-se que o seu veneno, assim como os agentes químicos de certas plantas e fungos, tinha o poder de curar, envenenar ou induzir ao estado de êxtase. Seu habitat na terra, entre as raízes das plantas, e capacidade de mergulhar no mar, onde alguns acreditavam estar os portões do mundo inferior, faziam dela um animal com propriedades ctônicas, ligado à vida após a morte e à imortalidade. Além disso, a maneira como troca de pele e sai brilhante e renovada da casca sem vida fez dela um símbolo universal de renovação, renascimento e regeneração. Seres humanos comunicam uma vasta gama de emoções por meio do olhar. Por sua vez, os olhos da serpente, embora grandes e intensos, são indecifráveis, sempre abertos, sugerindo conhecimento secreto<sup>30</sup>. Em função da simplicidade da sua forma (uma única linha), ela insinua algo de primevo e, de um modo quase que mágico, move-se enquanto parece não esboçar movimento.

<sup>26</sup> BURKERT, Walter. *Greek Religion*. Harvard: Harvard University Press, 1985, p. 195.

<sup>27</sup> Cf. HEINZE, Ruth-Inge. Symbols and Signs, Myths and Archetypes: A Cross-cultural Survey of the Serpent. *Shaman*, v. 10, n. 1-2, p. 33-57, 2002.

<sup>28</sup> Cf. CHARLESWORTH, James H. *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized*. New Haven: London: Yale University Press, 2010 (e-Pub); AL-SUDAIRY, Hend T. A New Reading of the Serpent Myth in the Ancient and Modern Arab Culture. *Studies in Literature and Language*, v. 6, n. 1, p. 54-59, 2013.

<sup>29</sup> Veja CAMPBELL, Joseph. *The Masks of God*. Vol. 3: Occidental Mythology. San Anselmo: Joseph Campbell Foundation, 2017 (e-Pub); DAILEY, Charles William. *The Serpent Symbol in Tradition: A Study of Traditional Serpent and dragon Symbolism, Based in Part Upon the Concepts and Observations of Rene Guenon, Mircea Eliade, and Various Other Relevant Researchers*. 2020. (PhD Dissertation) – University of North Texas, Denton, 2020.

<sup>30</sup> Cf. CHARLESWORTH, *The Good and Evil Serpent*.

O caminho sinuoso da serpente, como os grandes rios da terra que serpenteiam da montanha ao mar, traça a espiral da energia vital enquanto viaja de uma dimensão para outra. A serpente, com sua forma e movimento rápidos e fluidos, passou a simbolizar o poder dinâmico das águas além, abaixo e ao redor da terra, e aparece em muitas mitologias diferentes como a fonte criativa ou geradora do universo<sup>31</sup>.

O simbolismo da serpente se desenvolveu durante milênios, assim como o seu culto. Esses são temas de muitos tratados modernos, e vários deles comumente juntam mitos e lendas irreconciliáveis: a serpente é a autora do mal, mas existe um *agathodaemon* ou serpente do bem, espírito bom, guardião<sup>32</sup>; a serpente mata e a serpente cura; no Jardim das Hespérides ela guarda as maçãs, mas no Jardim do Eden ela tenta a primeira mulher a comer o fruto proibido pela divindade; alguns a adoram, enquanto outros adoram Apolo por destruí-la. Mas a despeito da dimensão positiva do simbolismo, que James Charlesworth afirma se sobrepor à negativa<sup>33</sup>, as narrativas mais abundantes e mais bem conhecidas em que figuram serpentes ou monstros anguiformes são os chamados mitos de combate<sup>34</sup> — histórias de uma sucessão de batalhas entre heróis ou deuses e algum monstro do caos, que após muitas vicissitudes terminam com a vitória do bem sobre o mal. O antagonista nesses mitos geralmente é uma serpente gigante ou uma criatura de forma semelhante, senão um monstro composto, com características proeminentemente ofídicas. Por exemplo, no mito de criação babilônico, o *Enuma Elish*, Marduk luta contra a deusa-serpente Tiamat pela supremacia; na religião egípcia, a serpente gigante Apófis, personificação do caos, é inimiga da divindade solar Ra, guardião da verdade; no *Rig Veda* da tradição hindu, o recém-nascido Indra mata o seu adversário Vritra, personificação serpentiforme da seca. Na cosmologia grega, o combate com a serpente

<sup>31</sup> “The coiling path of the serpent, like the great rivers of the earth winding from mountain to sea, traces the spiralling of the life energy as it travels from one dimension to another. The serpent, with its quick and fluid shape and movement, came to symbolize the dynamic power of waters beyond, beneath and around the earth, and appears in many different mythologies as the creative source or generator of the universe”. BARING, Anne; CASHFORD, Jules. *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*. Arkana: Penguin Books, 1993 (e-Pub).

<sup>32</sup> Veja FELICIANO, João. The Agathos Daimon in Greco-Egyptian Religion. *The Hermetic Tablet: The Journal of Western Ritual Magic*, v. 3, p. 171-192, 2016; DASEN, Véronique; NAGY, Árpád M. Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie de l'époque romaine impériale. *Anthropozoologica*, v. 47, n. 1, p. 291-314, 2012; OGDEN, Daniel. Alexander, Agathos Daimon, and Ptolemy: The Alexandrian Foundation Myth in Dialogue. In: SWEENEY, Naoise Mac (ed.). *Foundation Myths in Ancient Societies: Dialogues and Discourses*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015, p. 129-150.

<sup>33</sup> CHARLESWORTH, *The Good and Evil Serpent*.

<sup>34</sup> A esse respeito, veja DAY, John. *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; REINER, Erica. *Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut: Poetry from Babylonia and Assyria*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985; COLLINS, Adela Yarbro. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2001; BATTO, Bernard F. Kampf and Chaos: The Combat Myth in Israelite Tradition Revisited. In: SCURLOCK, JoAnn; BEAL, Richard H. (ed.). *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaoskampf Hypothesis*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.

não desempenha um papel tão proeminente como na tradição do Oriente Próximo, mas na *Teogonia* de Hesíodo, uma batalha com um monstro serpentiforme se passa pouco antes do estabelecimento de Zeus como soberano do Olimpo. Além de Zeus, Apolo, Hércules, Jasão e Cadmo também lutaram contra serpentes gigantes em algum momento de suas carreiras míticas<sup>35</sup>. Um dos mais famosos mitos de combate é o encenado no capítulo 12 do Apocalipse de João, com a batalha de Miguel e os anjos contra o dragão (a “antiga serpente”), no céu. Embora um pouco diferentes na função, quase todos esses mitos compartilham um mesmo padrão iniciático em que o herói ou a divindade deve abandonar a cultura e ir para um lugar diferente, geralmente na periferia do mundo, para se medir com uma serpente horrenda em um exercício de autoafirmação.

Relacionados às serpentes estão os dragões, criaturas odiosas e cruéis que habitam bestiários, *marginalia* e iluminuras em manuscritos medievos, obras de arte e um sem-número de todo tipo de narrativa, incluindo histórias de santos. Esses monstros icônicos do folclore são os descendentes literários das serpentes encontradas na natureza, os quais evoluíram, durante séculos, por mais estranho que soe, com a ajuda dos manuais de história natural (cf. quadro 01). Autores de obras antigas e medievais sobre história natural tipicamente os listavam entre os vários tipos de serpentes<sup>36</sup> e, naquele contexto, afirmações como a de Edward Topsell, clérigo inglês mais lembrado pelo seu bestiário, de que “há alguns dragões que têm asas e não têm pés, alguns ainda têm pés e asas, e alguns nem pés nem asas, mas só se distinguem do tipo comum de serpentes pela baixada em suas cabeças e pela barba sob suas bochechas”<sup>37</sup>, não eram incomuns.

A quimera compósita com pernas, asas e cuspidora de fogo surgiu durante a Idade Média europeia. Ela não tem lugar no mundo clássico e teria sido irreconhecível para os antigos gregos ou romanos<sup>38</sup>. Por exemplo, os dragões estiveram associados com fogo e veneno em mitos e histórias da Grécia antiga (muito porque o veneno da serpente arde como o fogo), é verdade, mas suas asas só apareceram na antiguidade romana tardia;

<sup>35</sup> Cf. HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995; BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia*: histórias de deuses e heróis. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2017.

<sup>36</sup> Veja OGDEN, Daniel. *The Dragon in the West: From Ancient Myth to Modern Legend*. Oxford: Oxford University Press, 2021. Charlesworth lista 41 palavras que provavelmente denotam algum tipo de serpente em textos gregos antigos, entre elas dragão. Cf. *The Good and Evil Serpent*.

<sup>37</sup> “There be some Dragons which have wings and no feete, some again have both feete and wings, and some neither feete nor wings, but are only distinguished from the common sort of Serpents by the combe growing upon their heads, and the beard under their cheeks”. TOPSELL, Edward. *The historie of serpents, or, The second booke of living creatures...* London: Printed by William Jaggard, 1608, p. 158.

<sup>38</sup> Cf. OGDEN, Daniel. *Drakôn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford University Press, 2013.

a capacidade de cuspir fogo e a descrição como quadrúpede só foram registradas na história natural no século 17, por Athanasius Kircher<sup>39</sup>.

Com o correr do tempo, a sobreposição de traços fabulosos às descrições das serpentes-dragões, graças a erros de tradução, exageros, aceitação de mitos e folclore como fato, confluência de diferentes animais etc., extenuou a credibilidade, fazendo com que cientistas do século 18 expulsassem essas criaturas do mundo real, com Carlos Lineu (Carl von Linné, latinizado como Carolus Linnaeus), pai da taxonomia moderna, finalmente as confinando de vez ao reino das lendas<sup>40</sup>.

História natural	Século	Literatura clássica e religiosa
	9 aEC	Homero: o dragão é uma serpente peçonhenta
Aristóteles: o dragão é uma serpente	4 aEC	
Nicandro: serpente esculápia = dragão	2 aEC	
Plínio: píton = dragão	1 EC	
Élio Aristides, Filostrato: o dragão tem crista e barba	2 EC	
	3 EC	
Isidoro: o dragão pode voar	4 EC	Atos de Filipe: o dragão cospe fogo Agostinho: o dragão pode voar
	7 EC	
Pseudo-Aristóteles: o dragão é peçonhento	8 EC	
Ibn Sīnā: emguias e arraias = dragões	11 EC	
Al-Fasi: víboras marroquinas = dragões	14 EC	
Gessner: Alguns dragões possuem asas e são bípedes	16 EC	
Kircher: Dragões voadores produzem fogo. Alguns dragões são quadrúpedes	17 EC	
Lineu: O dragão é mítico	18 EC	

QUADRO 01: Resumo de desenvolvimentos na evolução do dragão<sup>41</sup>

Dragões são, então e antes de tudo, serpentes. Serpentes bem maiores que as *opheis* ordinárias, mas, ainda assim, basicamente serpentes. No mundo antigo, *drakon* podia designar a serpente em dois extremos semânticos. De um lado, as serpentes de

<sup>39</sup> Cf. KIRCHER, Athanasius. *Mundus subterraneus*: in XII libros digestus. Tomo 2. Amstelodami: Joannem Jonsonium et Elizeum Weyerstraten, 1664, p. 91.

<sup>40</sup> Cf. LINNAEI, Caroli. *Systema naturae*: in quo proponuntur naturae regna tria secundum classes, ordines, genera et species. Parisiis: Sumptibus Michaelis-Antonii David, 1744, p. 103.

<sup>41</sup> Adaptação do trabalho de SENTER, Phil; MATTOX, Uta; HADDAD, Eid E. Snake to Monster: Conrad Gessner's *Schlangenbuch* and the Evolution of the Dragon in the Literature of Natural History. *Journal of Folklore Research*, v. 53, n. 1-4, p. 69, 2016. O objetivo de Senter, Mattox e Haddad é demonstrar como a literatura da história natural influenciou e foi influenciada por mudanças na concepção popular acerca dos dragões ao longo dos séculos.

grandes dimensões do mundo natural — para uma imagem mais reconhecível, pode-se pensar na píton reticulada, que é a maior cobra de que se tem registro no mundo, ou nas sucuris do Pantanal matogrossense, no Brasil, um pouco menores. Do outro lado, seres fantásticos. De acordo com Daniel Ogden, por volta do fim século 5, praticamente todos os usos do termo *drakon* indicavam uma justaposição das duas designações, levando a interpretar seja lá o que fosse chamado de *drakon* como uma criatura sobrenatural ou sob o controle de um poder sobrenatural<sup>42</sup>.

Todas essas instâncias estão muito bem representadas na segunda metade dos AcPh, que entrega ao leitor uma história envolvente, cheia de perigos e fantasia, convidando-o a um trato imaginativo irresistível. E muito disso é devido não só aos animais falantes e às ocorrências maravilhosas em torno deles, mas também e especialmente graças à presença de serpentes (*opheis*) e dragões (*drakontes*). É aqui também que o leitor experimenta pela primeira vez nos AcPh um todo um encontro com o monstro, que é a faceta menos abstrata e mais reconhecível do grotesco.

Se a primeira parte dos AcPh, entre outros elementos, tem algo de apocalipse, de evangelho, de diário de viagens, a segunda metade é a novela, o romance às avessas mencionado anteriormente. Filipe é um anti-herói e sua jornada, destino e objetivo estão determinados. Ele e seus companheiros vivem perigos e situações inesperadas, têm encontros com criaturas fantásticas, liminares, monstruosas e sobrenaturais, combatem inimigos da fé, experimentam o poder divino e realizam atos extraordinários.

Serpentes e dragões que sobre elas presidem estão por toda parte: o deserto para onde se encaminham, onde encontram o leopardo e o cabrito falantes, é o deserto das dragoas (*drakainai* – 8.16<sup>V</sup>); certa dragoa, mãe das serpentes, vive em uma das montanhas desse cenário, conta o leopardo (8.17<sup>V</sup>); o primeiro encontro do grupo de Filipe com um dragão imenso e suas serpentes ocorre ainda no deserto (9<sup>V</sup>); o segundo encontro com um dragão até maior e suas serpentes acontece quando eles chegam a um empilhado de pedras, nesse mesmo espaço ermo (11.2-8<sup>A</sup>); um terceiro encontro com essas criaturas se passa nos portões do destino da jornada, Ofiorima (13.1-3<sup>A</sup>); e, já na cidade, eles matam serpentes e desafiam a Echidna, mãe dos dragões e das serpentes, que é divindade anguiforme local. De todas essas situações, apenas os dragões dos episódios 9 e 11 são descritos, e os detalhes parecem tirar bom proveito da concepção de *drakon* que, aos poucos, começa a deixar para trás a serpente em sua forma mais básica: quando os AcPh surgem, os *drakōntes* já são associados com veneno e fogo na literatura clássica e, na história natural, possuem crista, barba e podem voar (cf. quadro 01).

<sup>42</sup> OGDEN, *Drakōn*, p. 2.

Ora, os apóstolos estavam viajando juntos — Filipe, Bartolomeu e Mariane, com o leopardo e o cabrito — e continuaram o caminho por cinco dias. Após as orações da meia-noite, no início da manhã, no caminho, de repente soprou um vento forte e tenebroso, e de suas trevas um enorme dragão escuro correu em direção aos servos de Deus. *Suas costas eram enegrecidas, mas sua barriga era como carvão, bronze brilhante com faíscas de fogo, e seu corpo se estendia por mais de cem côvados [45,7m].* Uma multidão de serpentes e uma multidão da prole destas o seguiam. E por muito tempo, toda a área do deserto ficou tremendo (9.1<sup>v</sup>).

A imagem do dragão é poderosa: ele é imenso, escuro, ventre cor de brasa acesa e surge, do nada, de um lugar igualmente escuro. Há ênfase na escuridão tanto do espaço como da própria criatura (no grego dos v. 1-2, γνοφώδης; γνοφώδης δρακων; γνόφος; ζοφερὸν δράκοντα). Escuridão é espaço do medo, do susto inesperado que pode vir acompanhado de pavor. As serpentes (ὄφεις) do episódio não são descritas. Tudo o que é dito delas é que eram incontáveis (multidão), que a progênie delas (outra multidão) também estava ali e que todas seguiam o dragão, que partiu correndo na direção de Filipe e seus companheiros, fazendo o chão tremer. A desproporção entre um grupo e outro sob todos os aspectos é tão aberrante que faz a cena resvalar na caricatura, quase provocando riso, a despeito do terrível.

Escuridão, um monstro gigante acompanhado de incontáveis criaturas peçonhentas, chão vacilante sob os pés. Em poucas linhas é dada uma cena horripilante, um espaço misterioso, sombrio, habitado por seres monstruosos e malignos. A narrativa segue com Filipe e seus companheiros performando um rito ensinado por Jesus durante o comissionamento que destrói o dragão, as serpentes e até mesmo os seus ovos escondidos na toca. Chama atenção a violência na destruição dos ofídios. Inobstante o terror que eles inspiram e que sejam, a rigor, monstruosos, a monstruosidade está, efetivamente, no excesso com que são destruídos, que nega existência a uma posteridade sequer havia nascido:

E virando-se, Filipe disse a Bartolomeu e Mariane: “Agora levantem-se, ergam as mãos com o cálice que seguramos, aspirjam no ar o sinal da cruz e vejam a glória do poderoso”.

Imediatamente houve um clarão de fogo que cegou o dragão e as bestas que estavam com ele. O dragão e as serpentes secaram de uma só vez, e os raios de luz entraram nas aberturas das suas tocas e despedaçaram os ovos das serpentes. Mas os apóstolos cobriram os olhos, pois não podiam olhar diretamente para a maravilha do clarão de luz. E assim eles passaram ilesos, seguindo o seu caminho, louvando o nosso Senhor Jesus Cristo, amém (9.4-5<sup>v</sup>).

As bestas não são afugentadas ou golpeadas pelo clarão de luz invocado por Filipe, Bartolomeu e Mariane. O ressecamento instantâneo que ele provoca desenha uma imagem chocante e traduz uma brutalidade que não parece afetar os apóstolos, que passam muito rápido de aterrorizados a aterrorizantes na medida em que o excesso da sua ação a torna monstruosa, equiparando-os, de certa maneira, aos próprios monstros que acabam de derrotar. Os apóstolos se tornam monstruosos para os habitantes do deserto, como transparece muito claro no diálogo com o próximo grupo de criaturas anguiformes. Ao informar que o dragão surgiu repentinamente e que, com as serpentes, avançou na direção dos apóstolos, o texto abre lacunas: o grupo de monstros era demoníaco? Sentia-se ameaçado pela presença do grupo de Filipe? Teria dito algo se houvesse tido oportunidade para isso? O modo como o narrador descreve o massacre dos ofídios estende a experiência dos personagens para o leitor, que agora precisa lidar, provavelmente em um nível inconsciente, com uma indecisão entre a satisfação proporcionada pela monstruosidade do ato violento e o horror que dela deriva.

O outro episódio a descrever um dragão (11), embora incompleto, é ainda mais longo e impressionante. Nele Filipe está mais preocupado com a natureza dessas criaturas, e em vez de destruí-las como na ocorrência anterior, dessa vez ele as expulsa para outro lugar.

E enquanto Filipe, Bartolomeu e Mariane se regozijavam, de repente um terremoto, um clamor e uma agitação soaram do lugar próximo onde havia uma grande quantidade de rochas quebradas. E dali surgiam vozes confusas e diziam: “Saíam daqui, servos do Deus inefável. Cuidem dos seus interesses como nós também cuidaremos dos nossos. Até quando vocês ficarão contra nós, querendo eliminar toda a natureza demoníaca? Ninguém jamais passou por esse lugar que não tenhamos destruído; somente contra vocês nos tornamos impotentes. Somos cinquenta demônios de uma mesma natureza que obtivemos esse pequeno lugar como nossa porção. Mas vocês, servos de Cristo, passaram por todos os lugares debaixo do céu para virem provocar nossa destruição; e esse Jesus que os acompanha, que é o filho de Deus, embora seja um só, obliterou inúmeras raças de demônios. E agora vejam, estamos abandonando essa caverna, sendo expulsos à força. Reconhecemos que de agora em diante fomos reduzidos a nada, pois aquele que foi crucificado em oposição a nós destruiu nossa antiga natureza”.

O apóstolo disse: “Eu o ordeno, pelo crucificado, que mostre qual é a sua antiga natureza”. E o dragão, que estava entre eles, respondeu: “Minha natureza se origina da trama no paraíso. E lá ele me amaldiçoou, aquele que agora quer me destruir por seu intermédio. Pois naquela época, depois que me retirei do jardim de plantas mil, encontrei uma oportunidade de me esconder em Caim por causa de Abel. Então, quando mostrei a beleza feminina para os anjos, precipitei-os do alto

do céu. E as mulheres deram à luz filhos imensos [...]. E quando estes se multiplicaram, começaram a devorar seres humanos como gafanhotos. Após serem exterminados pelo dilúvio, eles engendraram a raça demoníaca e serpenteante, quando a vara de Moisés expôs a natureza dos sábios e magos egípcios. Pois nós somos as cinquenta serpentes que o dragão [grande serpente] de Moisés devorou naquele momento. De qualquer forma, Filipe, você conquistou a vitória sobre nós”.

Então o apóstolo, servo de Deus, olhou para o céu e disse: “Santo Jesus, morada de luz sem sombra, glória do Pai, poder dos impotentes, Verbo atemporal no Pai, que também apareceu na terra como ser humano, venha agora e dê-me força, porque uma multidão de demônios está infligindo indignidades às suas criaturas nesse deserto! Não demore, Mestre, mas se apresse com sua ajuda”. E, enquanto assim orava, clamou em alta voz e disse: “Eu os conjuro pelo nome glorificado do Pai, do Filho unigênito, do Altíssimo, mostrem-se, demônios, de que tipo vocês são, tanto o seu número quanto a sua forma”. Imediatamente, uma grande gritaria e perturbação vieram à tona: “Apressem-se, descendentes das trevas e da amargura, pois nossa ruína é inevitável e iminente”.

*E quando os demônios, que tinham a aparência de répteis, saíram da agitação das pedras, cinquenta serpentes, que levantavam a cabeça a dez côvados [± 4,5m] de altura (pois elas tinham mais de sessenta côvados [± 27,4m] de comprimento), diziam a uma só voz: “Aproxime-se, você que nos mandou sair, pois somos filhos da sua raça”. Então houve um terremoto tão tremendo que Bartolomeu e Mariane teriam perdido a coragem, caso Filipe não os tivesse fortalecido, dizendo: “Quem quer que seja você, aquele invocado pelas serpentes, que são demônios maus, saia; você por causa de quem aconteceu o terremoto, pois já foi derrotado e toda a sua linhagem secou”. E num instante surgiu um grande dragão no meio das serpentes, com cerca de cem côvados [± 45,7m] de comprimento, coberto de fuligem, cuspidor de fogo e derramando muito veneno numa torrente tempestuosa. Ele tinha uma barba de vinte côvados [± 9m] de comprimento e uma cabeça como o pico de uma montanha de ferro, balançando para frente e para trás, e um corpo inteiro como fogo.*

Ele se ergueu a uma grande altura e disse a Filipe: “Filipe, filho do trovão, que autoridade é essa que você tem para passar por esse lugar e se opor a nós? Por que essa pressa de me destruir também, como o dragão do deserto? Eu o imploro, por aquele que concedeu a você essa autoridade, não nos destrua ou nos oblitere no trovão da sua ira. Envie-nos para as montanhas do Labirinto, para ali possamos nos refugiar e nos transformar. E pelo nosso poder demoníaco, da mesma forma que servimos nosso senhor Salomão, o justo, em Jerusalém – pois foi com a nossa ajuda que ele construiu o santuário de Deus –, agora também sirvamos a você. E em seis dias preparemos para você um edifício nesse

lugar, que se chamará igreja do Deus vivo. Deixarei fluir sete fontes imortais em nome do crucificado; apenas não nos destrua”.

O apóstolo respondeu: “Como vocês poderão construir, já que têm uma natureza reptiliana – na verdade, são serpentes –, visto que toda edificação é obra da arte humana? Agora, pelo poder de Jesus, eu ordeno que tanto você quanto essas cinquenta serpentes mudem sua espécie réptil e manifestem a forma humana. *O dragão disse: “Ouça, Filipe, nossa natureza é sombria e obscura. Nosso pai se chama Trevas e nossa mãe, Escuridão. Eles nos geraram tenebrosos e negros, com pés pequenos, cabelos retorcidos, sem joelhos, pernas como o vento, aéreos, olhos brilhantes, barbas e cabelos pontudos, seres odiosos, lascivos e efeminados, uma mistura de masculino e feminino”. Então, depois de suspirar profundamente, o dragão disse: “Filipe, já que você se tornou tão forte, veja a nossa forma”. “E imediatamente, quando o dragão e as cinquenta serpentes se revelaram como são, voaram como ventos e gritaram: “Agora façamos o edifício!”. Em um intervalo de menos de três horas, eles transportaram pelo ar cinquenta colunas altas e disseram: “Estabeleça o lugar, Filipe, como quiser, e você verá o edifício, as sete fontes e a consagração da igreja no sexto dia”.*

Depois de seis dias, a igreja estava pronta e os riachos fluíam como rios. E em poucos dias, mais homens, três mil em número, e muitas mulheres e crianças estavam se reunindo e engrandecendo a Cristo. *E o dragão, mostrando-se ainda mais negro que um etíope, disse: “Estamos partindo, Filipe, para um lugar onde não seremos mais vistos por você, para que ali não nos mande construir. Basta-nos; fomos derrotados” (11.2-8<sup>A</sup>).*

Uma primeira diferença observada entre o dragão e as serpentes que estavam nas rochas em relação ao grupo precedente é que as criaturas do episódio II falam e buscam persuadir, e nisso elas lembram a serpente do Éden. Outra diferença é que os seres aqui são claramente descritos como demoníacos (*daimones*), enquanto essa qualidade fica apenas implícita no relato anterior. O próprio dragão se identifica como o adversário tão antigo quanto o próprio mundo. Ainda outro diferencial é que eles podem mudar de forma, não somente aos próprios olhos, como no caso do leopardo e do cabrito, mas passar por uma metamorfose completa e à vista de todos.

As serpentes demoníacas, embora *opheis*, também têm tamanho extraordinário nessa passagem, medindo pouco mais de 27 metros. O dragão tem tamanho semelhante ao dragão ressecado, colossal, mas sua imagem, retratada de maneira mais saturada, torna-o ainda mais assustador e completamente grotesco: escuro (coberto de fuligem), uma cabeça pontiaguda que balança uma crista de ferro<sup>43</sup>, barba, corpo que lembra chamas,

<sup>43</sup> Uma conjectura de Bovon, pois o texto grego disponível está corrompido nesse ponto. Cf. BOVON; BOUVIER; AMSLER, *Acta Philippi*. Textus, p. 290.

cuspidor de fogo e de veneno. Chama atenção o movimento o dragão, para frente e para trás. Animação, mesmo que a sua sugestão, eleva a resposta humana de formas primígenas. O dragão e as serpentes desse episódio não partem correndo na direção dos apóstolos e dos animais; basta o seu movimento (as serpentes cujo erguer das cabeças as deixava muito altas e o balanço pendular do dragão) para conferir intensidade à intimidação do grupo apostólico.

Diante do sublime que é essa cena, o que vem na sequência só não é uma completa decepção para o leitor (que talvez estivesse esperando por uma ocorrência destruidora, quem sabe ainda mais retumbante que a anterior) porque Filipe vence o dragão pelo cansaço e dele consegue não somente uma confissão da verdadeira natureza daquelas criaturas, mas também uma demonstração: sua natureza é nebulosa, sombria, escura (ζοφερά, γνοφώδης), pois são gerados das Trevas (Σκότος) e da Escuridão/Negrura (Μελανία). Na revelação da forma, eles se transformam em um humanoide estereotipado, que preserva certas características da forma anterior, como a cor escura, barbas, o formato pontudo para os cabelos, os olhos brilhantes das serpentes. Essa figura humanoide, que também não tem joelhos, é lasciva, efeminada e hermafrodita, ainda pode voar.

A narrativa não deixa claro se essa é mesmo a verdadeira natureza dos demônios ou se é a versão do humano-demoníaco apresentada quando Filipe ordena que o dragão e as serpentes assumam a forma humana (9.7<sup>A</sup>). Qualquer que seja o caso, a figura que surge no fim dessa metamorfose, da passagem do ofídio ao humanoide, é física e espiritualmente aberrante, comparável a absolutamente nada, insujeitável a taxonomias, incompatível com as categorias ontológicas que organizam e constroem sentido para o mundo. Completamente contraintuitiva, ela não é apreensível. Aquilo que o dragão descreve e depois apresenta detém o leitor, causa choque e aversão, interrompe o percurso de leitura e o absorve em um exercício imaginativo com poucos resultados quando tenta juntar tudo o que é descrito em uma mesma forma. Chega-se, no máximo, à garatuja cômica. O que o dragão comunica é uma situação bastante diferente da transformação corporal por que passam o leopardo e cabrito, pela qual o leitor pode até chegar a ansiar e se ver desapontado ao constatar que ela não se efetiva realmente. A metamorfose do dragão e suas serpentes não é apenas um cruzamento de fronteiras (demônio-animal; animal-humanoide; humanoide-demônio), mas uma transgressão monstruosa de fronteiras que resulta no irreconhecível, na antiforma, no inquietante, no ilegítimo, numa fratura ontológica, em um grotesco traumático.

Corpos não finalizados, metamorfoseantes, distorcidos, exorbitantes e liminares que rejeitam intencionalmente a continuidade. As transformações pelas quais passam os

demônios antes escondidos nas rochas do deserto demolem fronteiras que supostamente deveriam conter reinos distintos, rompendo o limite entre o sobrenatural e as esferas mundanas em que eles assumem forma física. Os demônios desse episódio podem ser lidos segundo a noção de corpo grotesco proposta por Bakhtin: nenhuma das suas formas é completa ou distinta; todas, na medida em que se modificam, parecem estar em um contínuo estado de fluxo e transformação<sup>44</sup>, quase como se uma parisse a outra reiteradamente, ou como se um eu desse à luz outro eu, todavia diferente, pelo menos em forma, mas ainda o mesmo, porque demoníaco. Mas o recurso ao grotesco bakhtiano cessa por aqui, na percepção da forma demoníaca como em constante estado de se tornar outra coisa. O grotesco kayseriano, que foca as suas características ominosas, noturnas e abissais<sup>45</sup>, parece mais apropriado à análise. Para Kayser, os fenômenos grotescos se prestam a alienar e desequilibrar aqueles que os encontram. Como no inquietante freudiano, o “familiar desfamiliarizado”, coisas familiares começam a parecer estranhas, infamiliars. De repente, uma serpente não é tão só um ofídio, mas um humanoide disforme e descontínuo que, desgrenhado e sem joelhos, agora voa pelo ar. Elementos belos, bizarros, medonhos e repulsivos são reunidos em um todo ruidoso, que não tem unidade orgânica nem permanência. De repente, os demônios são dependentes de possuir outros corpos para entrar e ter agência no mundo; eles têm os seus próprios. Embora o demoníaco dos AcPh possa provocar risos assustados, como na ideia do corpo hilariamente fluido e variável que Bakhtin celebra, a resposta mais significativa é surpresa e horror, um medo agonizante na presença de um mundo cada vez mais absurdo e fantasticamente alheado. E este é o ponto: o mundo é habitado pelo demoníaco. Logo, o demoníaco é uma dimensão inevitável da vida que, por sua vez, torna o mundo um lugar perigoso. Às vezes ele é conjurado e destruído; às vezes só muda de lugar, continuando presente, grotesco, como sempre esteve.

## 4 Paisagens do medo e do abjeto

Na introdução de *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, Barney Warf e Santa Arias afirmam: “a geografia é importante não pelo motivo simplista e excessivamente usado de que tudo acontece no espaço, mas porque *onde* as coisas acontecem é fundamental para se saber *como* e *por que* elas acontecem”<sup>46</sup>. A asserção, ainda que

<sup>44</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*.

<sup>45</sup> KAYSER, *O grotesco*, p. 61-77.

<sup>46</sup> “Geography matters, not for the simplistic and overly used reason that everything happens in space, but because *where* things happen is critical to knowing *how* and *why* they happen”. WARF, Barney; ARIAS, Santa. *The Spatial Turn: Interdisciplinary perspectives*. London; New York: Routledge, 2009, p. 1 (ênfases no original).

intuitiva, traz consigo outros desdobramentos, considerando que, além de produtor de ordem social, o espaço é também plástico, suscetível à mudança e à interpretação.

O espaço interage com a emoção. Isso aparece bem colocado e argumentado na ótima coleção de estudos sob o título *Landscapes of Dread in Classical Antiquity*<sup>47</sup>. No espaço, paisagens equivalem a uma vista, seja ela natural, seja ela obra da mão humana, seja ela a integração do natural com a presença cultural humana. Nelas, a projeção do pavor enraíza a instabilidade do sentimento no mundo natural, tornando a inevitabilidade do resultado temido mais abrangente e mais real. Características naturais e construídas estão imbuídas de significado humano e, ao mesmo tempo, fornecem o contexto no qual a ação ocorre.

Com esses pressupostos no horizonte, esta seção discorre sobre o poder do espaço para produzir efeitos de pavor e considera como a monstruosidade é enxertada nas subjetividades por meio da sua interação com o ambiente, isto é, como o espaço pode conter certas forças não reconhecidas que se manifestam, no entanto, por meio dos corpos que o habitam. Para isso, considera eventos que se passam em paisagens que desempenham papéis opostos aos esperados nos AcPh: o deserto, que não é um lugar de contemplação; a cidade, que não é um lugar seguro; e o mundo inferior, onde o sofrimento não aguarda um julgamento final.

## 4.1 O deserto

O deserto é uma das mais antigas e importantes tradições judaico-cristãs. Ele é o *locus* da experiência teofânica formativa de Israel (o êxodo), o lugar de transição da escravidão para a liberdade, onde os hebreus experimentaram a proteção de Yahweh, conheceram o seu nome e receberam a sua lei. Essa paisagem também é central na vida de Jesus — o ambiente em que foi tentado e para onde repetidamente se retirava para orar. Ele ainda figurou de forma proeminente nos primórdios do cristianismo, com os “cristãos do deserto” tornando-o a sua cidade<sup>48</sup>, capturando, com isso, a imaginação do mundo ao seu redor. Para judeus e cristãos, portanto, essa paragem possui contornos metafísicos: no silêncio dos cenários que transbordam de vazio, cuja materialização sempre flerta com o nada, com a repetição perene do mesmo tema até que o corpóreo se

<sup>47</sup> FELTON, Debbie (ed.). *Landscapes of Dread in Classical Antiquity: Negative Emotion in Natural and Constructed Spaces*. New York: Routledge, 2018. Veja também TILLEY, Christopher; CAMERON-DAUM, Kate. *An Anthropology of Landscape: The Extraordinary in the Ordinary*. London: UCL Press, 2017.

<sup>48</sup> “And so monastic dwellings came into being in the mountains and the desert was made a city by monks” (Greek Life 14.7). Cf. ATHANASIUS OF ALEXANDRIA. *The Life of Antony: The Coptic Life and The Greek Life*. Kalamazoo: Cistercian, 2003, p. 93.

dissolva, a possibilidade do encontro com o divino. E como há muito colocou Herbert N. Schneidau em *Sacred Discontent*<sup>49</sup>, o deserto é a imagem concreta da transcendência apropriada a um Deus incognoscível, que geralmente se distingue por sua ausência, invisibilidade e poder. Ou, ainda, Rebecca Solnit em *Savage Dreams*, “talvez apenas no deserto fosse possível deixar que um deus celeste dominasse toda a criação, deixar que uma única divindade masculina suplantasse um panteão e que esse deus se tornasse sobrenatural, transcendente de sua criação”<sup>50</sup>.

Existe certa indiferença no deserto que exerce fascínio irresistível e incongruente sobre a mente humana. Não parecendo se referir a nada além de si mesmo, sua vegetação baixa e espaçada, se existente, posa a vista de uma superfície quase sempre severa e desnuda, cujas cores se transmutam mansamente com o movimento do sol, inclinando todas as coisas vivas à aspereza, como uma vez comentou o escritor Edward Abbey<sup>51</sup>. Nele há algo que a sensibilidade humana não consegue ou ainda não conseguiu assimilar, e talvez por isso a sua presença na poesia ou na ficção, na música ou na pintura seja apenas módica.

Bernard McGinn certa vez abriu um artigo falando sobre a própria experiência de estar no deserto durante uma excursão ao Sinai: é como estar presente na Criação, poetizou<sup>52</sup>. O deserto, tanto quanto ou mais que o oceano, sugere uma mística perene, uma espiritualidade que enfatiza o eterno acima do mutável, o atemporal acima do que está sujeito ao tempo, o ali acima do aqui. “O deserto, em sua ausência das coisas deste mundo, manifesta a presença do próximo. Esse mundo vindouro é um reino de abstração, pureza, de uma antissensualidade absoluta que pode ser lida na sua relativa austeridade”<sup>53</sup>.

A falta de formas prosaicas do silêncio e do vazio faz deles vetores da imanência divina, cujas marcas se tornam o abstrato, o ausente, o austero e o imaterial. Ali, no deserto, a experiência humana jamais é meramente existencial. Sua solidão é um vazio

<sup>49</sup> SCHNEIDAU, Herbert N. *Sacred Discontent: The Bible and Western Tradition*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1977, 142ss.

<sup>50</sup> “Perhaps only in the desert would it be possible to let one sky god take over all creation, to let a single male deity supplant a pantheon, and for that god to become super-natural, transcendent of his creation”. SOLNIT, Rebecca. *Savage Dreams: A Journey into the Hidden Wars of the American West*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2014, p. 63.

<sup>51</sup> ABBEY, Edward. *Desert Solitaire: A Season in the Wilderness*. New York: RosettaBooks, 2011 (e-Pub).

<sup>52</sup> MCGINN, Bernard. Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition. *The Journal of Religion*, v. 74, n. 2, p. 155, 1994.

<sup>53</sup> “(...) the desert in its absence of the things of this world manifests the presence of the next. That next world is a realm of abstraction, purity, of an absolute antisensuality that can be read in the relative austerity of the desert”. SOLNIT, *Savage Dreams*, p. 62-63.

não tão vago, um silêncio nem tão quieto. A mente é assediada pela luz e pelo espaço, pela novidade cinestésica da aridez, da alta temperatura e do vento.

Essa consciência pode incluir a atenção habitualmente dirigida ao céu, a relativa insignificância de todas as coisas orgânicas, a sensação de poder oculto, invisível, incognoscível, que parece mais próximo do vento do que das coisas concretas. Espera, silêncio, vazio e nada parecem imprimir-se no conceito de verdade, no eu, nos estados últimos<sup>54</sup>.

Não há descrição da paisagem desértica nos AcPh, assim como não há descrição de qualquer outra paisagem. Todas elas ficam à disposição da imaginação do leitor, e são os acontecimentos narrados nesses ambientes que se oferecem à construção de qualquer cenário. No caso do deserto, as noções culturais gerais de vazio e vastidão, perigo, pouca vida, muito calor, pouca água e muito céu se mesclam com elementos fortuitos salpicados pelo texto: montanhas, rochas, vento, tocas, vegetação, animais selvagens, peçonhentos e até mesmo domésticos. Não fosse uma narrativa deliberada e ostensivamente ficcional e de fundo mítico, até se poderia perguntar em que medida a privação sensorial ocasionada pelo próprio ambiente, no qual a imaginação e a ilusão triunfam, não teria ajudado a encontrar animais falantes e a enfrentar dragões gigantesco pelo caminho.

A paisagem desértica nos AcPh não deve ser reduzida a um mero pano de fundo para as ações que aí se passam. A propósito dos espaços liminares, como é o caso aqui, a abordagem narratológica enfatiza esse aspecto do texto, destacando o papel particular desempenhado pelas fronteiras entre dois locais opostos que funcionam como mediadores; muitos eventos ambientados no espaço liminar “suspendem temporariamente a segura previsibilidade e clareza da ordem social”<sup>55</sup>. As narrativas costumam explorar a natureza transicional desses lugares, transformando-os no cenário da jornada dos personagens. Não raro, essa jornada é uma meta em si mesma, mas também pode retratar uma transição de um espaço negativo para um espaço positivo e vice-versa, ou de um local que é o oposto de outro em um determinado aspecto<sup>56</sup>. Ela ainda pode servir para suspender momentaneamente a ação, focalizando os personagens em movimento entre dois pontos espaciais e temporais claramente definidos.

<sup>54</sup> “Such a consciousness might include attention habitually directed to the sky, the relative insignificance of all things organic, the sense of hidden, invisible, unknowable power that seems more akin to the wind than to concrete things. Waiting, silence, emptiness, and nothingness seem to imprint themselves on the concept of truth, self, ultimate states”. SHEPARD, Paul. *Nature and Madness*. Athens; London: The University of Georgia Press, 1998, p. 55.

<sup>55</sup> “[...] temporarily suspend the safe predictability and clarity of the social order”. BAL, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. 2<sup>nd</sup> edition. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2009, 217.

<sup>56</sup> BAL, *Narratology*, p. 137.

Apartado das amenidades da vida em sociedade, o deserto nos AcPh é menos um lugar de encontro com o divino e mais uma paisagem de inquietação, de onde surgem ameaças abruptas, embora não totalmente inesperadas: estamos no que o texto identifica como “o deserto das dragões” (τὴν ἔρημον δρακαινῶν)<sup>57</sup>, um espaço liminar, anexo à cidade. Notadamente, espaços liminares são considerados perigosos porque implicam o afastamento das áreas seguras, definidas e organizadas e, portanto, a suspensão da ordem e da proteção. No entanto, paradoxalmente, esses “pontos de caos permanente”, para citar uma expressão de Sarah Johnston<sup>58</sup>, mantêm a ordem do mundo humano estruturado e organizado, embora não pertençam a ele. Muitas culturas, incluindo as da Grécia e Roma antigas, associam a liminaridade com o demoníaco, tal como refletido na crença comum de que os lugares liminares são especialmente suscetíveis a demônios em virtude da afinidade simbólica: demônios compartilham o *status* liminar com lugares de transição porque eles se encontram presos exatamente entre as duas categorias opostas e mutuamente excludentes dos vivos e os mortos<sup>59</sup>.

Tudo o que se passa no deserto dos AcPh é grotesco, exagerado, fora da ordem natural, impossibilidade tornada possível pela mente de quem escreveu essas histórias. E a presença das criaturas demoníacas e seus pósteros em um espaço vacilante, onde o vento é forte e tenebroso, em que vozes confusas são ouvidas, cria um cenário aderente àquele potencial ameaçador do grotesco kayseriano, quando o mundo “se alheia sob a irrupção de poderes abismais”<sup>60</sup>. É o sem nome. Abbey disse sobre o deserto que, imóvel e silencioso, ele evoca um indício fugidio de algo desconhecido, incognoscível, prestes a ser revelado<sup>61</sup>. Mas o quê? No sonial “deserto das dragões”, a alteridade em questão está próxima, farfalhando com demônios que se transmutam prontamente do real (serpentes regulares ou quase regulares) ao irreal (dragões colossais e flamejantes), do conhecido (repteis aceitáveis) ao estranho/esquisito (humanoides deformados, “como ventos”).

O “deserto das dragões” é um espaço demoníaco que se insinua oniricamente nos termos de um pesadelo, de um sonho perturbador, e por isso mesmo estimulante. Ali,

<sup>57</sup> Bovon, Bouvier e Amsler informam que, na maioria dos casos, a antiguidade considerava os dragões criaturas do sexo masculino. Mas histórias como as de Tiamat, abatida por Marduk, da dragoa Lilith no judaísmo, da górgona degolada por Perseu ou da Hidra de Lerna derrotada por Hércules trouxeram popularidade a seres monstruosos femininos. Cf. *Acta Philippi*. Textus, p. 265, 267.

<sup>58</sup> JOHNSTON, Sarah. Crossroads. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, v. 88, p. 218, 1991.

<sup>59</sup> JOHNSTON, Sarah. 1999 171

<sup>60</sup> KAYSER, *O grotesco*, p. 40. É preciso levar em consideração que Kayser analisa o grotesco a partir da arte romântica e que sua incursão se limita a produtos da cultura oficial (quadros de Goya, Velasquez, Bruegel e Bosch observados por ele no Museu do Prado, em Madri).

<sup>61</sup> ABBEY, *Desert Solitaire*.

entidades assustadoras são, ao mesmo tempo, magníficas; o natural passa ao sobrenatural sem recato e, com o horror sob controle, é possível até mesmo negociar com o mal e o medonho, como faz Filipe, sem grandes problemas, com o dragão e as serpentes que estavam nas rochas. Trata-se de uma paisagem do medo no sentido de Yi-Fu Tuan:

Quais são as paisagens do medo? São as manifestações quase infinitas das forças do caos, naturais e humanas. Sendo as forças para o caos onipresentes, as tentativas humanas de controlá-las também o são. Em certo sentido, toda construção humana – seja mental, seja material – é um componente de uma paisagem do medo porque existe para conter o caos. Assim, os contos de fadas infantis, bem como as lendas dos adultos, os mitos cosmológicos e certamente os sistemas filosóficos são abrigos construídos pela mente nos quais os seres humanos podem descansar, pelo menos temporariamente, do cerco da experiência incipiente e da dúvida<sup>62</sup>.

Kaysner fala no grotesco como tentativa de conjurar e subjugar o aspecto demoníaco do mundo<sup>63</sup>. De certa forma, é isso que parece acontecer nas crônicas dos AcPh que se passam nessa paisagem. O deserto não é um espaço grotesco em si mesmo, mas se torna porque evoca os horrores do inferno em função dos seres demoníacos, liminares, híbridos e metamorfos que o habitam. De lugar do encontro com o sagrado e da contemplação e ele se transforma em *locus terribilis*, associado com emoções negativas, sentimentos inquietantes e perturbadores por causa das coisas assombrosas e sinistras que se escondem e acontecem aí.

Nos AcPh, o deserto representa uma topografia emocional, mais especificamente uma topografia do medo, este considerado em uma perspectiva existencial, um temor reverencial, angústia ou conflito intenso que permite reconhecer que a vida é limitada e moldada pela inevitabilidade da morte. Por outras palavras, a paisagem do deserto nos AcPh, povoada por seres liminares, é gatilho para reações a eventos que podem ou não ocorrer (o efeito “e se”), mas cuja leitura antecipa como extremamente ruins: o deserto é das dragoas, afinal.

<sup>62</sup> “What are the landscapes of fear? They are the almost infinite manifestations of the forces for chaos, natural and human. Forces for chaos being omnipresent, human attempts to control them are also omnipresent. In a sense, every human construction – whether mental or material – is a component in a landscape of fear because it exists to contain chaos. Thus children’s fairy tales as well as adults’ legends, cosmological myths, and indeed philosophical systems are shelters built by the mind in which human beings can rest, at least temporarily, from the siege of inchoate experience and of doubt”. TUAN, Yi-Fu. *Landscapes of Fear*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

<sup>63</sup> KAYSER, *O grotesco*, p. 161.

## 2 Ofiorima Hierápolis

O “deserto das dragoas” é instável, sinistro, ominoso. Sua assinatura é o lúgubre, e o acento no sombrio/escuridão transparece a preocupação dos AcPh com as forças transgressoras da existência. As crônicas do deserto envolvem o ledor no desassossego, pois ele — logo se saberá — não é a zona mais perigosa das aventuras do grupo apostólico. De modo algum as ameaças estão confinadas a esse espaço ou por ele são limitadas. As páginas ilustradas com dragões e serpentes demoníacas não são viradas com o abandono do escampado, mas preludiam geografia nova, tão ou mais perigosa: Ofiorima.

No texto, Ofiorima aparece uma vez como caminho (14.3), duas vezes como sinônimo de Hierápolis da Ásia (15.2; 15.7), uma como Ofiorima Hierápolis (Mart. 24) e outra como cidade de Ofiorima de Hierápolis da Ásia (Mart. 42). Seja como for, de acordo com a maioria dos manuscritos, Ofiorima seria outro nome para Hierápolis da Frígia, uma das principais cidades helenísticas, romanas e bizantinas no sudoeste da Ásia Menor — hoje região de Pamukkale (“Castelo do Algodão”), na Turquia —, e designa uma área habitada por devotos do culto à Víbora e adoradores das serpentes. Embora os estudiosos tendam a seguir a denotação dos manuscritos, Ofiorima mais parece descrever uma localidade imaginária configurada segundo as características geológicas particulares da Hierápolis real, que é atravessada por uma falha sísmica bastante ativa, ligada a fenômenos térmicos que originam as famigeradas formações travertinas (cascatas de pedra branca que lembram a flor do algodão, daí Pamukkale). Em função dessa falha tectônica, os tremores de terra marcaram a vida da cidade<sup>64</sup>, abrindo grandes abismos e fazendo brotar novas nascentes de águas termais, uma realidade naturalmente dinâmica pela qual a narrativa nos AcPh se revela fortemente influenciada.

Mas não é apenas pelos atributos geológicos peculiares da cidade real que a Ofiorima Hierápolis imaginária dos AcPh é inspirada. O ambiente religioso da região desempenha um papel essencial para a compreensão do pano de fundo da segunda metade da obra. Hierápolis da Frígia, conforme a crença antiga, guardava uma das entradas do mundo inferior. Ali, um santuário construído diretamente sobre a falha foi dedicado a

<sup>64</sup> A maioria das antigas cidades na região da Anatólia ocidental, que inclui Hierápolis, foi destruída ou severamente danificada por sismos. A antiga cidade de Hierápolis está situada no cume da cadeia montanhosa travertina e foi originalmente construída como uma colônia grega no século 2 aEC. A cidade foi ampliada durante o Império Romano e se tornou um importante balneário e cemitério. Os dados arqueológicos e históricos sugerem que a cidade teve que ser totalmente reconstruída após o grande terremoto de 60 EC e que foi abandonada após outro terremoto, em 1354 EC. Cf. HANCOCK, P. L. et al. Creation and destruction of travertine monumental stone by earthquake faulting at Hierapolis, Turkey. *Geological Society*, v. 171, p. 1-14, 2000; KUMSAR, Halil et al. Historical earthquakes that damaged Hierapolis and Laodikeia antique cities and their implications for earthquake potential of Denizli basin in western Turkey. *Bulletin of Engineering Geology and the Environment*, v. 75, p. 519-536, 2016; SAYGILI, Özden; POLAT, Gulden. The Influences of Seismic Hazards for Cultural Heritage Sites: Roman City of Hierapolis. *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, v. 94, n. 2, p. 1-13, 2022.

Hades-Plutão, deus das regiões inferiores, e sua esposa Kóre-Perséfone. Trata-se mais exatamente do *Plutonium* citado abundantemente por autores antigos (Estrabo, Plínio, o Velho, Cassio Dio, Damáscio, entre outros), de onde emanaria uma névoa sufocante enviada pelo deus. “Qualquer animal que passe por dentro encontra a morte instantânea (...). Joguei pardais ali dentro e eles imediatamente deram o seu último suspiro e caíram”, escreveu Estrabo, que também descreveu os eunucos da deusa Cibele como imunes às condições do local, o que demonstraria o seu poder sobrenatural<sup>65</sup>. Graças aos trabalhos arqueológicos, hoje sabe-se que o templo foi posicionado acima de um *grotto* do qual brotavam águas termais e dióxido de carbono vulcânico venenoso<sup>66</sup>. Não surpreende, então, que os pardais de Estrabo ou de qualquer outro não suportassem voar pelo local.

Outro aspecto do contexto religioso envolve o culto à deusa-Mãe, que fornece um modelo para a adoração da divindade local de Ofiorima Hierápolis, a Víbora. A deusa Cibele, também conhecida como *Magna Mater deorum Idaea* (Grande Mãe Idaia dos Deuses), era original da região da Anatólia, especificamente da Frígia, onde desfrutou de uma longa proeminência cultural<sup>67</sup>. Sua influência se espalhou pelo mundo helenístico,

<sup>65</sup> “(...) the Plutonium, below a small brow of the mountainous country that lies above it, is an opening of only moderate size, large enough to admit a man, but it reaches a considerable depth, and it is enclosed by a quadrilateral handrail, about half a plethrum in circumference, and this space is full of a vapour so misty and dense that one can scarcely see the ground. Now to those who approach the handrail anywhere round the enclosure the air is harmless, since the outside is free from that vapor in calm weather, for the vapor then stays inside the enclosure, but any animal that passes inside meets instant death. At any rate, bulls that are led into it fall and are dragged out dead; and I threw in sparrows, and they immediately breathed their last and fell. But the Galli, who are eunuchs, pass inside with such impunity that they even approach the opening, bend over it, and descend into it to a certain depth, though they hold their breath as much as they can (for I could see in their countenances an indication of a kind of suffocating attack, as it were),— whether this immunity belongs to all who are maimed in this way or only to those round the temple, or whether it is because of divine providence, as would be likely in the case of divine obsessions, or whether it is, the result of certain physical powers that are antidotes against the vapor” (*Geogr.* 13.4.14). Cf. JONES, H. L. (trad.). *The Geography of Strabo*. Vol. 6. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1924, p. 187.

<sup>66</sup> D'ANDRIA, F. The Ploutonion of Hierapolis in Phrygia. *Istanbul Mitteilungen*, v. 63, p. 157-217, 2013; D'ANDRIA, Francesco. Nature and Cult in the Ploutonion of Hierapolis Before and After the Colony. In: D'ANDRIA, Francesco; ŞİMŞEK, Celal (ed.). *Landscape and History in the Lykos Valley: Laodikeia and Hierapolis in Phrygia*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017, p. 217-240; CANTISANI, E. et al. The Ploutonion in the Archaeological Site of Hierapolis (Turkey): A Gate to the Underworld and the Knowledge. *Open Access Journal of Archaeology & Anthropology*, v. 1, n. 3, p. 1-8, 2019; PFANZ, Hardy et al. The Ancient Gates of Hell and Their Relevance to Geogenic CO<sub>2</sub>. In: WEXLER, Philip (ed.). *History of Toxicology and Environmental Health*. Vol. 1. Amsterdam: Academic Press, 2014, p. 92-117; PFANZ, Hardy et al. Deadly CO<sub>2</sub> gases in the Plutonium of Hierapolis (Denizli, Turkey). *Archaeological and Anthropological Sciences*, v. 11, p. 1359-1371, 2019; VETTORI, S. et al. The Dark Colour of the Ploutonion at Hierapolis of Phrygiae (Turkey). *Archaeometry*, v. 1, n. 2, p. 296-308, 2019; SCOON, R. N. The Hierapolis-Pamukkale Archaeological and Geosite, Southwest Turkey. In: *The Geotraveller: Geology of Famous Geosites and Areas of Historical Interest*. Cham: Springer, 2021, p. 302ss.

<sup>67</sup> Sobre o culto da Grande Mãe, veja LANE, Eugene (ed.). *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. F. Vermaseren*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996; ROLLER, Lynn E. *In Search of God the Mother: The Cult of the Anatolian Cybele*. Berkeley; Los Angeles; London: University of

e ela acabou sendo oficialmente introduzida no cenário religioso romano, em 204 aEC., como ajuda ritual durante a Segunda Guerra Púnica contra Cartago<sup>68</sup>. De acordo com Amsler, a Echidna (Víbora) de Ofiorima seria uma referência simbólica a Cibele. Sua conclusão é feita a partir de evidências numismáticas de Hierápolis, observando moedas postas em circulação pela cidade que retratam serpentes como animais associados com a adoração à deusa frígia<sup>69</sup>. A vinculação de serpentes (*drakontes*) a Cibele também é atestada por vários exemplos no *Corpus cultus Cybelae Attidisque*<sup>70</sup>, nos quais elas figuram, geralmente espiraladas, no segundo plano de relevos que retratam a deusa, mas também, em alguns casos, enroladas ao corpo da divindade.

Uma *urbe* caracterizada por um acesso ao inferno, terremotos que rasgam a terra, emissão de gases venenosos e pela presença ordinária e consentida de serpentes sobre as quais preside uma Echidna é uma paisagem grotesca que inspira pavor, tensão e ansiedade. A começar pelas defesas da cidade, outra vez *drakontes* e *opheis*, Ofiorima é monstruosa, chocante e aterrorizante.

Primeiramente, as defesas. Ao avistar uma cidade, o grupo apostólico quer saber se aquela seria Ofiorima. Eles veem alguns homens a certa distância e decidem buscar informações. O que vem a seguir, a primeira salvaguarda, retrata uma estranha prova conduzida pela experiência com “serpentes farejadoras de religião”, por assim dizer. Segundo a narrativa, sete homens receberam o grupo de Filipe, cada um com uma serpente sobre os ombros. E para averiguar se eram amigáveis ou inimigos, soltaram as serpentes sobre eles. Tudo girava em torno da reação desses animais: se atacariam ou não a Filipe e os demais. Se os atacassem, seriam descobertos como inimigos. Se não os atacassem, eles seriam recebidos como coparticipantes da fé local. Disfarçado como oracular, esse seria,

---

California Press, 1999; ALVAR, Jaime. *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Leiden; Boston: Brill, 2008; BEARD, Mary. The Cult of the “Great Mother” in Imperial Rome: The Roman and the Foreign. In: BRANDT, J. Rasmus; IDDENG, Jon W. (ed.). *Greek and Roman Festivals: Context, Meaning, and Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 323-362.

<sup>68</sup> Para a decisão, em Roma, de “trazer” a Grande Mãe para a cidade e o panteão, bem como acerca de sua chegada propriamente dita, cf. a *História de Roma* de Tito Lívio (29.10-11, 14). Para discussão e contextualização da chegada da deusa, veja WOOLF, Greg. Ritual and the Individual in Roman Religion. In: RÜPKE, Jörg (ed.). *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 136-160 (aqui, p. 143-146).

<sup>69</sup> Cf. AMSLER, Frédéric. The Apostle Philip, the Viper, the Leopard, and the Kid: The Masked Actors of a Religious Conflict in Hierapolis of Phrygia (*Acts of Philip VIII-XV* and Martyrdom). In: LOVERING JR., Eugene H. (ed.). *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Atlanta: Scholars, 1996, p. 432-437.

<sup>70</sup> VERMASEREN, M. J. *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*. Vols. 1-7. Leiden: Brill, 1977-1989 (CCCA), passim. Veja também AST, Rodney; LOUGOVAYA, Julia. Cybele on the Red Sea: New Verses from Berenike. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, v. 55, p. 654-678, 2015.

em última análise, um mecanismo baseado mais no autocontrole dos passantes do que nas próprias serpentes, já que estas, pela sua própria natureza, agredem quando se sentem ameaçadas. De todo modo, tem-se aí o desenho de um teste cruel, com resultados potenciais aberrantes, como na história de Nicanora. A esposa do procônsul de Ofiorima era estrangeira. Ela vivia doente e indisposta por jamais conseguir passar na prova das serpentes, mesmo residindo na cidade como a sua primeira-dama:

Mas como as serpentes da cidade costumavam mordê-la por ser estrangeira, seu corpo foi atingido pelo seu veneno e ela permanecia em constante tormento (15.1<sup>v</sup>).

Dizer que as serpentes *costumavam* atacar Nicanora equivale à afirmação de que o estado de tormento dessa mulher era renovado periodicamente por um veneno que não matava, mas que debilitava o corpo em grande medida, tornando-o grotesco e expondo os seus problemas internos. Nicanora estava, portanto, em uma condição de abjeção causada, segundo a insinuação do texto, por ser estrangeira que não participava (ou pelo menos não inteiramente) da crença religiosa dos cidadãos ofianos. Abjeção, de acordo com Kristeva<sup>71</sup>, refere-se a um processo de exclusão em que aquele ou aquilo que é considerado abjeto é rejeitado. Michael Herbst, seguindo Kristeva, fala em duas instâncias distintas relativas à abjeção: o processo e o estado<sup>72</sup>. O primeiro caso denota uma operação para instilar a abjeção/exclusão. É um aspecto ativo no qual uma parte rejeita, bane, degrada a outra. O segundo caso é o que se segue a um ato de abjeção, isto é, uma disposição, um lugar/situação de exclusão, a condição de estar do outro lado de uma fronteira<sup>73</sup>. No caso de Nicanora, o ataque das serpentes resume o processo de abjeção, enquanto as aflições incessantes causadas pelo veneno das picadas traduzem o estado de abjeção. Significa uma operação de rejeição sutil, mas bastante eficaz e cruel, haja vista que os resultados são visíveis e duradouros, uma vez que se renovam constantemente.

A segunda defesa de Ofiorima contra estranhos é um par de grandes dragões postados nos portões, um de cada lado. O episódio 13 dos AcPh afirma que a função desses dragões era cegar os estrangeiros com o seu sopro venenoso. Portanto, passar por Ofiorima Hierápolis era perigoso e podia resultar em envenenamento e lesões graves. Não era uma cidade aberta aos de fora, receptiva, em especial àqueles que comungassem

<sup>71</sup> KRISTEVA, *Powers of Horror*, p. 1-4; 9-10.

<sup>72</sup> HERBST, Michael. *Goya's Grotesque: Abjection in Los Caprichos, Desastres de la Guerra, and Los Disparates*. 1999. Doctoral dissertation (Doctor of Philosophy) – University of the Witwatersrand, Johannesburg, 1999, p. 16.

<sup>73</sup> Cf. SCHIMANSKI, Johan; WOLFE, Stephen. *Border Poetics De-Limited*. Hannover: Wehrhahn, 2007; NEL, Adèle. Borders and Abjection in Triomf. In: VILJOEN, Hein (ed.). *Crossing Borders, Dissolving Boundaries*. Amsterdam; New York: Rodopi, 2013, p. 136-154.

de um sistema religioso diferente. Ainda que espaço urbano, nesse sentido ela emulava a inospitalidade e a crueza do deserto com que fazia fronteira. Em termos de espaço intimidador e aterrorizante, um cenário é a extensão do outro.

Mais um elemento que colore a paisagem do medo em Ofiorima é a divindade local: a Echidna ou, literalmente, a Víbora. Essa é uma das ocorrências de uma criatura mitológica anguípede que se manifesta de formas variadas em diversos textos do mundo antigo, a começar pela *Teogonia* de Hesíodo.

Ela pariu outro incombátível prodígio nem par  
a homens mortais nem a Deuses imortais  
numa gruta cava: divina Víbora de ânimo cruel,  
semininfa de olhos vivos e belas faces  
e prodigiosa semi-serpente terrível e enorme,  
cambiante carnívoro sob covil na divina terra.  
Aí sua gruta lá embaixo está sob côncava pedra  
longe dos Deuses imortais e dos homens mortais,  
aí lhe deram os Deuses habitar ínclito palácio.  
Em Árimos sob o chão reteve-se a lúgubre Víbora  
ninfa imortal e sem velhice para sempre.  
É fama que com ela Tífon uniu-se em amor,  
terrível soberbo sem lei com a virgem de olhos vivos.  
Ela fecundada pariu crias de ânimo cruel<sup>74</sup>.

Em *As rãs*, comédia de Aristófanes, a Echidna com a qual Éaco ameaça Dionísio é retratada com uma centena de cabeças:

Ah miserável, descarado, atrevido, safado, safadão, safadíssimo! Foste tu quem deu sumiço ao nosso cão Cérbere, que estava à minha guarda; apertaste-lhe as goelas, deitaste-lhe a unha e puseste-te a mexer com ele. Mas agora estás metido numa alhada. Que o rochedo, de coração negro, do Estige e a falésia gotejante de sangue do Aqueronte te façam prisioneiro, mais os cães que percorrem as margens do Cocito! Que a serpente de cem cabeças te rebente com as miudezas. Aos teus bofes há-de colar-se uma moreia de Tartessos. E os tomates, a pingar sangue, mais as tripas, que lhes chamem um figo as Górgonas... – que eu vou, de corrida, buscar agora mesmo<sup>75</sup>.

Em Heródoto, a criatura é descrita como um híbrido: as partes acima das nádegas eram de mulher, e as partes abaixo, de serpente:

<sup>74</sup> HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. ed. revisada e acrescida do original grego. São Paulo: Iluminuras, 2007, p. 119 (aqui, versos 295-308).

<sup>75</sup> ARISTÓFANES. *Rãs*. São Paulo; Coimbra: Annablume; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, p. 77-78 (aqui, versos 465-475).

Ao despertar, Hércules pôs-se a procurá-las por toda parte, e assim chegou ao cantão chamado Hileia, onde encontrou, numa caverna, um monstro híbrido – mulher da cabeça até abaixo da cintura e serpente no resto do corpo – a que davam o nome de Equidna. Embora tomado de espanto ante aquela criatura singular, perguntou-lhe se não vira passar por ali os seus animais. “Tenho-os em meu poder”, respondeu ela, “mas não os devolverei enquanto não estiveres comigo”<sup>76</sup>.

A Echidna de Ofiorima, embora não seja descrita como nos extratos dos clássicos, é explicitamente definida como uma *drakaina* e “mãe das serpentes” (τῆς δρακαίνης μητρὸς τῶν ὄφεω. – 8.4<sup>G</sup>). De acordo com Ogden, a equivalência dos termos *drakaina* e *echidna* não é incomum na literatura antiga, o que coloca a Víbora dos AcPh na mesma tradição mitológica que estampa uma criatura serpentina híbrida, excepcional e terrível, sem correspondência no mundo humano<sup>77</sup>. Tudo o que se sabe é que ela vive fechada em seu santuário (Mart. 19), o qual, presumivelmente luxuoso e grande, parece conter uma imagem sua (Mart. 16). Nesse lugar, ela lambe os bebês recém-nascidos dos cidadãos quando estes lhes são apresentados.

Eis qual era o costume dessa cidade: todas as crianças recém-nascidas eram levadas ao santuário e entregues à Víbora. Ela as lambia com a sua língua e era por essa marca que estas se tornavam tributárias das serpentes (Mart. 2<sup>A</sup>).

Interessante notar que, diferente de ocorrências em outros escritos, a Echidna de Ofiorima nada guarda e tampouco os adoradores tentam roubar qualquer coisa dela. Mesmo assim, AcPh comunica a preocupação dos atendentes do santuário em adormecê-la pelo consumo de vinho (Mart. 17). O texto não menciona a razão, mas, a julgar pela tradição clássica, que reporta o adormecimento induzido de dragões mediante o uso de ervas ou administração do sumo de plantas<sup>78</sup>, pode-se suspeitar que a Víbora não fosse dócil, inclusive para os locais, e que mantê-la sonolenta fosse uma medida de segurança para os frequentadores do santuário. Como a ideia em Ofiorima não é derrotar ou destruir a Echidna, mas mantê-la imperturbada, pode-se dizer que a cidade guarda, dentro dos seus portões, um horrífico monstro de estimação na tranquilidade de um santuário. O que de Ofiorima Hierápolis venera é, portanto, uma deidade monstruosa.

<sup>76</sup> HERÓDOTO. *História*. Livro IV: Melpômere. Vol. 1. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019 (4.9; ver a íntegra da história de Hércules e a Echidna em 8-10).

<sup>77</sup> OGDEN, *The Dragon in the West*.

<sup>78</sup> Cf. “The battle of liquid” no esquema de motivos relacionados a dragões em OGDEN, *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds*, p. xxi.

Um último aspecto ilustra como as crônicas de Ofiorima fazem uso das condições naturais da Hierápolis real para criar as próprias histórias e revesti-las do sobrenatural bizarro, o que inclui a devolução da Echidna ao subterrâneo.

(...) E Filipe disse a João: “Olha, pode até ser que o meu Senhor Jesus tenha me dito para não me vingar. No entanto, não me contarei mais, mas trarei para cima deles toda a minha indignação e os destruirei a todos”. (...) E começou a amaldiçoá-los, invocando o Senhor e clamando em hebraico: “Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, o único Deus todo-poderoso, diante de quem todos estremeçam desde a eternidade, juiz poderoso e imparcial, cujo nome está em seu poder, Sabaoth Ael. (...) agora eu te suplico, que o grande Hades abra a sua boca e então o grande abismo engula esses ímpios que resolveram não dar espaço para a palavra da verdade nessa cidade (...)”. E então, de repente, o abismo se abriu e todo o lugar onde o procônsul estava foi engolido, junto com todo o templo e a Víbora que eles adoravam, os sacerdotes da Víbora e cerca de sete mil homens, sem contar as mulheres e as crianças. Apenas o lugar em que os apóstolos estavam continuou inalterado. Até o procônsul foi engolido pelo abismo. E suas vozes subiam de baixo com lamentos, dizendo: “Tem piedade de nós, Deus dos teus gloriosos apóstolos, porque agora vemos os castigos daqueles que não confessaram o crucificado. Vejam, a cruz brilha sobre nós. Jesus Cristo, mostra-te, porque todos descemos vivos no Hades e estamos sendo açoiados porque crucificamos teus apóstolos injustamente” (Mart. 25-27<sup>v</sup>).

A narrativa informa que Filipe, com exceção da família de Estáquis, Nicanora, uma centena de virgens, mais alguns homens e mulheres, enviou toda a população de Ofiorima para o Hades, ainda viva. Ele pede a Deus, Sabaoth Ael, para que o mundo inferior abra a sua boca e engula os ofianos. Utilizada para expressar a qualidade destrutiva e devoradora da morte e do mundo inferior, a boca do abismo/sheol/inferno/Hades/Tártaro é uma ideia recorrente na literatura clássica e bíblica<sup>79</sup>, tonando-se, na sequência, uma das imagens mais reconhecíveis e dramáticas da arte medieval. Nesse imaginário, o mundo inferior é um lugar senciente que devora as suas vítimas, uma espécie de monstro insaciável e consciente do seu papel. Tal é o conceito retratado nesse episódio.

A violência da cena em Ofiorima Hierápolis impressiona, pois até mesmo as crianças da cidade são engolidas pela boca faminta do Hades. Bakhtin chama atenção para a preponderância, entre os atributos do grotesco, da boca escancarada e as ações que

<sup>79</sup> Cf. SCHMIDT, Gary D. The Hell Mouth and Scriptural Imagery. In: *The Iconography of the Mouth of Hell: Eighth-Century Britain to the Fifteenth Century*. Selinsgrove; London: Susquehanna University Press; Associated University Presses, 1995, p. 32-60; BARRATT, David et al. Mouth of Hell. In: FUREY, Constance M. et al. (ed.). *Encyclopedia of the Bible and Its Reception (Online)*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022 (<https://doi.org/10.1515/ebr.mouthofhell>). Veja também BROWN, Lawrence Parmlly. The Cosmic Mouth, Ears, and nose. *The Open Court*, n. 8, p. 482-505, 1919.

ela performa: “A boca domina. O rosto grotesco se resume afinal em uma *boca escancarada*, e todo o resto só serve para *emoldurar* essa boca, esse *abismo corporal escancarado e devorador*”<sup>80</sup>. Lugar do discurso e do consumo, a boca se transcreve como um espaço liminar, um ponto no qual o eu e o mundo se interpenetram, em que o corpo consome o mundo. Nesse sentido, tanto a boca de Filipe como a boca do Hades desempenham papéis importantes: a do primeiro, Filipe, como cova de onde brota o mal em forma de maldição; dela se projeta um abismo que invoca outro, que é a boca do segundo, o Hades, um abismo consumidor agressivo e violento. Pode-se dizer que a boca aberta do Hades que passa a engolir a população considerada ímpia funciona como satisfação para o apóstolo e demonstração do seu poder. A boca cheia e ativa do abismo reafirma a vitalidade de Filipe, que, pela oralidade grotesca e fome consumidora do Hades, experimenta uma catarse, se bem que momentânea.



FIGURA 11: Boca do Inferno, Saltério de Winchester ou de Henry of Blois (séc. 12).  
Fonte: The British Library | www.bl.uk

Não se tratando de uma experiência visionária, a população de Ofiorima ser mandada viva para o Hades revela mais um acontecimento absurdo, não realizável na existência ordinária, outra violação de expectativas, qual seja, a de que é preciso estar morto para frequentar o mundo inferior. Mais uma vez a violência da ação choca, com crianças sofrendo o mesmo destino dos adultos como resultado da fúria de Filipe. Quando essas pessoas são descartadas do mundo, pronuncia-se uma sentença de morte, uma ação de abjeção é posta em curso e elas, por um tempo, tornam-se abjetas, haja vista que a morte é a forma última de descarte, de abjeção<sup>81</sup>.

Ofiorima Hierápolis é outro espaço tornado alheado, no qual os corpos indesejados sofrem e se contorcem ao sopro das ocorrências. Ela mesma é um tipo de monstro: mortal (é venenosa), pesado (ela treme), violento (convive com serpentes, dragões e uma Echidna, além de um governador afamado pela tirania) e devorador (guarda uma das portas para o mundo inferior; ali a boca faminta do Hades se abre). Dessa maneira, a cidade se desenha como um corpo grotesco do qual pululam imundícies (a Víbora e tudo o que guarda relação com ela), rasgado, monstruoso, inquietante.

<sup>80</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 277 (itálicos da edição em português).

<sup>81</sup> Cf. KRISTEVA, *Powers of Horror*, p. 3.

### 3 O mundo infernal

O mundo inferior dos AcPh, chamado de “prisão do julgamento” (1.4<sup>A</sup>), é apresentado no primeiro episódio. Não necessariamente a sua geografia ou descrição, mas a dinâmica da realidade vivenciada por aqueles que ali se encontram até o dia do julgamento.

Transgressor	Transgressão	Punição / instrumentos de punição	Agente	Local
Almas humanas (1.5)	Mentir sobre os fiéis e rir deles; dizer que Cristo é um enganador; caluniar uns aos outros	São conduzidas com um rastelo (ancinho) a um abismo de fogo	Mulher que lembra um dragão (uma Echidna), com as mãos a chicotear as como línguas de serpentes	Abismo de fogo
Um homem (1.6)	Tirania; violência física e mentiras contra bispos e sacerdotes	Tortura por espada de fogo e bloco pesado de chumbo pendurado nele.	Um anjo	Poço infernal
Um jovem (1.7)	Desrespeitar os pais; caluniar uma virgem	Deitado sobre uma cama de brasas; tem os ossos da costela expostos; serpentes ardentes se formam da sujeira que escorre dos ferimentos e o devoram.	Serpentes de fogo	Indeterminado
Grupo de pessoas (1.9)	Proferir, bêbados, calúnias contra os justos e os que vivem na pureza	Atacam uns aos outros com bolas e espetos de fogo	O próprio grupo	Indeterminado
Idoso calvo (1.10)	Caluniar, bêbado, com versos, bispos, sacerdotes, eunucos e virgens	Bolinhas de fogo pingando em sua cabeça de uma concha suspensa no ar	Um anjo invisível	Indeterminado
Um homem e uma mulher (1.12)	Difamar sacerdotes e sacerdotisas, eunucos, diáconos, diaconisas e virgens	Servem de comida para o cão monstruoso que guarda a entrada do mundo inferior	Cérbero	Portão do mundo inferior
Dois homens (1.16)	Injustiçar e envergonhar inocentes, tiranizar, embriagar-se, roubar os pobres, caluniar	São fritos em uma frigideira e bebem chumbo borbulhante	Um guarda	Indeterminado

QUADRO 02: Punições no mundo inferior dos Atos de Filipe (AcPh 1)

O relato sobre punições de transgressores no mundo inferior coloca os AcPh em linha com descrições de viagens ao inferno formuladas em textos precedentes, tais como o Apocalipse de Pedro e o Apocalipse de Paulo<sup>82</sup>. Nesses escritos, as imagens explícitas dos sofrimentos suportados pelos condenados são nauseantes, sendo as transgressões no Apocalipse de Paulo mais preocupadas com questões de ordem religiosa, enquanto o Apocalipse de Pedro tem no horizonte situações éticas mais gerais. Inspirada nessa tradição, a narrativa nos AcPh oferece um exame detalhado dos infratores e suas punições pelo olhar do jovem que o apóstolo Filipe acabara de ressuscitar. O fato de o jovem haver estado no mundo infernal, podendo testemunhar realidades daquele ambiente, sugere que ele mesmo uma vez esteve condenado à “prisão do julgamento”, embora o texto não desenvolva nada a esse respeito. Trata-se de uma lacuna a ser preenchida pela leitura.

Narrações cristãs de jornadas ao mundo inferior se tornaram populares, pelo menos em parte, porque ofereciam uma representação do inferno ausente nos textos neotestamentários, os quais se referem ao julgamento final em termos mais gerais e/ou enigmáticos, deixando muitas questões sem resposta e muito espaço para a criatividade (Mt 8.12; 13.42, 50; 22.13; 24.51; 25.30; Lc 16.19-31; 1Ts 1.10; 5;3; 1Co 15.5; Rm 2.5-11; 1Pe 3.18-22; 4.6; Ap 20.12-15). Assim, pode-se dizer que os vislumbres em escritos do Novo Testamento representam apenas os primórdios do imaginário cristão acerca do além-mundo, que desenvolverá, em textos subsequentes, descrições detalhadas de torturas correlacionadas a pecados específicos, sofisticando a imagem do inferno com ideias particulares sobre corpos e tortura judicial, apresentando penas ligadas aos pecados que punem, retratando o julgamento divino como um sistema que espelha os antigos códigos penais que operavam por retribuição<sup>83</sup>.

O “Apocalipse de Filipe” segue de perto as jornadas ao inferno nas quais se inspira. Há um guia sobrenatural (Miguel) que conduz e responde aos questionamentos do viajante e há pessoas que, segundo as suas próprias explicações, sofrem flagelos que não são aleatórios, mas que correspondem a atos específicos praticados em vida. Diferente de outras narrativas apocalípticas apócrifas, o mundo infernal dos AcPh não é descrito. Apesar disso, menções a uma fenda de fogo, poço infernal, instrumentos e objetos incandescentes, cama de brasas escaldantes, serpentes ardentes, bloco de chumbo, concha cheia de bolinhas flamejantes, frigideira, chumbo borbulhante e o terrível Cérbero da

<sup>82</sup> Sobre esses dois apocalipses, veja BREMMER, Jan N. Christian Hell: From the Apocalypse of Peter to the Apocalypse of Paul. *Numen*, v. 56, n. 2/3, p. 298-325, 2009. Especificamente sobre o Apocalipse de Pedro, veja MATTOS, Carlos Eduardo. *Corpos em sofrimento e monstruosidades: Modos fantásticos de narrar o inferno no Apocalipse de Pedro*. São Bernardo do Campo: Ambígama, 2022.

<sup>83</sup> Acerca da punição judicial enquanto retribuição por um determinado crime no mundo romano, veja HILLNER, Julia. *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 26, 36, 49, 50, 54, 62, 71, 96.

mitologia grega amarrado ao portão oferecem elementos para que a fantasia arquitete o lugar e o preencha com todo tipo de horror esbraseante, colocando os seus hóspedes sujeitos a uma variedade de flagelos, reflexões sobre o pecado e controle do corpo — uma espécie de espetáculo narrado que o leitor, fascinado pela imagética do interminável, intolerável e horrendo infernais, consome e recria mentalmente.

No retrato que o jovem viajante oferece da paisagem infernal, observa-se, além do fogo em abundância (objetos de fogo, víboras de fogo, abismo de fogo) e de materiais modificados pelo fogo (chumbo borbulhante) para serem utilizados como instrumentos de tortura, a presença de monstros. Estes são representados pelo Cérbero e pela mulher com aspecto de dragão (Echidna), ambos emprestados da mitologia grega. Estes são seres associados à escuridão, à noite e ao próprio mundo inferior, que expressam e mantêm uma alteridade radical, isto é, a alteridade do mundo dos mortos, do qual, em tese, nenhuma pessoa *viva* pode se aproximar. Seguindo Jean-Pierre Vernant, tais criaturas, juntamente com outras não mencionadas nos AcPh, como as Greias e Gerion, são expressões do poder do medo, percebido como uma categoria do sobrenatural<sup>84</sup>. Alguns estudiosos colocam essas criaturas em equivalência com o demoníaco<sup>85</sup>. Como tal, os espaços que elas habitam assumem relevância para além de simples lugares (não só o inferno, mas também o deserto e a cidade no caso dos AcPh), mostrando-se não apenas como possibilidade física (social e temporal), mas também como possibilidade conceitual (espaços de significação incorporados pelos demônios). Essa compreensão do espaço considera a ideia de Jonathan Smith acerca do demoníaco como categoria locativa, ou seja, como um termo relacional que é parte de um sistema complexo de fronteiras e de limites. De acordo com Smith, “o lugar do demônio é no espaço e no tempo não civilizados — o deserto ou a floresta, o reino da ideia, a noite —, isolados daqueles espaços e tempos nos quais o ser humano habita e se sente à vontade”<sup>86</sup>. Nesse sentido, além de reforçarem a alteridade e o horror do mundo inferior, a presença de monstros demoníacos ou demônios monstruosos nesse espaço é indicativa do quão distantes os seus habitantes (os atormentados) e viajantes (caso do jovem ressureto) estão da civilização e do quão perigoso é estar ali.

<sup>84</sup> Veja VERNANT, Jean-Pierre; ZEITLIN, Froma I. (ed.). *Mortals and Immortals: Collected Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1991, p. 122ss.

<sup>85</sup> SCHEFOLD, Karl; GIULIANI, Luca. *Gods and Heroes in Late Archaic Greek Art*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992, p. 85; GRIFFITHS, Alan. Non-Aristocratic Elements in Archaic Poetry. In: POWELL, Anton (ed.). *The Greek World*. London: Routledge, 1995, p. 102, n. 49; EIDINOW, Esther. “The Horror of the Terrifying and the Hilarity of the Grotesque”: Daimonic Spaces – and Emotions – in Ancient Greek Literature. *Arethusa*, v. 51, n. 3, p. 209-235, 2018.

<sup>86</sup> “[...] the demon’s place is in uncivilized space and time – the desert or forest, the realm of the idea, the night – walled off from those spaces and times in which man dwells and finds himself at home”. SMITH, Jonathan Z. Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity. *ANRW* 2.16.1, p. 428-429, 1978.

Chama atenção o estresse colocado sobre os corpos torturados e a sua indissolubilidade nesse cenário. Ainda que se degrade em certa medida, como no caso do jovem com as costelas expostas (1.7), o corpo não se acaba. Tem-se uma insistência na degradação contínua da sua integridade que torna toda a ideia grotesca, haja vista que os corpos dos falecidos estão sempre semimortos, mas não morrem de fato, ou pelo menos não como se espera. Essa é uma dança macabra entre vida e morte, pois os corpos são apresentados tão reais, físicos e palpáveis como quando se movimentavam no mundo dos vivos. Embora a narrativa fale no empurramento de *almas humanas* para dentro de uma fenda ardente (1.5), em todas as demais descrições há violências desferidas contra corpos concretos, sensíveis.

É possível que a ideia de uma fisicalidade do corpo preservada no inferno se deva, pelo menos em alguma medida, à crença na ressurreição dos mortos para o dia do juízo. Tertuliano, por exemplo, argumentou que a ressurreição deve ser a ressurreição da carne, pois Jesus fala sobre temer ao Senhor, que pode “fazer perecer no inferno tanto a alma como o corpo” (Mt 10.28 ARA), assim como em um lugar onde “haverá choro e ranger de dentes” (Mt 13.48; 22.13; 25.30 ARA). Ele explicou que choro e ranger de dentes só serão possíveis no julgamento final se o corpo ressuscitado preservar olhos e dentes, assim como os pés e as mãos dos indignos só poderão ser lançados amarrados nas trevas (Mt 22.13) se houver pés e mãos para isso. Portanto, na leitura mateana feita por Tertuliano, o inferno de forma alguma é uma paisagem imaginária, mas sim um espaço real em que os corpos são conservados tal como eram na terra dos viventes<sup>87</sup>. Pode-se dizer que Tertuliano era dono de uma mente peculiar, mas a materialidade com que os corpos são retratados no mundo inferior dos apocalipses apócrifos cristãos, inclusive aquele contido nos AcPh, sugere que a sua interpretação não era solitária no contexto do cristianismo antigo.

O grotesco no inferno dos AcPh é tanto risível como terrível, embora se enquadre mais na segunda categoria, estando mais próximo do repugnante, do repulsivo, do noturno, do horripilante e do macabro. No polo cômico está a imagem do homem cuja careca é perseguida por um anjo invisível que, com uma concha, pinga bolinhas incandescentes sobre ela, sem cessar:

Quando saí dali, vi um homem calvo e brasas ardentes sendo derramadas sobre a sua cabeça. E enquanto era queimado ele gritava, segurando sua cabeça com ambas as mãos. E aonde quer que ele fosse, um anjo o seguia com uma concha na mão, que transbordava de glóbulos de fogo.

<sup>87</sup> *Sobre a ressurreição da carne* 35. Cf. TERTULLIAN. *Concerning the Resurrection of the Flesh*. Trad. A. Souter. London; New York: The Macmillan Company, 1922, p. 84-87.

E ele segurava a concha acima dele e deixava pingar sobre a sua cabeça. Então perguntei, dizendo: “E você, o que você fez?” – porque o anjo não podia ser visto, pois seu castigo vinha como se fosse pelo vento. E ele me disse: “O vinho me trouxe isso, pois quando estava bêbado eu caluniava frequentemente bispos, sacerdotes, eunucos e virgens. Pois eu costumava censurá-los como pessoas licenciosas, e passei a recitar versos contra eles. Assim como eu costumava falar palavras contra as suas cabeças, assim também recebo de volta contra a minha cabeça. E assim como eu inventava versos sobre eles, agora recebo minha devida recompensa e solto esse grito enquanto sou queimado, lamentando pela minha pobre cabeça”. E ao contemplar aquele pobre homem, seu castigo me pareceu injusto, porque era velho e avançado em anos. E eu disse: “Peço, mostre-me onde estão as virgens”. E eles responderam: “Você não pode vê-las, a menos que, quando voltar ao mundo, receba o batismo e obtenha pureza para si mesmo. Você não pode ver nem eunuco, nem virgem, nem alguém purificado pelo arrependimento. Portanto, deixe esse infeliz ser punido, pois não é necessário para os servos de Deus †...† pensar ou falar a respeito”. E quando ouvi que eles falavam acertadamente, disse: “Sofra, miserável, o que está descendo sobre a sua cabeça”. E quando disse isso, deixei-o ao seu tormento. E quando eu estava prestes a me retirar, ele gritou: “Se você puder fazer alguma coisa, me ajude!” E eu disse: “Peço-lhe, pelo menos me mostre o lugar das virgens” (1.10<sup>A</sup>).

É difícil não imaginar como cômica uma cena em que alguém é perseguido, de um lado para o outro, por uma concha gotejante suspensa no ar, sem que ninguém (visível) a segure. Aqui pode surgir o riso, mas um riso que é verdadeiramente grotesco, contaminado de pavor, portando-se como uma reação paradoxal a uma imagem que de modo algum é possível aceitar ou apreender, porque excede tudo a que conhecemos mediante a nossa própria vivência de mundo. Esse riso, poderíamos acrescentar, está infectado com a morte, que geralmente escapa à nossa experiência. Harpham fala no riso do grotesco como “uma resposta involuntária a situações com quais não é possível lidar de outra maneira (...). Nesses casos, o riso serve para diminuir o horror ou a perplexidade e fazer o pesadelo parecer mais suportável”<sup>88</sup>. Longe de ser inócuo, seria isso ou o impulso satânico do ser humano de se elevar sobre os outros e rir dos seus infortúnios, como sugeriu Baudelaire<sup>89</sup>. Nessa última eventualidade, o leitor que ri se junta aos agentes autorizados que torturam corpos no espaço infernal imaginário?

<sup>88</sup> “The laughter of the grotesque can be an involuntary response to situations which cannot be handled any other way (...). In such cases, laughter serves to diminish the horror or perplexity and make the nightmare seem more bearable”. HARPHAM, *The Grotesque: First Principles*, p. 463-464.

<sup>89</sup> Veja BAUDELAIRE, Charles. *The Essence of Laughter and More Especially of the Comic in Plastic Arts*. In: *The Essence of Laughter and Other Essays, Journals, and Letters*. New York: Meridian Books, 1956, p. 109-130.

Mesmo que nada nas cenas do inferno dos AcPh seja particularmente de se gargarhar, as incongruências e o absurdo, no entanto, denunciam o senso de humor macabro que nelas se camufla, com a desproporcionalidade dos castigos funcionando como um indício dele. Trata-se de uma espécie de narrativa de vingança<sup>90</sup> que, se riso provoca no leitor, este se ri em angústia, desesperado pela afirmação de que aquilo que vê é uma ilustração de um absurdo intencionalmente gratuito. Tal riso se esforça para alcançar um equilíbrio, colocar a ação bizarra em perspectiva — em uma palavra, dissipar o prisma inquietante de que o tom excessivo da violência das imagens não é tão só o horror pelo horror. Aqui, a incômoda exortação do riso irrompe como um mecanismo de enfrentamento empregado para destilar o significado sinistro dessas representações medonhas, na esperança de que elas logo se acabem e de que tudo volte a ser como deveria.

No polo terrível desse grotesco cristão (não que aquele também não seja) estão todas as demais descrições. Todavia, a do jovem com as costelas expostas mobiliza atenção:

E mais uma vez, quando saí de lá, vi um homem muito jovem. As lâminas de suas costelas eram visíveis e ele estava deitado sobre uma cama de brasas. *A sujeira que escorria de sua carne se transformava em serpentes ardentes que saltavam e o devoravam, e seu castigo era incessante.* E eu lhe disse: “Que horror para você, homem miserável!” Ele me disse: “Se alguém não escuta os avisos, tudo isso acontece com ele. Quanto a mim, minha língua causou a minha ruína, pois não respeitava nem pai nem mãe nem sacerdotes; e, além disso, insultei uma virgem muito piedosa, pois disse que ela não era virgem, mas estava pecando. E essa censura saiu da minha boca como fogo, porque a fiz corar, para que todos os que observassem isso pudessem desprezá-la. Eu a fiz jurar pelo juiz que julga os vivos e os mortos. No entanto, em vez disso, fui considerado perjuro. Mas ela também apelou a Deus no altar contra mim, e sua maldição sobre mim aconteceu. E a sua maldição feriu não só a mim, mas também a todos os meus parentes; pois, como me imitaram, foram julgados, tanto os vivos como os mortos. Por isso estou sendo punido, porque desonrei uma virgem”. Eu disse a ele: “Por que você fez essas coisas?” Mas ele me respondeu: “Não fale mais comigo, pois entendo que não há alívio para mim, porque as brasas quentes estão queimando ao meu redor, as serpentes flamejantes me mordem cada vez mais e estou sendo cruelmente torturado”. E chorando eu disse: “Eu suplico, levem-me até os eunucos e as virgens para que eu os peça repetidamente que possam dar-lhe alívio, porque ele está sendo terrivelmente torturado” (1.7<sup>A</sup>).

<sup>90</sup> Carlos Eduardo Mattos chega a uma conclusão semelhante em seu estudo sobre as punições no inferno do Apocalipse de Pedro. Cf. MATTOS, *Corpos em sofrimento e monstruosidades*, p. 178, 248. Os motivos da vingança nas duas obras seriam, contudo, distintos, estando a continência no centro da questão nos AcPh.

O processo mais elementar da psiquê humana é conhecer o corpo, reconhecê-lo, determinar os seus limites, diferenciá-lo do resto do mundo ao seu redor. Por isso é uma experiência tão dramática vê-lo privado da sua integridade original, rebaixado, degradado, especialmente porque o choque se interrompe no primeiro momento da dor, deixando ao sujeito nada mais do que o puro absurdo da imagem. A cena acima descreve algo como o corpo grotesco-abjeto de Kristeva: bagunçado, confuso, poluído, doente e avariado que provoca experiências de sofrimento brutal<sup>91</sup> e antecipação da morte na forma de desordem, impotência, dor, tormento e estigma. A corporificação abjeta é um estado em que os limites corporais coerentes se desgastam e o eu tem pouco controle sobre a vazão dos seus diferentes e repugnantes fluidos. Essa desordem viola não apenas os limites biológicos, mas também os normativos, pois o que normalmente está e fica dentro agora sai, torna-se exposto, ameaçando a sua inteireza e concreção. Por outros termos, é um estado de decaimento em que o corpo se dissolve no ambiente e tem-se um rompimento da fronteira entre ele (*aparentemente* autocontido) e o mundo externo. Para Kristeva, o corpo grotesco-abjeto é um corpo de medo, mas medo temperado com fascinação. Não se pode suportar olhar para ele, mas também não se pode desviar dele o olhar.

Além de expor o avesso do corpo que deveria permanecer escondido (as lâminas das costelas), o tormento do jovem em questão emula a falta de controle sobre o que ele expulsa, especificamente a sujeira que escorre em decorrência das queimaduras pelas brasas. A imagem em si é abjeta, repugnante. Todavia, a sua qualidade grotesca ainda é redimensionada pela transformação dos fluídos expulsos em um segundo meio de tortura com vida própria, que são as serpentes incandescentes. Há algo de monstruoso nisso, no corpo que projeta outro corpo inteiramente diferente dele, que o ataca de volta. A sujeira corporal gera, portanto, seres distintos em todos os sentidos e que se sublevam contra a matéria que os engendrou, violando-a. O inquietante, o “desconhecido familiar”, pode, portanto, vir de dentro do corpo; ele mesmo, no estado de grotesco-abjeto, é, nesse raciocínio, sempre fonte de tensão e de sevícia. Sua mera presença representa uma ameaça para o eu e para a definição contínua da situação — no caso específico, o círculo infundável de queimaduras que geram resíduos, que geram seres de vontade própria, que geram mais tormento. Acerca do corpo do jovem com as costelas expostas em uma cama de brasa, parafraseando Mary Shelley, temos aí não menos que uma massa imunda, infecta, que se move e fala<sup>92</sup>.

O mundo inferior dos AcPh está populado com cadáveres animados e sensíveis à espera do último julgamento. O que não deixa de ser incômodo e sinistro, uma vez que

<sup>91</sup> KRISTEVA, *Powers of horror*, p. 2.

<sup>92</sup> Cf. SHELLEY, Mary. *Frankenstein*. Rio de Janeiro: DarkSide, 2017, p. 154.

esse julgamento serviria apenas para confirmar o que já se sabe e acontece, bem como para tornar as punições permanentes, eternas, considerando que todos os que ali se encontram são culpados de algum tipo de transgressão contra determinadas classes de cristãos e experimentam uma antecipação dos castigos que reconhecem ser merecidos. “Não há misericórdia” é uma sentença recorrente na narrativa. Esses cadáveres animados turvam a fronteira entre a vida e a morte, entre mera matéria e matéria infundida com consciência. Nesse sentido, eles são liminares porque existem na fronteira entre duas categorias conceituais opostas (vivos e mortos), podendo ser (e também não ser) definidos, ao mesmo tempo, por ambas e por nenhuma delas. Um bom exemplo para ilustrar esse ponto pode ser eduzido do seguinte relato:

Ouvindo isso, apressei-me para fugir e, enquanto saía, vi junto ao portão um homem e uma mulher. *E o grande cão chamado Cérbéro, que tem três bocas, estava preso ao portão com correntes de fogo; e ele roía o homem e a mulher, segurando seus fígados com os pés.* E esses dois, semimortos, gritavam: “Tenha piedade de nós, ajude-nos!” Porém ninguém os ajudava. E eu fui conter o cão, mas Miguel me disse: “Deixe estar, porque esses também blasfemaram contra os sacerdotes e as sacerdotisas, eunucos, diáconos, diaconisas e virgens com mentiras sobre libertinagem e adultério. E como os difamados ficaram muito perturbados, voltaram-se a mim, Miguel, a Rafael e a Oriel, e nós demos os blasfemos de comida para esse cão até o grande dia do julgamento” (...) (1.12<sup>A</sup>).

Os corpos do casal alimentam a besta infernal de maneira contínua, mas nem por isso se consomem e deixam de existir. É exatamente o mesmo que se passa com os outros condenados, apenas que por outros meios. Há uma sugestão permanente de privação da integridade corporal, que vai se concretizando, mas nunca completamente. Para o leitor, isso funciona quase como um jogo de juízo, no qual ele pode assumir a defesa geral que a narrativa faz de uma ética particular — e nesse caso os castigos são justos — ou, junto com o jovem viajante, compadecer-se dos sofredores, considerando as punições excessivas e hediondas quando comparadas às ofensas a que se referem.

Os fenômenos anômalos que ocorrem com corpos abjeto-grotescos no mundo inferior, como os excertos ilustram, especialmente esse último, são inquietantes e perturbadores porque solapam padrões binários por meio dos quais a cultura organiza significativamente as experiências, entre eles vida/morte, vivo/morto, completo/incompleto. Logo, os mortos-vivos que esperam pelo juízo nessa antípoda imaginária iludem, excedem e, assim, disturbam profundamente a compreensão.

## 5 Mariane, virgem apostólica e masculina

Ausente da primeira metade do texto, Mariane se torna uma figura muito presente na segunda parte (atos 8-15 + Martírio). Sua primeira aparição nos AcPh está registrada no episódio 8, no contexto da agonia de Filipe por ter recebido como missão, da parte do Salvador, o anúncio do evangelho na Grécia. Descrita como “mulher excelentíssima” por Jesus na versão do manuscrito G, ela é comissionada para acompanhar Filipe durante as viagens — um motivo por si mesmo bastante inusitado, uma vez que comissionamentos para mulheres não são comuns na literatura antiga<sup>93</sup>. A razão para que ela siga com o irmão é o destempero deste, apontado primeiramente pelo Salvador e, depois, confirmado pelo próprio apóstolo, como visto anteriormente. Em outras palavras, a missão de Mariane, de acordo com Jesus, é manter seu irmão longe de problemas. Se ele se tornar fraco e irritadiço, ela deve permanecer forte e serena. Decorre desse comissionamento que Mariane carrega, com Filipe e Bartolomeu, o prestigioso título οἱ ἀπόστολοι (8.16, 21; 13.1-2, 4).

Mas quem é Mariane, a virgem apostólica de alma masculina? Essa identidade é debatida, e duas hipóteses (que não precisam, necessariamente, excluírem-se) podem ajudar a explicá-la. Primeiramente, Mariane assimilaria as filhas do evangelista Filipe, mencionadas em Atos 21.9, uma vez que em AcPh Filipe é solteiro, sem filhos, pregador da continência. Assim, para que haja coerência com o discurso geral dos *acta*, a figura feminina na história do apóstolo não são filhas, mas uma irmã. Alternativamente, Mariane seria uma reescrita da tradição de Maria Madalena nas histórias da ressurreição de Jesus<sup>94</sup>. Essa hipótese deriva da introdução da personagem na cena de comissionamento. Assim como Maria Madalena é comissionada por Jesus nos evangelhos, o mesmo se passa com Mariane nos AcPh. No comentário dos *Acta Philippi*, Amsler se mostra convencido de que Mariane não é outra que não a Maria Madalena dos evangelhos, agregando, ainda, traços das figuras de Marta e de Maria, mãe de Jesus<sup>95</sup>. Além disso, Mariane é quase sempre o nome que identifica Maria Madalena nas tradições siríacas<sup>96</sup>,

<sup>93</sup> Cf. CZACHESZ, István. *Commission Narratives: A Comparative Study of the Canonical and Apocryphal Acts*. Leuven: Peeters, 2007.

<sup>94</sup> Sobre Maria Madalena como modelo literário de Mariane, veja BOVON, François. Mary Magdalene in the Acts of Philip. In: BOVON, François; SNYDER, Glenn E. (ed.). *New Testament and Christian Apocrypha*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009, p. 259-272; ROGERS, Trent A. The Apocryphal Magdalene: Expanding and Limiting Her Importance. In: LUPIERI, Edmondo F. (ed.). *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*. Leiden; Boston: Brill, 2020, p. 45-46.

<sup>95</sup> AMSLER, *Acta Philippi*. Commentarius, p. 312.

<sup>96</sup> Sobre essas tradições, veja FIORI, Emiliano. The Vine and the Net-Caster: Mandaeen and Manichaean Transformations of Mary Magdalene. In: LUPIERI, *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*, p. 79-104.

e o recebimento da comissão nos AcPh se assemelha à função de Maria Madalena no Evangelho de Maria, confortando os discípulos ante a missão de pregar o evangelho aos gentios (“Mas eles ficaram angustiados e choravam muito, dizendo: ‘[...] Se eles não o pouparam, pouparão a nós?’”<sup>97</sup>). Piovanelli vai na mesma direção ao afirmar que a memória da membresia de Maria Madalena no círculo dos discípulos de Jesus aparece nos AcPh sob a forma de Mariane<sup>98</sup>.

Em qualquer dos casos, trata-se de uma reelaboração criativa de tradições dos primórdios do movimento cristão, no sentido de que Mariane, a partir do comissionamento, não apenas conforta e fica atenta ao irmão, mas colabora com ele. Em pelo menos duas ocasiões ela aparece associada a atividades de cura. Primeiro, quando Filipe encontra um local abandonado em Ofiorima e a chama para instalar o grupo no que eventualmente se tornaria uma “clínica espiritual” (13.4). No episódio seguinte, Mariane participa da cura de Estáquis. É dela a saliva curativa que Filipe esfrega em seus olhos antes cegos, em uma cena que imita o gesto enigmático de Jesus no Evangelho de Marcos (8.22-26). Há também momentos em que se pode encontrar Mariane pregando. Na narrativa do martírio, é ela quem evangeliza Nicanora, esposa do governador de Ofiorima (Mart. 9-11). Além disso, embora não seja explicitamente formulado no texto, a acusação feita pelos sacerdotes ofianos nas recensões  $\Gamma$  e  $\Delta$  do Martírio denuncia que ela pregasse a ética encrática às mulheres: “E eles também encontraram Mariane, arrastaram-na para fora e disseram: ‘Vamos desnudá-la para que todos a vejam; como que, sendo mulher, ela segue os homens, *pois ela engana especialmente a todas as mulheres*’” (Mart. 19<sup>v</sup>). Mariane também assiste Filipe em práticas litúrgicas. Ainda no episódio 8, ela aparece preparando pão e sal para a comunhão, enquanto outras duas passagens afirmam que ela era a responsável pelo batismo das mulheres (14.9; Mart. 2, rec.  $\Theta$ ).

Uma leitura de Mariane pelas lentes do grotesco se reserva, todavia, para o tema do corpo. E não poderia ser de outra maneira, uma vez que o corpo feminino, muito pronto, é caracterizado negativamente na narrativa: a *forma* de Eva.

Mas quanto a você, Mariane, mude sua roupa e sua aparência, despoje-se completamente da sua forma feminina e do traje de verão com que se vestiu. [...] Quando você entrar naquela cidade, as serpentes dali devem vê-la dissociada da aparência de Eva, sem nada da aparência feminina. Uma vez que a aparência de Eva é mulher, ela é a própria forma; a forma de Adão é o homem. [...] Então você, Mariane, fuja da pobreza de Eva e seja rica em si mesma (8.4<sup>G</sup>).

<sup>97</sup> Cf. texto copta e tradução em EHRMAN; PLEŠE, Zlatko. *The Apocryphal Gospels*, p. 594-595.

<sup>98</sup> PIOVANELLI, Pierluigi. From Galilee to India: There Is Something about Mary (Magdalene). In: LUPIERI, *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*, p. 398, n. 9.

O corpo masculino, de acordo com a filosofia clássica, era normativo. Nas linhas aristotélicas se lê que a fêmea (a mulher) é um macho (homem) mutilado<sup>99</sup>: uma criatura distorcida, estranha, anormal — um grotesco, portanto. Na mesma direção, Galeno, o “pai da anatomia”, acreditava que as mulheres possuíam as mesmas partes que os homens, mas que algumas delas ficavam escondidas dentro do corpo<sup>100</sup>. Margaret R. Miles, em uma discussão sobre o grotesco feminino na literatura do século 16, afirma que a mulher é “a criatura mais próxima do masculino, mas que é inata e perturbadoramente diferente”<sup>101</sup>.

Isso faz recordar o comentário de Harpham sobre as figuras na gravura de “A tentação de Santo Antônio”, de Martin Schongauer (c. 1470), de que elas “são grotescas não porque são horrendas [...], mas porque em meio a uma impressão avassaladora de monstruosidade, há muito que podemos reconhecer, muita familiaridade corrompida ou embaralhada”<sup>102</sup>. Essa observação é particularmente relevante quando se pensa a relação entre a mulher e o grotesco, pois ajuda a perceber que este não é uma construção completamente alucinada, mas que seus traços são reconhecíveis. Desse modo, embora as similaridades entre corpos masculinos e femininos fossem reconhecíveis, isso de forma alguma significava que fossem equivalentes. A superioridade do corpo, da alma e da mente masculinos sempre foi enfatizada na antiguidade<sup>103</sup>. Logo, um elemento do grotesco está presente em toda mulher: a corrupção do masculino, isto é, a forma de Eva, que se assemelha, mas não é a forma de Adão. Ou seja, a mulher é grotesca porque ela é diferente do homem.

Por isso é importante que, para defender a virtude, Mariane fuja da pobreza de Eva, da fraqueza denunciada na forma, e assuma a força que deriva da forma de Adão. Não se trata de se tornar rigorosamente um homem, mas de suprimir os traços que fazem do feminino uma categoria negativa. Assim, Mariane se torna grotesca pela ênfase no

<sup>99</sup> Cf. *Ger. An.* 737a.27.

<sup>100</sup> “Todas as partes, então, que os homens têm, as mulheres também têm, a diferença entre eles residindo em apenas uma coisa (...), a saber, que nas mulheres as partes estão dentro [do corpo], enquanto nos homens elas estão fora, na região chamada períneo” (“All the parts, then, that men have, women have too, the difference between them lying in only one thing [...], namely, that in women the parts are within [the body], whereas in men they are outside, in the region called the perineum”). Cf. *On the usefulness of the parts of the body* 14.6.

<sup>101</sup> “[...] the creature closest to the male subject, but who is innately, disturbingly different”. MILES, Margaret R. *Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*. New York: Vintage, 1991, p. 147.

<sup>102</sup> “Temptations are grotesque not because they are hideous [...] but because, in the midst of an overwhelming impression of monstrousness there is much we can recognize, much corrupted or shuffled familiarity”. HARPHAM, *On the Grotesque*, p. 5.

<sup>103</sup> Cf. COBB, Stephanie L. *Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*. New York: Columbia University Press, 2008.

corpo a ser disfarçado e, dessa maneira, escondido e controlado. O grotesco feminino, representado aqui pela virgem de alma masculina, é, portanto, a mulher percebida como espetáculo ou potencial espetáculo pela perda de controle dos limites de um corpo publicamente incontrolável<sup>104</sup>.

Isso também pode ser observado na narrativa do martírio, quando tentam torturar o corpo nu da apóstola.

E eles também encontraram Mariane, arrastaram-na para fora e disseram: “Vamos desnudá-la para que todos a vejam, como que, sendo mulher, ela segue os homens, pois ela engana especialmente todas as mulheres”. E Tirano disse aos que não eram sacerdotes: “Proclamem ao redor da cidade que todos devem vir, homens e mulheres, para que vejam sua vergonha, porque ela viaja com esses magos e sem dúvida está pervertida por eles”. [...] E quando eles despojaram Mariane, imediatamente a semelhança de seu corpo foi alterada na presença de todos. E havia uma nuvem de fogo ao redor dela, diante de todos eles, e eles ficaram completamente incapazes de olhar para o local onde Mariane estava, mas todos fugiram dela (Mart. 19-20<sup>v</sup>).

Esse tipo de representação é, em si mesmo, perturbador, pois salpica, mesmo que rapidamente, componentes sadoeróticos e voyeurísticos em uma narrativa de alto teor ascético. Tem-se aí uma descrição gráfica de uma mulher desnudada contra a sua vontade, revelada ao público dessa maneira e, nesse sentido, abusada. Como, então, reconciliar a barulhenta promoção da castidade feita pelo texto com essa cena do corpo feminino erotizado na sua sujeição à violência? A resposta dos AcPh é alterar o corpo, torná-lo outra coisa, algo de divinizado, escondê-lo em fogo, transformá-lo em luz. Ou seja, o ascetismo grotesco aí presente sugere que o corpo violado da apóstola é, paradoxalmente, inviolável, inclusive para olhos curiosos. Nenhuma feminilidade será colocada em exibição. A forma de Eva não será exposta. Nenhum espetáculo será encenado. Mariane é restaurada à sua forma anterior (Mart. 32), fêmea disfarçada, mais em linha com a forma de Adão, conflitante portanto. Grotesca.

## 6 Filipe, um apóstolo do grotesco

Afirmar, muitas páginas atrás, que este não é um estudo exegético *stricto sensu*. De fato, não o é, nada obstante as várias vezes que abri e fechei essa caixa de ferramentas.

<sup>104</sup> Cf. RUSSO, Mary. Female Grotesques: Carnival and Theory. In: DE LAURENTIS, Teresa (ed.). *Feminist Studies/Critical Studies: Language, Discourse, Society*. London: Palgrave Macmillan, 1986, p. 213-214.

Disso se depreendeu, por exemplo, que a fonte é um ajuntado sem grandes critérios de episódios dispersos, mais coesos na segunda metade do que na primeira, costurados por um único tipo e os incidentes de suas jornadas: Filipe, uma figura conflitante, para dizer o mínimo, mas com a qual também é muito fácil criar identificação. Início essas observações sobre ele pela cena do seu comissionamento, que ilumina a leitura do personagem tanto nos relatos subsequentes como em retrospecto.

Mas quando Filipe ouviu o nome da região e da cidade que lhe foram atribuídas, pareceu-lhe duro e, resmungando, chorou. [...] Mariane conversou com o Salvador sobre Filipe, pois ele estava angustiado por causa da cidade para a qual estava sendo enviado. E ela dizia: “Meu Senhor Jesus Cristo, isso não agrada a meu irmão Filipe”. E o Salvador lhe disse: “Sei que você é boa e viril de alma e bem-aventurada entre as mulheres; e o modo de pensar da mulher penetrou em Filipe, mas o modo de pensar masculino e viril está em você. Portanto, vá com ele a todos os lugares a que ele for e continue incentivando-o com amor e muita compaixão. Pois vejo que ele é um homem muito imprudente e, se o deixarmos sozinho, ele distribuirá muita retribuição a cada lugar por onde passar (8.2-3<sup>G</sup>).

Talvez houvesse circulado alguma tradição em que Filipe (algum deles) fosse uma pessoa irritadiça, refletida regularmente nos AcPh. Quem sabe. Ele não é feminino<sup>105</sup>, tampouco afeminado, mas, de acordo com o próprio Jesus, teria sido invadido pela “mente feminina” (καὶ τὸ φρόνημα τῶν γυναικῶν εἰσῆλθεν εἰς τὸν Φίλιππον), a famigerada intemperividade associada às mulheres, o ímpeto difícil que, em última análise, o manteve privado do paraíso por 40 dias após a sua execução. Essa é uma escolha interessante do texto para falar sobre o seu personagem principal. Isso porque o feminino era frequentemente empregado para descrever grupos ou indivíduos sem autoridade e inaptos a defender as próprias fronteiras. A tática também esteve em voga entre os cristãos do mundo antigo, por exemplo, em polêmicas entre heresiólogos e seus oponentes, com a finalidade de minar a autoridade destes<sup>106</sup>. Nessa linha, ao exibir traços do feminino, Filipe é descrito em termos geralmente reservados para os oponentes dos “verdadeiros cristãos”, construídos como homens ideais<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> Para uma leitura do tema como inversão da sexualidade, o que não me parece ser o caso, veja NOGUEIRA, *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*, p. 130.

<sup>106</sup> Veja, por exemplo, a descrição que Atanásio faz de Ário em termos efeminados: “Pois de um [Sóades] Ário imitou o tom dissoluto e efeminado, escrevendo Thalías conforme o seu modelo; e com outra [filha de Herodias] ele rivalizou em sua dança, saracoteando e gracejando em suas blasfêmias contra o Salvador” (“For of the one has Arius imitated the dissolute and effeminate tone, in writing Thalíæ on his model; and the other he has rivalled in her dance, reeling and frolicking in his blasphemies against the Saviour”). *Contra os arianos* 1.2. Para um argumento em torno da feminização da heresia, veja BURRUS, Virginia. *Word and Flesh: The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity*. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 10, n. 1, p. 37, 1994.

<sup>107</sup> KRAEMER, Ross Shepard. *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Ro-*

Filipe, segundo o critério proposto no início deste segmento, é um personagem grotesco, ou melhor, cognitivamente construído como grotesco, sem qualquer traço físico que o denuncie. Sua personalidade é contraditória, suas ações são absurdas, exageradas, não efetiváveis na realidade. Ele é, a um só tempo, muito parecido com Jesus e o seu mais completo oposto: cura, mas fere; é compassivo, porém vingativo. Além disso, é um protagonista movido por uma necessidade barulhenta de comunicar uma alteridade que separa a si mesmo, o seu grupo e os que se convertem à sua mensagem do mundo ao redor. O outro surge tão somente para ser convertido ou condenado.

O apóstolo é um homem de atos brutos, de práticas violentas desproporcionais, às vezes gratuitas. Considerando essas instâncias, se, por um lado, suas vitórias espetaculares sobre criaturas míticas, gigantescas, hediondas e demoníacas são âmbitos de demonstração de poder que operam um senso positivo de maravilhamento (por exemplo, o ressecamento do dragão, suas serpentes e até mesmo os ovos das serpentes escondidos na toca pelo clarão de luz resultante do sinal da cruz – AcPh 9), por outro, certas manifestações dirigidas a seres humanos operam um senso de maravilhamento ambivalente, pois, à vista de um choque moral, forçam o olhar na direção do monstruoso, e esse é sempre um movimento arriscado, perigoso. Nesse sentido, há três momentos de desconforto que equivalem à interpelação sobre o senso de incoerência de Filipe. No primeiro (episódio 2), que se passa em Hélade de Atenas, onde ele estava pregando, curando enfermos e expulsando demônios, tudo começa quando os filósofos locais querem fazer uma espécie de “verificação de antecedentes” com o sumo sacerdote da cidade vizinha, Jerusalém. Porque Ananias, o sumo sacerdote, o desafia, ameaça e não acredita no que ele prega, Filipe atrofia a sua mão, cega-o, deixa-o experimentar, bem aos pouquinhos, os castigos do mundo inferior e, por último, envia-o vivo para o Hades. Assim, o homem santo que momentos antes estava agindo de acordo com o evangelho que pregava, momentos depois, tomado de fúria, tortura gradativamente a um semelhante na tentativa de convencê-lo, sem sucesso, daquele mesmo evangelho.

Algo similar, mas com um desfecho menos dramático, se passa em outra cidade, Nicatera, com outro opositor, Aristarco. No sexto episódio, Filipe converte uma família proeminente daquela cidade, e isso enfurece os judeus que ali vivem, que se fixam na ideia de açoitá-lo. O imbróglio da violência física contra o apóstolo se converte na proposta de um debate entre ele e Aristarco sobre o Messias, com o resultado de que, se Filipe

---

man Mediterranean. New York: Oxford University Press, 2011, p. 271; *Her Share of the Blessings*. New York: Oxford University Press, 1992, p. 157-173; KUEFLER, Mathew. *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 2001, p. 3; BURRUS, Virginia. *“Begotten, Not Made”*: Conceiving Manhood in Late Antiquity. Stanford: Stanford University Press, 2000, p. 24.

vencesse, a cidade acreditaria nele e naquilo que ele pregava. Acontece que Aristarco, muito imprudente, ameaçou Filipe de apedrejamento e tentou arrastá-lo pela barba, o que, claro, não ficou por isso mesmo.

“Olha, eu lhe digo que essa mão ficará atrofiada, e seus ouvidos dolorosamente surdos, e seu olho direito deformado, porque você ameaçou me apedrejar e me provocou com a minha barba”. Ora, esse evento repentino e maravilhoso era um espetáculo para ser visto. Filipe disse: “Rogo-te, Cristo, não te demores”. E imediatamente o olho de Aristarco ficou encovado como se não estivesse lá, seus ouvidos não estavam com pouca dor, sua mão direita pendia murcha, e ele gritou: “Tem piedade de mim, Filipe, porque eu já admiti que você pode fazer o que quiser” (6.10-11<sup>A</sup>).

Os castigos que Filipe inflige a Aristarco eventualmente são suspensos (ele é curado por Ireo sob a orientação do apóstolo) e a disputa entre eles sobre o tema do Messias acontece, com a vitória do primeiro sobre o segundo. Claramente o mal feito a Aristarco era desnecessário, porque não foi essa demonstração de poder que convenceu a multidão da legitimidade de Filipe, mas o seu conhecimento das Escrituras e a ressurreição que ele realizou do filho único de uma família rica de Nicatera. Além do puxão da barba, a violência contra Aristarco refletia a vingança pura e simples pelo tratamento que Filipe havia recebido mais cedo das lideranças da cidade, a quem agora buscava intimidar.

Com exceção dos convertidos, na cena mais chocante e no acesso de fúria mais impressionante, Filipe despacha viva a população inteira de Ofiorima para o inferno, incluindo até mesmo as crianças.

E Filipe disse a João: “Olha, pode até ser que o meu Senhor Jesus tenha me dito para não me vingar. No entanto, não me contarei mais, mas trarei para cima deles toda a minha indignação e os destruirei a todos”. [...] E então, de repente, o abismo se abriu e todo o lugar onde o procônsul estava foi engolido, junto com todo o templo e a Víbora que eles adoravam, os sacerdotes da Víbora e cerca de sete mil homens, sem contar as mulheres e as crianças. Apenas o lugar em que os apóstolos estavam continuou inalterado. Até o procônsul foi engolido pelo abismo (Mart. 25, 27<sup>A</sup>).

O envio dos cidadãos de Ofiorima para o Hades inaugura um diálogo tenso entre Filipe e Jesus como ainda não se tinha visto na obra. Até então, todas as aparições do Salvador ao apóstolo, como ele mesmo ou em outra forma, foram para ajudar, orientar, confortar e assegurá-lo da sua presença com ele. Na derradeira vez em que Filipe o vê, Jesus vem para atender as súplicas dos ofianos que estavam no mundo inferior e trazê-los

de volta para cima. Nesse último encontro, de um lado, Jesus questiona duramente o apóstolo e o acusa de ser insensível (Mart. 29). Do outro, Filipe se defende dizendo que os ofianos foram parar no Hades culpa própria, por haverem recusado a luz de Jesus. Mas a acusação mais dura do Salvador a Filipe é a de que ele é desobediente, e que por causa disso ordenará que ele seja barrado fora do paraíso por 40 dias após cumprir o seu destino, “amedrontado pela espada flamejante e giratória” (Mart. 31).

Ante o comportamento de Filipe, se a norma no evangelho é curar, por que atrofiar, cegar e ensurdecer? Por que enviar para o Hades em vez de tirar de lá? Tais ações são excessivas, monstruosas na verdade, cujo choque moral causa uma suspensão entre o horror, a admiração e o espanto. A cada vez que ocorrem elas desconfortam porque: (1) Jesus deixou claro que o mal não deveria ser retribuído com o mal; (2) não é esperado que o apóstolo ignore por completo e desobedeça a um mandamento direto do Salvador; (3) a desproporção da paga revela uma feiura repentina no protagonista, algo de sombrio e monstruoso com que precisaremos lidar, sobretudo na iminência do riso. Talvez Dostoievski ajude a esclarecer:

Há pessoas que são totalmente traídas pelo riso, e de uma hora para outra a gente fica sabendo de todos os seus podres. Às vezes até um riso de incontestável inteligência é abominável. O riso exige antes de tudo franqueza, mas onde encontrar franqueza nas pessoas? O riso exige ausência de maldade, e as pessoas riem mais amiúde com maldade. O riso franco e sem maldade é alegria, mas onde encontrar alegria nas pessoas em nossa época, e as pessoas sabem lá alegrar-se?<sup>108</sup>

Recordando o braço psicanalítico da teoria do monstro, pode-se dizer que o monstruoso é aonde os anseios reprimidos levam e o monstro é a forma que esses anseios habitam. Por outros termos, monstro e monstruoso são espelhos. Enquanto a humanidade é a soma de tudo o que se tem e é, os monstros oferecem oportunidades de exceder o humano para absorver o grotesco, a estranheza, o poder, o egoísmo, a agressividade, capacidades sobrenaturais e tantas outras faculdades que produzem desorientação e deslocamentos que podem ser tanto inquietantes quanto prazerosos, e às quais a norma diz não. Talvez venha daí a identificação com Filipe. Ele, “justificadamente”, porque recusam a luz de Jesus, solta o seu monstro interior, e nisso se torna um personagem mais próximo do real, menos inafetável pelos eventos.

*Homo homini monstrum*, escreveu Victor Hugo em um dos seus romances<sup>109</sup>. O ser humano é um monstro para os demais, ou, em certas circunstâncias, ele é capaz (ou

<sup>108</sup> DOSTOIEVSKI, Fiodor. *O adolescente*. São Paulo: Editora 34, 2015 (e-Pub).

<sup>109</sup> HUGO, Victor. *O corcunda de Notre Dame*. Livro Sete: ‘ΑΝΆΓΚΗ. Ed. comentada e ilustrada. Rio

até mesmo propenso) de atos monstruosos e bestiais contra os próprios semelhantes. A esse respeito, Freud comentou em *O mal-estar na civilização*:

O quê de realidade por trás disso, que as pessoas gostam de negar, é que o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus* [O homem é o lobo do homem]; quem, depois de tudo o que aprendeu com a vida e a história, tem coragem de discutir essa frase? Via de regra, essa cruel agressividade aguarda uma provocação, ou se coloca a serviço de um propósito diferente, que poderia ser atingido por meios mais suaves<sup>110</sup>.

Freud vai diretamente ao ponto. Há uma agressividade natural no ser humano, uma monstruosidade que é reprimida para o bem do convívio comum. Esse instinto está sempre à espera de liberar-se, mesmo que momentaneamente ou de formas sutis, já que a sociedade precisa existir em ordem e para isso é necessário conter os excessos. E como a expectativa é constante, mas nem sempre realizável sem consequências, uma forma de satisfazê-la é a criação de cenários imaginários em que a agressividade possa ser performada à gosto, sem o julgamento e a censura externos. Ora, e narrativas violentas, dadas ao efeito do monstruoso, isto é, à monstruosidade, não são exatamente isso, inclusive e especialmente para quem as lê? Uma forma de realizar um potencial agressivo de forma segura, contida? Conhecer, nas frequências psíquicas mais vis, um desejo perverso, semidesenvolvido, pela absoluta liberdade moral para humilhar, infligir dor, torturar e matar (para ficar em Freud), exatamente como o nosso bom apóstolo?

Filipe é, aqui, nessas narrativas, um personagem que oscila entre a luz (às vezes literalmente) e a escuridão autorizado pelo poder divino e, paradoxalmente, na mais completa insubordinação, subversão e abuso desse mesmo poder. Nisso ele é um personagem carnavalesco, um reverso ou rebaixamento do apóstolo ideal, de quem certa ética, fundada na obediência, é esperada. Da teoria segundo Bakhtin se depreende

---

de Janeiro: Zahar, 2018 (ePub). *Homo homini monstrum* é uma variante mais sombria de *homo homini lupus*, popularizada por Thomas Hobbes, essa mesma uma aposiopese da expressão encontrada na *Asinaria* de Plauto. Cf. *Asinaria* 495. In: PLAUTUS. *Asinaria*. The One about the Asses. Complete Latin and English Texts in Facing Pages. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2006, p. 52; HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 3.

<sup>110</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 (e-book Kindle).

que o carnaval mantém o machado do oficial sempre em hesitação, pronto para descer sobre as cabeças rebeldes do povo, e que esse momento de hesitação da autoridade é o triunfo do carnaval. Esse “machado hesitante” parece estar sobre Filipe o tempo todo, e sempre que ele performa um ato de truculência esperamos que ele desça, o que todavia não acontece até o martírio, no contexto do imbróglio com a população de Ofiorima. Tal como na filosofia do carnaval, ambivalência é uma palavra-chave tanto para o caráter como para as ações do apóstolo. Nesse sentido, ele é tão humano quanto poderia e, pela identificação, o leitor experimenta a ambivalência e o espírito do carnaval junto com ele: ser compassivo, luminoso, zeloso, crente, obediente, desobediente, vilanesco, agressivo, monstruoso — grotesco.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Arriving at dawn on the crest of the vast, bottomless crater we were exhausted, with our eyes almost staring out of their sockets in a solitude too strange, too catastrophic. There was that shattering moment when we leaned over the gaping wound, the crack in that star on which we drew breath... One could not possibly imagine a place which demonstrated more clearly the fearful instability of things.*

– Georges Bataille, Carta, 15/09/1939

O início dos estudos nos Atos de Filipe, das incursões na teoria do grotesco e das tentativas de ler a obra através dessa lente se deu muito antes do ingresso no PPG-CR. Tanto a fonte como a teoria me foram apresentadas e propostas pelo Prof. Paulo Nogueira nos vários e longos anos de pré-orientação que antecederam à formalização da pesquisa. Com ele foram muitos os cafés, as novidades para leitura, sim e não a várias conjecturas que foram construindo, para mim, o grotesco como modo de ler.

Até 2019, o agora extinto Grupo Oracula de Pesquisa foi o meu grande laboratório, antes e durante o período no PPG. Ali, graças à generosidade e às críticas dos colegas, a leitura grotesca de narrativas insólitas do cristianismo primitivo foi se tornando uma possibilidade. Foi interessante observar, em outros âmbitos de apresentação, o interesse pela perspectiva e constatar que, de fato, no campo dos estudos de religião, ela era novidade. Renunciar à interpretação alegórica de certos elementos nas narrativas (como monstros, por exemplo) e privilegiá-los como conteúdo pleno de valor simbólico, religioso e cultural gerou estranhamento e produziu todo tipo de pergunta. Mas, uma vez vencida a barreira do gosto mais imediato e instintivo pelos aspectos centrais dos textos, dialogar sobre aqueles geralmente marginalizados pelas abordagens convencionais, assumindo-os como cifras analíticas carregadas de significado, capazes de fazer emergir uma visão de mundo e uma forma de existir e de se relacionar nesse mundo, mostrou-se estimulante.

Conviver com os AcPh e seus componentes grotescos durante os últimos anos veio a ser algo do cotidiano. Penso que muito disso se deve a ter buscado, tanto quanto possível, seguir a recomendação do meu segundo orientador, Prof. Márcio Cappelli, que costuma enfatizar a importância do “corpo a corpo com o texto”. Li e reli os AcPh tantas vezes que as suas histórias se estenderam para o espaço íntimo e mais privado dos meus sonhos. E talvez tenha sido nos sonhos — no meio das multidões, reprovando a teimosia

de Ananias, dialogando com o leopardo (que nos meus sonhos soa como o saudoso colega Luciano Lima), admirando a beleza perigosa e terrificante dos dragões, vendo o povo de Ofiorima cair no abismo, experienciando a lambedura gelada da Echidna — que cheguei à compreensão de que, para experimentar esteticamente os AcPh, com qualidade de sentimentos, para retomar a perspectiva freudiana, é necessário adentrar o mundo que eles inauguram. É preciso compreender a mensagem e o estilo de vida aventados, tomar as rotas poeirentas com Filipe, correr perigo no mar, no deserto e na cidade, conversar com o Jesus-águia gigante, desafiar os poderes estabelecidos, ser aberrante, ceder à ira e sentir o gosto amargo da privação do paraíso após ouvir palavras duríssimas do Salvador. É preciso, portanto, imaginar.

AcPh é uma peça de jogos. Se propositais ou não é impossível saber. Eles jogam o tempo todo com as expectativas do leitor e as confundem. Por exemplo, os irmãos Filipe e Mariane têm seus papéis de gêneros invertidos logo no começo da narrativa do comissionamento, no episódio 8. Essa é, sem dúvida, uma estratégia inesperada e tanto mais estranha ela se torna se levarmos em consideração que, no mundo antigo, a atribuição de um gênero ao seu inverso era parte de uma sórdida retórica de difamação. Qual seria, então, o objetivo do texto em empregar esse tipo de expediente? Frequentemente fazemos perguntas como essa aos AcPh e geralmente ficamos sem resposta, pois, sem acesso a um autor, também nos vemos privados da sua intenção. E isso é ruim? A depender do que se queira e da abordagem, se não é ruim, certamente é um problema. Mas, por outro lado, essas impossibilidades abrem espaço às multileituras enfatizadas por Gail Armstrong, entre as quais inscrevo a leitura grotesca.

Personagens, incidentes, espaços e o movimento dos corpos nesses espaços fazem dos AcPh uma obra mosqueada do absurdo, do fantástico e do mítico, às vezes chocante, que traz existência ao inexperienciável. Suas dinâmicas reforçam o papel desempenhado pelo leitor no preenchimento de lacunas, na efetivação de sugestões implícitas na narrativa, na aceitação dos jogos propostos pelo texto, no confronto com as realidades terríveis e inescapáveis do mundo não como o vemos e o imaginamos, mas como ele é, repleto de presenças, afeito à violência, habitado e espreitado pelo demoníaco, infundido com o sombrio e o inquietante, mas no qual existe magia, cruz luminosa que inspira os mares, animais que querem mais que o ordinário, gentes que curam até mesmo da morte.

A tese defendida neste trabalho foi a de que as configurações do grotesco presentes no texto operam como uma via para lê-lo, uma janela para as representações, realidades e relações que ele deseja retratar. No mundo desenhado pelo texto, a fé cristã demanda uma ética que distingue e eleva o cristão acima dos hábitos e prazeres mundanos, portanto

acima de outras pessoas, sendo frequentemente mal-recebida pela situação hegemônica, acolhida quase sempre (e um tanto forçosamente) mediante circunstâncias extremas; sua incompreensão leva ao sofrimento, e por ela vale a pena morrer. Esse entendimento desenha formas de existir e de se relacionar traduzidas em grotescos (personagens, corpos e incidentes) que se fundem em uma totalidade, isto é, uma imagem de realidade que põe em relevo a interconexão e a unidade das partes (o sujeito grotesco é aberto ao mundo, a outros sujeitos e objetos, entrelaçando-se com eles, disse Bakhtin), mas que, ao mesmo tempo, também enfatiza a diferença, a heterogeneidade e a multiplicidade (o sujeito grotesco é híbrido, plural e aberto ao mundo, porém não se perde nele).

Estruturados em torno da tese, os três momentos que organizam este estudo pretenderam coordenar os AcPh e o que chamamos, reconhecidas as limitações, de teoria do grotesco. Para isso eles ofereceram, respectivamente, um retrato dos AcPh, um esboço da teoria e uma leitura de episódios selecionados do texto a partir dos seus componentes grotescos:

Entre outros enfoques, o primeiro capítulo buscou, com base na fortuna crítica sobre a obra e no trabalho em torno da fonte, apontar o quão injustificado é o desinteresse acadêmico pelos AcPh. Se, por um lado, eles não são uma peça dogmática e ortodoxa, por outro, eles também não são indiferentes à doutrina, mesmo que ela seja dissonante da oficial. Muito pelo contrário, os AcPh expressam uma visão muito própria do que sejam os ensinamentos fundamentais da fé cristã e de como essa fé deve ser manifesta na vida cotidiana. Nesse sentido, ainda que expressão ficcional, a obra consegue demonstrar como e onde ela se inscreve na história do cristianismo antigo: entre as expressões divergentes que foram suplantadas pela ortodoxia em formação.

O segundo capítulo se ocupou de dispor significações do grotesco que concorrem para a formação daquilo que pode ser percebido como uma teoria em processo, uma vez que o conceito em que ela se baseia é aberto, fluido. Isso porque os sentidos do grotesco não são estanques, mas estão em contínua expansão, tendo em vista a porosidade dos elementos reunidos sob esse guarda-chuva. De tudo o que foi dito sobre o tema, pode-se concluir que o grotesco nomeia uma realidade não reconhecida, ou, ainda, uma possibilidade latente, inevitável, senão necessária da realidade. Por ser contraditório ele é perturbador, desnorteador, e por isso mesmo força na direção de novas percepções e interpretações, pois não somos mentalmente equipados para a persistência de indeterminações.

Subcategorias no domínio do grotesco, tomando como base as conformações e intersecções do monstro/monstruoso, do corpo grotesco, do abjeto e do inquietante verificáveis nas narrativas, o capítulo final apresentou uma perspectiva dos episódios dos AcPh que envolvem o grotesco explícito e situações relacionadas, a saber, os animais articulados, os dragões e suas serpentes acompanhantes, o martírio, os condenados no inferno e as paisagens em que os eventos se passam: o deserto, a cidade e o mundo inferior. Em dois segmentos extras, o capítulo dedica uma seção a Mariane e outra a Filipe. No que respeita a Mariane, a leitura transcorre na perspectiva do corpo feminino que se passa como grotesco. No que toca a Filipe, personalidade e conduta elaboram um santo monstruoso, um grotesco cognitivamente construído.

A experiência estética grotesca proporcionada pela leitura que se reporta a esses referenciais suscita um senso de maravilhamento profundamente ambivalente, que joga com tabus efetivos e que se equilibra entre o horror e um prazer que tenta se disfarçar porque flagrado e censurado pelo choque moral, pois, embora seja narração não histórica, ainda estamos diante da seriedade cerimoniosa inspirada pelo evangelho, pela presença de Jesus, dos seus apóstolos e da brutalidade de um martírio.

Chego ao fim deste estudo inquieta. Não apenas porque ele contenha reservas de conteúdo a serem desenvolvidas. Isso sempre está implícito em toda pesquisa. Temas como a construção de paisagens fantásticas e geografias imaginárias para certas narrativas, a eucaristia como magia, o retorno às formas e à linguagem do mito enquanto os Atos Apócrifos anteriores caminham em direção à novela histórica e de aventura, Filipe na tradição dos matadores de dragões, a inversão de papéis de gênero e a ontologia grotesca que se desenha na construção das relações que o texto enseja são apenas alguns entre a variedade que AcPh permite distinguir para estudos posteriores. AcPh está longe de um esgotamento, principalmente considerando a possibilidade de abordagens que forjem leituras múltiplas. Minha inquietação, que provavelmente será a de muitos leitores que se interessem pelas entrelinhas, tem a ver com coisas que o texto insinua, que parecem refletir o seu mundo cultural e que têm ressonâncias de longuíssima duração, tais como (mas não somente) a percepção da negritude como traço do demoníaco (AcPh 11). É especialmente para temas como esse que a leitura grotesca força o olhar do pesquisador na busca de novos ângulos que desafiem e renovem visões de mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1 Atos de Filipe e Atos Apócrifos dos Apóstolos

- AMSLER, Frédéric. *Acta Philippi*. Commentarius. Turnhout: Brepols, 1999.
- AMSLER, Frédéric. *La Translatio Philippi*: survie ou seconde mort de Philippe? *Apocrypha*, v. 22, p. 115-133, 2011.
- AMSLER, Frédéric. Les Actes de Philippe. Aperçu d'une compétition religieuse en Phrygie. In: KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (ed.). *Le mystère apocryphe*: Introduction à une littérature méconnue. Genève: Labor et Fides, 1995 (Essais Bibliques 26).
- AMSLER, Frédéric. Remarques sur la réception liturgique et folklorique des Actes de Philippe (APh VIII-XV et Martyre). *Apocrypha*, v. 8, p. 251-264, 1997.
- AMSLER, Frédéric. The Apostle Philip, the Viper, the Leopard, and the Kid: The Masked Actors of a Religious Conflict in Hierapolis of Phrygia (Acts of Philip VII-I-XV and Martyrdom). In: LOVERING JR., Eugene H. (ed.). *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Atlanta: Scholars, 1996.
- AMSLER, Frédéric; FREY, Albert. *Concordantia Actorum Philippi*. Turnhout: Brepols, 2002 (CCSA Instrumenta 1).
- ARMSTRONG, Gail E. *Resistance and Multiplicity*: Readings of the Acts of Mariamne and Philip. 2012 (PhD Dissertation) – Department of Religious Studies, Brown University, Providence, Rhode Island, 2012.
- BARDENHEWER, Otto. *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*. Vol. 1. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1902.
- BATIFFOL, Pierre. Actes des apôtres, III: Actes (apocryphes) des apôtres. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Vol. 1. Paris: Letouzey et Ané, 1909.
- BATIFFOL, Pierre. Actus sancti Philippi apostoli nunc primum edidit R. D. Petrus Batiffol. *Analecta Bollandiana*, v. 9, p. 204-249, 1890.
- BERGER, Klaus. Jüdisch-hellenistische Missionsliteratur und apokryphe Apostelakten. *Kairos*, v. 17, p. 232-248, 1975.
- BONNET, Maximilien. Acta Philippi. In: LIPSIUS, Richard A.; BONNET, Maximilien. *Acta Apostolorum Apocrypha*. 2 vols. em 3 partes (vol. 2). Leipzig: Mendelssohn, 1889-1903.

- BOUVIER, Bertrand; BOVON, François; AMSLER, Frédéric. Actes de Philippe. In: BOVON, François; GEOLTRAIN, Pierre (ed.). *Écrits apocryphes chrétiens*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1997 (Bibliothèque de la Pléiade 442).
- BOVON, François. Editing the Apocryphal Acts of the Apostles. In: BOVON, François; BROCK, Ann Graham; MATTHEWS, Christopher R. (ed.). *Apocryphal Acts of the Apostles*. Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1999.
- BOVON, François. Facing the Scriptures: Mimesis and Intertextuality in the Acts of Philip. In: MacDONALD, D. R. (ed.). *Mimesis and Intertextuality in Antiquity and Christianity*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001 (Studies in Antiquity and Christianity).
- BOVON, François. From Vermont to Cyprus: A New Witness of the Acts of Philip. *Apocrypha*, v. 20, p. 9-27, 2009.
- BOVON, François. Le privilège pascal de Marie-Madeleine. *New Testament Studies*, v. 30, p. 50-62, 1984.
- BOVON, François. Mary Magdalene in the Acts of Philip. In: JONES, F. Stanley (ed.). *Which Mary? The Marys in Early Christian Traditions*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002 (SBL Symposium 19).
- BOVON, François. Philip, Acts of. In: FREEDMAN, David Noel et al (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5. New York: Doubleday, 1992.
- BOVON, François. Women priestesses in the Apocryphal Acts of Philip. In: BOVON, François; SNYDER, Glenn E. (ed.). *New Testament and Christian Apocrypha*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- BOVON, François. Women Priestesses in the Apocryphal Acts of Philip. In: MATTHEWS Shelly; KITTREDGE, Cynthia Briggs; JOHNSON-DEBAUFRE Melanie (ed.). *Walk in the Ways of Wisdom: Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*. Harrisburg: Trinity Press International, 2003.
- BOVON, François; BOUVIER, Bertrand; AMSLER, Frédéric. Acta Philippi. Textus. Turnhout: Brepols, 1999.
- BOVON, François; MATTHEWS, Christopher R. *Acts of Philip: A New Translation*. Waco: Baylor University Press, 2012.
- BOVON, Les Actes de Philippe. *ANRW* 2.25.6, p. 4431-4527, 1988.
- Č'RAK'EAN, K'erovbē (ed.). *Ankanon girk'arak'elakank'* [Escritos apócrifos sobre os apóstolos]. Venetik: Òazar, 1904.
- CALZOLARI, Valentina. La version arménienne du Martyre de Philippe grec: passages encratites et manuscrits enédits. *Apocrypha*, v. 24, p. 111-137, 2013.

- CZACHESZ, István. *Commission Narratives: A Comparative Study of the Canonical and Apocryphal Acts*. Leuven: Peeters, 2007.
- CZACHESZ, István. Magic and Mind: Toward a New Cognitive Theory of Magic, With Special Attention to the Canonical and Apocryphal Acts of the Apostles. *Annali di Storia dell'Esegesi*, v. 24, n. 2, p. 295-321, 2007.
- CZACHESZ, István. Speaking Asses in the Acts of Thomas: an Intertextual and Cognitive Perspective. In: VAN KOOTEN, George H.; VAN RUITEN, Jacques. *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*. Leiden; Boston, Brill, 2008.
- CZACHESZ, István. Hinführung zu den Wundererzählungen in den Philippusakten. In: ZIMMERMANN, Ruben (ed.). *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Band 2: Die Wunder der Apostel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017.
- CZACHESZ, István; MATTHEWS; Christopher; SNYDER, Julia A. Die Wundererzählungen in den Philippusakten. In: ZIMMERMANN, Ruben (ed.). *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Band 2: Die Wunder der Apostel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017.
- DE NAVASCUÉS, Patricio. Le léopard et le chevreau dans les Actes de Philippe VIII et XII. In: CUTINO, Michele; IRIBARREN, Isabel; VINEL, Françoise (ed.). *La restauration de la creation*. Quelle place pour les animaux? Leiden; Boston: Brill, 2018
- DE SANTOS OTERO, Aurelio. Later Acts of the Apostles. In: SCHNEEMELCHER, Wilhelm (ed.). *New Testament Apocrypha*. Vol. 2: Writings Related to the Apostles, Apocalypses and Related Subjects. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- ELLIOT, J. K. *The New Testament Apocrypha: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- ERBETTA, Mario. *Gli Apocrifi del nuovo Testamento*. 3 vols. in 4 (vol. 2). Turin: Marietti, 1966-198.
- FABRICIUS, Johann Albert. Liber decimus: De rebus à beato Philippo Apostolo gestis. In: *Codex Apocryphus Novi Testamenti*. Hamburgi: [s.n.], 1719.
- FLAMION, Joseph. Les trois recensions grecques du Martyre de l'apôtre Philippe. In: BETHUNE, MM. F. (ed.). *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller à l'occasion de son jubilé de 50 années de professorat à l'Université de Louvain, 1863-1913*. Vols. 1-2. Louvain; Paris: Bureaux du Recueil; A. Picard et Fils, 1914.
- HERBERT, Marie; McNAMARA, Martin (ed.). The Passion of the Apostle Philip. In: *Irish Biblical Apocrypha*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989.
- JAMES, M. R. Supplement to the Acts of Philipp. In: *Apocrypha Anecdota*. Cambridge: Cambridge University Press, 1893 (Texts and Studies 2.3).

- JAMES, M. R. *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with Other Narratives and Fragments Newly Translated*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- JUNOD, Éric; KAESTLI, Jean-Daniel. *L'Histoire des Actes apocryphes des Apôtres du IIIe au IXe siècle: le cas des Actes de Jean*. Genève: Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique, 1982.
- KLAUCK, Hans-Josef. *The Apocryphal Acts of the Apostles: An Introduction*. Waco: Baylor University Press, 2008.
- KURFESS, Alfons. Zu den Philippus-Akten. *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche*, v. 44, n. 1, p. 145-151, 1953.
- LAMBROS, Spyridón Paulou. *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1895-1900 [reimpr. Amsterdam: A.M. Hakkert, 1966].
- LELOIR, Louis. *Écrits apocryphes sur les apôtres: traduction de l'édition arménienne de Venise*. Vol. 2: Philippe, Barthélémy, Thomas, Matthieu, Jacques frère du Seigneur, Thaddée, Simon, listes d'apôtres. Turnhout: Brepols, 1992 (CCSA 4).
- LIPSIUS, R. A. *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*. 2 Bände mit einem Ergänzungsband. Braunschweig: C. A. Schwtschke und Sohn, 1884.
- LIPSIUS, Richard Adelbert. Zu den Acten des Philippus. *Jahrbücher für protestantische Theologie*, v. 17, p. 459-473, 1891.
- MATTHEWS, Christopher R. *Philip, Apostle and Evangelist: Configurations of a Tradition*. Leiden: Brill, 2002 (NovTSup 105).
- MATTOS, Carlos Eduardo de Araújo. *“Deixai toda esperança vós que entraís”*: o inferno na tradição dos apócrifos e sua recepção em textos medievais e contemporâneos. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017.
- MATTOS, Carlos Eduardo de Araújo. Um apocalipse fora de lugar: um relato de viagem ao além-mundo nos Atos de Felipe em comparação com os apocalipses de Pedro e de Paulo. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, n. 73, p. 97-115, 2016.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Traduções do intraduzível: a semiótica da cultura e o estudo de textos religiosos nas bordas da semiosfera. *Estudos de Religião*, v. 29, n. 1, p. 102-123, 2015.
- NOGUEIRA, Paulo. *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018.

- PERKINS, Judith B. This World or Another? The Intertextuality of the Greek Romances, the Apocryphal Acts and Apuleiu's *Metamorphoses*. *Semeia*, n. 80, p. 247-260, 1997.
- PETERSON, Erik. Die Begegnung mit dem Ungeheuer: Hermas, Visio IV. *Vigiliae Christianae*, v. 8, n. 1/2, p. 52-71, 1954.
- PETERSON, Erik. Die Häretiker der Philippus-Akten. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, v. 31 p. 97-111, 1932.
- PETERSON, Erik. Die Philippus-Akten im armenischen Synaxar. *Theol. Quartalschrift*, v. 113, p. 289-298, 1933.
- PETERSON, Erik. Zum Messalianismus der Philippus-Akten. *Oriens Christianus*, v. 7, p. 172-179, 1932.
- PIÑERO, Antonio; DEL CERRO, Gonzalo. *Hechos apócrifos de los Apóstoles*. Vol. 3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- ROSE, Els. *Ritual Memory: The Apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West (c. 500 - 1215)*. Leiden; Boston: Brill, 2009.
- SCHNEEMELCHER, Wilhem (ed.). *New Testament Apocrypha*. Vol 1: Gospels and Related Writings. Vol. 2: Writings Relating to the Apostles, Apocalypses and Related Subjects. Louisville; London: James Clarke & Co; Westminster John Knox Press, 2003.
- SNYDER, Julia A. *Language and Identity in Ancient Narratives: The Relationship between Speech Patterns and Social Context in the Acts of the Apostles, Acts of John, and Acts of Philip*. 2013 (PhD Dissertation) – Edinburgh, The University of Edinburgh, 2013.
- SNYDER, Sieg durch Wunder. In: ZIMMERMANN, Ruben (ed.). *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Band 2: Die Wunder der Apostel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017.
- SOARES, Elizangela A. Os Acta Philippi e o grotesco traumático: um exercício a partir das metamorfoses dos atos 8 e 12. *Reflexus*, ano 12, n. 20, p. 381-399, 2018/2.
- SPITTLER, J. E. *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles: The Wild Kingdom of Early Christian Literature*. Tübingen, 2008.
- SPITTLER, Janet Elizabeth. Wild Kingdon: Animal Episodes in the Apocryphal Acts of the Apostles. In: PINHEIRO, Marília P. Futre; PERKINS, Judith; PERVO, Richard (ed.). *The Ancient Novel and Early Christian and Jewish Narrative: Fictional Intersections*. Groningen: Barkhuis Publishing; Groningen University Library, 2012.
- STÖLTEN, H. O. Zur Philippuslegende: Bemerkungen. *Jahrbücher für protestantische Theologie*, v. 17, p. 149-160, 1891.

- TISCHENDORF, C. *Acta Apostolorum Apocrypha*. Leipzig: Avenarius et Mendelssohn, 1851.
- TISCHENDORF, C. *Apocalypses Apocrypha*. Leipzig: Mendelssohn, 1866.
- VAN HECKE, Josepho; BOSSUE, Benjamino; DE BUCK, Victore et Remigio (ed.). *Acta sanctorum: octobris*. Tomus XIII. Parisiis: V. Palmé, 1863.
- ZAHN, Theodor. *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*. Vol. 6/1. Leipzig: Deichert, 1900.

## 1.1 Temas relacionados

- ABBEY, Edward. *Desert Solitaire: A Season in the Wilderness*. New York: RosettaBooks, 2011 (e-Pub).
- ADRIANO FILHO, José. Patronato social e política do império nos Atos Apócrifos dos Apóstolos. In: NOGUEIRA, *Apocrioficidade: o cristianismo primitivo para além do cânon*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- ALLCHIN, Arthur M. (ed.). *The Heart of Compassion: Daily Readings with St. Isaac of Syria*. London: Darton, Longman and Todd, 1989.
- AL-SUDAIRY, Hend T. A New Reading of the Serpent Myth in the Ancient and Modern Arab Culture. *Studies in Literature and Language*, v. 6, n. 1, p. 54-59, 2013.
- ALVAR, Jaime. *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Leiden; Boston: Brill, 2008.
- ANGELIDI, C. *Virginité ascétique: choix, contraintes et imaginaire (4ème-7ème siècles)*. Comportamenti e immaginario della sessualità nell'Alto Medioevo (Atti delle Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto medioevo LIII), Spoleto, 2006.
- ARISTÓFANES. *Rãs*. São Paulo; Coimbra: Annablume; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
- AST, Rodney; LOUGOVAYA, Julia. Cybele on the Red Sea: New Verses from Berenike. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, v. 55, p. 654-678, 2015.
- ATHANASIUS OF ALEXANDRIA. *The Life of Antony: The Coptic Life and The Greek Life*. Kalamazoo: Cistercian, 2003.
- BAKER, Steve. *Picturing the Beast: Animals, Identity, and Representation*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1993.
- BAL, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. 2nd edition. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2009.

- BARING, Anne; CASHFORD, Jules. *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*. Arkana: Penguin Books, 1993 (e-Pub).
- BARRATT, David et al. Mouth of Hell. In: FUREY, Constance M. et al. (ed.). *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (Online). Berlin; Boston: De Gruyter, 2022 (doi.org/10.1515/ebr.mouthofhell).
- BARRETT, J. L. Coding and Quantifying Counterintuitiveness: Theoretical and Methodological Reflections. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 20, p. 308-338, 2008.
- BATTO, Bernard F. Kampf and Chaos: The Combat Myth in Israelite Tradition Revisited. In: SCURLOCK, JoAnn; BEAL, Richard H. (ed.). *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaoskampf Hypothesis*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.
- BEARD, Mary. The Cult of the "Great Mother" in Imperial Rome: The Roman and the Foreign. In: BRANDT, J. Rasmus; IDDENG, Jon W. (ed.). *Greek and Roman Festivals: Context, Meaning, and Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- BOYER, P.; RAMBLE, C. Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations. *Cognitive Science*, v. 25, p. 535-564, 2001.
- BREMMER, Jan N. Christian Hell: From the Apocalypse of Peter to the Apocalypse of Paul. *Numen*, v. 56, n. 2/3, p. 298-325, 2009.
- BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2017.
- BURKERT, W. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence of Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1992.
- BURKERT, Walter. *Greek Religion*. Harvard: Harvard University Press, 1985.
- BURNS, Stuart K. Pseudo-Macarius and the Messalians: The Use of time for the Common Good. *Studies in Church History*, n. 37, p. 1-12, 2002.
- BURRUS, Virginia. *"Begotten, Not Made": Conceiving Manhood in Late Antiquity*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- BURRUS, Virginia. Word and Flesh: The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 10, n. 1, p. 27-51, 1994.
- CAMBELL, Joseph. *The Masks of God*. Vol. 3: Occidental Mythology. San Anselmo: Joseph Campbell Foundation, 2017 (e-Pub).
- CANTISANI, E. et al. The Ploutonion in the Archaeological Site of Hierapolis (Turkey): A Gate to the Underworld and the Knowledge. *Open Access Journal of Archaeology & Anthropology*, v. 1, n. 3, p. 1-8, 2019.

- CHARLESWORTH, James H. *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized*. New Haven: London: Yale University Press, 2010 (e-Pub).
- COBB, Stephanie L. *Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*. New York: Columbia University Press, 2008.
- COLLINS, Adela Yarbro. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2001.
- COSTA, C. D. N. (ed.). *Lucian*. Selected Dialogues. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- COSTE, Didier. Rewriting, Literariness, Literary History. *Revue LISA/LISA e-journal*, v. 2, n. 5, p. 8-25, 2004.
- CRAWFORD, Sidnie White. The Fluid Bible: The Blurry Line Between Biblical and Nonbiblical Texts. *Bible Review*, v. 15, p. 34-39, 50-51, 1999.
- CZACHESZ, István. Rewriting and textual fluidity in antiquity: exploring the socio-cultural and psychological context of earliest Christian literacy. In: DIJKSTRA, Jitse; KROESEN, Justin; KUIPER, Yme (ed.). *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden; Boston: Brill, 2010.
- CZACHESZ, István. The Eagle on the Tree: A Homeric Motif in Jewish and Christian Literature. In: MARTÍNEZ, Florentino García; LUTTIKHUIZEN, Gerard P. *Jerusalem, Alexandria, Rome*. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst. Leiden; Boston: Brill, 2003.
- D'ANDRIA, Francesco. "Hierapolis Alma Philippum." Nuovi scavi, ricerche e restauri nel santuario dell' apostolo. Comunicação científica. *Rend. Pont. Acc. Rom. Arch.*, LXXXIX, 2016-2017.
- D'ANDRIA, Francesco. Conversion, Crucifixion, and Celebration. *Biblical Archaeological Review*, v. 37, p. 34-46, Jul./Aug. 2011.
- D'ANDRIA, Francesco. *Il santuario e la tomba dell'apostolo Filippo a Hierapolis di Frigia*. Comunicação científica. *Rend. Pont. Acc. Rom. Arch.*, LXXXIV, 2011-2012.
- D'ANDRIA, Francesco. Nature and Cult in the Ploutonion of Hierapolis Before and After the Colony. In: D'ANDRIA, Francesco; ŞİMŞEK, Celal (ed.). *Landscape and History in the Lykos Valley: Laodikeia and Hierapolis in Phrygia*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- D'ANDRIA, Francesco. The Ploutonion of Hierapolis in Phrygia. *Istanbuler Mitteilungen*, v. 63, p. 157-217, 2013.
- D'ANDRIA, Francesco. The Sanctuary of St Philip in Hierapolis and the tombs of saints in Anatolian cities. In: BRANDT, J. Rasmus et al. (ed.). *Life and Death in Asia Minor in Hellenistic, Roman, and Byzantine Times*. Oxford; Philadelphia: Oxbow Books, 2017.

- DAILEY, Charles William. *The Serpent Symbol in Tradition: A Study of Traditional Serpent and dragon Symbolism, Based in Part Upon the Concepts and Observations of Rene Guenon, Mircea Eliade, and Various Other Relevant Researchers*. 2020 (PhD Dissertation) – University of North Texas, Denton, 2020.
- DASEN, Véronique; NAGY, Árpád M. Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie de l'époque romaine impériale. *Anthropozoologica*, v. 47, n. 1, p. 291-314, 2012.
- DAVIES, Eryl W. Reader-response Criticism. In: *Biblical Criticism: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2013.
- DAY, John. *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- DELEHAYE, Hippolyte. *The Legends of the Saints*. An Introduction to the Hagiography. London: Longmans Green, 1907.
- DUVAL, Frédéric (ed.). *Le Mystère de saint Clément de Metz*. Geneva: Droz, 2011 (Textes Littéraires Français 608).
- ECO, Umberto. *O nome da rosa*. 14. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2019 (e-book Kindle).
- EHRMAN; Bart D.; PLEŠE, Zlatko. *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.
- ELM, Susanna. *“Virgins of God”: The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- ESTUDOS TEOLÓGICOS, v. 59, n. 2, jul./dez. 2019.
- EUSEBIO DE CESAREA. *Historia Eclesiástica*. Trad. Argimiro Velasco-Delgado. Madrid: BAC, 2016.
- FELICIANO, João. The Agathos Daimon in Greco-Egyptian Religion. *The Hermetic Tablet: The Journal of Western Ritual Magic*, v. 3, p. 171-192, 2016.
- FELTON, Debbie (ed.). *Landscapes of Dread in Classical Antiquity: Negative Emotion in Natural and Constructed Spaces*. New York: Routledge, 2018 (e-book Kindle).
- FINN, Richard Damian. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- FIORI, Emiliano. The Vine and the Net-Caster: Mandaean and Manichaean Transformations of Mary Magdalene. In: LUPIERI, Edmondo F. (ed.). *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*. Leiden; Boston: Brill, 2020.
- FOWLER, Robert M. Reader-response Criticism. In: GOODER, Paula (ed.). *Searching for Meaning: An Introduction to Interpreting the New Testament*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.

- GACA, Kathy L. *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2003.
- GADDIS, Michael. *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2005.
- GALEAN. *On the Usefulness of the Parts of the Body*. Vol. 2. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1968.
- GAMBLE, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- GENETTE, Gérard. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- GOEHRING, James E. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. Harrisburg: Trinity Press International, 1999.
- GÓMEZ, César Chaparro (ed.). *Isidoro de Sevilla: De ortu et obitu patrum*. Paris: Société D'Éditions "Les Belles Lettres", 1985.
- GRIFFITHS, Alan. Non-Aristocratic Elements in Archaic Poetry. In: POWELL, Anton (ed.). *The Greek World*. London: Routledge, 1995.
- GRIG, Lucy (ed.). *Popular Culture in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- GUIJARRO, Santiago. *Metodología exegética del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021.
- HÅLAND, Evy Johanne. Saints and Snakes: Death, Fertility, and Healing in Modern and Ancient Greece and Italy. *Performance and Spirituality*, v. 2, n. p. 111-151, 2011.
- HANCOCK, P. L. et al. Creation and destruction of travertine monumental stone by earthquake faulting at Hierapolis, Turkey. *Geological Society*, v. 171, p. 1-14, 2000.
- HAREL, Naama. The Animal Voice Behind the Animal Fable. *Critical Animal Studies*, v. 7, n. 2, p. 9-21, 2009.
- HARPER, Kyle. *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- HAWKINS, T. Eloquent Alogia: Animal Narrators in Ancient Greek Literature. *Humanities*, v. 6, n. 37, p. 1-15, 2017.
- HEINZE, Ruth-Inge. Symbols and Signs, Myths and Archetypes: A Cross-cultural Survey of the Serpent. *Shaman*, v. 10, n. 1-2, p. 33-57, 2002.

- HERÓDOTO. *História*. Livro IV: Melpômere. Vol. 1. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- HERZER, Jens. *4 Baruch (Paraleipomena Jeremiou)*. Translated with an Introduction and Commentary. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. ed. revisada e acrescida do original grego. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- HILLNER, Julia. *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HØGEL, Christian. *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization*. Copenhagen: University of Copenhagen; Museum Tusulanum Press, 2002.
- HOWARD, C. Animal Speech as Revelation in Genesis 3 and Numbers 22. In: HABEL, N. C.; TRUDINGER, P. (ed.). *Exploring Ecological Hermeneutics*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.
- HUTTNER, Ulrich. *Early Christianity in Lycus Valley*. Leiden; Boston: Brill, 2013.
- IRIBARREN, Isabel; VINEL, Françoise (ed.). *La restauration de la creation. Quelle place pour les animaux?* Leiden; Boston: Brill, 2018.
- ISER, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. 4th printing. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1987.
- ISER, Wolfgang. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. 2nd printing. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1980.
- JACOBS, Andrew. A Family Affair: Marriage, Class, and Ethics in the Apocryphal Acts of the Apostles. *Journal of Early Christian Studies*, v. 7, n. 1, p. 105-138, 1999.
- JERÔNIMO. Chronicle. In: PEARSE, Roger et al. (ed.). *Early Church Fathers: Additional Texts*. [s.l.]: [s.n.], 2005.
- JOHNSON, Scott Fitzgerald. *The Life and Miracles of Thekla: A Literary Study*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- JOHNSTON, Sarah. Crossroads. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, v. 88, p. 217-224, 1991.
- JONES, H. L. (trad.). *The Geography of Strabo*. Vol. 6. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1924.
- JOSEPHUS. Vol. 1: *The Life, Against Apion*. Trad. Thomas Tilford. London; New York: William Heisemann; G. P. Putnam's Sons, 1926 (LCL 186).

- JOSHEL, Sandra R. *Slavery in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- KELLY, Ann Cline. Talking Animals in the Bible: Paratexts as Symptoms of Cultural Anxiety in Restoration and Early Eighteenth-Century England. *Journal for Eighteenth-Century Studies*, v. 33, n. 4, p. 437-451, 2010.
- KIRCHER, Athanasius. *Mundus subterraneus: in XII libros digestus*. Tomo 2. Amselodami: Joannem Jonsonium et Elizeum Weyerstraten, 1664.
- KORHONEN, Tua. Anthropomorphism and the Aesopic Animal Fables. In: MATTILA, Raija; ITO, Sanae; FINK, Sebastian (ed.). *Animals and their Relation to Gods, Humans and Things in the Ancient World*. Wiesbaden: Springer, 2019.
- KRAEMER, Ross Shepard. *Her Share of the Blessings*. New York: Oxford University Press, 1992.
- KRAEMER, Ross Shepard. *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*. New York: Oxford University Press, 2011.
- KROLL, John H. The Greek Inscriptions of the Sardis Synagogue. *The Harvard Theological Review*, v. 94, n. 1, p. 5-55, 2001.
- KUEFLER, Mathew. *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- KUMSAR, Halil et al. Historical earthquakes that damaged Hierapolis and Laodikeia antique cities and their implications for earthquake potential of Denizli basin in western Turkey. *Bulletin of Engineering Geology and the Environment*, v. 75, p. 519-536, 2016.
- LABRIOLLE, Pierre de. *Les sources de l'histoire du montanisme: textes grecs, latins, syriaques publiés avec une introduction critique, une traduction française, des notes et des "indices"*. Paris: Ernest Leroux, 1913.
- LAËRTIUS, Diogenes. *Lives of the Eminent Philosophers*. Book VIII. London: G. Bell and Sons, 1915.
- LAMBERT, Aimé. Apotactites et apotaxamènes. In: CABROL, Fernand; LECLERCQ, Henri (ed.). *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Vol. 1.2. Paris: Librairie Letouzey et Ane, 1907.
- LANE, Eugene (ed.). *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. F. Vermaseren*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996.
- LEFKOWITZ, Jeremy B. Aesop and Animal Fable. In: CAMPBELL, Gordon L. (ed.). *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- LÉVY, Isidore. *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*. Geneva; Paris: Droz; Minard, 1965 (Hautes Études du Monde Gréco-Romain 1).

- LINNAEI, Caroli. *Systema naturae*: in quo proponuntur naturae regna tria secundum classes, ordines, genera et species. Parisiis: Sumptibus Michaelis-Antonii David, 1744.
- LOTMAN, Juri. On the Semiosphere. *Sign Systems Studies*, v. 33, n. 1, p. 205-229, 2005.
- MACLEAN, Rose. *Freed Slaves and Roman Imperial Culture: Social Integration and the Transformation of Values*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- MAJEWSKI, Marcin. The Phenomenon of Rewriting Scripture in Late Second Temple Judaism: Some Methodological Reflections on the So-Called “Rewritten Bible” Category. *Verbum Vitae*, v. 39, n. 4, p. 1311-1334, 2021.
- MARJANEN, Antti. Montanism: Egalitarian Ecstatic “New Prophecy”. In: MARJANEN, Antti; LUOMANEN, Petri (ed.). *A Companion to Second-Century Christian “Hereses”*. Leiden; Boston: Brill, 2005.
- MASON, Jessica. *Intertextuality in Practice*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2019.
- MATSANGOU, Rea. The “Children” of the Manichaeans: Wandering Extreme Ascetics in the Roman East Compared. In: OORT, Johannes van (ed.). *Manichaeism and Early Christianity: Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation*. Leiden: Brill, 2020 (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 99).
- MATTOS, Carlos Eduardo de Araújo; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Santas, condenadas ou demoníacas? Mulheres no imaginário do além-mundo no cristianismo primitivo. *Mandrágora*, v. 26, n. 1, p. 29-47, 2020.
- MATTOS, Carlos Eduardo. *Corpos em sofrimento e monstruosidades: modos fantásticos de narrar o inferno no Apocalipse de Pedro*. São Bernardo do Campo: Ambigrama, 2022 (Themata originalia).
- McGINN, Bernard. Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition. *The Journal of Religion*, v. 74, n. 2, p. 155-181, 1994.
- MILES, Margaret R. *Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*. New York: Vintage, 1991.
- MOURITSEN, Henrik. *The Freedman in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- NADIN, Mihai. Writing is Rewriting. *The American Journal of Semiotics*, v. 5, n. 1, p. 115-132, 1987.
- NATIONS, Archie L. Historical Criticism and the Current Methodological Crisis. *Scottish Journal of Theology*, n. 36, p. 57-71, 1983.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião como texto. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Apocrioficidade: o cristianismo primitivo*

- para além do cânon. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015.
- OBIKA, Aloy Nnamdi; EKE, Obiora. The Talking animals of the Folktales. *International Journal of Social Sciences and Humanities Reviews*, v. 6, n. 1, p. 19-26, 2016.
- ODGEN, Daniel. *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds*. A Sourcebook. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- ODGEN, Daniel. *The Dragon in the West: From Ancient Myth to Modern Legend*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- OGDEN, Daniel. Alexander, Agathos Daimon, and Ptolemy: The Alexandrian Foundation Myth in Dialogue. In: SWEENEY, Naoise Mac (ed.). *Foundation Myths in Ancient Societies: Dialogues and Discourses*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- OKAFOR, Clement A. Introduction to Oral Literature in English Language. In: \_\_\_\_\_ (ed.). *English Language*. Onitsha: Africana-Fep Publishers Limited, 1990.
- ONG, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London; New York: Routledge, 2002.
- PERKINS, Judith. Animal Voices. *Religion & Theology*, v. 12, n. 3-4, p. 385-396, 2005.
- PERRONE, L. “Eunuchi per il regno dei cieli”? Amore e sessualità dal Nuovo Testamento al primo cristianesimo. *Cristianesimo nella Storia*, n. 23, p. 281-305, 2002.
- PETERSEN, W. *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994.
- PFANZ, Hardy et al. Deadly CO<sub>2</sub> gases in the Plutonium of Hierapolis (Denizli, Turkey). *Archaeological and Anthropological Sciences*, v. 11, p. 1359-1371, 2019.
- PFANZ, Hardy et al. The Ancient Gates of Hell and Their Relevance to Geogenic CO<sub>2</sub>. In: WEXLER, Philip (ed.). *History of Toxicology and Environmental Health*. Vol. 1. Amsterdam: Academic Press, 2014.
- PHILO. Vol. 9. Trad. F. H. Colson. Cambridge; London: Cambridge University Press; William Heinemann, 1958 (LCL 363).
- PICARD, Jean-Claude. L'apocryphe à l'étroit: notes historiographiques sur les corpus d'apocryphes bibliques. *Apocrypha*, n. 1, p. 69-118, 1990.
- PICARD, Jean-Claude. *Le continent apocryphe: essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*. Turnhout: Brepols, 1999.

- PIOVANELLI, Pierluigi. From Galilee to India: There Is Something about Mary (Magdalene). In: LUPIERI, Edmondo F. (ed.). *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*. Leiden; Boston: Brill, 2020.
- PIOVANELLI, Pierluigi. *Rewritten Bible* ou *Bible in progress?* La réécriture des traditions mémoriales bibliques dans le judaïsme et le christianisme anciens. *Revue de Théologie et Philosophie*, n. 139, p. 295-310, 2007.
- PIOVANELLI, Pierluigi. Rewriting: The Path from Apocryphal to Heretical. In: MAYER, Wendy; NEIL, Bronwen (ed.). *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- PIOVANELLI, P. What Is a Christian Apocryphal Text and How Does It Work? Some Observations on Apocryphal Hermeneutics. *Nederlands Theologisch Tijdschrift: Journal for Theology and the Study of Religion*, v. 59, n. 1, p. 31-40, 2005.
- PLAUTUS. *Asinaria*. The One about the Asses. Complete Latin and English Texts in Facing Pages. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2006.
- PRIVAT, Jean-Marie (ed.). *Dans la gueule du dragon*. Histoire – Ethnologie – Littérature. Sarreguemines: Editions Pierron, 2000.
- RASIMUS, Tuomas. Imperial Propaganda in Paradise? Christ as Eagle in the Apocryphon of John. In: STICHELE, Caroline Vander; SCHOLZ, Susanne (ed.). *Hidden Truths from Eden: Esoteric Readings of Genesis 1-3*. Atlanta: SBL Press, 2014.
- REINER, Erica. *Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut*: Poetry from Babylonia and Assyria. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985.
- RHEE, Helen. *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries*. London; New York: Routledge, 2005.
- RICHARDSON, Seth. Nature Engaged and Disengaged: The Case of Animals in Mesopotamian Literatures. In: SCHMIDT, Tristan; PAHLITZSCH, Johannes. *Impious Dogs, Haughty Foxes and Exquisite Fish: Evaluative Perception and Interpretation of Animals in Ancient and Medieval Mediterranean Thought*. Berlin; Boston: de Gruyter, 2019.
- ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James; COXE, Cleveland (ed.). *The Ante-Nicene Fathers: Translation of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*. Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1886.
- ROGERS, Trent A. The Apocryphal Magdalene: Expanding and Limiting Her Importance. In: LUPIERI, Edmondo F. (ed.). *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*. Leiden; Boston: Brill, 2020.
- ROLLER, Lynn E. *In Search of God the Mother: The Cult of the Anatolian Cybele*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999.

- ROUSSELLE, A. *Porneia: de la maîtrise du corps à la privation sensorielle. IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- ROWN, Peter. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
- RUBENSON, Samuel. Asceticism and monasticism. I: Eastern. In: CASIDAY Augustine; NORRIS, Frederick W. (ed.). *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 2: Constantine to c. 600 – Part IV: Christian Beliefs and Practices. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- RUTHERFORD, Ian. Trouble in Snake-Town: interpreting an oracle from Hierapolis-Pamukkale. In: SWAIN, Simon; HARRISON, Stephen; Elsner, Jas (ed.). *Severan Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SALES, José das Candeias. Divine Triads of Ancient Egypt. *Hathor: Studies of Egyptology*, v.1, p. 109-129, 2012.
- SAYGILI, Özden; POLAT, Gulden. The Influences of Seismic Hazards for Cultural Heritage Sites: Roman City of Hierapolis. *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, v. 94, n. 2, p. 1-13, 2022.
- SCHAFF, Philip (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Series II, Vol. 14: The Seven Ecumenical Councils. Edinburgh: T&T Clark, [s.d.] (e-book Kindle).
- SCHAFF, Philip; WACE, Henry (ed.). *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 3: Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans, 1953.
- SCHEFOLD, Karl; GIULIANI, Luca. *Gods and Heroes in Late Archaic Greek Art*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992.
- SCHMIDT, Gary D. *The Iconography of the Mouth of Hell: Eighth-Century Britain to the Fifteenth Century*. Selinsgrove; London: Susquehanna University Press; Associated University Presses, 1995.
- SCHNEIDAU, Herbert N. *Sacred Discontent: The Bible and Western Tradition*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1977.
- SCOON, R. N. The Hierapolis-Pamukkale Archaeological and Geosite, Southwest Turkey. In: *The Geotraveller: Geology of Famous Geosites and Areas of Historical Interest*. Cham: Springer, 2021.
- SENER, Phil; MATTOX, Uta; HADDAD, Eid E. Snake to Monster: Conrad Gesner's Schlangenbuch and the Evolution of the Dragon in the Literature of Natural History. *Journal of Folklore Research*, v. 53, n. 1-4, p. 67-124, 2016.
- SHEPARD, Paul. *Nature and Madness*. Athens; London: The University of Georgia Press, 1998.

- SIMONS, John. *Animal Rights and the Politics of Literary Representation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.
- SMITH, Jonathan Z. Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity. *ANRW* 2.16.1, p. 425-439, 1978.
- SOARES, Elizangela A.; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Exegese nos limites do sentido: os métodos histórico-críticos e as formas do monstruoso. *Estudos Teológicos*, v. 59, n. 2, p. 413-427, jul./dez. 2019.
- SOARES, Elizangela A. Quem é você? Um prólogo sobre magia, astrologia e demonologia no Testamento de Salomão. *Revista Caminhando*, v. 25, n. 1, p. 63-86, jan./abr. 2020.
- SOLNIT, Rebecca. *Savage Dreams: A Journey into the Hidden Wars of the American West*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2014.
- STILL, Judith; WORTON, Michael (ed.). *Intertextuality: Theories and Practices*. Manchester; New York: Manchester University Press, 1990.
- TERTULLIAN. *Concerning the Resurrection of the Flesh*. London; New York: The Macmillan Company, 1922.
- TILLEY, Christopher; CAMERON-DAUM, Kate. *An Anthropology of Landscape: The Extraordinary in the Ordinary*. London: UCL Press, 2017.
- TITO LIVIO. *Historia de Roma desde su fundación*. Libros XXVI-XXX. Madrid: Gredos, 1993 (Biblioteca Clásica Gredos 177).
- TONER, Jerry. *Popular Culture in Ancient Rome*. Cambridge: Polity Press, 2009.
- TOPSELL, Edward. *The historie of serpents, or, The second booke of living creatures...* London: Printed by William Jaggard, 1608.
- TREVETT, Christine. *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- TREVETT, Christine. Montanism. In: ESLER, Philip F. (ed.). *The Early Christian World*. 2. ed. London; New York: Routledge, 2017.
- TUAN, Yi-Fu. *Landscapes of Fear*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- TURNER, John D.; MEYER, Marvin. The Secret Book of John. In: MEYER, Marvin (ed.). *The Nag Hammadi Scriptures*. The revised and updated translation of sacred Gnostic texts. Complete in one volume. New York: HarperOne, 2007.
- VAN DER HORST, Pieter W. The Synagogue of Sardis and its Inscriptions. In: *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context: Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- VERMASEREN, M. J. *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*. Vols. 1-7. Leiden: Brill, 1977-1989 (CCCA).

- VERMES, Geza. Bible Interpretation at Qumran. *Eretz-Israel*, v. 20, p. 184-191, 1989.
- VERMES, Geza. *Scripture and Tradition in Judaism*. Leiden: Brill, 1961.
- VERNANT, Jean-Pierre; ZEITLIN, Froma I. (ed.). *Mortals and Immortals: Collected Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- VETTER, Bernard Keith. The Historical Development of Some Important Methods of Manumission in Roman Law. *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, v. 51, p. 355-367, 2004.
- VETTORI, S. et al. The Dark Colour of the Ploutonion at Hierapolis of Phrygiae (Turkey). *Archaeometry*, v. 1, n. 2, p. 296-308, 2019.
- VORPAHL, Daniel. A Donkey That Speaks Is a Donkey No Less: Talking Animals in the Hebrew Bible and Its Early Jewish Reception. In: SCHMALZGRUBER, Hedwig (ed.). *Speaking Animals in Ancient Literature*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2020.
- WALDAU, Paul; PATTON, Kimberley (ed.). *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*. New York: Columbia University Press, 2006.
- WARF, Barney; ARIAS, Santa. *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. London; New York: Routledge, 2009.
- WEIDEMANN, Hans-Ulrich (ed.). *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: Reception and Use of New Testament Texts in Ancient Christian Ascetic Discourses*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- WENN, Camilla Cecilie; AHRENS, Sven; BRANDT, J. Rasmus. Romans, Christians, and pilgrims at Hierapolis in Phrygia: Changes in funerary practices and mental processes. In: BRANDT, J. Rasmus et al (ed.). *Life and Death in Asia Minor in Hellenistic, Roman, and Byzantine Times: Studies in Archaeology and Bioarchaeology*. Oxford: Oxbow Books, 2017.
- WIMSATT Jr., W. K.; BEARDSLEY, M. C. The Intentional Fallacy. *The Sewanee Review*, v. 54, n. 3, p. 468-488, 1946.
- WINKLER, John J. The Invention of Romance. In: TATUM, James (ed.). *The Search for the Ancient Novel*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.
- WOOLF, Greg. Ritual and the Individual in Roman Religion. In: RÜPKE, Jörg (ed.). *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- ZSENGELLÉR, József (ed.). *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*. Leiden; Boston: Brill, 2014.

## 2 Teoria do grotesco e temas relacionados

- ADAMS, James Luther; YATES, Wilson (ed.). *The Grotesque in Art and Literature: Theological Reflections*. Cambridge: Eerdmans, 1997.
- ALBER, Jan. *Unnatural Narrative: Impossible Worlds in Fiction and Drama*. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2016.
- APULEIUS. *The Golden Ass: Or A Book of Changes*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007.
- ASARI, Giorgio. Introduzione alle ter arti del disegno cio è architettura, scultura e pittura. In: *Opere di Giorgio Vasari, pittore e architetto aretino*. Volume primo. Firenze: Presso S. Audin, 1822.
- ASMA, Stephen T. *On Monsters: An Unnatural History of Our Worst Fears*. New York: Oxford University Press, 2009.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 2013.
- BALL, Larry F. *The Domus Aurea and the Roman Architectural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BARASCH, Frances K. *The Grotesque: A Study in Meanings*. Berlin; Boston: De Gruyter Mouton, 2018.
- BAROCCHI, Paola (ed.). Il libro primo del trattato dele perfette proporzioni di tutte le cose che imitare e ritrarre si possano com l'arte del disegno. In: *Trattati d'arte del Cinquecento: fra maneirismo e controriforma*. Volume primo: Varchi, Pino, Dolce, Danti, Sorte. Bari: G. Laterza & Figli, 1960.
- BATAILLE, Georges. L'abjection et les formes misérables. In: *Œuvres complètes*. Tome 2: Écrits posthumes 1922-1940. Paris: Gallimard, 1970.
- BAUDELAIRE, Charles. Da essência do riso e, de um modo geral, do cômico nas artes plásticas. In: *Escritos sobre arte*. São Paulo: Hedra, 2007.
- BAUDELAIRE, Charles. The Essence of Laughter and More Especially of the Comic in Plastic Arts. In: *The Essence of Laughter and Other Essays, Journals, and Letters*. New York: Meridian Books, 1956.
- BOUHOURS, Dominique. *La maniere de bien penser dans les ouvrages d'esprit: dialogues*. Paris: Chez Michel Brunet, 1715.
- BOZAL, Valeriano (ed.). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*. Vol. 1. Madrid: Visor, 2000.
- BROWN, Lawrence Parmly. The Cosmic Mouth, Ears, and nose. *The Open Court*, n. 8, p. 482-505, 1919.

- BRUN, Jean. Le prestige du monstre. *Archivio di Filosofia*, v. 1, p. 301-322, 1967.
- BURKE, Edmund. *A Philosophical Enquiry into the Ideas of the Sublime and Beautiful*. London: Printed for R. and J. Dodsley, 1757.
- BURKE, Edmund. *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*. Campinas: Papirus; Editora da Universidade de Campinas, 1993.
- BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.
- BUXTON, Richard. *Forms of Astonishment: Greek Myths of Metamorphosis*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BYNUN, Caroline Walker. *Metamorphosis and Identity*. New Yor: Zone Books, 2005.
- CARROLL, Noël. The General Theory of Horrific Appeal. In: SCHNEIDER, S. J.; SHAW, D. (ed.). *Dark Thoughts*. Lanham: The Scarecrow Press, 2003.
- CARROLL, Noël. The Grotesque Today: Preliminary Notes Toward a Taxonomy. In: CONNELLY, Frances S. (ed.). *Modern Art and the Grotesque*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- CELLINI, Benvenuto. La Vita di Benvenuto di M<sup>o</sup> Giovanni Cellini fiorentino scritta (per lui medesimo) in Firenze. In: BACCI, Orazio (ed.). *Vita di Benvenuto Cellini*. Texto crítico com introduzione e note storiche. Firenze: G. Carnesecchi e Figli, 1900.
- CHAO, Shun-liang. *Rethink the Concept of the Grotesque: Crashaw, Baudelaire, Magritte*. Oxon; New York: Legenda, 2010.
- CHKLOVSKI, Viktor. Arte como procedimento (1917). Trad. David G. Molina. *RUS: Revista de Literatura e Cultura Russa*, v. 10 n. 14, p. 153-176, 2019.
- CLOTTE, Jean. *What is Paleolithic Art? Cave Paintings and the Dawn of Human Creativity*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2016.
- COHEN, Jeffrey Jerome (ed.). *Monster Theory: Reading Culture*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1996.
- CONNELLY, Frances S. *The Grotesque in Western Art and Culture*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- COREY, Susan. Toward the Limits of Mystery: The Grotesque in Toni Morrison's *Beloved*. In: CONNOR, Marc C. (ed.). *The Aesthetics of Toni Morrison: Speaking the Unspeakable*. Jackson: University Press of Mississippi, 2000.
- CURTIUS, Ludwig. *Die Wandmalerei Pompejis: eine Einführung in ihr Verständnis*. Leipzig: Seemann, 1929 [reimpr. 1960].
- DACOS, Nicole. *La découverte de la Domus Aurea et la formation des grotesques à la Renaissance*. London: Warburg Institute, 1969.

- DALE, Thomas E. A. The Monstrous. In: RUDOLPH, Conrad (ed.). *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*. 2. ed. Oxford: Wiley Blackwell, 2019.
- DEWEY, John. *Art as Experience*. 23rd. Impr. New York: Perigee Books, 1980.
- DICKIE, George. *The Century of Taste: The Philosophical Odyssey of Taste in the Eighteenth Century*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1996.
- DONI, Anton Francesco. *Disegno*. Vinetia: Appresso Gabriel Giolito di Ferrarii, 1549.
- DORRIAN, Mark. On the Monstrous and the Grotesque. *Word & Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry*, v. 16, n. 3, p. 310-317, 2012.
- DOSTOIEVSKI, Fiodor. *O adolescente*. São Paulo: Editora 34, 2015 (e-Pub).
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- ECO, Umberto. *On Ugliness*. London: Harvill Secker, 2007.
- EDWARDS, Justin D.; GRAULUND, Rune. *Grotesque*. New York: Routledge, 2013 (The New Critical Idiom).
- EIDINOW, Esther. “The Horror of the Terrifying and the Hilarity of the Grotesque”: Daimonic Spaces – and Emotions – in Ancient Greek Literature. *Arethusa*, v. 51, n. 3, p. 209-235, 2018.
- FIEDLER, Leslie. *Freaks: Myths and Images of the Secret Self*. New York: Simon & Schuster, 1978.
- Foucault, Michel. *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974-1975*. London; New York: Verso, 2003.
- FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o inconsciente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017 (Obras Completas 7).
- FREUD, Sigmund. *O infamiliar (Das Unheimliche)*. Seguido de O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann. Trad. Ernani Chaves; Pedro Heliodoro Tavares (Freud); Romero Freitas (Hoffmann). Edição comemorativa bilíngue (1919-2019). Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 (e-book Kindle).
- FREUD, Sigmund. The Uncanny. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 17 (1917-1919): An Infantile Neurosis and Other Works. London: The Hogarth Press, 2001.
- FRIEDMAN, John Block. *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

- GARTZIOU-TATTI, Ariadne; ZOGRAFOU, Athanassia. Mapping the Monstrous in Ancient Greece. In: SOUCACOS, Panayiotis N.; GARTZIOU-TATTI, Ariadne; PASCHOPOULOS, Minas (ed.). *Hybrid and Extraordinary Beings: Deviations from "Normality" in Ancient Greek Mythology and Modern Medicine*. Athens: Konstandaras Editions, 2017.
- GILMORE, David D. *Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- GOMBRICH, E. H.; KRIS, E. The Principles of Caricature. *British Journal of Medical Psychology*, v. 17, p. 319-342, 1938.
- HALL, Stuart (ed.). *Representation*. London; Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications, 2003.
- HARPHAM, Geoffrey Galt. *On the Grotesque: Strategies of Contradiction in Art and Literature*. Aurora: The Davies Group, 2006.
- HARPHAM, Geoffrey. The Grotesque: First Principles. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 34, n. 4, p. 461-468, 1976.
- HEGARTY, Paul. *Georges Bataille: Core Cultural Theorist*. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, 2000.
- HERBST, Michael. *Goya's Grotesque: Abjection in Los Caprichos, Desastres de la Guerra, and Los Disparates*. 1999 (PhD Dissertation) – University of the Witwatersrand, Johannesburg, 1999.
- HOBBY, Blake (ed.). *The Grotesque: Edited and with an Introduction by Harold Bloom*. New York: Infobase Publishing, 2009 (Bloom's Literary Themes).
- HUGO, Victor. *Do grotesco e do sublime: tradução do Prefácio de Cromwell*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- HUGO, Victor. *O corcunda de Notre Dame*. Livro Sete: 'ANÁGKH. Ed. comentada e ilustrada. Rio de Janeiro: Zahar, 2018 (ePub).
- HUUNAN-SEPPÄLÄ, Henriikka. *Unfolding the Unexpressed: The Grotesque, Norms and Expressions*. 2018 (PhD Dissertation) – Aalto University School of Arts, Design and Architecture, Department of Art, Espoo, 2018.
- INGEBRETSEN, E. J. *At Stake: Monsters and the Rhetoric of Fear in Public Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- JENTSCH, Ernst. On the psychology of the uncanny (1906). *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, v. 2, n. 1, p. 7-16, 1997.
- KAENEL, Philippe. L'apprentissage de la déformation. *Société & Représentations*, v. 10, n. 2, p. 81-102, 2000.
- KAFKA, Franz. *The Diaries, 1910-1923*. New York: Schocken Books, 1976.

- KAYSER, Wolfgang. *O grotesco: configuração na pintura e na literatura*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- KRISTEVA, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.
- KRISTEVA, Julia. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press, 1991.
- LABBATE, Orazio. *Piccola enciclopedia dei mostri e delle creature fantastiche*. Storia illustrata dei 50 mostri che rendono questo mondo un posto spaventoso. Milano: 24 ORE Cultura, 2016.
- LE MOLLÉ, Roland. *Georges Vasari et le vocabulaire de la critique d'art dans les "Vite"*. Bordeaux: Ellug, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LEWIS-WILLIAMS, David. *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*. London: Thames & Hudson, 2016.
- MAIURI, Arduino. Enorme monstrum: deformità e difformità nel mondo greco-romano. In: PASSALACQUA, Marina et al. (ed.). *Venuste noster*. Scritti offerti a Leopoldo Gamberale. Zürich; New York: Olms Verlag, 2012 (Spudasmata 147).
- McELROY, Bernard. *Fiction of the Modern Grotesque*. New York: Palgrave Macmillan, 1989.
- MEINDL, Dieter. *American Fiction and the Metaphysics of the Grotesque*. Columbia; London: University of Missouri Press, 1996.
- MEYBOOM, Paul G. P.; MOORMANN, Eric M. *Le decorazioni dipinte e marmoree della Domus Aurea di Nerone a Roma*. 2 vols. (Parte 1: Testo; Parte 2: Illustrazioni). Leuven: Peeters, 2013 (Babesch Supplementa 20).
- MEYER, Michael (ed.). *Literature and the Grotesque*. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1995.
- MURGATROYD, Paul. *Mythical Monsters in Classical Literature*. London: Bloomsbury, 2012.
- NAZÁRIO, Luiz. *Da natureza dos monstros*. São Paulo: Arte & Ciência, 1998.
- NEL, Adèle. Borders and Abjection in Triomf. In: VILJOEN, Hein (ed.). *Crossing Borders, Dissolving Boundaries*. Amsterdam; New York: Rodopi, 2013.
- O'CONNOR, Flannery. Grotesque in Southern Fiction. In: *Mystery and Manners: Occasional Prose, Selected & Edited by Sally and Robert Fitzgerald*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1969.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Seleta bilingue traduzida por Bocage. Porto Alegre: Concreta, 2016.

- PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. Sobre corpos e monstros: algumas reflexões contemporâneas a partir da filosofia da diferença. *Psicologia em Estudo*, v. 15, n. 1, p. 179-187, jan./mar. 2010.
- PIETROPAOLO, Mariapia. *The Elegiac Grotesque*. 2013 (PhD Dissertation) – Graduate Department of Classics, University of Toronto, 2013.
- PLATT, Kevin. *History in a Grotesque Key: Russian Literature and the Idea of a Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- RUSKIN, John. Of the True Ideal: Thirdly, Grotesque. In: *Modern Painters*. Vol. 3, Part IV (Of Many Things). London: George Routledge & Sons, 1856.
- RUSKIN, John. *The Stones of Venice*. Vol. 3: The Fall. Boston: Aldine Books Publishing Co., 1853.
- RUSSO, Mary. Female Grotesques: Carnival and Theory. In: DE LAURENTIS, Teresa (ed.). *Feminist Studies/Critical Studies: Language, Discourse, Society*. London: Palgrave Macmillan, 1986.
- SANTOS, Matheus Araujo dos. Abjeto em disputa: dissidências ou não entre Bataille, Kristeva e Butler. In: COLLING, Leandro; THÜRLER, Djalma (org.). *Estudos e políticas do CUS: Grupo de Pesquisa Cultura e Sexualidade*. Salvador: EDUFBA, 2013.
- SCHIMANSKI, Johan; WOLFE, Stephen. *Border Poetics De-Limited*. Hannover: Wehrhahn, 2007.
- SCHLEGEL, Friedrich. I. Fragmente. In: SCHLEGEL, August Wilhelm; SCHLEGEL, Friedrich (ed.). *Athenäum 1798-1800*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf, 1960.
- SHELLEY, Mary. *Frankenstein*. Rio de Janeiro: DarkSide, 2017.
- SOERENSEN, Claudiana. A carnavalização e o riso segundo Bakhtin. *Travessia*, v. 5, n. 1, p. 318-331, 2011.
- STALLYBRASS, Peter; WHITE, Allon. *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- STEIL, Lucien (ed.). *The Architectural Capriccio: Memory, Fantasy and Invention*. Farnham; Burlington: Ashgate, 2014.
- SUETONIUS. *Lives of the Caesars*. Oxford: Oxford University Press, 2008 (Oxford World's Classics).
- SYMONDS, John Addington. Caricature, The Fantastic, The Grotesque. In: *Essays: Speculative and Suggestive*. 3. ed. London: Smith, Elder & Co., 1907.
- THOMSON, Philip. *The Grotesque*. London: Methuen, 1972.

- VAZ, Valteir. “Arte como procedimento” – 100 anos depois. Em memória de Svetlana Boym”. *RUS: Revista de Literatura e Cultura Russa*, v. 9 n. 12, p. 3-28, 2018.
- VERNER, Lisa. *The Epistemology of the Monstrous in the Middle Ages*. New York: Routledge, 2005.
- VITRUVIO, M. *I dieci libri dell’architettura*. Tradotti & commentati da Mons. Daniel Barbaro. Venetia: Appresso Francesco de’Franceschi Senese & Giovanni Chrieger Alemano compagni, 1567.
- VITRÚVIO. *Tratado de arquitetura*. Livro VII.5.3-4. Tradução do latim, notas e introdução por M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (Col. Todas as Artes).
- WATSON, Alan (ed.). *The Digest of Justinian*. Vol. 4. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
- WEINSTOCK, Jeffrey Andrew (ed.). *The Ashgate Encyclopedia of Literary and Cinematic Monsters*. Dorchester: Ashgate, 2014.
- WRIGHT, Thomas. *A History of Caricature & Grotesque*. London: Virtue Brothers, 1865.
- ZAMPERINI, Alessandra. Grotesques and the Antique. Raphael’s Discovery of the Fourth Style. In: ACCIARINO, Damino (ed.). *Paradigms of Renaissance Grotesques*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2019 (Essays and Studies 43).

## APÊNDICE

Como material suplementar, segue-se uma tradução de equivalência dinâmica (não literal) dos AcPh, tendo como material de referência a edição de Bovon, Amsler e Bouvier<sup>1</sup>, que reconstrói os atos mediante os manuscritos Vaticanus graecus 824 (V), Xenophontos 32 (A), Parisinus 881 (P), Vaticanus graecus 866 (X), Ambrosianus 405 (K) e Atheniensis 346 (G). O texto do martírio segue o Vaticanus graecus 824, que representa a recensão  $\Gamma$  da edição de Bonnet.

---

<sup>1</sup> BOVON, François; BOUVIER, Bertrand; AMSLER, Frédéric. *Acta Philippi*. Textus. Turnhout: Brepols, 1999.

## ATOS DE FILIPE

### PRIMEIRO ATO DO SANTO APÓSTOLO FILIPE QUANDO, SAINDO DA GALILEIA, RESSUSCITOU O MORTO

#### Xenophontos 32 (A)

1. Quando o apóstolo Filipe saiu da Galileia, uma viúva levava para sepultar o seu único filho, que era tudo o que ela tinha. Ora, o apóstolo ficou muito angustiado em sua alma quando viu a pobre idosa arrancando os cabelos e desfigurando o seu rosto. Ele disse a ela: “Que religião o seu filho praticava quando morreu assim, tão jovem?”. Ela respondeu: “Perdoe-me, eu imploro, e não me interrogue. Pois meu coração foi partido em dois, minha voz falha, e eu não consigo contar toda a história. Como alguém que nunca injuriou os deuses, permita-me chorar por este sem nome, mesmo sendo meu filho. Eu costumava sacrificar diariamente — não poucas oferendas a Ares; gastei muito com Apolo; por Hermes quase quebrei minha alma; sacrifiquei bezerras a Ártemis; trouxe coroa de flores para Zeus; ofereci cabras para holocaustos inteiros a Atena. Em uma palavra, para tantos deuses quantos existem, trouxe ofertas a todos, inclusive o próprio Sol e a Lua. No entanto, creio que eles adormeceram em relação a mim; gritei muito, mas eles não me ouviram. Finalmente, constrangida pela necessidade, encontrei um homem que se dizia vidente, e ele me disse: ‘Por que razão, mãe, você deseja que eu ponha em prática a minha adivinhação?’ Mas ele não foi de forma alguma diferente dos deuses, pois tudo o que ele me previu era falso. Portanto, as adivinhações me foram inúteis e os deuses, sem valor e cegos. Na verdade, será possível que eu mesma seja como esses impostores para quem perdi meus bens, dando atenção a ídolos inúteis? Perdi minha alma e com ela o meu dinheiro. Pois quem adora ídolos ou consulta oráculo é amaldiçoado. Ai de mim! De quem exigirei meu dinheiro de volta, que perdi em vão oferecendo a ídolos e adivinhos? Desprezei os cristãos, e agora perdi meu filho, que era tudo que eu tinha”.

2. O apóstolo disse: “Você não sofreu nada de estranho, mãe, tendo sido enganada de tal maneira pelo inimigo que destrói as almas; pois é assim que o diabo engana as pessoas e elas ficam aquém da vida eterna. Mas quanto a você, pare de chorar, pois eu agora ressuscitarei o seu filho pelo poder do meu Deus Jesus Cristo, que foi crucificado, sepultado, ressuscitou dos mortos e reina para sempre — quem nele crê recebe a vida eterna”. A idosa disse: “Que as coisas que estão sendo ditas para mim [...] de salvação, estrangeiro, e como você é verdadeiramente um apóstolo de Deus, ajude-me na minha

velhice, que correu mal. Enquanto sofria tais males, rezei para que eu pudesse morrer, mas não fui ouvida. Talvez seja melhor não casar ou mesmo não comer nenhuma dessas coisas que depois agitam o corpo, vinho e carne, mas sim comer pão e água, e evitar a tristeza, muitos males e amargos sofrimentos”.

3. O apóstolo lhe disse: “Verdadeiramente, mãe, você não diz isso por si mesma, mas o Salvador já fala por meio de você sobre a pureza. E o que você acha da pureza? Porque Deus se associa com a própria pureza, e isso cria muito ciúme entre as pessoas. Pois como não podem ser puras ou beber água sozinhas, elas estão ansiosas para alegar qualquer coisa falsa contra aqueles que levam suas vidas puramente. Então Deus abençoou esses últimos. Pois ele disse: ‘Bem-aventurados são quando as pessoas falam todas as mentiras contra vocês. Alegrem-se e regozijem-se, porque é grande o galardão de vocês nos céus, e na terra podem silenciar os demónios sem ansiedade, pois vocês têm por pai Jesus, o crucificado’”. Depois que o apóstolo disse essas coisas, a idosa respondeu: “Creio em Jesus e na santa virgindade”.

4. Então o apóstolo se aproximou do cadáver e disse: “Levante-se, jovem, Jesus o ressuscita para a sua própria glória”. E imediatamente ele se levantou como se estivesse dormindo, e depois de olhar diretamente para o Santo Filipe, disse: “Como a luz desse homem veio a esse lugar e me ressuscitou, embora eu tivesse morrido — com muita rapidez um anjo de Deus veio e abriu a prisão do juízo, onde eu já estava trancado — e como observei os tormentos e as punições?”

5. Vi uma mulher parecida com um dragão, e suas mãos chicoteavam como as línguas de serpentes; ela segurava um ancinho de fogo e levava almas humanas para um abismo de fogo. E perguntei ao anjo: ‘Quem é essa mulher?’ Ele me disse: ‘Essa mulher incita as pessoas para que falem falsamente dos fiéis e riam deles; ela os incita a dizer que Cristo é um enganador, e assim os conduz a esse abismo. Pois com suas insinuações ela os faz caluniar uns aos outros, e uma vez que os dirige com o seu ancinho, aqueles a quem ela enganou para se envolverem em conversas frívolas avançaram dessa maneira para a condenação?’

6. Logo depois, vi um homem que estava em um poço infernal, cujos dentes rangiam em miséria. Um anjo estava ao lado dele com uma espada de fogo, e o homem era torturado violentamente, sem piedade. Aproximei-me do anjo para lhe pedir que concedesse ao homem uma hora de alívio. E o anjo me disse: ‘Pergunte a ele o que ele fez’. Então eu disse àquele que estava no poço: ‘O que você fez para merecer isso?’ E ele me disse: ‘Tiranizei muitos, bati em bispos e sacerdotes e falei mentiras sobre eles. Percebo

dentro de mim que não mereço misericórdia, então deixe-me ser torturado, pois ninguém pode escapar da atenção de Deus'. Ora, um bloco de chumbo de cerca de noventa quilos pendia dele (pois eu até soube o peso), e assim o pobre homem era torturado. E eu disse a ele: 'Por que você fez essas coisas?' Ele me disse: 'Se eu soubesse dessas torturas, não estaria sofrendo dessa maneira. Pois eu supus que não havia julgamento após a morte, e como tinha pensamentos tão inúteis, estou recebendo o que é adequado para as coisas que eu fiz'.

7. E mais uma vez, quando saí de lá, vi um homem muito jovem. As lâminas de suas costelas eram visíveis e ele estava deitado sobre uma cama de brasas. A sujeira que escorria de sua carne se transformava em serpentes ardentes que saltavam e o devoravam, e seu castigo era incessante. E eu lhe disse: 'Que horror para você, homem miserável!' Ele me disse: 'Se alguém não escuta os avisos, tudo isso acontece com ele. Quanto a mim, minha língua causou a minha ruína, pois não respeitava nem pai nem mãe nem sacerdotes; e, além disso, insultei uma virgem muito piedosa, pois disse que ela não era virgem, mas estava pecando. E essa censura saiu da minha boca como fogo, porque a fiz corar, para que todos os que observassem isso pudessem desprezá-la. Eu a fiz jurar pelo juiz que julga os vivos e os mortos. No entanto, em vez disso, fui considerado perjuro. Mas ela também apelou a Deus no altar contra mim, e sua maldição sobre mim aconteceu. E a sua maldição feriu não só a mim, mas também a todos os meus parentes; pois, como me imitaram, foram julgados, tanto os vivos como os mortos. Por isso estou sendo punido, porque desonrei uma virgem'. Eu disse a ele: 'Por que você fez essas coisas?' Mas ele me respondeu: 'Não fale mais comigo, pois entendo que não há alívio para mim, porque as brasas quentes estão queimando ao meu redor, as serpentes flamejantes me mordem cada vez mais e estou sendo cruelmente torturado'. E chorando eu disse: 'Eu suplico, levem-me até os eunucos e as virgens para que eu os peça repetidamente que possam dar-lhe alívio, porque ele está sendo terrivelmente torturado'.

8. E o arcanjo Miguel encontrou-me com a chave de fogo e me disse: 'Você não pode rogar nem a eunucos nem a virgens, porque é outro quem julga. Portanto, se alguém peca, não recebe misericórdia, e da mesma forma quem faz falsas acusações não recebe misericórdia; mesmo que depois dê seus bens a outros, de nada serve. E assim como ele deu a conhecer a mentira a todos, assim também a sua condenação é feita conhecida para todos. Pois quem mentiu contra a pureza não recebe misericórdia — nem este, nem os hipócritas, nem os contenciosos, nem os mentirosos, nem os que se deleitam em ouvir uma mentira perversa, porque está escrito: "Se fizer uma acusação falsa e não a corrigir, você estará sujeito às mesmas torturas". Da mesma maneira, todo aquele que esconde um pecado não recebe misericórdia'.

9. Em seguida, vi algumas pessoas que pegavam bolas de fogo e as jogavam umas nas outras, e disse: ‘Misericórdia, Deus tenha misericórdia, o que é isso?’ E eles me disseram: ‘Falamos muito mal dos justos e daqueles que vivem na pureza, dizendo que esse, ou este, ou aquele pecou. E como não tínhamos nada de verdade para dizer, corremos em vão e praticamos na embriaguez o caminho da mentira. É por isso que estamos atacando uns aos outros com bolas e espetos de fogo’. E eu disse: ‘O julgamento de Deus é justo?’

10. Quando saí dali, vi um homem calvo e brasas ardentes sendo derramadas sobre a sua cabeça. E enquanto era queimado ele gritava, segurando sua cabeça com ambas as mãos. E aonde quer que ele fosse, um anjo o seguia com uma concha na mão, que transbordava de glóbulos de fogo. E ele segurava a concha acima dele e deixava pingar sobre a sua cabeça. Então perguntei, dizendo: ‘E você, o que você fez?’ — porque o anjo não podia ser visto, pois seu castigo vinha como se fosse pelo vento. E ele me disse: ‘O vinho me trouxe isso, pois quando estava bêbado eu caluniava frequentemente bispos, sacerdotes, eunucos e virgens. Pois eu costumava censurá-los como pessoas licenciosas, e passei a recitar versos contra eles. Assim como eu costumava falar palavras contra as suas cabeças, assim também recebo de volta contra a minha cabeça. E assim como eu inventava versos sobre eles, agora recebo minha devida recompensa e solto esse grito enquanto sou queimado, lamentando pela minha pobre cabeça’. E ao contemplar aquele pobre homem, seu castigo me pareceu injusto, porque era velho e avançado em anos. E eu disse: ‘Peço, mostre-me onde estão as virgens’. E eles responderam: ‘Você não pode vê-las, a menos que, quando voltar ao mundo, receba o batismo e obtenha pureza para si mesmo. Você não pode ver nem eunuco, nem virgem, nem alguém purificado pelo arrependimento. Portanto, deixe esse infeliz ser punido, pois não é necessário para os servos de Deus †...† pensar ou falar a respeito’. E quando ouvi que eles falavam acertadamente, disse: ‘Sofra, miserável, o que está descendo sobre a sua cabeça’. E quando disse isso, deixei-o ao seu tormento. E quando eu estava prestes a me retirar, ele gritou: ‘Se você puder fazer alguma coisa, me ajude!’ E eu disse: ‘Peço-lhe, pelo menos me mostre o lugar das virgens?’

11. E enquanto eu andava e procurava, embora ninguém me guiasse, o arcanjo Miguel me encontrou e disse: ‘Por que você se dá ao trabalho em vão? Você não sabe que uma maldição foi lançada com amargura contra o homem calvo enquanto ele estava vivo, e não há misericórdia, porque o pobre homem foi muito enganado pelo vinho? Porquanto muito vinho traz fofocas sussurradas, raiva, ciúme, hipocrisia, licenciosidade, arrogância e tudo o que é semelhante. Pois a concha também os espera, especialmente idólatras, augures e adivinhos, feiticeiros e magos, e a concha em movimento gira em torno deles’. E eu disse: ‘Vou embora daqui, porque alguém está me chamando para partir’

para o mundo e eu não sei quem é'. E o anjo-chefe Miguel respondeu: 'Fui autorizado a libertá-lo. Resta a você, então, apressar-se em direção a quem o está convocando. No entanto, se você, embora livre desses tormentos, deseja ir até lá e ver os castigos, quantos dias são suficientes?'

12. Ouvindo isso, apressei-me para fugir e, enquanto saía, vi junto ao portão um homem e uma mulher. E o grande cão chamado Cérbero, que tem três bocas, estava preso ao portão com correntes de fogo; e ele roía o homem e a mulher, segurando seus fígados com os pés. E esses dois, semimortos, gritavam: 'Tenha piedade de nós, ajude-nos!' Porém ninguém os ajudava. E eu fui conter o cão, mas Miguel me disse: 'Deixe estar, porque esses também blasfemaram contra os sacerdotes e as sacerdotisas, eunucos, diáconos, diaconisas e virgens com mentiras sobre libertinagem e adultério. E como os difamados ficaram muito perturbados, voltaram-se a mim, Miguel, a Rafael e a Oriel, e nós demos os blasfemos de comida para esse cão até o grande dia do julgamento'. E eu disse: 'anjo-chefe Miguel, torture-os ainda mais'. Então ele me disse: 'Não há misericórdia para eles nem para aqueles que desejam imitá-los, porque †...†. E não só aqui, mas também enquanto ainda estiverem vivos eu lhes mostrarei muitas coisas, a menos que queiram se arrepender. Pois trarei sobre eles demônios, tristezas e aflições; lhes enviarei homens despóticos que lhes infligirão muito mal'. Então, apressei-me a ir ter com aquele que havia me chamado, e disse a mim mesmo: 'Quando sair daqui, relatarei essas coisas aos que estão no mundo, porque aqui há muito castigo'.

13. Depois de sair do portão vi um altar, e os celebrantes do altar eram homens ciumentos, e de um a outro estavam mergulhados em hipocrisia. E eu disse: 'Quantos tormentos tenho visto por causa deles, e veja o quanto fazem na hipocrisia'. E o anjo-chefe Miguel me disse: 'Fique e veja que estes também sofrerão punição. Pois ninguém recebe tratamento preferencial de Deus. De fato, a pessoa ciumenta ou hipócrita ou invejosa ou irascível ou a que maltrata inoportunamente e a que incita à desordem e a que julga injustamente, essas aí têm labutado'. Ao sair dali, avistei um imenso trono, cuja natureza não posso descrever. Este era composto de uma coisa como flores. E percebi algo como um trovão saindo do trono e convocando os celebrantes do altar. E aquilo achou razões para muitas condenações contra eles, incluindo embriaguez e conversa fiada, e dizia-lhes: 'Não está escrito: "Se alguém lançar uma palavra descuidada, essa pessoa será merecedora de julgamento"? Eu não os estou tratando injustamente, mas são vocês que acusam a si mesmos'. A outro dizia: 'Para você está escrito: "Não se enfureça". Mas você flagelava quando maltratava por raiva. Veja, você pecou contra outros por calúnia'. A outro disse: 'Você não encontra nas Escrituras: "Aquilo que você odeia, não faça a outro"? No entanto você se acusa, pois embora estivesse lendo, não entendeu'. Os outros

estavam gemendo e tristes. E o anjo-chefe Miguel lhes dizia: ‘Por mais que muitos de vocês desejem ser piedosos, tenham cuidado com o lobo. Pois por fora ele parece ser uma ovelha, mas por dentro é um lobo selvagem’. E lhes disse: ‘Se vocês não se converterem, não receberão misericórdia.’

14. Eu mesmo vi essas coisas, Filipe, servo de Deus, e minha alma está muito perturbada, pois temo que o diabo enganador possa estar realmente brincando comigo e ainda vá me arrastar para esses castigos”.

15. Filipe disse: “O que, então, você viu? O que você contemplou é insignificante e limitado. Quanto a você, proteja-se e receba a ablução santa. Assim como aqueles que lá estão lhe disseram, a menos que se mantenha imaculado, você cairá nessas punições. Portanto, filho, você não precisa de mestre, pois você viu de uma vez por todas os castigos pelos pecados. Então, se combater bem, você se tornará para sempre um patrono para muitos”.

16. O jovem disse: “Permita-me, apóstolo de Deus, dizer algo, pois me lembrei”. O apóstolo disse: “Fala, filho”. E o jovem disse: “Ao entrar nesse mundo solidamente construído, vi dois homens banidos cujas mãos estavam atadas atrás das costas, os quais eram torturados em uma frigideira. E próximo havia um recipiente cheio de chumbo borbulhante, e o guarda os obrigava [...] e eles bebiam o chumbo, de modo que por fora queimavam pelo fogo e por dentro pelo chumbo. E perguntei por que estavam sendo atormentados dessa maneira, e o anjo me disse: ‘Estes fizeram muito mal na terra; na verdade, condenaram pessoas inocentes, trataram-nas de forma vergonhosa e as desprezaram, considerando-se justos. Eles amarguraram os servos de Deus, dizendo: “O que essas pessoas podem fazer conosco?” Assim foram tiranizando, altivos, caluniando, participando um com o outro seja na bebida forte, seja no roubo dos pobres e na ganância; apegando-se à insensatez encontraram o castigo, sofrendo também pelas riquezas deixadas na terra. Estes aqui estão sendo fritos mesmo enquanto o seu antigo prazer permanece no mundo. Eles estão bebendo chumbo borbulhante porque estavam intoxicados com todos os males. Pois tudo o que uma pessoa faz por interesse próprio voltará para ela aqui, já que se fez de boba com sua língua imprudente’.

17. Depois de contemplar essas coisas, fui arrebatado de lá por um vento e vim para cá, para que depois de ressuscitado por você eu pudesse descrever tudo isso. Portanto, se alguém deseja receber misericórdia, deverá se manter longe de todos esses pecados malignos; se crer em Deus, será abençoado; e se confessar o Cristo amado, será glorificado.

E o caminho dos justos, vi que este leva por uma estrada diferente ao lugar de refrigério, porque eles creram em Jesus enquanto estiveram vivos”.

18. E assim, juntamente com a sua mãe, o jovem que ressuscitou dos mortos creu fervorosamente, e conseqüentemente eles converteram a muitos. E quando estes recebiam o batismo por meio deles, glorificavam a Deus. E quando deram provisões abundantes para a jornada do apóstolo eles partiram, tendo crido em Cristo. Mas o jovem seguiu o apóstolo, exaltando-se com as maravilhas que ele fazia todos os dias. E todos glorificavam a Deus, amém.

## SEGUNDO ATO DO SANTO APÓSTOLO FILIPE EM HÉLADE DE ATENAS

### PVXK (A)

1. Ora, aconteceu que quando Filipe entrou na cidade dos atenienses, chamada Hélade, trezentos filósofos se reuniram diante dele e disseram: “Já que viemos, vamos ouvir qual é a sua sabedoria; porque dizem com respeito aos sábios da Ásia que ela é grande”. Eles supunham que Filipe fosse um filósofo, pois ele viajava disfarçado de eremita, e não sabiam que ele era um apóstolo de Cristo. Pois a roupa que Jesus deu aos apóstolos era apenas uma túnica curta e um xale. Conseqüentemente, Filipe andava dessa maneira. Por isso, quando os filósofos de Hélade o viram, ficaram assustados. Então eles se reuniram em um lugar e disseram uns aos outros: “Venham, vamos consultar nossos livros, a fim de que esse estrangeiro não nos vença e nos desonre”.

2. Então, depois de fazerem isso, eles se reuniram no mesmo local e disseram a Filipe: “Temos ensinamentos de nossos pais que são suficientes para o nosso filosofar. Mas se você tem algo novo, estrangeiro, mostre-nos com ousadia, sem esconder nada. Pois não temos outra necessidade a não ser ouvir algo novo”.

3. Filipe respondeu e disse: “Senhores, filósofos de Hélade, se desejam ouvir alguma coisa nova e anseiam por algo novo, vocês devem abandonar a mente do velho ser humano. Como o meu Senhor disse: ‘Não é possível colocar vinho novo em odres velhos, pois os odres se rompem, o vinho se derrama e os odres se estragam. Em vez disso, coloca-se vinho novo em odres novos, para que ambos sejam conservados’. Mas o Senhor disse essas coisas em parábolas, ensinando-nos por sua santa sabedoria que muitos amarão o vinho novo sem possuir odres novos. Eu os aprecio, homens de Hélade, e os abençoo porque vocês disseram ‘nós apreciamos o que é novo’. Pois o meu Senhor trouxe ao mundo um ensinamento realmente original e novo para que pudesse eliminar toda a instrução mundana”.

4. Os filósofos disseram: “Quem é esse a quem você está chamando de seu Senhor?” Filipe disse: “O meu Senhor é Jesus, que está no céu”. E disseram-lhe: “Mostra-nos com discernimento e sem inveja, para que também nós creiamos”. Então Filipe disse: “O Senhor que eu irei tornar conhecido a vocês está muito acima de todo nome; é como nenhum outro. Mas eu só estou dizendo isso porque, assim como vocês disseram ‘não tenha inveja de nós’, que eu nunca tenha inveja de você. Mas, com grande exaltação e alegria, devo revelar esse nome a vocês. Pois não tenho outra tarefa neste mundo, exceto essa proclamação. Pois quando o meu Senhor veio a este mundo, ele escolheu a nós, que éramos doze, enchendo-nos com o Espírito Santo da sua luz. Ele nos capacitou a fazer saber quem ele é, e nos ordenou que pregássemos a todos as boas novas da salvação que dele procedem, porque não há outro nome que venha do céu, exceto esse. Por essa razão, eu mesmo vim até vocês para dar-lhes plena certeza, não apenas em palavras, mas também pela demonstração de feitos maravilhosos, em nome do meu Senhor Jesus Cristo”.

5. Quando os filósofos ouviram essas coisas, disseram a Filipe: “Esse nome que agora ouvimos de você, nunca o encontramos nos livros de nossos pais. Então, como podemos confirmar a sua palavra?” Além disso, quando prosseguiram, disseram-lhe: “Dê-nos três dias para que possamos conversar uns com os outros sobre esse nome, pois não será pouca coisa se avançarmos e abandonarmos a nossa religião ancestral”. Filipe respondeu: “Delibere como desejarem, pois o que estou fazendo não é uma coisa enganosa”.

6. Assim, quando os trezentos filósofos se reuniram, falaram entre si, dizendo: “Reconheçam que esse homem trouxe uma filosofia estranha, e as palavras ditas por ele nos levam ao êxtase. Então, o que devemos fazer acerca dele ou sobre o nome daquele chamado Jesus, que ele diz ser o rei dos séculos?” Também disseram uns aos outros: “Talvez nós mesmos não sejamos capazes de debater com ele, mas apenas com o sumo sacerdote dos judeus. Portanto, se parecer apropriado, mandemos chamá-lo, para que se oponha a esse estrangeiro e para que possamos aprender corretamente sobre o nome que ele prega”.

7. Então eles escreveram a Jerusalém da seguinte maneira: “Os filósofos de Hélade a Ananias, o grande sumo sacerdote dos judeus em Jerusalém, saudações. Como há grande paz entre você e nós em todos os momentos, e como você sabe que nós atenien-ses gostamos muito de filosofar, um estrangeiro chamado Filipe veio a Hélade e, dito de maneira simples, nos perturbou muito com suas palavras e seus extraordinários atos de poder. Ele apresenta um nome glorioso, Jesus, declarando-se discípulo deste. Ele também faz maravilhas, sobre as quais estamos escrevendo para você. Nomeadamente, ele expulsou demônios que afligiam cronicamente as pessoas, faz os surdos ouvirem,

os cegos recuperarem a visão e, o que é ainda mais maravilhoso, que seria apropriado dar a conhecer primeiro, ele ressuscitou pessoas que haviam completado a cota de suas vidas e morreram. Sua fama se espalhou por toda a Hélade e a Macedônia, e muitos são aqueles que vêm a ele das cidades vizinhas, trazendo os que sofrem de várias doenças, e ele cura a todos pelo nome de Jesus. Portanto, sem poupar tempo, venha até nós, para que você mesmo nos informe o que significa o nome que ele ensina, Jesus. Por isso lhe enviamos essa carta, sumo sacerdote”.

8. Ora, quando o sumo sacerdote recebeu a carta e a leu, encheu-se de grande ira, rasgou suas vestes e disse: “Esse enganador também foi a Atenas, entre os filósofos, para enganá-los?” Então Mansemat, que é Satanás, entrou secretamente em Ananias e o encheu de raiva e ira. E ele disse: “Se eu permitir que Filipe e os que estão com ele vivam, a lei será totalmente destruída e seus ensinamentos provavelmente encherão toda a terra”. O sumo sacerdote entrou em sua casa com os mestres da lei e os fariseus, e eles conversaram entre si, dizendo: “O que devemos fazer a respeito dessas coisas?” E disseram ao sumo sacerdote: “Ananias, levante-se, arme quinhentos homens fortes do povo, vá para Atenas e você acabará com Filipe completamente e, assim, derrubará o seu ensino”.

9. E desse modo, vestido com as vestes sacerdotais, Ananias chegou a Hélade com grande pompa, com os quinhentos homens. Ora, Filipe estava na casa de um importante cidadão da cidade, com os irmãos e irmãs que haviam crido. Então o sumo sacerdote e os que estavam com ele, bem como os trezentos filósofos, chegaram ao pórtico da casa em que Filipe se achava hospedado. Filipe foi informado de que eles estavam do lado de fora; então ele se levantou e saiu. E quando o sumo sacerdote o viu, disse-lhe: “Filipe, feiticeiro e mago, eu o reconheço, porque em Jerusalém o seu Senhor, o enganador, chamou você de Filho do Trovão. Toda a Judéia não foi suficiente para você vir aqui, enganar os filósofos atenienses?” Filipe disse: “Ananias, que o seu véu de incredulidade seja removido do seu coração, para que você possa compreender as minhas palavras e saber, partindo delas, se o enganador sou eu ou se é você”.

10. Ao ouvir isso, Ananias disse a Filipe: “Eu responderei a tudo”. Filipe disse: “Fale”. O sumo sacerdote disse: “Povo de Hélade, esse Filipe crê em um homem chamado Jesus, que nasceu entre nós, que também ensinou essa heresia, desrespeitou tanto a lei quanto o templo e aboliu a observância do Sábado e dos ritos de purificação de Moisés, bem como as observâncias da lua nova, porque ele disse que estas não foram instituídas por Deus. Quando vimos que ele estava destruindo a lei dessa maneira, nós nos rebelamos e o crucificamos para que o seu ensino não se espalhasse. Pois ele arrolou um grande número sob o seu comando e deu um mau testemunho: comer de tudo sem distinção e

se misturar com os pagãos. E entregando esse homem o matamos e o sepultamos em um túmulo. Então, quando esses seus discípulos o roubaram, proclamaram por toda parte que ele havia ressuscitado dos mortos e enganaram a muitos quando professaram que ele estava à direita de Deus, no céu. Mas eles mesmos são circuncidados, assim como nós. Então nós os perseguimos, pois eles começaram a fazer muitos milagres em Jerusalém pelo nome de Jesus. Assim, tendo sido expulsos de Jerusalém, eles andam por todo o mundo enganando a todos com a magia daquele Jesus, como ainda agora esse Filipe veio até vocês para os enganar com a mesma astúcia. Mas levarei a este comigo para Jerusalém, porque o rei Arquelau também o está procurando para matá-lo”.

11. Quando a multidão que estava ali ouviu essas coisas, os que estavam firmes na fé não ficaram abalados nem duvidaram, pois sabiam que Filipe prevaleceria com a glória de Jesus. Então Filipe se defendeu pelo poder de Cristo com grande ousadia, exaltando e dizendo: “Atenienses e os que são filósofos, eu não vim até vocês com palavras para ensinar, mas com demonstração de maravilhas, que também, em parte, talvez vocês tenham visto sendo realizadas por mim naquele nome que esse sumo sacerdote rejeita. Portanto, eis que clamarei ao meu Deus e os ensinarei, e vocês mesmos testem as palavras de nós dois”.

12. Depois que o sumo sacerdote ouviu isso, ele correu até Filipe com a intenção de açoitá-lo. Mas naquele momento a sua mão atrofiou e os seus olhos ficaram cegos. E da mesma maneira, os quinhentos que estavam com ele também ficaram cegos. E eles insultaram e amaldiçoaram o sumo sacerdote, dizendo: “Quando saímos de Jerusalém, dissemos a você: ‘Contenha-se, pois como seres humanos não podemos lutar com Deus’. Mas nós rogamos a você, Filipe, apóstolo do Deus de Jesus, dê-nos a luz que vem por meio dele, de modo que também sejamos verdadeiramente seus servos”.

13. Quando Filipe viu o que havia acontecido, disse: “Ó natureza fraca, que se levanta contra nós, então imediatamente se humilha; Ó mar amargo, que agita as suas ondas contra nós e pensa nos assustar, só para ver as ondas acalmarem em si. Agora, pois, nosso bom mordomo, Jesus, a santa luz, ao elevarmos nossos clamores tu de modo algum nos negligenciaste em todas as boas obras, mas vieste para aperfeiçoá-las por meio de nós. Agora, então, vem, Senhor Jesus, expõe a loucura dessas pessoas”.

14. O sumo sacerdote disse a Filipe: “Você não pensa em nos converter das tradições de nossos pais, do Deus do deserto, do maná e de Moisés, e espera que sigamos o Jesus Nazareno, não é?” Então Filipe respondeu: “Olha, eu rogarei ao meu Deus para que ele venha e se revele diante de você, dos quinhentos e diante de todos que estão

aqui; pois quando você se arrepender, talvez creia. Mas se você persistir na incredulidade até o fim, um evento incrível lhe sobrevirá, do qual se falará por incontáveis gerações, a saber, que você descerá vivo ao Hades diante de todos aqueles que o virem, porque você ainda continua na sua incredulidade e porque procura desviar essa multidão da vida verdadeira”. Então Filipe orou, dizendo: “Santo Pai de seu santo Filho Jesus Cristo, que me concedeste a graça de crer nele. Envia teu amado Filho Jesus Cristo para repreender o sumo sacerdote incrédulo, para que o teu nome seja glorificado no Cristo amado”.

15. E enquanto Filipe ainda clamava essas coisas, de repente os céus se abriram e Jesus apareceu, descendo na mais rara glória e relâmpago; e o seu rosto brilhava sete vezes mais que o sol, e suas vestes eram mais brancas que a neve. E todos os ídolos de Atenas de repente caíram por terra e ficaram em pedaços, e os demônios que estavam neles fugiam, clamando: “Eis que estamos fugindo por causa de Jesus, o Filho de Deus, que apareceu na cidade”. Então Filipe disse ao sumo sacerdote: “Você ouve os demônios clamando por causa daquele que apareceu e se recusa a crer ante àquele que está presente, que ele mesmo é o Senhor de todos?” O sumo sacerdote replicou: “Eu mesmo não tenho outro Deus, exceto aquele que deu o maná no deserto”.

16. Ora, enquanto Jesus subia ao céu, ocorreu um forte terremoto, de modo que o lugar em que eles estavam se abriu. E a multidão correu e deitou-se aos pés do apóstolo, gritando: “Tenha piedade de nós, Homem de Deus”. Da mesma forma, também os quinhentos homens clamaram por sua vez: “Tenha piedade de nós, Filipe, para que possamos ver você e, por seu intermédio, a tocha da vida, Jesus. Porque também estávamos dizendo a esse sacerdote incrédulo que nós, sendo ‘pecadores, não podemos lutar com Deus’”.

17. Então Filipe disse: “A inveja não está em nós, pelo contrário, a graça de Cristo os fará ver novamente. Mas primeiro farei o seu sumo sacerdote ver de novo, para que, com base nisso, vocês creiam ainda mais”. E uma voz veio do céu a Filipe: “Filipe, anteriormente filho do trovão, mas agora da mansidão, tudo o que você pedir a meu pai, ele fará por você”. Toda a multidão ficou boquiaberta com a voz, pois seu som era mais alto que um trovão. Então Filipe disse ao sumo sacerdote: “Em nome do poder da voz do meu Senhor Jesus, veja novamente, Ananias”. E imediatamente ele recuperou a visão, e depois de olhar em volta, disse: “Oh, quão eficaz é a magia de Jesus. Por isso Filipe me cegou com uma palavra, e novamente com uma palavra me fez recuperar a visão”. “E então”, disse Filipe, “você crê em Jesus?” O sumo sacerdote disse: “Você não acha que pode me encantar e me persuadir, não é?” Quando os quinhentos que estavam com ele ouviram que seu sumo sacerdote, tendo recuperado a visão, ainda era incrédulo, disseram

aos que estavam ao redor: “Implorem a Filipe que nos faça ver novamente, para que acabemos com esse sumo sacerdote incrédulo”.

18. Filipe disse: “Não se defendam por meios malignos”. E ele disse ao sumo sacerdote: “Um sinal virá sobre você, algo grande”. Ele disse a Filipe: “Eu sei que você é feiticeiro e discípulo de Jesus; você não vai me enfeitiçar”. Mas o apóstolo disse a Jesus: “Zavarthan, savathavat, vramanouch, vem depressa”. E imediatamente a terra se abriu sob o lugar onde estava Ananias e o engoliu até os joelhos. E Ananias exclamou: “Oh, certamente é um grande truque que a terra tenha se aberto depois que Filipe a ameaçou e a conjurou em hebraico. E ela me segura até os joelhos, e algumas criaturas me puxam pelos calcanhares como que com ganchos para o mundo inferior, a fim de que eu acredite em Filipe. Mas ele não pode me persuadir, pois conheço seus truques de magia desde Jerusalém”.

19. Filipe se enfureceu e disse: “Ó terra, prenda-o até o umbigo”. E imediatamente ele foi puxado para baixo. E dizia: “Um dos meus pés está sendo congelado por baixo, mas o outro está sendo terrivelmente queimado. No entanto, não serei derrotado por sua magia, Filipe. Ainda que eu esteja sendo muito atormentado por baixo, não acredito em nada”. As multidões queriam apedrejá-lo, mas Filipe disse: “Não sejam assim, pois o que aconteceu até agora, sendo ele engolido até o umbigo, aconteceu para que a salvação chegasse às almas de vocês. Porque ele estava quase os atraindo para a incredulidade pelas suas palavras maldosas. No entanto, se ele próprio se arrependesse, eu o tiraria da terra para a salvação de sua alma. Mas talvez ele não seja digno de salvação. Portanto, se ele persistir na incredulidade, vocês o verão sendo arrastado para o abismo, a menos que o Senhor esteja prestes a levantar os que estão no Hades para que confessem que Jesus é o Senhor. Pois naquele dia toda língua confessará que Jesus é o Senhor, e que há uma glória do Pai e do Filho com o Espírito Santo para sempre”.

20. Depois que Filipe disse essas coisas, ele estendeu a mão direita e fez um gesto no ar sobre os quinhentos homens em nome de Jesus. E os olhos deles se abriram e todos cantaram louvores a Deus a uma só voz, dizendo: “Bendito é Jesus Cristo, Deus de Filipe, porque afastou a nossa cegueira e a sua luz se firmou em nós, e viemos a conhecer o evangelho”. E Filipe se alegrava cada vez mais com as palavras deles, porque assim eram fortalecidos na fé. Depois dessas coisas, Filipe voltou-se para o sumo sacerdote e disse: “Também você, confesse com coração puro que Jesus é o Senhor para ser salvo como esses que vieram com você”. Mas o sumo sacerdote ria de Filipe e persistia na incredulidade.

21. Assim, quando Filipe viu que ele seguia na descrença, olhou-o e disse à terra: “Abra a boca e engula-o até o pescoço na frente dos que creem em Cristo Jesus”. E nesse momento a terra abriu a boca e o recebeu até o pescoço.

22. Ora, enquanto as multidões conversavam entre si por causa das maravilhas que haviam acontecido, veio clamando um dos pais da cidade, dizendo: “Bendito apóstolo, um demônio se apoderou do meu filho e me chamou, dizendo: ‘Já que você, sendo um pai da cidade, permitiu que um estranho entrasse em nossa cidade, destruísse os nossos ritos e os nossos sacrifícios, o que devo fazer com você, a não ser matar esse seu único filho?’ E depois de dizer essas coisas, ele sufocou o meu filho. Agora, pois, rogo, apóstolo de Cristo, não permita que a minha alegria se transforme em tristeza, porque eu também acreditei nas suas palavras”.

23. Quando o apóstolo ouviu essas coisas, disse: “Fico pasmo com o poder dos demônios, porque está em ação em todos os lugares e ousa atacar àqueles sobre os quais não tem controle; então agora eles o tentaram, querendo fazer você cair”. E disse ao homem: “Traga o seu filho até mim, e eu o devolverei a você vivo por meio do meu Cristo”. E ele saiu correndo, regozijando-se para buscar o seu filho. E quando se aproximou de sua casa, gritou, dizendo: “Meu filho, veja, eu vim até você para levá-lo ao apóstolo, que o dará a mim vivo”. E ele ordenou aos seus servos que levassem a cama. Ora, o jovem tinha vinte e três anos. Quando Filipe o viu, ficou profundamente perturbado, voltou-se para o sumo sacerdote e lhe disse: “Isso aconteceu por causa da sua tolice. Se, então, eu o ressuscitar, você finalmente crerá?” E ele respondeu: “Eu conheço a sua magia, sei que o ressuscitará, mas não acreditarei em você”. Então, sendo provocado à ira, Filipe disse: “Maldito seja! Vá agora inteiramente para o abismo na presença de todas essas pessoas”. E nesse momento ele desceu vivo ao Hades. A vestimenta sacerdotal, no entanto, afastou-se dele. E é por isso que, desde aquele dia, ninguém sabe o que aconteceu com a veste sacerdotal. E, voltando-se, o apóstolo orou pelo jovem, expulsou dele o demônio, o ressuscitou e o entregou vivo a seu pai.

24. Quando as multidões viram essas coisas, clamaram: “Há um Deus, o Deus de Filipe, que repreendeu a incredulidade do sumo sacerdote, expulsou o demônio do jovem e o ressuscitou dos mortos”. Quando os quinhentos homens viram o sumo sacerdote mergulhado no abismo e as outras maravilhas, suplicaram ao apóstolo, e ele lhes outorgou o selo em Cristo.

Filipe ficou em Atenas por dois anos. Depois de construir uma igreja, ele nomeou um bispo e um presbítero. E assim partiu para a Pártia, pregando o evangelho de Cristo. A ele seja a glória para sempre, amém.

### TERCEIRO ATO DO SANTO APÓSTOLO FILIPE NA PARTIA

#### Xenophontos 32 (A)

1. Quando Filipe, apóstolo de Cristo, chegou ao reino da Pártia, de repente, em certa cidade, ele encontrou Pedro, apóstolo de Cristo, junto com os outros discípulos, bem como algumas mulheres que imitavam a fé masculina. Filipe disse a Pedro e aos que estavam com ele: “Rogo-os, inspirados, rogo a vocês que receberam a coroa de Cristo na ordem apostólica, fortaleçam-me também, para que, ao partir, eu possa pregar o evangelho e ser contado entre vocês na sua glória nos céus e no zelo, no deleite, na mortificação da carne e no coração corajoso dos que são humildes na continência. Vocês mesmos têm mostrado seu zelo de acordo com o seu poder. Portanto, agora orem também por mim, para que eu pregue o evangelho quando partir e seja contado entre aqueles que aperfeiçoaram o seu poder”. Quando Filipe disse isso, eles dobraram os seus joelhos ao Senhor em seu nome, com o resultado de que todos se alegraram por ele, pois Filipe procurou, dessa maneira, aperfeiçoar o seu apostolado e serviço.

2. Ora, o bem-aventurado João estava lá e disse a Filipe: “Meu irmão e meu companheiro apóstolo, se você também está fazendo uma viagem distante, saiba que o irmão André viajou para a Acaia e toda a Trácia; Tomé à Índia e aos canibais assassinos; e Mateus aos trogloditas impiedosos, pois a natureza deles é selvagem. Todavia o Senhor estará conosco. Então, Filipe, não hesite, pois Jesus está com você”.

3. Quando Filipe relatou em detalhes o que havia ocorrido em Atenas, eles glorificaram a Deus. E Filipe disse: “Eu o imploro, bendito João, e a você, bem-aventurado Pedro, orem por mim para que eu também possa aperfeiçoar o meu apostolado, segundo o Senhor me confiou”. E depois de terem orado muito em favor dele, uma voz vinda do céu disse: “Se apresse, Filipe! Veja, meu anjo está com você e você não deve ser negligente”. Naquele momento, o bem-aventurado Filipe saiu regozijando-se muito por ter sido considerado digno de tal voz. E levou consigo três pães e cinco estáteres, porque estava viajando muito. Jesus caminhava com ele em segredo, fortalecendo-o, para que se abrissem os sentidos do novo ser humano. E o Espírito do Senhor o encheu de habilidade apologética, porque antes ele era bastante inexperiente na fala.

4. Então Filipe se regozijava ao longo do caminho quando reconheceu que ele já não era como no dia anterior ou antes disso. Estando cheio do Espírito Santo pela graça, ele desejou uma visão da glória e disse: “Senhor Jesus, escreve-me as palavras desse entendimento. Pois se o teu cuidado harmonioso é comigo, Jesus, visto que sou digno de entendimento como os meus irmãos, mostra-te a mim, tu que estás presente em segredo, manifestando a tua glória, tu que moves as almas fixas na essência da morte e as recrias em tua sabedoria; que estabelececes aqueles que estão abalados na edificação da pureza; que foste suspenso dos lugares interiores. Nós mesmos ouvimos de maneira digna, para que pudéssemos conhecer o caminho. Tu, que nos concedes coisas boas na bondade do Pai, Salvador dos impotentes, revela-te a mim, aquele que te ama. Pois espero ver-te também no céu, tu que estás acima dos céus. Que aqueles que não te recebem vejam a tua glória. Tu que ouves o hino dos poderes, ouça-me também, porque eu te amei. Tu que sondas o coração dos sábios, mas ninguém é capaz de te sondar. Tu que concedes poder à nova raiz antes de todas as coisas, concede poder também a mim, porque tu és digno daquele dia. Médico da nossa pessoa interior, fortalece-me também em tua sabedoria. Aquele sem começo, tu que és, tu mesmo, o começo da vida, concede-me amizade com a tua luz. Carruagem invencível, boas novas do Pai, leve minha oração até a glória do alto. Senhor dos arcanjos, sê meu Senhor, pois sou teu servo. Tu que és a defesa nos tribunais, concede-me também uma defesa para que sejas glorificado em mim, tu que enches os teus tesouros de entendimento e o dás ao coração fiel; tu que iluminas os não iluminados para que os inteligentes possam ver; voz imensurável que vem do alto; tu que nos estabelececes em tua divindade e em tua bondade; tu que consideras aquele que está presente e esperas pacientemente por aquele que te ignora. Veste do Pai, tu nos cobriste com o teu poder inexprimível, porque estávamos nus antes da tua vinda. Mas quando vieste, tua nova salvação conquistou nossa antiga queda. Tu mesmo sabes o que está em meu coração, tu que concedeste bons pensamentos àqueles que te ignoram. Na verdade, todas as pessoas não conhecem a tua glória. Tu és a virtude do conhecimento que traz à luz o que está oculto, tu és a aspersão que salpica nossa ação de graças. Concede-me o dom por tua fonte do Pai, que derrama e rega as almas. Tu és o nosso legislador e aquele que nos chama por tua doce voz. Tu que és um, único e muitos — Quem medirá o teu nome? Tu que és aquele que vem a nós em toda a glória, escuta-me, Jesus, na minha oração. Pois eu sei que eu não era assim antes desses dias, porque tu certamente te lembraste de mim e me deste o teu entendimento”.

5. Quando Filipe terminou a oração, de repente uma planta imensa apareceu no local deserto; ele correu, sentou-se debaixo dela e comeu pão. E quando ele olhou para cima, viu algo como uma grande águia empoleirada ali, e suas asas estavam estendidas segundo a forma da verdadeira cruz. Então Filipe disse: “Você, águia magnífica com

suas asas estendidas, voe para o alto e leve a minha súplica, porque estou com o coração triste até o presente momento, porque o Salvador não apareceu para mim. Pois noto que você é um pássaro escolhido e que a sua beleza não é desse lugar”.

6. Quando Filipe ponderou isso em seu coração, ele disse em espírito: “Talvez agora mesmo, Senhor Jesus Cristo, sejas tu quem te revelas nessa forma, assim como estás acostumado a te manifestar aos santos. Pois a tua glória é mais bela nos lábios dos justos. Grande é essa forma, a forma em que te contemplo. Todavia, como apareceste nessa árvore, Jesus, tu que és exaltado? E como suportaste ser humilhado, já que és o Senhor? E como toleraste ser chamado de servo? E como, sendo eterno, te associaste ao nascimento? Foste fixado em uma cruz para nos libertar dos pregos, concedendo-nos luz incessante, sem sombra, sempre brilhante e sem noite. E agora, assim como a águia estende as suas asas, te tornaste meu abrigo no deserto”.

7. E ao dobrar os joelhos novamente, dizia: “Eu te adoro, Senhor, porque agora sei que te lembraste de mim e me ouviste e me mostraste a tua glória. Pois tu és um pai justo e defensor, e salvas os que em ti esperam. Minha língua é incapaz de dizer o que meu coração sente por ti. Mas tu és aquele que examina as mentes, que testa os corações e que percebe os desígnios. Tu és o Filho e tu és o Pai e tudo está em ti, a vida eterna, a glória do Pai”.

8. Então Jesus disse a Filipe, como se saísse da boca da águia: “Ouça, eu o abençoei na sua oração e me estenderei sobre você em minha glória. Com relação aos que me ignoram, eu os fortalecerei com a minha luz e me tornarei forte em você, e haverá grandes oportunidades. Serei seu guia em regiões remotas, você seguirá meus passos e exporá aqueles sem entendimento. Cuidado com quem arma emboscada, porque ele corre de um lado para o outro procurando enganar os demais e os escurece de trevas. O caminho dele não leva ao sucesso, mas eu serei o seu caminho seguro. Esteja atento em seu entendimento, porque eu serei a sua terra seca na travessia de rios, o seu timoneiro celestial no mar e refúgio das tempestades em mar aberto. Não estarei distante de você nem o abandonarei. Pois mesmo agora estou cuidando de Tomé no Labirinto, confortando João na Ásia, sustentando André na Acaia e orando junto com os seus companheiros apóstolos”.

9. Filipe disse: “Como então devo cantar louvores à tua bondade, Senhor? Porque no início tu estavas conosco, Jesus, e muitos entre nós se recusaram a crer em ti. Mas quando foste elevado aos céus, não percebemos que continuarias conosco em tal forma. Pois quando te ocultas no corpo, então te revelas no espírito. E como estavas ao nosso

lado, doce e perfeitamente sábio, tu vinhas até nós secretamente no entendimento”. O Senhor disse a ele: “Levante-se, Filipe; prossiga. Veja, eu estou com você”.

10. Então Filipe foi por mar até as fronteiras dos candáceos, onde encontrou um navio prestes a partir para Azoto. Disse ele aos marinheiros: “Tragam-me a bordo, marinheiros, e levem-me também para Azoto”. Concordou em dar-lhes quatro estáteres como tarifa e foi a bordo com eles.

11. E quando tinham navegado cerca de quatrocentos estádios, um vento forte soprou e o navio ficou em perigo. Então gafanhotos ferozes chegaram no vento e, conseqüentemente, prejudicaram os homens que estavam no navio.

12. Filipe levantou-se, subiu à proa e disse: “Quem é aquele que despertou esse vento para que ele trouxesse os seus filhos para prejudicar as pessoas pela sua natureza selvagem?” E clamou, dizendo: “Ó misericordioso Senhor Jesus Cristo, tu que te revelaste a mim e me disseste: ‘Se alguma vez você me invocar, eu te ouvirei’. Escuta, estou chamando-te agora por causa desse perigo premente”. Era por volta da meia-noite quando ele disse essas palavras. E ele viu um sinete brilhante em forma de cruz, pois estava escuro. Ora, o sinete emitia cada vez mais luz, de modo que os marinheiros também viam o brilho de uma luz mais brilhante que o sol. E o brilho que surgiu no meio do céu iluminou as profundezas do mar. E quando os monstros marinhos, e os peixes, e os animais viram esse brilho no mar, eles formaram um círculo, fizeram reverência à luz e gritaram hinos em sua própria língua. E o mar foi transformado pela majestade da luz, e o vento também cessou e os gafanhotos morreram no mar. Quanto a nós mesmos, permanecemos firmes, regozijando-nos na luz, que ela veio a nós.

13. Quando Filipe respondeu, disse: “Que tipo de graça temos que dar em troca dessa graça e poder? A graça humana não pode alcançar essa glória, pode? Portanto, levantem-se e abram os seus corações em oração sem mover os seus lábios com as suas palavras, porque grande é a glória que se manifestou em todo o mundo. Onde, então, estava essa glória naquele tempo, Jesus, quando estavas conosco, sendo ridicularizado e condenado como homem? Os cobradores de impostos do mundo finalmente não crearam em ti. Então, como um estrangeiro que caminha conosco nos guiaste andando em sua bondade, sabendo o que virá. Quem pode compará-lo a um corpo gerado? Tu não apareceste ao mundo como a glória agora visível, mas sim:

Tu ocultaste essa glória até que o nu fosse transformado.

Tu ocultaste essa glória até que aqueles que desejam conhecer-te se esforçassem mais.

Tu ocultaste essa glória até que eles vissem o teu rosto glorioso.  
Tu ocultaste essa glória até que os ignorantes te reconhecessem.  
Tu ocultaste essa glória até que aqueles que te procuraram te encontrassem.  
Tu ocultaste essa glória durante o tempo em que estavas prestes a ser revelado.  
Tu ocultaste essa glória até que tua forma se manifestou e se soube que ela não é desse lugar.  
Tu ocultaste essa glória para que a nova pessoa pudesse conhecer-te em retidão.  
Tu ocultaste essa glória até que aqueles que haviam adormecido pudessem ser despertados.  
Tu ocultaste essa glória até que as ovelhas que não foram espalhadas pudessem conhecer-te.  
Tu ocultaste essa glória até que aqueles que estiveram perto da perdição pudessem voltar.  
Tu ocultaste essa glória até te manifestares a essas pessoas.  
Tu ocultaste essa glória até que o olho celestial que apareceu ao mundo fosse revelado.  
Tu ocultaste essa glória até que o silêncio resultou diante do teu ensinamento inexprimível.  
Tu ocultaste essa glória até que a herança fosse revelada em nós.  
Tu ocultaste essa glória quando nem mesmo um daqueles que estavam no mundo era digno dela.  
Mas agora, talvez, já que te revelaste a esses poucos, deste a conhecer a tua glória”.

14. Enquanto Filipe dizia essas palavras, o sinete de luz estava no céu e no mar, a fim de que os ventos e o mar se aquietassem — na verdade, os ventos já não estavam mais fortes —, e os homens que estavam no navio e os marinheiros ficaram maravilhados com tal manifestação de poder. E foi um silêncio que ninguém jamais havia testemunhado. “Ora, durante a maior parte da noite, eu, Filipe, ouvi vozes cantando que não podem ser comparadas às de lábios humanos. E depois que isso cessou, então os céus se abriram nas alturas e o sinete foi levantado para lá. E quando amanheceu, estávamos sentados no navio lembrando o que nos havia aparecido. O sol nasceu como se estivesse tremendo, e nós ficamos inquietos, olhando para o ar.

15. Quando voltamos a nós mesmos, nos aproximamos do porto de Azoto. Estando o navio atracado na praia, os marinheiros conversavam sobre a glória que havia aparecido, dizendo: ‘Como estávamos perturbados em nossas almas’. E depois de ter falado com eles longamente, eu os fortaleci no Senhor”. Então Filipe começou a dar aos marinheiros a taxa de quatro estáteres pela sua passagem, e eles lhe disseram: “Não faça isso! Pois o

que vimos é pagamento suficiente. E acreditamos que sempre que estivermos em perigo no mar, seremos salvos pelo sinete que apareceu. E quão bem-aventurada será a cidade em cujo solo os seus pés pisarão, e bem-aventurados os que ouvirem a palavra dos seus lábios. Somos verdadeiramente abençoados que você veio a bordo do nosso humilde navio, porque pelo seu intermédio fomos resgatados da dureza do mar. E vamos confiar que nossas almas serão iluminadas pelo sinete que apareceu”. E eles correram para a cidade, proclamando sobre Filipe e relatando tudo o que tinham visto. E muitos creram e glorificaram a Deus.

16. Enquanto isso acontecia, Filipe subiu para a cidade e parou diante do portão. Ele estava vestindo um casaco e uma alça de linho fino. Quando ele olhou para os que estavam ao redor, disse: “Vocês que estão comigo, devemos procurar nossos alojamentos. Pois vocês devem receber minhas palavras como presentes do Altíssimo. Mas não seja escândalo para vocês estarem na companhia estranha do Estrangeiro. Por isso, exorto-os a olhar para a pedra perfeita, que não foi colocada nem lavrada, que é preciosa, escolhida, pontiaguda, maravilhosa, portadora de Deus. Reconheçam-na em seu coração e em sua alma.

17. Prestem atenção à diferença entre a alma e a carne. A purificação da alma é o Espírito Santo da imortalidade que olha para as suas próprias habitações, as que Jesus deu. A continência da carne é descanso para a alma que busca a designação sublime. A humilhação da carne é um dom para a alma. Compreender a carne é sabedoria para a alma. A caridade da carne é uma edificação livre de ansiedade para a alma. A carne que não se humilha é uma ferida para a alma. Se vocês receberem aquele que é capaz de salvar os fracos, vocês serão salvos. Se vocês receberem aquele que é rico no céu, ele os enriquecerá.

18. Digo isso de acordo com o modelo da águia. Pois quando gera os seus filhotes, ela os leva para as alturas, e eles, em sua própria língua, recorrem a seu pai: ‘Pai nosso, para onde você está nos levando?’ E ele diz: ‘Filhos, a sua essência está nas alturas e vocês não têm nada a ver com o que está lá embaixo. Não tenham medo de voar para as alturas, porque há quem os carregue. Não olhem para o que está abaixo, porque há um inimigo que espera em emboscada’. Ora, digo essas coisas não apenas sobre a natureza das águias, mas também sobre todas as aves. Que esse exemplo seja suficiente para você. Digo a vocês que são obedientes a essas coisas e que estão sendo elevados à sua própria essência, ouçam a palavra e olhem para a essência que está no alto, sendo ensinados em seu entendimento, a fim de que sejam dignos de renascer. Abandonem o caráter odioso

deste mundo, lançando a ansiedade da vida sobre o benfeitor que está no céu, e vocês desfrutarão o luxo eterno”.

19. Quando muitos que estavam doentes e enfraquecidos ficaram saudáveis naquela hora, eles glorificaram o Deus Jesus que era pregado por Filipe e foram crescendo na fé ao serem batizados na graça de Cristo. A ele seja a glória para todo o sempre, amém.

#### **QUARTO ATO DO SANTO APÓSTOLO FILIPE EM AZOTO, QUANDO CUROU CARITINA, FILHA DE NICÓCLIDES**

##### **Xenophontos 32 (A)**

1. Ora, quando as notícias circularam amplamente sobre o apóstolo Filipe em Azoto por causa dos milagres que ele estava realizando, muitos correram ao seu encontro, e desde aquela hora ficaram curados de suas doenças. Também muitos demônios, enquanto estavam sendo expulsos das pessoas, gritavam como se estivessem sendo chicoteados e diziam: “Você veio aqui, Filipe, para nos expulsar desse lugar? Veja, admitimos ser derrotados pelo nome de Jesus”. Então, na medida em que as multidões viam, diziam: “Verdadeiramente ele é um homem de Deus”. Outros diziam: “Por que não presumir que ele é um mago?” Alguns dos principais cidadãos e sábios ridicularizavam suas palavras, embora estivessem surpresos com as curas. As esposas de alguns cidadãos importantes diziam: “Verdadeiramente um espírito santo está nele”; e diziam: “Bendito seja o seu Deus”. Elas recebiam as suas palavras como mel. Mas outras o insultavam, dizendo que ele separa maridos e esposas, pois ensina que a pureza vê Deus e diz que ter filhos é uma tristeza.

2. Então Filipe virou-se para o lado e disse consigo si mesmo: “Ó Senhor Jesus, doce voz do Pai, tu apareceste ao mundo como estrangeiro e nos fizeste como estrangeiros para que pudéssemos ser dignos da tua confiança. Onde posso repousar minha cabeça, como disseste? Ou quem me receberá como hóspede nessa cidade?”. Enquanto pensava nessas coisas, de repente, uma linda criança apareceu a Filipe, à sua direita, apontando-lhe um abrigo entre alguns armazéns, no qual muitos estrangeiros estavam hospedados. Então Filipe entrou como estrangeiro. Os armazéns pertenciam a certo grande arquivista chamado Nicóclides, amigo do rei. Ele tinha uma filha amada chamada Caritina, e o seu palácio ficava no meio dos armazéns.

3. Ora, Filipe estava sentado orando sozinho durante a noite, e depois disso, dizia em voz alta: “Ó minha alma, você busca comer? Bendito seja Deus que você não tenha

pão para comer nem água para beber até que a semana se complete, até que eu perceba o coração do povo dessa cidade. Ó minha alma, como essa mentalidade lhe sobreveio, já que você tem o alimento espiritual do Senhor? Pois tenho o compromisso de levar essa missão até o fim. Não posso esperar na comida tangível do mundo. Pois os que trabalham em Jesus têm alimento eterno, pois o alimento da palavra lhes basta — mas não se pode contentar apenas com isso até o fim por causa das desordens da carne —, de modo que o homem de Deus não pode ser separado da glória de Cristo que habita no ser incompreensível e reside na incorruptibilidade e não se desvia. Mas fomos glorificados por uma voz para que se saiba que não somos estrangeiros, mas sim concidadãos das alturas e parentes da luz. Portanto, não se perturbe, Ó minha alma. Lembre-se das coisas anteriores e saiba que o pão não é o seu alimento. Receba o alimento celestial para que você possa atrair os seus amigos para a vida. Conheça a si mesma, quem você é. Afaste-se da embriaguez, a fim de que os seus semelhantes fiquem sóbrios. Não se torne uma estranha. Receba o alimento do Espírito para que você não fique isolada. Não fixe os olhos naquele que a convida para o prazer da vida, mas regozije-se naquele que a conduz às alturas, e que os seus amigos se alegrem muito. Lembre-se do antigo caminho da liberdade para que os seus amigos não se desviem. Faça-se miserável. Não anseie por refeições como forma de receber forças. Reconheça a Cristo, o Filho do Deus vivo. Use sua roupa com sabedoria, sabendo que a sua luta não é insignificante. Pois você receberá coisas imperecíveis na eternidade radiante. Mas vá, não fique angustiada — porque o inimigo a dominou dessa maneira —, pois você já está perto de ser resgatada. Nesse mercado há alguns que compram e vendem na excitação do engano, mas para nós Jesus Cristo é o mercador honesto. Não sejamos perturbados pelas dificuldades, pois seremos imperturbáveis no descanso. Essas coisas lhe declaro, Ó minha alma”.

4. Enquanto Filipe, servo de Cristo, dizia essas coisas, Caritina, filha de Nicóclides, que tinha uma grave desfiguração no olho direito, chorava ao ouvir o apóstolo durante toda a noite. Quando amanheceu, ela foi até seu pai e disse: “Meu senhor e meu querido pai, olhe para mim e preste muita atenção à desfiguração do meu olho, em como sou ridicularizada. Porque minhas amigas riem de mim e eu tenho vergonha; não posso suportar a dor”. Seu pai lhe disse: “Ó minha amada alma, que outro médico eu poderia trazer até você? Não trouxe Lúcio, o médico do rei, e os médicos de todo o palácio, e até mesmo Elides, o eunuco da rainha, bem como Solgia, serva da rainha, com remédios e todos os tratamentos, e ninguém foi capaz de curá-la?” E ela respondeu: “Eu sei, pai, eu sei que você ficou exausto por minha causa. Mas o que agora peço, faça por mim. Ouça, durante a noite passada ouvi a voz de um certo médico estrangeiro, e ele estava proclamando em seus armazéns sobre remédios estranhos. Só ele é capaz de me curar.

Pois enquanto eu o ouvia, sentia grande alívio de minhas dores. Por isso eu insisto, pai, e imploro, chame aquele para mim; eu sei que serei curada”.

Então ele se dirigiu rapidamente aos armazéns e procurou o estrangeiro. E quando encontrou Filipe ali sentado, disse: “Você é o médico estrangeiro que está de passagem nessa cidade?” Filipe respondeu: “Jesus é o meu médico, o curador de coisas ocultas e visíveis. Portanto, estou partindo com você”. Então Filipe se levantou, entrou na casa do pai e encontrou sua filha chorando amargamente.

Seu pai disse: “Por que você está chorando, filha? Olha, eu trouxe o médico”. Ela disse: “Maravilhoso, pai, porque hoje você refrescou minha alma”. O apóstolo disse a ela: “Não tenha medo, menina. Os remédios do meu médico agora lhe concederão cura”. Ao ouvir isso, ela caiu de bruços e prostrou-se diante dele, dizendo: “Prostro-me diante do médico que está em você. Olhe, estou prestes a aspergir minha casa com água pura para a entrada do seu médico, e quando eu tiver tirado meus lençóis finos, os espalharei sob seus pés. Homem do verdadeiro Deus, ajude-me, pois sei que você pode”. E ela disse ao pai: “Vamos trazê-lo mais para dentro, para que o homem de Deus veja a desfiguração que está em meu rosto”.

Ao ver aquilo, Filipe a confortava e a seu pai, ensinando-os e comunicando as coisas sobre Jesus, que “somente ele é o Filho unigênito do Deus do céu; se crerem nele, vocês viverão para todo o sempre”.

5. Quando foi até o apóstolo, ela disse: “Por favor, mostre-me a sua morada”. Filipe respondeu: “Minha casa não é na terra. Mas vejo em você o raciocínio apropriadamente jovem do conhecimento. Portanto, o próprio Jesus lhe dará a conhecer as moradas nas alturas, onde há descanso eterno”. Ela replicou a Filipe: “Enquanto você fala comigo, não percebo minhas dores; mas quando você está em silêncio, eu experimento um sofrimento insuportável. Portanto, peço e imploro ao médico que há em você, cure o meu sofrimento e serei sua serva perfeita”. Filipe respondeu: “Levante-se e estenda a mão direita sobre o rosto enquanto diz ‘em nome de Jesus Cristo, que a desfiguração do meu olho seja curada’”. Assim ela fez, tal qual ele lhe disse. E naquele momento ela foi imediatamente curada e glorificou a Deus.

6. Então o pai também creu, assim como sua filha, e eles foram considerados dignos do selo no Senhor. E houve grande alegria na casa deles, e muitos servos e muitas servas, bem como jovens e crianças, creram em Jesus. Assim, depois que Caritina tornou

sua aparência e vestimentas masculinas, ela seguia Filipe na fé de Cristo, glorificando a Deus. Que ele seja glorificado sempre.

## QUINTO ATO DO SANTO APÓSTOLO FILIPE NA CIDADE DE NICATERA

### Xenophontos 32 (A)

1. Quando Filipe, apóstolo de Cristo, decidiu subir à cidade chamada Nicatera, muitos discípulos o seguiram e se regozijavam demais enquanto caminhavam com ele e contemplavam a graça da revelação de Cristo. Filipe estava entre eles dia e noite e não parava de conversar e de ensiná-los sobre os atos poderosos de Deus, salvação, mansidão, esperança e o cheiro doce da fé. Ele os ensinava que, no temor de Deus, eles deveriam receber a instrução de Cristo. E os irmãos ficaram cheios do Espírito por causa de todas as coisas que ele dizia.

2. Quando Filipe subiu à cidade com os que o acompanhavam, toda ela se agitou porque Filipe, o discípulo de Cristo, tinha vindo. E as pessoas ficaram perturbadas, dizendo umas às outras: “O que devemos fazer com ele? Pois se cedermos a ele, toda a cidade o seguirá; não é pouca coisa que ele se estabeleça aqui”. Mas Filipe orava consigo mesmo, dizendo: “Senhor Jesus Cristo, não nos abandones, porque estamos viajando em tua presença e temos toda a esperança em ti”.

3. Os irmãos perguntaram: “Onde devemos ficar?” Filipe respondeu: “Tenham coragem e não tenham medo, porque ele não está nos abandonando, aquele em quem esperamos de todo o coração, visto que confiamos nele. Portanto, ele nos ajudará, mas sejamos firmes, sabendo que Jesus Cristo será a nossa boa lei. Assim, em sua paz, prosseguimos a proclamar a graça do evangelho, o cheiro suave da fé, a sua nobre mansidão e a comunhão que existe entre os santos, pois também participamos do seu entendimento e o fazemos para sempre. Ele nos fortalecerá para sermos participantes do seu amor, que também viemos a conhecer por meio dele, a fim de recebermos poder em sua graça, a qual ele nos mostrou, bem como nossa salvação e esperança viva para sempre — mesmo a vida firmemente estabelecida — que ele nos deu a conhecer. Também recebemos o fervor de cumprir o santo ministério para o qual ele nos julgou dignos”.

4. Enquanto Filipe dizia essas coisas, os irmãos ficaram angustiados porque viram a agitação da cidade. Ele lhes disse: “Não se apavorem, pois Cristo está conosco, o justo campeão que pode nos livrar. Pois ele é quem nos salva de toda aflição; ele nos livrará

de toda prova e não nos negligenciará em todas as tribulações enquanto luta por nós. Ele também nos salva de todo truque e engano do diabo, a quem o Senhor Jesus repreenderá no fim”. Quando Filipe disse essas coisas, os irmãos tomaram coragem e encheram-se de alegria — na verdade, seus corações ficaram cheios de alegria —, porque ele os encorajava e confortava na graça de Cristo.

5. Depois dessas palavras, o povo da cidade veio em massa, pois estavam indignados contra Filipe. Estes e seus líderes diziam: “O que devemos fazer com ele? Pois ouvimos que ele fez sinais e prodígios em outras cidades, e ninguém pôde prejudicá-lo. Mas seu ensino é que maridos e esposas devem se separar, pois ele declara que a pureza, como diz, associa-se a Deus, e ensina a crença no nome de um certo Jesus. Agora, pois, como ele ainda não encontrou residência em nossa cidade, vamos expulsá-lo antes que ele subverta as nossas mulheres e elas sejam enganadas por ele”.

6. Havia também judeus falando muitas palavras duras contra Filipe, porque ele estava destruindo as suas tradições. E um de seus líderes, chamado Ireo, respondeu e disse a eles: “Ouçam-me, amigos e concidadãos, não nos levantemos contra um estrangeiro com maldade e violência. Em vez disso, ouçamos e examinemos o seu ensino, e então ousemos fazer o que devemos”. Ora, Ireo era um homem rico entre eles, que desejava gentilmente frustrar o seu intento; pois ele também era inteligente, bom e odiava o mal. Assim, ninguém ousou contrariá-lo, exceto que o povo ficou irritado porque ele não falou mal contra Filipe junto com eles nem se juntou à sua perturbação. E diziam entre si que talvez Ireo acreditasse em Filipe e o levasse para a sua casa. “Venham, vamos amedrontá-lo nos levantando contra ele”. E novamente diziam: “O estrangeiro não entraria na casa de Ireo a menos que ele se separasse de parte da sua riqueza, porque esse impostor odeia os ricos. E então ele seguirá o estrangeiro, pois o defende com muito ardor”.

7. Depois que Ireo se retirou da reunião, ele foi até Filipe e cumprimentou primeiro. Filipe lhe disse: “Você é cheio de graça na paz de Cristo, porque não há engano em sua alma”. E Ireo respondeu: “Eu seguirei você, mas o que será de mim então?” Filipe disse: “Você decidiu inteiramente em seu coração buscar a vida real. Eu lhe digo, você mesmo será salvo, e a sua casa, e todos os que estão com você. E assim como você me defendeu no meio da multidão, o Senhor Jesus lhe concederá descanso no dia do julgamento”.

8. Ireo disse: “Tenha certeza, homem de Deus, que eu vim ao seu encontro sem engano. Portanto, não me ignore, porque preparei minha alma para a salvação”. Filipe respondeu: “O Senhor cumprirá o seu desejo. Apenas não hesite em relação à preparação, por causa da qual você veio até nós”. Ele disse a Filipe: “Não voltarei atrás enquanto

tiver esperança”. Filipe disse: “Não permita nenhuma injustiça e se separe de sua esposa”. Quando Ireo ouviu isso, saiu correndo, e Filipe ficou maravilhado. Ireo dizia a si mesmo em seu coração: “Que me seja concedido, Senhor, lutar mesmo até a morte em nome do seu apóstolo”.

9. Quando ele entrou em sua casa, sua esposa Nercela lhe disse: “Eu ouvi dizer que você frustrou o plano dos judeus em relação a um certo mago estrangeiro, Filipe”. Ele respondeu: “Quem dera fôssemos dignos de que nossa casa fosse morada do seu Deus”. Ela replicou: “Eu não quero que ele entre em minha casa, porque ele separa marido e mulher. Irei para a casa dos meus pais e não deixarei meu dote em sua casa. Também levarei meus servos que eu trouxe para você, cerca de quatrocentos corpos. Vinte anos convivi com você e não me opus com poucas ou muitas palavras. Além disso, o que você vai fazer com os seus filhos se trouxer aquele mago aqui? Pois certamente haverá confusão em sua casa”.

10. Ireo disse-lhe com doçura: “Na verdade, acredito que até você mesma acreditará no Deus que está sendo pregado pelo estrangeiro, porque ele é melhor para nós do que nossa fútil riqueza”. Sua esposa lhe disse: “Levante-se, coma, beba e regozije-se, pois você não pode me enganar”. Ele respondeu: “Como é certo eu comer e beber enquanto o homem de Deus está com fome em nossa cidade? Se você o vir, você acreditará que ele é santo. Portanto, reprima a sua histeria e a sua descrença, a fim de que eu possa relatar a você um pouco do conhecimento que está nele. Saiba, portanto, que ele é um homem de Deus, que há graça em seu rosto”.

11. Sua esposa lhe disse: “Seu Deus é como os deuses de nossa cidade, feito de ouro e está guardado em um templo?”. Ele disse: “Nada disso, pois o seu Deus é o Deus que vive nos céus, capaz de destruir os arrogantes, de acabar com os malfeitores. Mas os deuses da nossa cidade são um exercício de habilidade dos ímpios”. Sua esposa respondeu: “Seja a vontade do Deus de quem você fala ou o seu próprio desejo, eu não me oporei a você”.

12. [...] levante-se, entre em minha casa e descanse em paz”. Então Filipe rapidamente lhe relatou tudo o que havia acontecido em sua casa e todas as maneiras pelas quais sua esposa se rebelou contra ele. E Ireo ficou impressionado de como ele sabia de tudo. E Filipe disse: “Saiba, filho, que mesmo sendo um dos menores e mais humildes, eu também tenho uma disputa se aproximando para que eu possa cumprir essa missão que me foi confiada. Se você quiser, eu até lhe contarei todas as palavras que foram ditas em sua casa. Mas Ireo implorou para que ele não falasse das provas contra a sua esposa”.

13. Os que acompanhavam Filipe disseram-lhe: “Bem-aventurado, até quando ficaremos presos nesse lugar? Já que o Senhor Jesus preparou esse homem, partamos com ele em paz”. E Ireo ficou muito feliz, porque ouviu isso dos discípulos de Filipe. E ele se inclinou e estava se prostrando, convidando-os para ir com ele. Filipe, movido pela compaixão por ele, disse: “Levante-se”. Pois Jesus apareceu a Filipe, dizendo: Levante-o e vá com ele, porque a sua casa é digna da minha paz”. Quando Filipe se levantou e abraçou Ireo, disse: “Partamos como você deseja”. Os discípulos de Filipe se alegraram, e Ireo caminhava na frente deles.

14. Quando os líderes da cidade e toda a multidão viram Ireo apressando-se assim, conduzindo Filipe e os que estavam com ele com honra, ficaram perturbados, assim como toda a cidade. Eles disseram: “Veja como o mago segue Ireo. Mas não vamos ceder a eles”. Ao chegar à porta de sua casa, Ireo chamou para que abrissem os portões: “Abram para o homem de Deus”. A porteira os abriu rapidamente, e quando Filipe entrou com seus discípulos, disse: “Hoje a paz chegou a essa casa”. Ireo correu para onde estava a sua esposa, coberta por sete camadas, e disse a ela: “Levante-se e veja a nossa alegria que entrou em nossa casa hoje. Tire essas suas vestes entrelaçadas com ouro e vista outras que irão adorná-la para a imortalidade”. Ela respondeu: “Fique longe de mim. Se nem os da casa viram o meu rosto, como é possível que eu me deixe ser vista por um estrangeiro?”.

15. Como desejava sair, Ireo ordenou a seus servos que levassem as cadeiras de ouro e as colocassem diante do portão, para que Filipe pudesse sentar-se, bem como os que estavam com ele. Mas quando Filipe viu aquilo, disse aos servos: “Levem-nas, porque não nos sentiremos nelas”. Ireo disse: “Não me entristeça”. Filipe respondeu: “Não entristeço a ninguém, porém dou descanso a todos. Mas quanto ao ouro e à prata, não há necessidade alguma, pois essas coisas são inúteis porque serão destruídas pelo fogo. Que vantagem há para um homem adornar-se com ouro quando sua alma será afligida pelo fogo? Ou, que vantagem tem a exuberância da juventude, já que a beleza se desvanece? A riqueza nesse mundo não persistirá”.

16. Ireo disse: “Então eu vou viver, porque tenho dor em meu coração pelo meu pecado passado?”. Filipe disse: “Não tenha medo nem duvide. Pois Jesus é capaz de apagar os pecados que você cometeu na ignorância. Mas e sua esposa, que lhe disse enquanto usava roupas entrelaçadas com ouro e cobertas por sete camadas: Fique longe de mim, porque não vou sair na presença de um estrangeiro?”.

17. Quando a porteira ouviu isso, ela imediatamente creu em Cristo, porque as palavras ditas pela senhora da casa eram assim conhecidas por Filipe. Além disso, a

serva disse a si mesma: “Se eu soubesse com certeza o que é o arrependimento, acreditaria realmente”. Quando Filipe percebeu seus pensamentos, ele lhe disse: “Eu te digo, mulher, você será salva”. E ela se alegrou com a palavra que ele lhe dirigiu; e o nome dela era Marclaina.

18. Enquanto isso, Ireo foi novamente até sua esposa e disse: “Quanto tempo durará esse esquecimento de si mesma? Levante-se! Veja! Ele é verdadeiramente um homem de Deus, pois as palavras que falamos entre nós e tudo o que aconteceu em particular ele me relatou”. Sua esposa replicou: “E isso é uma grande coisa, que ele relatou minhas palavras para você? Vá! Não me engane! Quanto aos seus próprios assuntos, faça o que você quiser”.

19. Filipe percebeu que Ireo estava aborrecido com sua esposa e começou a falar com Jesus: “Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, primogênito de toda a criação, peço-te, mostra-me o que devo fazer, porque tu me indicaste que essa casa é digna do teu serviço. Assim, revela-me agora sobre a esposa de Ireo, Nercela, se ela é digna da tua graça”. Enquanto Filipe falava isso, o Salvador apareceu a ele e disse: “Não tenha medo nem hesite em cumprir o meu ensino. Tal é a palavra que eu disse a você: ambos serão salvos”. Quando Filipe ouviu isso, ficou surpreso com a teimosia de Nercela, e mais uma vez se regozijou com alegria ainda maior por causa de Ireo, para que ele pudesse acabar com sua confusão.

20. Ora, aconteceu que, depois dessas palavras, toda a incredulidade da esposa de Ireo se desfez, e ela disse ao marido: “Bem-aventurado aquele que não está indeciso”. Ireo respondeu: “O que aconteceu com você? Ou o que você contemplou? Ou de onde você tirou esse ditado? Se você deixou de lado o seu erro, o Deus desse homem tem o poder de acabar com todas as suas paixões. Então levante-se e venha até ele. Não olhe para a riqueza que parece nem para a sua beleza”. E o que a esposa dele disse? “O que faríamos com nossos filhos, ou filhas, ou servos e com nossas posses se o estrangeiro dissesse literalmente: ‘A menos que abandonem sua riqueza, vocês não poderão ser salvos?’ Além disso, o que devemos fazer, já que prometemos nossos dois filhos em casamento de acordo com o nosso status social? E se nos tornarmos discípulos do estrangeiro, o que acontecerá?”.

21. Enquanto ela dizia isso, sua filha Artemila ouviu e disse: “Mãe, por que você está dizendo essas coisas? Pois se há uma certa vida na qual você e meu pai entrarão, é claro que eu também desejo participar dela”. Ora, Artemila era extremamente bonita. Sua mãe lhe disse com doçura: “Levante-se, filha, e tire essa roupa cravejada de ouro

que você está vestindo”. Ela respondeu: “A vontade do estrangeiro, o homem de Deus, prevalecerá em tudo”. Ireo disse novamente à esposa: “Vamos até ele. Pois se você o vir, toda a nossa casa crerá nele”. E imediatamente ela se levantou, tirou suas vestes entrelaçadas com ouro e vestiu roupas humildes, tanto ela como a sua filha. E saíram do quarto.

22. Ireo ia adiante delas, regozijando-se; e seus trajes eram decentes e nenhuma parte de seus corpos estava descoberta, exceto talvez pelos olhos. E Ireo disse: “Vamos, não hesitem”. Então, quando se aproximaram de Filipe e o viram como uma grande luz e os discípulos em círculo ao seu redor, não conseguiram se aproximar dele. E Ireo ficou com medo de Filipe, de como ele se transformou dessa maneira. E eles caíram sobre seus rostos e choraram, dizendo: “Seja misericordioso conosco”. E toda a casa ficou abalada por causa do medo que havia recaído sobre eles.

23. Quando Filipe percebeu que eles não eram capazes de suportar a intensidade da luz, lembrou-se de Jesus e voltou à sua aparência anterior. E disse: “Levantem-se e não tenham medo”. Eles se levantaram e Nercela disse a Filipe: “Serei abençoada se eu for achada digna de que você fique em minha casa. Pois ai, ai de mim pela minha incredulidade. Portanto, não considere os pensamentos que vieram ao meu coração e minhas palavras sobre você em particular, porque eu não me dei conta de quem você era”. E Ireo se regozijava com as suas palavras. E sua filha, quando viu a mãe chorando, suas lágrimas também correram em sua face. Da mesma forma, os homens e as servas ficaram abalados com tal visão.

24. Então Filipe disse: “Todos vocês serão salvos por Jesus”. E ele se dirigiu a Nercela: “Se você deseja viver, despreze tudo sobre a sua vida atual e a sua beleza”. Ela respondeu e disse: “Tudo o que você ordenar, farei para que a salvação seja minha”. Do mesmo modo, sua filha disse: “Eu lhe suplico, homem de Deus, eu também desejo ser salva”. E Filipe disse: “Na medida em que você também abandonar a beleza do seu corpo, você será salva”. Ela disse: “Certamente, escolha-me também para estar entre os que estão sendo salvos e conte-me com eles. Pois eu já desprezei tudo nessa vida inútil”.

25. Quando Filipe ouviu isso, começou a ensinar: “Bem-aventurados os que são retos na palavra de Jesus, porque eles herdarão a terra. Bem-aventurados os que escolheram odiar a glória deste mundo, porque serão glorificados. Bem-aventurados os que aceitaram a palavra de Deus, porque herdarão a imperecibilidade”. Depois que Filipe disse isso, todos ficaram cheios de alegria e disseram a ele: “Bem-aventurados somos porque fomos considerados dignos de suas palavras”.

26. E Ireo ficou contente porque Filipe entrou em sua casa. Ele lhe trouxe pão e legumes e implorou para que Filipe pudesse tomar parte, bem como os que o acompanhavam. Mas Filipe disse: “Não irei comer até que eu complete a minha disputa, a qual me foi ordenada de antemão nessa cidade”. Então ele ordenou que os seus discípulos tomassem o pão e os legumes, e orou. E, depois de partir o pão, deu-lhes de comer. Disseram-lhe: “Você também deve comer conosco para poder suportar o que vai acontecer”. Ele respondeu: “No que me diz respeito, o que Deus quiser, isso acontecerá”.

27. Depois que os discípulos de Filipe partiram, uma grande multidão se reuniu na casa de Ireo. E eles ouviam a sua palavra e criam, exaltando-se na glória de Jesus, enquanto os enfermos eram curados e os espíritos imundos fugiam. E todos diziam: “Bendito seja o Deus de Filipe, porque em sua própria ternura ele tem sido misericordioso para conosco. A ele seja a glória para sempre, amém”.

## **SEXTO ATO DE FILIPE O APÓSTOLO NA CIDADE DE NICATERA**

### **Xenophontos 32 (A)**

1. Enquanto Filipe estava na casa de Ireo e todos os irmãos e irmãs estavam reunidos, todos os judeus e pagãos da cidade se agitaram. E eles falavam contra Ireo e Filipe porque este estava na casa daquele, e diziam: “Não é pouca preocupação e angústia para nós, porque o mago chamado Filipe está enganando a muitos”. E houve muita contenda, porque Ireo havia crido em Cristo com toda a sua casa. E diziam: “Se tivéssemos sabido antes e tivéssemos expulsado completamente o mago, ou mesmo fechado os portões da cidade, o feiticeiro não teria entrado. Mas enviemos a Ireo alguns homens de sua posição social para que o tirem do engano do estrangeiro, ou o levemos à assembleia do povo”.

2. Quando convocaram sete homens da elite, pediram para que eles fossem, dizendo: “Digam a Ireo, ‘toda a cidade está esperando por você’”. Então, depois de partirem, ficaram diante do portão; e ninguém entre eles se atrevia a fazer uma convocação por causa da multidão de discípulos. Quando uma certa serva saiu e os viu, ela disse: “Homens injustos, por que vocês estão diante de nossos portões?”. Pois ela tinha ouvido pessoalmente sobre a irritação deles, e por isso os chamou de injustos. E quando tinha corrido e fechado os portões com pressa, ela foi até Ireo e disse: “Mestre, sete homens estão diante do portão e seus rostos estão cheios de maldade e injustiça”. Então Ireo se levantou e saiu, e quando os observou, sorriu. Então eles lhe disseram: “Saudação, homem grande e ilustre de nossa cidade”. E Ireo respondeu: “Por que vocês vieram? Ou vocês acreditam que podem me separar do homem justo? Por que vocês estão assim, em maldade?”. E aqueles delegados disseram: “Praticamente toda a cidade nos enviou,

e ficamos três horas diante do seu portão. Então, se você estiver disposto, venha. Assim sendo, Ireo os seguiu, sorrindo e despreocupado.

3. Quando as autoridades o viram, levantaram-se e ficaram chocados, pois ele não estava vestido como no dia anterior ou antes, e porque ele não estava no meio de uma multidão de escravos, mas apenas doze escravos o seguiam. E diziam uns aos outros: “O que devemos dizer, porque ele é nosso superior e, no entanto, apenas doze o seguem? Como o estrangeiro lançou um feitiço sobre ele? Mas se for apropriado, perguntemos e pode ser que ele nos diga o que foi ensinado por aquele”. Ora, um deles, Onésimo, indo primeiro, disse a Ireo: “Sei que não posso falar com você por posição, mas peço que nos diga que novidade ouviu quando foi enganado pelo estrangeiro. Entregue-o a nós para que você seja salvo, assim como a sua casa, porque toda a cidade se levantou em rebelião contra você. Portanto, controle-se e aja como um líder na cidade, já que você é tão poderoso. Por que você também está se comportando como se estivesse em transe? Quem o enganou dessa maneira, senão aquele mago? Não queremos ser enganados dessa maneira por você, porque todo o ensino dele é sobre separar maridos e esposas e pregar a pureza; e ele afirma fortemente, como ele chama, a ressurreição dos mortos. Portanto, não fique calado conosco, mas responda-nos uma única palavra, porque nós, as autoridades e toda a cidade, nos reunimos por sua causa”.

4. Ireo respondeu: “Por que eu hoje deveria ser examinado por vocês por causa do homem justo? Afastem-se dele e cessem sua perturbação, a fim de que o homem de Deus não se irrite e invoque o seu próprio Deus e queime a todos vocês com fogo”.

5. Mas as autoridades e a multidão gritavam: “Você não pode nos persuadir a ignorar o estrangeiro na cidade. Porque não nos apegamos ao seu ensino, pois temos os nossos próprios deuses”. Então os judeus gritaram mais alto: “Afaste esse ensinamento maligno e estrangeiro de nossa cidade”. Quando Ireo viu que não podia fazer recuar a multidão, retirou-se para a sua casa, assim como os escravos que o acompanhavam. E quando Filipe o olhou no rosto, disse-lhe: “Você não se assustou com nada, não é?”. E Ireo respondeu: “Eu não voltarei atrás, mesmo que eu tenha que morrer. No entanto, ouça, bem-aventurado, porque toda a cidade se levantou contra nós. Se então você sabe que pode, de alguma forma, competir contra eles, me diga. Mas se não, escreverei ao governador. Pois ele tem o poder de resgatá-lo. Mas a multidão é indisciplinada e talvez eles matem você”. O apóstolo disse: “Todos vocês não devem ter medo, pois Jesus, em quem tenho esperado, tem poder para lutar por mim e me resgatar”. E ele não queria participar da comida, “a menos que primeiro”, disse ele: “eu compita em minha disputa

e preveja na glória do meu Cristo, e então quebrarei meu jejum, regozijando-me muito no nome de Jesus”.

6. E enquanto Filipe estava na casa de Ireo, toda a cidade e as autoridades correram para lá e gritavam: “Entregue-nos o enganador, entregue-nos o mago, traga o mago!”. Quando Filipe percebeu que iam desordenar a casa por causa dele, abriu o portão e saiu com os que o acompanhavam; Ireo também saiu com eles. E toda a multidão gritou: “Olha, esse é o mago”. Então Ireo ordenou que trezentos escravos acompanhassem Filipe. E quando as multidões o agarraram, levaram-no à câmara do conselho para que o açoitassem. Ora, os discípulos de Filipe choravam. Mas o apóstolo os silenciou e os censurou, dizendo: “Pela fé e perseverança venceremos o adversário”. E a multidão clamava: “Amarrem bem as mãos e os pés do enganador, e assim o açoitem”.

7. Quando Ireo percebeu a raiva deles, subiu correndo os degraus da câmara do conselho e gritou em voz alta: “Vocês não podem bater nesse homem sem motivo, pois até César ouviu sobre essas coisas”. Mas quando a multidão viu Ireo ali, ficaram furiosos e disseram: “Não ouçamos Ireo, mas façamos o que estamos ousando fazer. E se aproximarmos de Filipe para chicoteá-lo. Mas ao descer, Ireo arrastou Filipe deles, agarrando-o pela mão, e disse: “Quem entre vocês é poderoso o suficiente para enfrentar esse homem justo?”. Mas Filipe respondeu com doçura: “Que mal fiz e que injustiça cometi em sua cidade para que pretendam me açoitar?”. E Ireo disse: “Vejam, todos vocês dizem que este é um mago. Provem!”. Então gritaram: “Ele trouxe um ensinamento novo e estranho para a nossa cidade. ‘Permaneçam puros’, diz ele, ‘e vocês viverão e serão estrelas no céu’. E ele fala de um deus crucificado, que é filho de um Deus vivo”.

8. Quando Filipe ouviu isso, disse: “Sei que, se eu quisesse, vocês não poderiam me açoitar. Pois eu o chamarei com mansidão e ele os ferirá com cegueira. Mas não me vangloriarei de nobre nascimento e riqueza”. Agora eles sabiam que Filipe era de origem nobre e que deixou para trás muitas riquezas, e assim seguiu Jesus. Então eles ficaram com medo dele, porque ele disse que iria atingi-los com cegueira.

9. Ora, surgiu entre os judeus um murmúrio sobre as palavras de Filipe e eles quiseram, por rivalidade, debater com ele. Então, um deles, chamado Aristarco, filho único que se destacava entre os judeus, disse a Filipe diante de todos: “Fale comigo sobre Jesus, o crucificado. Pois você diz que ele é Deus, e que em seu nome você faz maravilhas, as quais temos visto. Portanto, não fique ansioso para nos cegar, pois sei que você é capaz disso. Antes, aceite minhas palavras e não resolva nos enganar com

sua magia. Pois eu mesmo sou grande entre os judeus e, se eu permitir, eles apedrejarão você e os que estão com você”.

10. E agarrou a barba de Filipe para arrastá-lo. No entanto, Filipe não sentiu dor, mas, um pouco irritado com os presentes, disse: “Olha, eu lhe digo que essa mão ficará atrofiada, e seus ouvidos dolorosamente surdos, e seu olho direito deformado, porque você ameaçou me apedrejar e me provocou com a minha barba”.

11. Ora, esse evento repentino e maravilhoso era um espetáculo para ser visto. Filipe disse: “Rogo-te, Cristo, não te demores”. E imediatamente o olho de Aristarco ficou encovado como se não estivesse lá, seus ouvidos não estavam com pouca dor, sua mão direita pendia murcha, e ele gritou: “Tem piedade de mim, Filipe, porque eu já admiti que você pode fazer o que quiser”. Então exortou os judeus que o acompanhavam que apelassem a Filipe para que, movido pela compaixão, o curasse. Assim sendo, todos levantaram a voz, dizendo: “Verdadeiramente você tem um deus com você, estrangeiro. Cure o líder do nosso povo, pois verdadeiramente como seres humanos não podemos lutar contra Deus”.

12. Filipe virou-se para Ireo e disse: “Aproxime-se, coloque sua mão direita sobre a cabeça dele, faça o sinal da cruz de Cristo e ele será curado”. Ao se aproximar dele, Ireo disse: “Em nome do crucificado, fique inteiro novamente”. E imediatamente ele ficou muito alarmado e olhava para a multidão. E porque ele ficou olhando em volta por algum tempo, Filipe lhe disse: “O que você está observando dessa maneira?”. E ele respondeu: “Eu vi um menino vindo do céu até você, que falou com você para que me curasse. Agora estou olhando em volta para ver onde ele está. E agora mesmo eu o vejo de novo, subindo rapidamente para o céu”. Filipe disse: “A criança bonita que você viu é Jesus, que nunca nos abandona. Então você também creia nele, a fim de que possa viver para sempre”. Aristarco disse a Filipe: “Sei que você pode ficar zangado, mas eu o conjuro pelo crucificado, não volte a me causar dor em sua raiva. Como lhe pedi antes, discuta comigo, pois desejo debater cuidadosamente sobre o Messias”. E as multidões diziam: “Pedimos, Filipe, que não se irrite se for refutado, nem se amedronte por causa do seu ensino. Pois, quando ouvirmos ambos os argumentos, seremos os juízes da verdade. E se você prevalecer, todos nós creremos no Messias que você proclama”.

13. Filipe sorriu e disse a Aristarco: “Se você quiser, fale primeiro”. Olhando para os judeus que estavam com ele, Aristarco disse: “Fiquem ao meu lado e vamos juntos resistir a esse estrangeiro, a fim de que, após se estabelecer em nossa cidade, ele não atraia os seus habitantes”. E eles disseram: “Nós não estamos no mesmo barco que você,

que afirmou que não será atingido novamente. Mas se você, como líder da sinagoga, for capaz, fale. Talvez você tenha se esquecido de como ele o atingiu com dores terríveis?”. Então Aristarco disse a Filipe: “Você aceita os ditos proféticos?”. Filipe respondeu: “Vocês precisam dos profetas por causa da própria incredulidade”. O judeu replicou: “Você não sabe, Filipe, que está escrito: ‘Quem explicará os teus atos poderosos, Ó Deus?’ e que ‘Ninguém jamais poderá conhecer a tua glória’, que ‘A tua glória enche a terra’, que ‘O Senhor é o juiz dos vivos e dos mortos, que ‘Deus é fogo consumidor e ele queimará os seus inimigos’ e que ‘Um único Deus fez todas as coisas’? Então, como você mesmo pode dizer, Filipe, que Maria deu à luz Jesus de maneira incorruptível e que ele é Deus? E como pode dizer que ele foi crucificado e lutar em seu nome? Sem dúvida você me refutará completamente, dizendo que é o poder de Deus e a sabedoria de Deus, que estava presente com Deus quando ele criou o mundo. Isso não nego, pois o primeiro escrito diz: ‘Façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança’. Pois se eu me calar sobre essas coisas, você me refutará”.

14. Mas Filipe sorriu e em exaltação disse a toda a multidão: “Ouçam-me e sejam juízes da verdade. Pois o profeta Isaías diz a respeito do Messias: ‘Eis o meu servo a quem escolhi, em quem me comprazo. Eu porei o meu Espírito sobre ele’. E sobre a sua cruz ele disse: ‘Como ovelha ele foi levado ao matadouro, e como cordeiro ele permaneceu em silêncio diante daquele que o tosquiu. Mas a respeito da sua geração, quem o contará?’ E ainda: ‘Dei as costas a chibatadas, e minhas bochechas a bofetadas, e não desviei o rosto da vergonha de ser cuspidor’. E em outro lugar: ‘Estendi minhas mãos a um povo desobediente e rebelde, e me revelei àqueles que não me buscavam, e fui encontrado por aqueles que não perguntavam por mim’. E Davi diz com relação a ele: ‘Tu és meu filho, hoje eu te gerei. Peça-me e eu te darei as nações como herança’. Sobre a sua ressurreição e sobre Judas, ele diz: ‘Senhor, por que se multiplicaram os que me oprimem? Muitos se voltaram contra mim, muitos estão dizendo à minha alma: Não há salvação para ele em seu Deus’. E continua com o resto do salmo. Como você vê, todas as profecias clamam a respeito dele. Mais uma vez Davi: ‘Eu vi o meu Senhor diante de mim para sempre’, e assim por diante. Mas Davi morreu e conhecemos o seu túmulo. Portanto, todas essas coisas foram ditas sobre o Messias e sobre a sua ressurreição dos mortos. Tomemos também dos Doze Profetas: ‘Diga à filha de Síão: Vê, o teu rei está vindo montado em um jumentinho’. E outro: ‘Do Egito chamei o meu filho’. Todo o coro dos profetas e todos os patriarcas proclamaram sobre a vinda de Cristo”.

15. Aristarco respondeu: “Filipe, este se chama Jesus e Messias. De fato, eu sei que Isaías falou com referência a um ungido: ‘Estas coisas o Senhor disse ao meu Senhor ungido † eu não retive a sua mão direita para antes ouvir † as nações esperarão’”. Mas

os judeus brigavam com Aristarco porque diziam: “Você mesmo chamou ainda mais atenção para as coisas que foram escritas a respeito do Messias”. E toda a multidão dizia: “Por que estamos lutando invejosamente contra Filipe com respeito a esses assuntos?”. E as autoridades da cidade diziam: “Certamente nossos deuses trouxeram Filipe à cidade para que pudéssemos saber que eles são surdos, cegos e inúteis. E ele mesmo nos guiou à verdade genuína. Portanto, que acusação podemos encontrar contra ele? Pelo contrário, mesmo o judeu que debateu com ele mostrou ainda mais a glória oculta nos profetas sobre o Messias. Por essa razão, visto que examinamos as palavras de ambos os oradores e vimos que Cristo foi revelado, sem dúvida, por tudo, apelemos a Filipe para que habite sempre em nossa cidade para a nossa salvação”. Ireo ficou extremamente alegre de coração com as palavras de Filipe, e Filipe não parava de glorificar a Deus.

16. Ora, enquanto as autoridades da cidade avaliavam as palavras do apóstolo e dos judeus, de repente foi trazida uma maca sobre a qual jazia um morto, filho único de seu pai e de sua mãe, muito ricos. Havia doze escravos carregando a maca com o morto, os quais iam ser queimados junto com o cadáver. Quando as autoridades da cidade e toda a multidão viram que o homem estava realmente morto, clamaram: “Aqui está uma grande disputa para o cristão. Pois se um deus está nele, sem dúvida ele também o ressuscitará, e creremos nele e nós mesmos queimaremos os templos dos ídolos que estão aqui”.

17. Enquanto eles discutiam essas coisas dessa maneira, os pais choravam. Então Filipe se comoveu e disse ao pai do menino e à sua mãe: “O que vocês farão se eu ressuscitar o seu filho?”. Eles lhe responderam: “Faremos o que você quiser”. Ora, os escravos que iam ser queimados junto com o menino gesticulavam para que o apóstolo se lembrasse deles. Filipe então acrescentou: “Vocês me darão esses escravos”. Os pais replicaram: “Nós lhe daremos trezentos outros além destes. Também lhe daremos prata, ouro e roupas entrelaçadas com ouro e muitas riquezas. Daremos até mesmo os doze deuses de ouro maciço, depois de os quebrarmos em pedaços, para caridade. E mais, creremos que o único Deus vivo é o Deus de Filipe, aquele que ressuscita os mortos”. E eles confirmaram suas palavras na presença do prefeito.

18. Quando Filipe olhou para fora, viu Jesus em pé à sua direita, dizendo-lhe: “Não tenha medo, porque o morto será ressuscitado por meu intermédio”. E o nome dele era Teófilo. Então Filipe ordenou que a multidão se afastasse da maca, pois estavam se esmagando. Ele disse a Aristarco, o judeu: “Venha, judeu, veja, um cadáver repousa aqui. Então, se você pode fazer qualquer coisa, ressuscite-o”. Como estava sendo pressionado por todos, Aristarco aproximou-se relutantemente do morto, tocou-lhe o rosto, cuspiu muito nele e o arrastou pela mão. Mas o morto jazia ali, como uma pedra. E quando

ele não pôde fazer nada, a multidão clamou: “Retirem o judeu do nosso meio”. E ele se retirou, envergonhado. Ireo disse: “Cidadãos e aqueles que continuamente se opõem a Deus, vocês ousaram blasfemar, dizendo: ‘Filipe é um mago’. Se o Deus que está nele não fosse bom, todos vocês teriam sido condenados à morte”.

19. Nereu, pai daquele que havia morrido, disse: “Que meu único filho seja ressuscitado e eu combaterei os judeus”. Filipe disse ao pai do menino: “Se você não prometer não fazer mal aos judeus, o seu filho não será ressuscitado”. O pai do menino respondeu: “Eu farei a sua vontade; apenas ressuscite o meu filho”. Toda a multidão e as autoridades se perguntavam enquanto pensavam no que Filipe faria, se ele seria capaz de ressuscitar o morto.

20. Então, sem mais delongas, Filipe, depois de olhar para o céu, fez uma oração. E quando ele se aproximou da maca, colocou as mãos sobre o menino, dizendo: “Ó Deus e pai de nosso Senhor Jesus Cristo, tu que sempre me ouves. Abre os céus e deixa entrar a minha prece secreta, e dá vida ao teu servo Teófilo”. Então o fôlego entrou no menino, ele abriu os olhos e ficou observando Filipe. E quando a multidão viu o que havia acontecido, pressionavam-se para se aproximar da maca, pois desejavam ver o milagre. Mas Filipe passou a orar pela segunda vez e disse ao menino: “Em nome de Jesus Cristo: fale, levante-se e ande!”. E imediatamente Teófilo clamou: “Há um Deus, o Deus de Filipe, Cristo Jesus, que me deu vida”. E imediatamente ele se levantou. E quando a multidão viu o menino de pé, clamaram em uma só voz: “Há um Deus, o Deus de Filipe, Cristo Jesus, que ressuscita os mortos”. E discutiam entre si: “Que milagre maior ainda temos para ver? Nós mesmos confessamos, com base nesse acontecimento, que não há outro Deus vivo, exceto o Deus de Filipe, que está fazendo essas maravilhas por meio dele”.

21. Assim, com o seu milagre, três mil almas creram em Cristo. E o pai do menino e sua mãe glorificaram a Deus sobremaneira. E todos os escravos que haviam prometido libertar ele ordenou que viessem ao lugar onde o menino havia sido ressuscitado. E quando Filipe fixou os olhos neles, disse-lhes: “Escravos até hoje, mas agora livres por meio de Cristo, não descuidem da sua própria salvação”. E os escravos responderam: “Nós também praticaremos a piedade por seu intermédio”. Então, diante de todos, o prefeito os coroou, o que significava a liberdade deles. E o pai e a mãe do menino se regozijaram muito por eles, e porque tinham visto o seu filho totalmente ressurreto. Então o pai disse a Ireo: “O que iremos fazer com os judeus que estão se levantando contra Filipe?”. Ireo disse: “Filipe é um homem bom e não nos permite responder da mesma forma”.

22. Então os discípulos prepararam pão e legumes, porque Filipe havia dito: “Depois da minha vitória quebrarei o meu jejum, regozijando-me muito no meu Cristo”. Quando entrou, Filipe comeu com gosto. E durante cinco dias ele deu graças a Deus pelas almas que foram salvas. E todos juntos diziam a Deus: “Amém”. Que a paz de Cristo esteja conosco para sempre, amém.

## **SÉTIMO ATO DO SANTO APÓSTOLO FILIPE NA CIDADE DE NICATERA, ONDE NERCELA CREU**

### **Xenophontos 32 (A)**

1. Ora, Nercela, a esposa de Ireo, e sua filha Artemila se regozijaram por causa de Filipe, junto com a porteira, e creram no Senhor. Então o apóstolo abençoou todos os que creram e disse: “Amém, a paz esteja com vocês”. Então Nercela e sua filha Artemila apelaram para que ele também as abençoasse. Filipe disse: “Vejam! O Salvador concede o pedido de vocês; que a bênção esteja sobre as suas almas”.

2. Ireo disse a Filipe: “Onde você quer que construamos uma sinagoga em nome de Cristo?”. Filipe respondeu: “Construa com os seus próprios recursos, e não com ganhos ilícitos”. Nereu, o pai do menino que havia sido ressuscitado, disse: “Que você me ache digno de construí-la”. E houve grande alegria, e a casa não pôde conter a multidão que entrava. Ireo e Nereu, pai do menino ressurreto, saíram da casa, conversaram entre si sobre a estrutura e disseram: “Vamos lançar sortes sobre o lugar em que devemos construir, seja em sua terra ou na minha, excelente Nereu. Se você quer que a estrutura esteja em sua terra, não lhe angustiarei. Apenas que seja feita a vontade de Deus. E quando negociaram a maneira pela qual era necessário construir, os dois gastaram muito ouro. E a multidão dos irmãos e irmãs se alegrava com a velocidade da construção.

3. Só os judeus estavam com ciúmes e diziam uns aos outros: “Não temos pretexto para impedi-los por causa dos milagres de Filipe. Em vez disso, afastemo-nos do estrangeiro, para que não soframos algum mal como aconteceu com Aristarco. Na verdade, afastemo-nos deles, pois sua graça, seu poder e sua glória são verdadeiramente de Deus”.

4. Ora, depois dessas palavras, Filipe entrou na construção e ficou muito feliz; e ele falava ousadamente em Cristo. E todos os que creram vieram à sinagoga, ficaram maravilhados e regozijando-se com o ensino de Filipe; e houve grande reverência entre eles. Pois Filipe os estava ensinando e lembrando os poderosos feitos de Cristo, para

que seu entendimento pudesse ser corretamente guiado pelo discernimento. E o dom de Deus permanecia nele. E o seu rosto estava alegre, porque havia nele grande sabedoria por causa da boa inteligência e do conhecimento divino, e por causa da bondade da justiça, e por causa da constância, e por causa do poder que ele recebeu de Cristo, porque deu-lhe uma glória santa e a palavra que lhe foi concedida por Deus.

5. Nercela, esposa de Ireo, e sua filha Artemila estavam muito felizes e tranquilas, pois Filipe as havia abençoado. Ele disse: “Irmãos e irmãs, estou lhes dando mandamentos para que permaneçam na vontade de Cristo. Vivam em comunhão uns com os outros em pureza, e não se esqueçam das minhas palavras, mas deixem-nas habitar em seus corações, pois essa é a vontade de Deus. Não deixem a arrogância se enraizar em vocês. Permaneçam na plantação de Cristo, a fim de que a bênção de vocês me acompanhe até o lugar para o qual estou indo pregar a graça de Cristo”.

6. Quando ouviram isso, os irmãos e as irmãs lamentaram e choraram muito, porque ele lhes disse: “Estou indo embora”; pois não queriam que ele se afastasse deles. Filipe disse-lhes: “Não se angustiem em seus corações, pois assim como o meu Senhor ordenou que eu viesse até vocês, também estou partindo para outras cidades, a fim de cumprir a vontade de Cristo. Que o Senhor esteja com vocês”.

7. Depois que Filipe disse isso, orou com eles, despediu-se de todos e partiu com os seus discípulos, bem como toda a multidão, para carregar os camelos com pão e muitos suprimentos para viagem. E por cerca de vinte estádios eles o seguiram. Filipe disse-lhes: “Por que vocês estão se incomodando?”. Eles responderam: “Para que possamos ver o navio em que você irá embarcar”. Disse-lhes: “Está longe”. Então ele pegou apenas cinco pães e, depois de invocar o nome de Jesus, ordenou-lhes que voltassem para a cidade com os camelos e suas provisões abundantes, dizendo: “Vão em paz”.

8. E uma voz veio do céu: “Depressa, Filipe! Eu, Jesus, estou esperando por você no navio no porto superior, pois não o abandonarei”. Os irmãos e as irmãs ficaram maravilhados, creram ainda mais e imploraram a Filipe que os abençoasse uma segunda vez. Filipe lhes disse: “A graça, a glória e o amor do Senhor Jesus, bem como a sua misericórdia e a sua bênção estejam com vocês. E que o auxílio do Senhor os acompanhe também”. E todos diziam: “Amém!”. E novamente uma voz foi ouvida: “Sim, realmente, amém, amém, amém!”. Agora e sempre, e para todo o sempre, amém.

## OITAVO ATO DO SANTO APÓSTOLO FILIPE, EM QUE O CABRITO E O LEOPARDO CRERAM, NO DESERTO

### Atheniensis 346 (G)

1. Quando o Salvador dividiu os apóstolos, por cidade e região, para que cada um deles se dirigisse ao lugar que lhe havia sido designado por sorteio, tal como foram nomeados, a sorte veio primeiro a Pedro para ir a Roma; Tomé foi consignado para toda a região da Pártia e da Índia; a Mateus foi atribuído ir para o interior do Ponto; Bartolomeu foi designado para a Licaônia; Simão, o cananeu, partiu para a Espanha; André para a Acaia; João para a Ásia; e Filipe para a terra dos gregos. Pois essa é a disposição organizada pelo Salvador.

2. Mas quando Filipe ouviu o nome da região e da cidade que lhe foram atribuídas, pareceu-lhe duro e, resmungando, chorou. Ora, quando chorou, o Salvador voltou-se para ele com João e Mariane, sua irmã (porque era ela quem fazia o registro das regiões, e era ela quem preparava o pão e o sal, e o partir do pão. Marta era quem servia as multidões e trabalhava muito). Mariane conversou com o Salvador sobre Filipe, pois ele estava angustiado por causa da cidade para a qual estava sendo enviado. E ela dizia: “Meu Senhor Jesus Cristo, isso não agrada a meu irmão Filipe”.

3. E o Salvador lhe disse: “Sei que você é boa e viril de alma e bem-aventurada entre as mulheres; e o modo de pensar da mulher penetrou em Filipe, mas o modo de pensar masculino e viril está em você. Portanto, vá com ele a todos os lugares a que ele for e continue incentivando-o com amor e muita compaixão. Pois vejo que ele é um homem muito imprudente e, se o deixarmos sozinho, ele distribuirá muita retribuição a cada lugar por onde passar. Mas veja, Bartolomeu está partindo junto e sofrerá com ele nas perseguições e nos ultrajes que lhe serão trazidos pelo povo daquele lugar. Mais uma vez, da mesma maneira, também estou enviando João para que possa encorajá-lo no sofrimento do martírio e na redenção do mundo inteiro.

4. Mas quanto a você, Mariane, mude a sua roupa e a sua aparência, despoje-se completamente da sua forma feminina e do traje de verão com que se vestiu. Não deixe que a bainha da sua roupa se arraste no chão nem a amarre, mas apare-a com uma tesoura e caminhe com o seu irmão Filipe até a cidade chamada Ofiorima, que significa ‘Alameda das Serpentes’; pois o povo daquela cidade adora a mãe das serpentes, a Víbora. Quando você entrar naquela cidade, as serpentes dali devem vê-la dissociada da aparência de Eva, sem nada da aparência feminina. Uma vez que a aparência de Eva é mulher, ela é a própria forma; a forma de Adão é o homem. E você sabe que desde o

início surgiu hostilidade entre Adão e Eva. Esse foi o princípio da rebelião da serpente contra aquele homem e da sua afeição pela mulher; e Adão foi enganado por sua esposa Eva. E aquilo de que a serpente se despe, isto é, o seu veneno, Adão se veste por meio de Eva; e por esse processo o antigo inimigo achou lugar em Caim, filho de Eva, de modo que este matou Abel, seu irmão. Então você, Mariane, fuja da pobreza de Eva e seja rica em si mesma.

5. Vejam, estou enviando vocês como cordeiros; eu sou o pastor. Estou enviando vocês como discípulos; eu sou o seu mestre. Estou enviando você como raios; eu sou o seu sol. Estou enviando vocês como filhos; eu sou o seu pai. Estou com vocês em todos os lugares a que forem. Ergam os olhos para a criação que está no firmamento e contemplem a semelhança do sol, quero dizer, a lua e as estrelas, o ar e os ventos. Observem como quando o sol nasce com sua luz, ele então estende os seus raios sobre toda a criação. E novamente, quando está prestes a se pôr, como ele os pega de volta e atrai os seus raios antes que a escuridão da noite chegue. Da mesma forma, a lua faz a mesma coisa; ela envia o seu bom orvalho sobre as águas e as plantas e fornece vida e doçura a tudo. Observem como, depois disso, a lua muda durante o inverno; chove abundantemente no ar de inverno, até que os produtos da terra se multipliquem e possam se tornar alimento para as pessoas, para os rebanhos, para as aves do céu, os répteis e os peixes que estão nas águas, pela providência do meu Pai e também a sua.

6. Por isso também vocês, meus irmãos e irmãs, minhas boas plantas, os ramos que floresceram pela minha gentileza, não se angustiem por eu estar enviando vocês nesse estado de espírito, pois estou com vocês em todo lugar a que forem. Pois à medida que avançarem pelas estradas, eu os guiarei, sendo o seu precursor e preparando suas passagens para vocês. Em rios e mares lhes serei um bom capitão. Se vocês se encontrarem no meio das ondas, eu me levantarei para acalmá-las e falarei ao vento para que sopra suavemente sobre vocês. Se entrarem numa cidade e as pessoas dali se levantarem contra vocês, baterem em vocês em suas sinagogas e os açoitarem, porei remédio nas suas feridas, nas suas contusões e as removerei; lhes serei um bom médico. E se eles os queimarem com fogo, colocarei emoliente fresco em sua queimadura. Se derramarem o seu sangue, estenderei meu manto resplandecente e o recolherei por um poder invisível e o enviarei às alturas como oferta a meu Pai que está nos céus. E as maravilhas de vocês serão glorificadas na terra, e chamarão os seus sepulcros de moradas de corpos santos, porque assim lhes foi atribuído.

7. Agora, meus irmãos e irmãs, não temam as mordidas das serpentes ou o seu veneno. Pois a boca delas será fechada diante de vocês e sua ameaça será em vão. Se

levantarem a cabeça, apliquem-lhes o sinal da Mônada; se as víboras se aproximarem, tenham a cruz pronta, e assim elas abaixarão a cabeça”.

8. Quando ouviu todos esses mandamentos e instruções do Salvador, Filipe chorou. E o Salvador lhe disse: “Por que você está chorando, Filipe?”. Filipe respondeu: “Estou chorando por mim mesmo, Senhor, porque te escutei prontamente, e por isso estou chorando, para que eu não vá para o destino que me foi designado e que por causa disso eles [os habitantes de Ofiorima] me causem sofrimento excessivo e tragam grande perseguição e crueldade incomum sobre mim, visto que a serpente é a sua natureza essencial. Portanto, se aquela serpente se levantar contra mim e se enfurecer, e assim se acontecer de eu não poder suportá-la por causa dos seus males abundantes, eu retribuirei na mesma moeda àqueles que vivem naquele lugar e terei transgredido teu mandamento que nos deste de não retribuir o mal com o mal, mas antes retribuir o bem aos que nos fizeram mal. Agora então, meu Senhor, estou chorando por mim mesmo, porque a partida para essa cidade é muito difícil para mim [...] e a sentença contra mim será dobrada se eu pagar na mesma moeda àquele que me fizer mal”.

9. O Salvador respondeu e disse a Filipe: “Por mais severa que seja a sentença para quem paga o mal com o mal, tanto maior é o dom que recebe aquele que é capaz de fazer o mal e não o faz, mas retribui com o bem àquele que lhe faz mal. Não há medida mais honrosa que tal pessoa, nem bem maior que a sua dignidade. Grande é essa bênção entre todas as bênçãos.

10. Você tem visto, Filipe, toda a obra da criação que está acima e abaixo: luz e trevas, água e fogo, bem e mal; daí os seres vivos, ou seja, pessoas e animais, animais selvagens, pássaros e criaturas aquáticas. Seja o juiz, Filipe, observe o princípio natural que opera em todo o mundo, veja que tudo o que faz o que é bom e belo é também o que se multiplica, não o que faz o mal. Pois a luz afasta as trevas, e a luz é grandemente glorificada. Considere o fogo, que é ruim, e a água, que é boa, e a própria água é muito abundante. Na verdade, considere também os pássaros e descubra que os dominantes entre eles são poucos em descendência e qualidade, mas os dóceis e mansos são muito numerosos. Considere, ainda, os animais [...], que os predadores são poucos entre eles [...], e os que são bons entre eles são muito numerosos. Os vorazes na água são poucos em comparação com os outros tipos de criaturas aquáticas.

11. É por isso que quando a ira do julgamento sobre os Vigilantes estava prestes a começar no mundo, o Legislador ordenou que Noé fizesse a arca e trouxesse para dentro dela todos os animais de acordo com as suas espécies, para que ele pudesse trazer o

dilúvio e exterminar os maus. E ordenou a Noé que trouxesse na arca as aves e os animais segundo as suas espécies: dos limpos, sete casais, macho e fêmea; e dos impuros, dois pares, macho e fêmea — o que mostra, por cada número, as obras de cada um. Porque ele não os perdoou inteiramente, mas os retribuiu na forma de sua maldade; mas o seu perdão se estendeu aos sete pares.

12. É também por isso que o seu irmão Pedro se lembrou do que Noé havia feito no dia do castigo dos pecadores e me disse: ‘Tu queres que eu perdoe meu irmão até sete vezes, da mesma forma que Noé perdoou?’ E eu respondi: ‘Não desejo que você aja apenas de acordo com o modelo de Noé, mas você deve perdoar setenta vezes sete’. Agora, então, Filipe, não tenha medo de fazer o bem àqueles que fizerem mal a você.

13. Observe também o adversário que está no ar, no qual há muitos pássaros e répteis, recebendo o tipo de pessoa que não é contaminado por nenhum deles. E, além disso, muitas plantas crescem na terra pela bondade do meu Pai que está nos céus, e o orvalho é fornecido a elas. Sua luz se eleva sobre toda a criação, sobre o mal e o bem. Esse também é o caso da água. Pois ela corre e enche nascentes, rios e mares, sendo a vida também dos sabores que neles estão, a saber, as águas salgadas e as que não têm sal, quentes e frias, doces e amargas. Essa água existe nos céus e em todas as criaturas, e nelas se mistura de acordo com as suas diferenças e de acordo com os seus próprios aspectos.

14. Você, portanto, torne-se um imitador de todas as coisas boas. Mas preste atenção, Filipe, também aos luminares que fazem as coisas boas e se torne imitador deles. Vocês também, discípulos, tornem-se imitadores de todas essas coisas, para que, tal como eles demonstram beneficência iluminando o bem e o mal sem discriminação, também vocês mesmos se tornem ativos para a salvação do mundo inteiro, assim como todos os bons discípulos e irmãos e irmãs. E se vocês forem perseguidos, suportem; se entrarem na tentação e na tribulação que lhes sobrevirão, por causa da grande tranquilidade que possuem, saboreiem o futuro, sabendo que vocês serão resplandecentes diante do meu Pai que está nos céus e que a sua recompensa será muito grande”.

15. Filipe estava se regozijando e todos com ele pelas lições e promessas do Senhor. Então ele saiu acompanhado de Bartolomeu e Mariane e, depois de terem beijado a mão direita do Salvador, puseram-se a caminho da terra dos ofianos.

#### **Vaticanus Graecus 824 (V)**

16. Ora, quando eles subiram ao deserto das dragoas, enquanto andavam por lá, de repente, um grande leopardo saiu dos bosques da montanha. E quando ele viu os

apóstolos do Senhor, correu na sua direção, atirou-se aos seus pés e falou-lhes com voz humana: “Prostro-me diante de vocês, servos da grandeza divina e apóstolos do unigênito Filho de Deus. Comandem-me para que eu possa falar perfeitamente”.

17. Filipe disse: “Em nome de Jesus Cristo, fale!” E o leopardo assumiu uma voz humana perfeita e começou a falar: “Ouça-me, Filipe, você que nos conduz à palavra divina como quem conduz a noiva ao noivo. Aconteceu na primeira parte da noite que passei por um rebanho de cabras em frente à montanha da dragoa, a mãe das serpentes, e peguei um cabrito. Mas quando entrei no bosque para comê-lo, depois de atacá-lo, ele assumiu uma voz humana e chorou como uma criança pequena, dizendo-me: ‘Leopardo, dispa-se do seu coração feroz e intento selvagem e vista a mansidão. Pois os apóstolos da grandeza divina estão prestes a passar por esse deserto para cumprir perfeitamente a promessa da glória do Filho unigênito de Deus’. Enquanto o cabrito me admoestava com essas palavras, eu não sabia o que fazer comigo mesmo, e pouco a pouco o meu coração foi mudado, minha ferocidade se transformou em mansidão e eu me absteve de comê-lo. E enquanto ouvia as suas palavras, levantei os meus olhos e os vi passando, e soube que vocês eram servos do bom Deus. Então, vendo que se aproximavam, deixei o cabrito sozinho e vim me prostrar diante de vocês. Agora, portanto, apelo a você, apóstolo de Cristo, Filipe, para que me conceda o direito à faculdade de falar sem entraves, e que eu possa viajar com você para todos os lugares a que for, e para que eu possa deixar de lado a minha natureza bestial”.

18. O apóstolo disse ao leopardo: “Onde está o cabrito?”. Ele respondeu: “Veja! Ele está ali, ao pé do carvalho”. Filipe disse a Bartolomeu: “Vamos para que vejamos aquele que foi ferido e depois curado, e que também curou aquele que o feriu”. Então, quando Filipe assentiu, o leopardo começou a conduzi-lo e aos que estavam com ele, e os levou ao local onde o cabrito estava deitado.

19. Então Filipe e Bartolomeu disseram: “Eis que sabemos verdadeiramente que ninguém supera a tua compaixão, ó Jesus, amigo do gênero humano. Pois tu nos prece-des, e nos corriges, e nos instruis por meio desses animais para que creiamos ainda mais e completemos com zelo o que nos foi confiado. Agora, pois, Senhor Jesus Cristo, vem e dá vida e fôlego e uma constituição firme a esses animais, a fim de que eles possam abandonar a sua natureza selvagem e bestial, entrar em mansidão e não mais comer carne nem, no caso do cabrito, forragem comum. Que neles nasça um coração humano e eles nos seguirão aonde quer que formos, comendo as mesmas coisas que comemos para a tua glória, e para que falem como seres humanos, glorificando o teu nome”.

20. E naquele momento os animais se levantaram, tanto o leopardo quanto o cabrito, ergueram as suas patas dianteiras, glorificaram a Deus e disseram com vozes humanas: “Te glorificamos e bendizemos, tu que nos visitaste e te lembraste de nós nesse deserto, tu que transformaste a nossa natureza bestial e selvagem em mansidão, e nos deste gratuitamente a palavra divina e colocaste em nós uma língua e uma mente para dizer e confessar o teu nome, porque a tua glória é grande”.

21. Após essas palavras, o leopardo e o cabrito caíram com o rosto em terra e se prostraram diante de Filipe, Bartolomeu e Mariane. Naquele momento, os apóstolos glorificaram a Deus e resolveram que o cabrito e o leopardo viajariam com eles e iriam na frente para a cidade aonde estavam indo, conforme o Salvador lhes havia revelado. Então eles foram juntos, louvando e glorificando a Deus, amém.

## **NONO ATO, REFERENTE À DESTRUIÇÃO DO DRAGÃO**

### **Vaticanus Graecus 824 (V)**

1. Ora, os apóstolos estavam viajando juntos — Filipe, Bartolomeu e Mariane, com o leopardo e o cabrito — e continuaram o caminho por cinco dias. Após as orações da meia-noite, no início da manhã, no caminho, de repente soprou um vento forte e tenebroso, e de suas trevas um enorme dragão escuro correu em direção aos servos de Deus. Suas costas eram enegrecidas, mas sua barriga era como carvão, bronze brilhante com faíscas de fogo, e seu corpo se estendia por mais de cem côvados. Uma multidão de serpentes e uma multidão da prole destas o seguiam. E por muito tempo, toda a área do deserto ficou tremendo.

2. Diante disso, Filipe disse a Bartolomeu e Mariane: “Agora precisamos da ajuda do Salvador. Recordemos a palavra de Cristo que nos enviou, dizendo: ‘Nada temam! Nem a perseguição, nem as serpentes daquela região, nem o dragão sombrio’. Fiquemos, portanto, como colunas firmemente colocadas diante de Deus, e todo o poder do inimigo se desfará e a sua ameaça falhará. Então oremos e purifiquemos o ar com o cálice, e essa sombra será barrada e a fumaça será suprimida”.

3. Então, depois de tomar o cálice, eles oraram assim: “Tu és aquele que apaga todo fogo, diminui as trevas e põe um freio na boca do dragão, aquele que torna a sua ira impotente, que faz voltar o mal do estranho hostil e o afoga em seu próprio fogo, que fecha o seu covil, sela as suas saídas e esbofeteia a sua arrogância. Venha entre nós nesse deserto, pois corremos pela tua vontade e pelo teu comando”.

4. E virando-se, Filipe disse a Bartolomeu e Mariane: “Agora levantem-se, ergam as mãos com o cálice que seguramos, aspirjam no ar o sinal da cruz e vejam a glória do poderoso”.

5. Imediatamente houve um clarão de fogo que cegou o dragão e as bestas que estavam com ele. O dragão e as serpentes secaram de uma só vez, e os raios de luz entraram nas aberturas das suas tocas e despedaçaram os ovos das serpentes. Mas os apóstolos cobriram os olhos, pois não podiam olhar diretamente para a maravilha do clarão de luz. E assim eles passaram ilesos, seguindo o seu caminho, louvando o nosso Senhor Jesus Cristo, amém.

#### [DÉCIMO ATO DO SANTO APÓSTOLO FILIPE – PERDIDO]

#### [DÉCIMO PRIMEIRO ATO DO SANTO APÓSTOLO FILIPE...]

##### **Xenophontos 32 (A)**

1. “... nos lugares desertos a tua doçura permanece conosco e com todos os que estão firmados em ti”. Depois que ele disse essas coisas, Bartolomeu e Mariane estavam prestes a participar da eucaristia do Salvador. Após proclamarem o amém, eles glorificaram a Deus, pois estavam fortalecidos por um jejum de cinco dias para louvar dignamente, tornando-se dignos da comunhão de Cristo.

2. E enquanto Filipe, Bartolomeu e Mariane se regozijavam, de repente um terremoto, um clamor e uma agitação soaram do lugar próximo, onde havia uma grande quantidade de rochas quebradas. E dali surgiam vozes confusas que diziam: “Saiam daqui, servos do Deus infável. Cuidem dos seus interesses como nós também cuidaremos dos nossos. Até quando vocês ficarão contra nós, querendo eliminar toda a natureza demoníaca? Ninguém jamais passou por esse lugar que não tenhamos destruído; somente contra vocês nos tornamos impotentes. Somos cinquenta demônios de uma mesma natureza que conseguimos esse pequeno lugar como nossa porção. Mas vocês, servos de Cristo, passaram por todos os lugares debaixo do céu para virem provocar nossa destruição; e esse Jesus que os acompanha, que é o filho de Deus, embora seja um só, obliterou inúmeras raças de demônios. E agora vejam, estamos abandonando essa caverna, sendo expulsos à força. Reconhecemos que de agora em diante fomos reduzidos a nada, pois aquele que foi crucificado em oposição a nós destruiu a nossa antiga natureza”.

3. O apóstolo disse: “Eu lhe ordeno, pelo crucificado, que mostre qual é a sua antiga natureza”. E o dragão, que estava entre eles, respondeu: “Minha natureza se origina da trama no paraíso. E lá ele me amaldiçoou, aquele que agora quer me destruir por seu intermédio. Pois naquela época, depois que me retirei do jardim de plantas mil, encontrei uma oportunidade de me esconder em Caim por causa de Abel. Então, quando mostrei a beleza feminina para os anjos, precipitei-os do alto do céu. E as mulheres deram à luz filhos imensos — eles os chamam de Vigilantes. E quando estes se multiplicaram, começaram a devorar seres humanos como gafanhotos. Após serem exterminados pelo dilúvio, eles engendraram a raça demoníaca e serpenteante, quando a vara de Moisés expôs a natureza dos sábios e magos egípcios. Pois nós somos as cinquenta serpentes que o dragão [grande serpente] de Moisés devorou naquele momento. De qualquer forma, Filipe, você conquistou a vitória sobre nós”.

4. Então o apóstolo, servo de Deus, olhou para o céu e disse: “Santo Jesus, morada de luz sem sombra, glória do Pai, poder dos impotentes, Verbo atemporal no Pai, que também apareceu na terra como ser humano, vem agora e dá-me força, porque uma multidão de demônios está infligindo indignidades às tuas criaturas nesse deserto! Não te demores, Mestre, mas te apressa com a tua ajuda”. E, enquanto assim orava, clamou em alta voz e disse: “Eu os conjuro pelo nome glorificado do Pai, do Filho unigênito, do Altíssimo, mostrem-se, demônios, de que tipo vocês são, tanto o seu número quanto a sua forma”. Imediatamente, uma grande gritaria e perturbação vieram à tona: “Apressem-se, descendentes das trevas e da amargura, pois a nossa ruína é inevitável e iminente”.

5. E quando os demônios, que tinham a aparência de répteis, saíram da agitação das pedras, cinquenta serpentes, que levantavam a cabeça a dez côvados de altura (pois elas tinham mais de sessenta côvados de comprimento), diziam a uma só voz: “Aproxime-se, você que nos mandou sair, pois somos filhas da sua raça”. Então houve um terremoto tão tremendo que Bartolomeu e Mariane teriam perdido a coragem, caso Filipe não os tivesse fortalecido, dizendo: “Quem quer que seja você, aquele invocado pelas serpentes, que são demônios maus, saia; você por causa de quem aconteceu o terremoto, pois você já foi derrotado e toda a sua linhagem secou”. E num instante surgiu um grande dragão no meio das serpentes, com cerca de cem côvados de comprimento, coberto de fuligem, cuspidando fogo e derramando muito veneno numa torrente tempestuosa. Ele tinha uma barba de vinte côvados de comprimento e uma cabeça como o pico de uma montanha de ferro, balançando para frente e para trás, e um corpo inteiro como fogo.

6. Ele se ergueu a uma grande altura e disse a Filipe: “Filipe, filho do trovão, que autoridade é essa que você tem para passar por esse lugar e se opor a nós? Por que essa

pressa de me destruir também, como o dragão do deserto? Eu lhe imploro, por aquele que concedeu a você essa autoridade, não nos destrua ou nos oblitere no trovão da sua ira. Envie-nos para as montanhas do Labirinto, para que ali possamos nos refugiar e nos transformar. E pelo nosso poder demoníaco, da mesma forma que servimos nosso senhor Salomão, o justo, em Jerusalém — pois foi com a nossa ajuda que ele construiu o santuário de Deus —, agora também sirvamos a você. E em seis dias preparemos para você um edifício nesse lugar, que se chamará igreja do Deus vivo. Deixarei fluir sete fontes imortais em nome do crucificado; apenas não nos destrua”.

7. O apóstolo respondeu: “Como vocês poderão construir, já que têm uma natureza reptiliana — na verdade, são serpentes —, visto que toda edificação é obra da arte humana? Agora, pelo poder de Jesus, eu ordeno que tanto você quanto essas cinquenta serpentes mudem a sua espécie réptil e manifestem a forma humana. O dragão disse: “Ouça, Filipe, nossa natureza é sombria e obscura. Nosso pai se chama Trevas e nossa mãe, Escuridão. Eles nos geraram tenebrosos e negros, com pés pequenos, cabelos retorcidos, sem joelhos, pernas como o vento, aéreos, olhos brilhantes, barbas e cabelos pontudos, seres odiosos, lascivos e efeminados, uma mistura de masculino e feminino”. Então, depois de suspirar profundamente, o dragão disse: “Filipe, já que você se tornou tão forte, veja a nossa forma”. “E imediatamente, quando o dragão e as cinquenta serpentes se revelaram como são, voaram como ventos e gritaram: “Agora façamos o edifício!”. Em um intervalo de menos de três horas, eles transportaram pelo ar cinquenta colunas altas e disseram: “Estabeleça o lugar, Filipe, como quiser, e você verá o edifício, as sete fontes e a consagração da igreja no sexto dia”.

8. Depois de seis dias, a igreja estava pronta e os riachos fluíam como rios. E em poucos dias, mais homens, três mil em número, e muitas mulheres e crianças estavam se reunindo e engrandecendo a Cristo. E o dragão, mostrando-se ainda mais negro que um etíope, disse: “Estamos partindo, Filipe, para um lugar onde não seremos mais vistos por você, para que ali não nos mande construir. Basta-nos; fomos derrotados”.

9. Filipe levantou a voz — não a voz do corpo, mas a da alma — e falava em sua própria língua, mentalmente: “Nós te glorificamos: inexprimível, verdadeira, preciosa e gloriosa oferta. Tu és o pão, a glória do Pai, a graça do Espírito, a veste da Palavra purificada e justificada para sempre, a riqueza louvada por muitos que não te conhecem, aquele que dá a vida. Tu és a descendência do Pai; aquele que está preso com todos até que solte o que está preso; aquele que não come, come e é comido; aquele que oferece a escuta da palavra; aquele que precisa receber o banho, embora ele mesmo seja o banho; aquele que dança entre as virgens, uma dúzia em número, e para quem elas cantam

louvores na Oitava da Plenitude; aquele que adorna e é adornado; aquele que peregrina e aquele sem lugar, embora ele mesmo seja todas as coisas; o templo santo que eles quiseram profanar no templo das abominações; onde há alegria, a reunião festiva que todos anseiam; a lâmpada que ilumina a casa, e tu mesmo és a luz. Tu és o paraíso, o mistério que mora no silêncio, a inteligência de quem nele dança, o leito de quem descansa. Tu és a Palavra do Pai, a imagem da verdade, aquele que conhecemos e vimos. Tu és a audição que ouve com os nossos ouvidos. Tu és aquele que vê com os nossos olhos, em quem fixamos as nossas almas”.

10. Depois de dizer essas coisas, Filipe novamente distribuiu a eucaristia a Bartolomeu e Mariane, e eles glorificaram a Deus pela eucaristia de Deus, dizendo com grande alegria: “Amém, amém, amém”.

## **DÉCIMO SEGUNDO ATO DO SANTO FILIPE, QUANDO O LEOPARDO E O CABRITO PEDEM A EUCARISTIA**

### **Xenophontos 32 (A)**

1. Ora, quando o apóstolo Filipe havia distribuído a eucaristia a Bartolomeu e Mariane e enquanto se regozijavam, glorificando a Deus, o leopardo e o cabrito, na medida em que os observavam, choravam muito e lamentavam em sua própria língua. E as suas lágrimas escorriam em suas mandíbulas, porque não tinham sido considerados dignos da santa comunhão. E Filipe disse a Bartolomeu: “Quero saber por que eles estão chorando”.

2. Enquanto Filipe assim dizia, o leopardo abriu a boca, dizendo: “Servos do Primeiro e do Único, apóstolos da grandeza divina, eu lhes imploro por Deus, cujo nome veio a nós, embora fôssemos indignos, que não se incomodem sobre por que motivo estamos chorando. Antes, falarei em meu nome e em nome do cabrito, e defenderei a nossa dor. Éramos animais privados de razão e vivíamos na ignorância até o dia em que os vimos. Eu comia carne e sangue, e a escuridão da noite era para mim como a luz do meio-dia. E quando amanhecia, eu me escondia no bosque. Mas no momento em que vocês passavam pela montanha, medo e tremor nos sobrevieram. E a minha natureza selvagem foi alterada e transformada em bondade, eu deixei de comer esse cabrito e o poder de Deus esteve sobre nós.

3. E agora estamos chorando porque vocês não nos consideraram dignos da eucaristia de Cristo. Nós falamos como seres humanos e suplicamos a Deus por seu intermédio, para

que possamos segui-los. E nos aconteceu da parte de Deus que, quando no alvoroço do poder do dragão lhes apareceu o unigênito e a beleza de sua forma matou aquele dragão e as serpentes, ele não nos excluiu do seu mistério nem da maravilha do seu rosto. Mas ouvimos a sua voz e também ouvimos a glória das orações e bênçãos de vocês.

4. Se, portanto, Deus nos considerou dignos de participar de todas essas maravilhas, por que agora vocês não nos acham dignos de receber a comunhão? Por isso choramos em agonia, porque não fomos considerados dignos. Ainda passa para mim, que sou uma fera selvagem, mas esse cabrito, por que não seria digno da comunhão? Por isso estamos chorando, pois talvez não tenhamos vida com Deus. Portanto, tenham misericórdia de nós, como lhes foi ordenado, sem mesquinharia, pois ele mesmo está em todos, porque nos deu a palavra generosamente. E isso é uma grande maravilha, que nós, uma fera selvagem e um cabrito, abandonamos a nossa própria natureza e nos tornamos como seres humanos: verdadeiramente Deus vive em nós. Agora lhes rogamos, apóstolos do bom Salvador, concedam-nos de bom grado, sem hesitação, essa parte que ainda nos falta, a fim de que nossos corpos bestiais sejam transformados por vocês e abandonemos a forma animal.

5. Pois cremos que isso nos acontecerá por meio de vocês, pois o pensar, que está em todos os raciocínios e até mesmo no coração, é indispensável. Esse pensamento se instalou em nós e nos guiou a percepções elevadas. E ao nos despertar do fardo da selvageria pela sua razão insone, ele nos transforma pouco a pouco em mansidão, até que nos tornemos completamente humanos tanto no corpo quanto na alma. E estaremos em harmonia uns com os outros, para sermos considerados dignos do pão, cujo mistério glorioso ouvimos. Por isso lhes pedimos para receber essa coisa maravilhosa da glória de Deus, que zela por toda natureza, até a dos animais selvagens, por causa da sua grande compaixão”.

6. Quando o leopardo disse essas coisas em seu próprio nome e no do cabrito, ambos estavam chorando. Então o apóstolo respondeu: “Ouçam-me, animais que se tornaram dignos, de modo que a palavra de Deus os alcançou. Pois é claro que Deus visitou toda a criação por intermédio do seu Cristo, provendo não só os seres humanos, mas também os animais domésticos e todas as variedades de animais. Quem pode falar da sua boa providência, que opera incessantemente em nós?”.

7. E naquele momento Filipe levantou as mãos e orou, dizendo: “Meu Senhor Jesus Cristo, esperança e poder de todos, rei da glória, aquele que fez os céus, aquele que segurou o abismo e condenou o inimigo a ele, aquele que estendeu o firmamento e

nele pôs as estrelas para glória das suas obras, aquele que dispôs o ar para gozo e fôlego de quem dele precisa, aquele que deu a sua doçura às águas para a vida da sua criação, aquele que repreendeu o mar e aquietou as águas, tu és o Senhor de toda a sabedoria, a liberdade dos escravizados, o salvador dos séculos, aquele que cura os cegos pelas manchas opacas do mal. Vem, nosso Senhor Jesus Cristo, se for da tua vontade, e assim como mudaste a forma da alma desses animais, faça-os parecer, aos seus próprios olhos, na aparência corporal de seres humanos, para glória e honra do teu nome, no lugar para onde estamos indo”.

8. E Filipe tomou o cálice, encheu-o de água e aspergiu sobre eles. E nesse momento, pouco a pouco, as formas dos seus rostos e corpos foram transformadas na semelhança de seres humanos. E puseram-se de pé, estenderam as patas dianteiras no lugar das mãos e glorificaram a Deus, falando assim: “Glorificamos-te, Senhor, Filho unigênito, que nos fez nascer para a imortalidade, dando-nos um corpo humano em troca de um corpo animal. Verdadeiramente tu és o genuíno juiz daqueles que se aproximam de ti, tu que hoje nos concedeste a palavra gloriosa para nos tornarmos companheiros dos teus evangelistas. Pois despojaste nossa imundícia bestial e nos vestiste com a mansidão dos santos. Nós te louvamos e te bendizemos, porque nos trouxeste da ausência de glória para a glória. cremos que não há vida entre criatura ou ser humano a menos que Deus nos visite para a nossa salvação”

## **DÉCIMO TERCEIRO ATO DO SANTO APÓSTOLO FILIPE: A CHEGADA A HIERÁPOLIS**

### **Xenophontos 32 (A)**

1. Os apóstolos estavam viajando para a cidade, e com eles dois animais que pareciam a si mesmos como seres humanos. E Filipe fazia sinal ao leopardo para que os conduzisse no caminho para a cidade. E quando chegaram ao cume da montanha, olharam para baixo e viram, na encosta, a cidade para a qual o Senhor os havia enviado. Enquanto olharam para baixo, viram homens diante da cidade e disseram uns aos outros: “Vamos até esses homens e perguntemos o nome da cidade”. Enquanto avançavam, os homens os viram e foram ao encontro deles. Ora, todos naquela região tinham uma serpente em seus ombros, das quais recebiam sinais. E perguntavam às serpentes: “Quem são essas pessoas que vêm em nossa direção?”. E era assim que o sinal funcionava: eles soltavam as serpentes sobre os estranhos; se estes não fossem mordidos por elas, então lhes seriam mostrados como participantes da mesma abominação. Mas se fossem mordidos pelas serpentes, eram vistos como seus inimigos e eles não permitiam que entrassem na cidade.

2. Quando os apóstolos se aproximaram para falar com esses homens, que eram sete, cada um deles deixou cair a sua própria serpente. E as serpentes inclinaram as suas cabeças em terra diante dos apóstolos e ficaram ali, mordendo as suas próprias línguas. E os homens concluíram que eles também adoravam à Víbora. Então Filipe seguiu o seu caminho com os outros. E os homens daquela região estavam atentos aos animais que os seguiam e falavam como pessoas, e ficaram surpresos.

3. Quando chegaram aos limites da cidade, eis que havia dois grandes dragões diante do portão, um à direita e outro à esquerda, vigiando para que estranhos não entrassem naquela cidade. Pois, soprando sobre eles, cegariam os seus olhos. Quando os apóstolos entraram, os dragões levantaram a cabeça e, quando os viram no portão, rugiam um para o outro. Mas quando Filipe os olhou, eles viram o raio da luz da Mônada brilhando em seus olhos e, naquele momento, viraram a cabeça para o lado e morreram.

4. Uma vez entrando na cidade, os apóstolos encontraram uma clínica vazia perto do portão na qual nenhum médico estava estabelecido. E Filipe disse a Mariane: “Veja, nosso Mestre nos precedeu e preparou para nós essa clínica espiritual. Portanto, fiquemos nela e encontraremos descanso, porque estamos cansados dos rigores do caminho”. Em seguida, ele disse a Bartolomeu: “Onde está a caixa que o Salvador nos deu quando estávamos na Galileia? Estabeleçamo-nos nessa clínica e cuidemos dos doentes, até discernirmos o plano que o Salvador disporá para nós”.

5. Então Filipe abriu a boca e falou assim: “A voz viva do Altíssimo nos visitou, e com ela destruímos os governantes do mundo das trevas e tiramos a dureza da humanidade. Curemos a doença dos cegos, exorcizemos os demônios do esquecimento e os expulsemos desse domicílio em que residimos. Bem-aventurado aquele que recebeu em si esse evangelho, porque este é a luz dos cegos que é visível aos olhos da mente, que é Cristo. Pois ele é o olho daquele que não pode ser contemplado, a face do invisível, a glória do impalpável, a estrutura do infinito, o caminho para o inacessível, a vitória de quem luta bem, o prêmio daqueles que correm, a alegria dos que labutam e esperam por ele, o conhecimento dos ignorantes, a resistência dos que sofrem, o descanso dos aflitos, a salvação dos perdidos, a liberdade dos escravizados, o serviço dos que estão em necessidade, a posse dos pobres, a abundância dos famintos. Rei dos que servem como soldados, tu és o líder e o Senhor de toda criatura, a ceia dos eleitos, o quarto privado dos que oram, a morada dos que se retiram do mundo, a cidade dos que o conhecem. Ele é aquele que se tornou cordeiro, ovelha e pastor, o autor da vida. A ele sejam glória, poder e autoridade sobre tudo, amém”. E os apóstolos e os animais clamaram: “Amém!”.

## DÉCIMO QUARTO ATO DO SANTO APÓSTOLO FILIPE, REFERENTE A ESTÁQUIS, O CEGO

### Xenophontos 32 (A)

1. Ora, por acaso havia perto daquele lugar a casa de um homem rico chamado Estáquis, cego há quarenta anos. Sentado à sua janela, ao ouvir Filipe dizer essas coisas ele chorou diante dos seus filhos e disse: “Ajudem-me e levem-me até essas pessoas que estão morando no portão, pois elas podem curar os meus olhos e me iluminar”. Seus filhos lhe perguntaram: “Quem são esses médicos?”. Estáquis respondeu: “São homens que estão vivendo no portão, a quem ouvi dizer: ‘Vamos nos instalar nessa clínica e curar todos os sofrimentos e todas as doenças’”.

2. Então, depois que os filhos e os escravos se levantaram e pegaram as suas mãos, eles o levaram aos apóstolos. E depois de cair por terra e prostrar-se diante deles, ele disse: “Eu apelo a vocês, estrangeiros que vieram a essa cidade, por mim e por causa da deficiência que há em mim, para que eu também possa ser curado. Vejam, faz três dias que tenho sonhado, vendo coisas surpreendentes, embora eu não veja a luz do sol há quarenta anos. Antes de ficar cego, eu era um perseguidor de estrangeiros e de cristãos. E eu presidia a todos os devotos do culto da Víbora e das serpentes que estavam perto de minha casa, na rua chamada Ofiorima; pois todos na cidade veneram as serpentes.

3. E aconteceu que, quando eu estava deitado na cama com os olhos abertos, olhando para o teto do meu quarto, vi ovos de serpentes, e desses ovos estavam pulando serpentes recém-nascidas. E minha mente se agitou e eu disse: ‘Então esses são deuses?’ Vou pegar um pouco de líquido dos ovos das serpentes e colocar nos meus olhos para ver se eles são de alguma forma terapêuticos. Mas quando coloquei a substância dos ovos nos meus olhos, eles foram atingidos por uma inflamação que durou dez anos inteiros. Naquela época, minha esposa ainda estava viva e costumava ir à montanha, trazer orvalho das plantas e colocar todos os dias nos meus olhos, e eu ficava aliviado. Mas um dia, após se levantar cedo, ela estava indo para a montanha para me trazer orvalho e uma fera imensa a atacou e a atingiu. E ela expirou com esse golpe, porque não havia médico para tratá-la. E desde então não vi a luz nem vi o rosto dos meus filhos.

4. Por isso eu o invoco, homem de Deus, para me curar dessa provação, e eu creerei em Deus por seu intermédio, porque minha visão é verdadeira. Pois eu me vi com uma toalha amarrada nos olhos; na verdade, aquele a quem sirvo é ele mesmo quem cobre o meu rosto e me impede de ver a luz. Então uma voz me chamou, dizendo: ‘Estáquis, venha até o portão da cidade e você encontrará ali o médico, e ele lhe dará luz; então

você saberá que aquele a quem você serve é o diabo! Então fui até o lugar junto ao portão e, quando olhei para cima, vi a semelhança de um belo jovem com três rostos: o primeiro rosto tinha a forma de um jovem que ainda não tinha barba; o rosto do meio tinha a forma de uma mulher vestida com uma roupa gloriosa; e o terceiro rosto tinha a forma de um velho. Havia um cântaro de água no ombro do jovem, e a jovem tinha uma tocha na mão, e meus olhos estavam cheios da luz daquela tocha. E todos os que estavam na cidade vieram e foram batizados pelo jovem que carregava o cântaro de água, e os corpos dos batizados se tornaram brancos como os galhos brancos das palmeiras. Eu vi esse sonho três vezes da mesma maneira. Portanto, peço-lhe, não impeça a cura deste homem cuja alma permaneceu nas trevas, pois acredito que Deus é quem se revelou a mim. Portanto, venha sobre mim o seu socorro, para que eu recupere a vista”.

5. Quando ouviu essas palavras de Estáquis, Filipe levantou a voz, dizendo: “Bendito seja o teu nome, ó bom Jesus. Tu que nos envias em todo lugar como ovelhas, tu és o nosso verdadeiro pastor, tu que edificas a nossa natureza e governas todas as coisas em retidão. Tu nos enviaste aqui como estrangeiros e em antecipação preparaste o nosso local. Éramos como pessoas humildes e miseráveis e sem lugar entre as outras pessoas. Mas tu, pela tua boa previsão, plantaste um paraíso para nós, Ó homem perfeito e perfeito do céu, aquele que tem o nome infável, a mão direita salvadora, cujo nome não pode ser pronunciado por lábios que formam um instrumento impuro, o grande Espírito, aquele que é mais exaltado entre os seus éons brilhantes, o Pai que está em segredo, aquele que está conosco em três formas perfeitas, que são imagens do invisível, aquele que é bendito para sempre, amém”.

6. Então, depois disso, ele estendeu a mão direita e segurou Estáquis, dizendo: “Una-se a mim, você que permaneceu em sua cegueira por causa da sua ignorância. Pois o que você viu é verdadeiro; então não chame isso de sonho, porque sonhos são apenas prodígios, mas essa visão é do Espírito Santo. Até agora você esteve preso por Satanás; ele é aquele que mata toda a humanidade com suas poções mortíferas, as quais ele derrama nas almas, obscurecendo suas mentes e não permitindo que elas vejam a glória celestial, mas antes, conduzindo a humanidade, pelo esquecimento, à ruína da corrupção. Desde o nascimento as pessoas são tomadas pela ignorância e, à medida que seus corpos crescem, pouco a pouco elas são intoxicadas pelo esquecimento e submersas primeiro no erro da fornicação, depois na idolatria, na ira, na raiva, no ódio e na calúnia. É a ignorância que perverte a todas as más obras; ela faz a mente escurecer; ela cega as pessoas; a escuridão e a noite são o diadema da ignorância. Agora reconheça que aquele que chama você lhe dá a verdadeira luz, a fim de que por ela você saiba que aquele a quem serviu no passado era o diabo; porque foi ele quem o deixou cego durante todo esse tempo”.

7. E depois que o puxou para perto de si, Filipe estendeu a mão e mergulhou o dedo na boca de Mariane e esfregou [...] e ele lhes deu uma grande recepção, cozinhou para eles um ensopado de animais do campo e filtrou vinho fino para eles.

8. E a conversa sobre isso se espalhou por toda a cidade e alguns diziam: “Venham e vejam pessoas reverentes, uma das quais abriu os olhos de Estáquis depois de quarenta anos sem ver a luz. Certamente um poder de Deus está com eles, visto que a habilidade dos médicos humanos não é capaz de efetuar uma cura tão grande”. Uma grande multidão se reuniu na casa dele por causa de Filipe e dos que o acompanhavam, e todos corriam para ver os enfermos e os endemoninhados sendo curados; e os ictéricos e os hidróticos iam sendo curados.

9. Filipe batizava os homens e Mariane as mulheres, e toda a multidão estava muito admirada porque o leopardo e o cabrito pronunciavam o amém. E havia grande confusão em todo lugar e na multidão, entre os grandes e os pequenos, os ricos e os pobres naqueles dias. E ao nosso Deus...

## **DÉCIMO QUINTO ATO DO SANTO APÓSTOLO FILIPE, REFERENTE A NICANORA, ESPOSA DO GOVERNADOR**

### **Xenophontos 32 (A)**

1. Havia um governador naquela cidade chamado Tiranógnofa, e ele tinha uma esposa chamada Nicanora, natural da Síria. Enquanto viajava pelo mar, ela foi jogada por uma rajada de vento e levada para o interior daquela cidade. E porque ela era rica, Tiranógnofa a tomou como esposa. Mas como as serpentes da cidade costumavam mordê-la por ser estrangeira, seu corpo foi atingido pelo seu veneno e ela permanecia em constante tormento. Quando soube que Estáquis havia recuperado a visão, ela pediu para ser levada por seus servos à sua casa; e eles a levaram sem o conhecimento de seu marido. Ora, os apóstolos estavam dentro da casa, sendo atendidos por Estáquis.

2. O apóstolo Filipe disse a Estáquis: “Estáquis, você que antes estava preso pelo falso poder de Satanás, e por muito tempo ficou na cegueira em que costumava sofrer dia após dia até ontem, saiba agora que Deus não o deixou na ignorância e no erro em que você estava até o fim. Mas você recebeu o verdadeiro remédio do bom Pai. E o sol da justiça nasceu em sua casa, trazendo seus raios brilhantes e gloriosos para o seu pátio. Portanto, não se entregue às iguarias dos animais domésticos, para que você não seja contado com os animais selvagens; não se deleite com muito vinho, porque ele desvia

para os ídolos; não se glorie em prata e ouro, porque são laços de Satanás. Mas antes, seja firme na fé, e com o coração cheio de reverência acolha a continência e a disciplina, porque a continência é o suporte de tudo. Essa é a riqueza de Deus.

3. Veja, a paz de Deus se enraizou em sua casa. Não seja ignorante desse dia em diante, para que você não se desvie para o pior. E o selo do Espírito habitará com você. Mantenha-se ereto como um pilar na igreja da verdade e viva, Estáquis, em continência, porque a santidade abole toda a iniquidade. Pois a santidade é a ponte para as almas dos justos e elimina a fonte da corrupção. Portanto, eleve-se acima da poluição do desejo. Não permita que o consumo de carne e o consumo excessivo de vinho dominem os seus membros, para que a sua alma não seja moldada nesse molde. Purifique-se da fornicção, porque esta é a ruína, a noiva da morte, o casamento da destruição, a alegria dos demônios, a exultação da impureza, o prazer da inveja, o gozo dos que se corrompem. Antes, permaneça no amor e seja prudente conhecendo a Cristo espiritualmente, rejeite a honra nessa vida e busque a glória celestial. Sejam úteis os seus filhos e virgens as suas filhas, e ensine aos seus servos a continência. Pois sua casa será chamada casa de oração e você mesmo será liberto da confusão e do tumulto”.

4. E depois de dizer essas coisas, ele plantou o seu cajado no pátio de Estáquis e orou desta maneira: “Senhor Jesus Cristo, o verdadeiro cajado, o caminho que dá vida, em teu nome, que esta vara brote como a vara de Arão. E que ela se torne uma grande planta e árvore, e que seja um sinal e um meio de cura para os enfermos por todas as gerações. E ele brotou imediatamente e se tornou um loureiro, de modo que Estáquis e todos os outros ficaram maravilhados com esse sinal incrível.

5. E ele pensava nos pobres, tendo enchido três grandes talhas com cereais, vinho e azeite. E dava à multidão das provisões incessantes, embora ninguém estivesse enchendo os jarros, e provia aos pobres até o dia da partida de Estáquis.

6. Quando ouviu as palavras do apóstolo e sobre os sinais que ele fez na casa de Estáquis, Nicanora esqueceu sua doença devido à alegria que a tomou por causa da palavra de Deus. Mas seus servos lhe disseram: “Senhora, você não sabe que seu marido Tiranógnofa é um homem duro? Se ele souber que nós a trouxemos aqui sem o seu conhecimento, ele irá nos maltratar. Portanto, voltemos para a nossa casa antes que ele saia do tribunal para que não sujeite à tortura, por sua causa, àqueles que estão praticando a cura na casa de Estáquis”. Quando ouviu a palavra dos seus servos, ela voltou para a casa de Tiranógnofa tomada de dor e dizendo: “É melhor para mim continuar no tormento e na ameaça das serpentes do que me tornar causa de problemas para os servos de Deus”.

7. E ela estava sozinha durante a noite orando a Deus, dizendo: “Senhor Jesus Cristo, ouve a minha súplica e concede-me o pedido que te faço, meu Deus. Tu estás acima de tudo e tens poder sobre todos. Pois nada é impossível para ti, mas tu respondes a todos aqueles que te pedem em verdade. Pois não te peço nem ouro nem prata, mas estou suportando a doença do corpo e os golpes das serpentes; pois essas são coisas pequenas se me deres descanso para a minha alma. O assédio das serpentes não é nada se eu ouvir as tuas palavras. Portanto, peço-te para que Tiranógnofa acredite em ti ou morra, pois ele me impede de ir aos teus santos apóstolos. Meu Senhor Jesus, concede-me uma oportunidade para que eu possa ir até eles, ou para que eles venham até a mim. Apenas me faça participante de tua santa palavra, porque ela é o verdadeiro médico, curando não só o corpo, mas também a alma”. [...] “eles existem, por isso você tem visões; pois você não pode me enganar como as mulheres que zombam dos seus maridos. Mas se eu souber que você foi até eles, irei me vingar deles e trancar você em um lugar escuro. Portanto, escolha a vontade do seu coração, pois estarei de olho neles, especialmente por sua causa”. E quando ele a deixou, foi para o seu tribunal.

8. Filipe, Bartolomeu, Mariane, o leopardo e o cabrito estavam na casa de Estáquis, em Cristo Jesus nosso Senhor, a quem seja glória e poder, bem como ao Pai com o Espírito Santo, agora e sempre, e para todo o sempre amém.

## **EXTRATO DAS VIAGENS DO SANTO E GLORIOSO APÓSTOLO FILIPE A PARTIR DO ATO QUINZE, EM QUE FIGURA O MARTÍRIO**

### **Vaticanus Graecus 824 (V)**

1. Durante aquele tempo, quando o imperador Trajano assumiu o domínio sobre os romanos, no oitavo ano do seu reinado, depois que Simão, filho de Clopas, que era bispo de Jerusalém, foi martirizado, tendo sido o segundo bispo daquela igreja depois Tiago, que era chamado de irmão do Senhor, o apóstolo Filipe, passando pelas cidades e regiões da Lídia, pregou a todos o evangelho de Cristo.

2. E quando chegou à cidade de Ofiorima, que é chamada de Hierápolis da Ásia, ele foi recebido por certo crente chamado Estáquis. Bartolomeu, um dos setenta discípulos do Senhor, estava com ele, bem como sua irmã Mariane e os discípulos que o seguiam. Muitos homens e mulheres se reuniram na casa de Estáquis, e Filipe, junto com Bartolomeu, estava ensinando-lhes as coisas sobre Jesus.

3. Mariane, irmã de Filipe, sentada à entrada da casa de Estáquis, prestava atenção aos que se aproximavam, persuadindo-os a ouvir os apóstolos, que lhes diziam: “Nossos irmãos e irmãs, filhos do Pai que estás no céu, vocês são as belas riquezas e a realidade da cidade lá de cima, o deleite da morada que Deus preparou para aqueles que o amam.

4. Pisem as armadilhas do inimigo e a serpente enrolada. Pois o seu caminho é tortuoso, porque ela é filha do maligno e nela há um veneno maligno. De fato, seu pai é o diabo, o agente da morte, e sua mãe, a corrupção. Há ira em seus olhos e destruição em sua boca, e seu caminho é Hades. Portanto, fujam dela, aquela que não tem substância, amorfa que sozinha não tem forma em toda a criação, seja no céu, seja na terra; seja entre as aves, seja entre os animais. Pois todas as coisas se afastam da sua forma. Pois entre os animais e as aves do céu sua nudez é singular, porque a serpente caminha sobre seu ventre e peito. A morte é a sua morada, o Tártaro, e anda na escuridão porque não confia em nada. Portanto, fujam dela, para que o seu veneno não se derrame sobre as suas bocas.

5. Antes, sejam fiéis, benfeitores, livres do engano. Arranquem de vocês o mau sistema, a saber, os desejos da maldade, por meio dos quais a serpente, o dragão maligno, o autor do mal, produziu o alimento da destruição e da morte para a alma, pois todo desejo de coisas más vem originalmente dele e esse desejo é a raiz da iniquidade, o sistema das coisas más, a morte das almas. Pois o desejo do inimigo se arma contra os fiéis. Ele sai das trevas e segue nas trevas, esforçando-se para guerrear contra aqueles que estão na luz. Pois esse é o começo da cobiça.

6. Portanto, vocês que estão dispostos a virem a nós — na verdade, Deus se tornou presente para vocês por meio de nós, para lhes mostrar misericórdia e livrá-los da armadilha do inimigo —, fujam dos desejos perversos do inimigo e os expulsem completamente das suas mentes, odiando abertamente o pai das coisas más e amando Jesus, que é luz, vida, verdade e salvador de todos aqueles que o desejam. Portanto, quando correrem para ele, apeguem-se a ele com amor, para que ele os possa tirar do poço das coisas más e, depois de purificá-los, estabelecê-los como irrepreensíveis, vivendo em verdade diante de seu Pai”.

7. Filipe dizia essas coisas para as multidões reunidas porque desde tempos imemoriais eles reverenciavam as serpentes e a Víbora, cujas imagens eles erguiam e adoravam. E por isso também chamavam Hierápolis de Ofiorima. Enquanto Filipe dizia essas coisas, Bartolomeu, Mariane, seus discípulos e Estáquis estavam presentes com ele, e todo o povo o ouvia. E uma grande multidão dos que escaparam do inimigo voltou-se

para o Senhor e foi somada a Filipe e aos que o cercavam. E os fiéis ficaram ainda mais fortalecidos no amor de Cristo.

8. Ora, Nicanora, a esposa do procônsul, enquanto estava de cama, sofrendo de várias doenças, especialmente dos olhos, ouviu as notícias sobre o apóstolo Filipe e sua pregação; e ela creu em Jesus. Na realidade, ela ouvia sobre ele há algum tempo e, ao invocar o seu nome, foi liberta das dores que a afligiam. E ela se levantou e saiu de sua casa pela porta lateral. Carregada pelos próprios escravos em uma liteira de prata, ela foi para a casa de Estáquis, onde os apóstolos estavam.

9. Quando ela chegou à entrada da casa, Mariane, irmã de Filipe, o apóstolo, viu-a e falou com ela em língua hebraica diante de Filipe, Bartolomeu e de toda a multidão dos que haviam crido, dizendo: “Filha do Pai, você é minha senhora. Você foi dada como penhor à serpente. Mas Jesus, nosso redentor, veio para romper os seus laços, cortá-los e arrancá-los de você pelas raízes, porque você é minha irmã — uma mãe nos deu à luz como gêmeas. Você esqueceu o seu pai; você esqueceu o caminho que leva à morada de sua mãe, estando no erro. Você abandonou aquele templo do engano da glória temporária e veio a nós, tendo fugido do inimigo, porque ele é a morada da morte. Agora eis que o seu redentor veio para redimi-la. O sol da justiça, Cristo, raiou sobre você para iluminá-la”.

10. Quando ouviu essas coisas, enquanto estava diante das portas, Nicanora ganhou confiança, clamou e disse diante de todos: “Sou hebreia e filha de hebreus. Fale comigo na língua dos meus antepassados. Pois quando ouvi a pregação dos meus ancestrais, fiquei imediatamente curada da minha doença e das dores que me cercavam. Por isso eu me prostro diante da bondade de Deus, porque ele os fez se darem ao trabalho de chegar a essa cidade por causa da sua pedra verdadeira e preciosa, para que por meio de vocês recebamos o seu conhecimento e vivamos com vocês, tendo crido nele”.

11. Quando Nicanora disse essas coisas, o apóstolo Filipe orou a Deus por ela junto com Bartolomeu, Mariane e os que estavam com eles, dizendo: “Tu que dás vida aos mortos, Cristo Jesus, Mestre, tu que nos libertaste da escravidão da morte por meio do batismo, livrai-a completamente do erro do inimigo. Concede-lhe a vida na tua perfeição para que ela possa entrar em liberdade na terra dos seus antepassados, participando da tua bondade, Senhor Jesus”.

12. Quando todos tinham pronunciado o amém com o apóstolo Filipe, de repente, Tirano, marido de Nicanora, chegou como um cavalo indomado e furioso. E, ao pegar as roupas de sua esposa, ele gritava, dizendo: “Nicanora, eu não te deixei deitada em sua

cama? Como é então que você teve tanta força para vir até esses magos? E como é que você se aliviou da inflamação dos seus olhos? Agora, se você não me disser quem é o seu médico e qual é o nome dele, irei puni-la com vários castigos e não terei piedade de você”.

13. E ela respondeu: “Tirano, abandone essa sua tirania e esqueça esse seu mal, abandone essa vida temporária, afaste a qualidade bestial da sua mente vil, fuja do dragão cruel e dos seus desejos, afaste de si os instrumentos e a mordida da serpente homicida, afaste-se dos males imundos e malditos dos ídolos, males que são campos do inimigo e muro escuro. Em vez disso, granjeie uma vida honrada e imaculada para que, quando você for achado em santidade, possa conhecer meu médico e aceitar o seu nome. Então, se você quer que eu continue ao seu lado, prepare-se bem para permanecer na pureza, na continência e no temor do verdadeiro Deus, e eu viverei junto com você para sempre. Purifique-se dos ídolos e de toda a sua imundície”.

14. Quando Tirano, seu marido, ouviu essas palavras, agarrou-a pelos cabelos, a arrastava e chutava, dizendo: “É melhor você morrer pela espada do que ser vista por mim fornicando com esses magos. Pois vejo que você caiu sob o feitiço desses enganadores. Portanto, vou matá-la primeiro de maneira atroz, e depois, sem poupar esses outros, após ter zombado deles cruelmente, os matarei do modo mais abusivo”. E ele se virou e disse aos que o cercavam: “Tragam-me os magos, esses impostores”. Assim, após invadirem a casa de Estáquis e prenderem Filipe, Bartolomeu e Mariane, os carrascos os arrastaram, levando-os ao local onde estava o procônsul. E o mais fiel Estáquis os seguiu e todos os fiéis.

15. Quando o procônsul os viu, cerrou os dentes e disse: “Torturem esses magos que enganaram muitas mulheres e homens, rapazes e moças, apresentando-se como devotos, quando são, na verdade, abominações”. E ordenou que trouxessem tiras de couro áspero e que Filipe, Bartolomeu e Mariane fossem espancados. E depois de serem açoitados com as correias, ordenou que seus pés fossem amarrados e que fossem arrastados pelas ruas da cidade até a porta do seu templo. Grandes multidões se aglomeraram, de modo que quase ninguém ficou em casa, e todos estavam maravilhados com eles, por causa de sua força e resistência ao serem arrastados violenta e desumanamente.

16. E depois de o procônsul haver torturado os santos ao redor do apóstolo Filipe, ordenou que eles fossem trazidos e presos no templo do ídolo da Víbora. Mas os santos estavam sendo fortalecidos na fé em Cristo, exaltados na perseverança dos santos. E todos a uma só voz glorificavam a Deus, dizendo o amém.

17. Quando o apóstolo Filipe, Bartolomeu e Mariane foram encerrados no templo da Víbora, seus sacerdotes se reuniram no mesmo lugar com uma grande multidão de cerca de setecentos homens; e eles correram ao procônsul e clamaram: “Vingue-nos contra esses estrangeiros, esses magos, esses sedutores que levaram o povo ao erro. Pois desde o momento em que eles se estabeleceram entre nós, nossa cidade está cheia de todas as más ações. Eles até mataram as serpentes, os filhos da nossa deusa. Eles também fecharam o templo e o altar está abandonado, e não achamos nenhum vinho oferecido à Víbora para que, depois de beber, ela adormeça. Se você quer saber se essas pessoas são realmente magos, olhe e veja como elas desejam nos encantar, dizendo: ‘Vivam em pureza e santidade, tendo crido em Deus’; como elas entraram na cidade; como os dragões não as cegaram; como não beberam o seu sangue, mas esses dragões, que guardam nossa cidade de todo estranho, foram mortos por elas!”

18. Quando o governador ouviu essas coisas, ficou ainda mais inflamado de raiva; ele ficou cheio de ira e de ameaça, e muito zangado disse aos sacerdotes: “O quê! Encantaram a minha esposa? Desde então ela me diz coisas estranhas e fica orando a noite toda, iluminada por uma luz estranha e gemendo profundamente, dizendo: ‘Jesus, a verdadeira luz, veio a mim’. Então, quando saí do meu quarto, quis espiar pela janela e ver a quem ela estava chamando de ‘Jesus, a luz’. E algo como um raio de luz brilhante me atingiu, com o resultado de que fiquei momentaneamente cego; e a partir desse momento tive medo da minha esposa, por causa do seu Jesus luminoso. Digam-me, sacerdotes, o que devo fazer?” Disseram: “Procônsul, talvez já não sejamos sacerdotes; pois como você os calou quando eles oravam, não apenas o templo foi abalado, mas talvez também esteja desmoronando”.

19. Então o procônsul ordenou-lhes que tirassem do templo os que estavam ao redor de Filipe e os levassem ao tribunal, dizendo aos carrascos: “Quando tiverem despido Filipe e os que o acompanham de suas roupas, procurem neles os instrumentos de sua magia”. Então eles despojaram Filipe primeiro e depois Bartolomeu. E também se aproximaram de Mariane, arrastaram-na para fora e disseram: “Vamos desnudá-la para que todos a vejam, como que, sendo mulher, ela segue os homens, pois ela engana especialmente a todas as mulheres”. E Tirano disse aos que não eram sacerdotes: “Proclamem ao redor da cidade que todos devem vir, homens e mulheres, para que vejam a sua vergonha, porque ela viaja com esses magos e sem dúvida está pervertida por eles”. E ele ordenou que Filipe fosse pendurado e seus tornozelos perfurados, e que instrumentos de tortura feitos de ferro fossem trazidos e passados através dos seus calcanhares, e que ele fosse pendurado de cabeça para baixo diante do templo, em uma árvore. E depois de esticarem Bartolomeu de frente para Filipe, cravaram suas mãos na parede do portão do templo.

20. Filipe e Bartolomeu sorriram ao se verem, pois era como se não estivessem sendo torturados, pois seus castigos eram prêmios e coroas. E quando despojaram Mariane, imediatamente a semelhança do seu corpo foi alterada na presença de todos. E havia uma nuvem de fogo ao redor dela, diante de todos eles, e se viram completamente incapazes de olhar para o local onde ela estava; e todos fugiram dela.

21. Filipe falou com Bartolomeu na língua hebraica, dizendo: “Onde está o irmão João? Pois veja, estou sendo liberto do corpo, e quem vai orar por nós? Pois até mesmo atacaram nossa irmã Mariane de maneira inadequada. E olhe, colocaram fogo na casa de Estáquis, dizendo: ‘Vamos queimá-la, já que ele os acolheu’. Então você está disposto, Bartolomeu, que chamemos fogo do céu e os queimemos?”

22. Bem no momento em que Filipe dizia essas coisas, de repente João entrou na cidade, como se fosse um concidadão. E enquanto andava pela praça principal, perguntou: “Quem são essas pessoas e por que estão sendo punidas?”. E lhe responderam: “Talvez você não seja da nossa cidade, e é por isso que está perguntando sobre essas pessoas? Elas prejudicaram a muitos, encerraram nossos deuses e por sua magia destruíram as serpentes e os dragões; mas também ressuscitaram muitos mortos, os quais nos aterrorizaram relatando, na íntegra, numerosos castigos. Mesmo estando pendurados ali, esses estranhos desejam rogar fogo do céu e queimar a nós e a nossa cidade”.

23. Então João disse: “Vamos e me mostrem”. Então eles levaram João, como seu concidadão, ao local onde Filipe estava. E havia uma grande multidão ao redor dele, inclusive o procônsul e os sacerdotes. E quando Filipe viu João, disse a Bartolomeu em hebraico: “Irmão, João veio, aquele que foi a Barek, onde está a água viva”. E João viu Filipe de cabeça para baixo, pendurado pelos seus tornozelos e calcanhares; também viu Bartolomeu esticado na parede do templo, e disse-lhes: “O mistério daquele que foi pendurado entre o céu e a terra esteja com vocês”.

24. E ele disse ao povo daquela cidade: “Povo que habita em Ofiorima Hierápolis, grande é a ignorância que há entre vocês, pois foram enganados no caminho do erro. O dragão soprou sobre vocês e os cegou de três maneiras, a saber, ele os fez cegos de corpo, cegos de alma e cegos de espírito, e vocês foram atingidos pelo destruidor. Considerem toda a criação, seja na terra, seja no céu, seja no mar, e vejam que a serpente não compartilha nenhuma semelhança com os seres humanos, mas a sua raça pertence à corrupção e à destruição; ela foi abolida por Deus, e por isso é sinuosa e retorcida, e não há vida nenhuma nela. Em vez disso, há ira, raiva, escuridão, fogo e fumaça em

seus membros. Agora, então, por que vocês estão punindo essas pessoas? É porque lhe disseram: ‘A serpente é sua inimiga?’”.

25. Ao ouvirem essas palavras de João, levantaram as mãos contra ele, dizendo: “Pensamos que você fosse nosso concidadão, mas agora você deixou claro que é companheiro deles. Assim, da mesma forma que eles, você também será morto. Pois os sacerdotes decidiram espremer o sangue de todos vocês e, depois de misturá-lo com vinho, oferecê-lo à Víbora para beber”. Quando os que não eram sacerdotes tentaram prender João, as mãos deles ficaram paralisadas. E João disse a Filipe: “Não retribuamos mal com mal”. E Filipe disse a João: “Olha, pode até ser que o meu Senhor Jesus tenha me dito para não me vingar. No entanto, não me contarei mais, mas trarei para cima deles toda a minha indignação e os destruirei a todos”.

26. João, Bartolomeu e Mariane tentavam impedi-lo, dizendo: “Nosso mestre foi espancado e chicoteado, deram-lhe fel e vinho azedo, e ele disse: ‘Perdoai-os, porque eles não sabem o que fazem’. E ele também ensinou isto, dizendo: ‘Aprendam de mim, porque sou manso e humilde de coração’”. Filipe respondeu: “Fiquem longe de mim e não tentem me acalmar, pois não irei aturar vocês, porque eles me penduraram de cabeça para baixo e furaram meus tornozelos e calcanhares com ganchos de ferro. E você, amado de Deus, João, veja o quanto você discutiu com eles, mas eles não lhe deram atenção. Portanto, me deixe que eu os amaldiçoarei e eles serão, de imediato, totalmente destruídos. E começou a amaldiçoá-los, invocando o Senhor e clamando em hebraico: “Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, o único Deus todo-poderoso, diante de quem todos estremezem desde a eternidade, juiz poderoso e imparcial, cujo nome está em seu poder, Sabaoth Ael. Bendito sejas para sempre. Diante de ti estremezem os principados e autoridades do poder celestial, inclusive os querubins em seu furor cuspidor de fogo. Santo rei de majestade, cujo nome alcançou os animais do deserto e eles se tornaram mansos e te louvaram com voz perceptível; tu que olhas para nós e prontamente atendes os nossos pedidos; tu que nos conhecestes antes de sermos criados; tu, superintendente de todas as coisas; agora eu te suplico, que o grande Hades abra a sua boca e então o grande abismo engula esses ímpios que resolveram não dar espaço para a palavra da verdade nessa cidade. Sim, certamente, Sabaoth”.

27. E então, de repente, o abismo se abriu e todo o lugar onde o procônsul estava foi engolido, junto com todo o templo e a Víbora que eles adoravam, os sacerdotes da Víbora e cerca de sete mil homens, sem contar as mulheres e as crianças. Apenas o lugar em que os apóstolos estavam continuou inalterado. Até o procônsul foi engolido pelo abismo. E suas vozes subiam de baixo com lamentos, dizendo: “Tem piedade de

nós, Deus dos teus gloriosos apóstolos, porque agora vemos os castigos daqueles que não confessaram o crucificado. Vejam, a cruz brilha sobre nós. Jesus Cristo, mostra-te, porque todos descemos vivos no Hades e estamos sendo açoitados porque crucificamos teus apóstolos injustamente”. E uma voz foi ouvida, dizendo: “Eu serei misericordioso com vocês pela minha cruz luminosa”.

28. Mas Estáquis e toda a sua casa ficaram de fora do abismo, junto com a esposa do governador e outras cinquenta mulheres que com ela haviam crido no Senhor, e ainda um número considerável de homens e mulheres, bem como cem virgens, que por causa da sua pureza não haviam sido engolidas, pois foram marcadas com o selo de Cristo.

29. Então o Senhor apareceu a Filipe e disse: “Filipe, você não me ouviu dizer ‘não devolva a ninguém mal por mal’? Por que você feriu a uma multidão com destruição, Filipe? Quem, tendo posto a mão no arado e olhando o que está atrás, faz um sulco reto? Ou quem dá a sua lâmpada a outro e fica sentado no escuro? Ou quem dá a sua casa para outro e vive em uma pilha de lixo? Quem ignora as suas roupas no inverno e anda nu? Ou que inimigo se alegrará com a alegria daquele que o odeia? E qual escravo que cumpre a ordem de seu senhor e não será elogiado? E que soldado vai para a batalha sem armadura completa? E quem corre com excelência no estádio e não recebe o prêmio? E quem, tendo lavado as suas roupas de bom grado, as mancha, Filipe? Eis que o meu quarto nupcial está preparado, e bem-aventurado aquele que nele se achar com o manto resplandecente; pois este é o que recebe a coroa sobre a sua cabeça. Eis que a ceia está preparada, e bem-aventurado aquele que é convidado e está pronto para vir a quem o convidou. Grande é a colheita do campo, e bem-aventurado o bom trabalhador. Veja os lírios do campo e todas as flores; o bom agricultor é o primeiro a compartilhá-los. Mas como, Filipe, você se tornou insensível, amaldiçoando os seus inimigos com raiva?”

30. Filipe disse: “Por que estás zangado comigo, Senhor, por eu ter invocado maldições sobre os meus inimigos? Na verdade, por que tu não os derrubas, já que eles ainda estão vivos no abismo? Tu sabes, Senhor, que foi por tua causa que vim a essa cidade e em teu nome expulsei dela todo erro dos ídolos e todos os demônios. Os dragões e as serpentes secaram. E como essas pessoas não acolheram a tua luz, por isso as amaldiçoei e elas desceram vivas ao Hades”.

31. O Salvador disse a Filipe: “Mas, como me desobedeceu, pagou mal com mal e não guardou o meu mandamento, você por isso cumprirá o seu destino gloriosamente, com certeza, e será conduzido pela mão dos meus santos anjos para o paraíso das delícias. Eles virão a mim no paraíso, mas mandarei que você seja barrado do lado de fora

por quarenta dias, amedrontado pela espada flamejante e giratória. E você irá gemer do fundo do seu coração, porque maltratou aqueles que o maltrataram. Mas depois de quarenta dias enviarei meu anjo Miguel e ele conterà a espada que guarda o paraíso e você verá todos os justos que durante as suas vidas andaram na inocência, e então você também adorará a glória do meu Pai que está nos céus. Em todo caso, o sinal da sua partida será glorificado pela minha cruz. Quanto a Bartolomeu, depois que ele for para a Licaônia, também será crucificado ali. E Mariane, seu corpo será colocado no Rio Jordão. Mas quanto a mim, Filipe, não vou tolerá-lo, porque você engoliu as pessoas no abismo. Mas eis que o meu espírito está nelas e eu as tirei do abismo, e assim, quando elas virem você, acreditarão na glória daquele que o enviou”.

32. O Salvador se virou, estendeu a mão e desenhou uma cruz no ar, que descia das alturas até o abismo. O abismo se encheu de luz, e a cruz tomou a aparência de uma escada, com degraus. E o Salvador chamou no abismo em alta voz, dizendo: “Subam todos por meio da cruz, porque o apóstolo agora também tem compaixão de vocês por minha causa, para que vocês possam ver novamente a luz de Deus”. E eis que toda a multidão daqueles que foram levados para o abismo voltou; mas o procônsul ficou lá embaixo, junto com a Víbora que eles costumavam adorar. E quando a multidão subiu, olharam para Filipe, viram-no pendurado de cabeça para baixo e choraram com choro e grande lamentação pelo ato de ilegalidade que haviam cometido. Eles também viram Bartolomeu e Mariane restaurada à sua forma anterior. Então o Senhor subiu aos céus, enquanto Filipe, Bartolomeu, Mariane, Estáquis e todo o povo fiel observavam; e em silêncio eles glorificavam a Deus com temor e tremor. E toda a multidão clamava, dizendo: “Há um só Deus, que enviou essas pessoas para a nossa salvação; há um Deus, a quem essas pessoas proclamam em verdade. Agora nos arrependemos verdadeiramente do nosso grande erro, porque ainda não somos dignos da vida eterna. Agora cremos, porque vimos grandes maravilhas, porque o Salvador nos tirou do abismo”. E todos eles caíram sobre seus rostos, prostraram-se diante de Filipe e o invocavam porque estavam prontos para fugir do seu erro; e eles oraram para que pudessem se tornar dignos da presença de Cristo.

33. Então Filipe, ainda pendurado ali, dirigiu-se a eles e disse: “Ouçam e saibam quantos são os poderes do meu Deus, lembrando-se do que viram lá embaixo e de como a sua cidade foi derrubada, exceto a casa de Estáquis, que me acolheu; mas agora a ternura do meu Deus lhes tirou do abismo. E eu tenho a obrigação de vagar fora do paraíso por quarenta dias por causa de vocês, porque fiquei com raiva a ponto de retribuir. E somente esse mandamento do meu Senhor não guardei, porque não lhes dei o bem em

troca do mal. Mas eu lhes digo, desde agora, na bondade de Deus, rejeitem o mal, a fim de que vocês se tornem dignos da comunhão do Senhor”.

34. E alguns fiéis correram para despendurar Filipe e tirar dele os instrumentos de tortura de ferro e os ganchos dos seus tornozelos. Mas ele disse: “Não, meus filhos, não se aproximem de mim assim, porque dessa maneira a minha vida alcançará a sua plenitude. Ouçam-me, vocês que foram iluminados no Senhor. Eu vim para essa cidade na forma externa que vocês veem. Portanto, não se aflijam porque estou pendurado dessa maneira. Pois eu carrego o tipo do primeiro ser humano pendurado de cabeça para baixo na terra, e então vivificado, pelo madeiro da cruz, da morte resultante da transgressão. E agora estou cumprindo o que me foi designado, pois o Senhor me disse: ‘A menos que você faça as suas coisas de baixo como as de cima, e as da esquerda como as da direita, você não entrará no meu reino.’ Portanto, não se tornem como o tipo que foi transformado no seu oposto, porque todo o mundo foi transformado e toda alma que habita no corpo se esquece das coisas celestiais. Assim sendo, aqueles de nós que têm glória celestial não busquem as trevas, que são o corpo e a casa da escravidão. Não sejam infiéis, mas fiéis, e perdoem uns aos outros. Vejam, estou pendurado há seis dias e recebi a repreensão do Cristo fidedigno, porque não retribuí a vocês nada além de mal e coloquei pedras de tropeço diante da minha justiça. E agora estou subindo para as alturas. Portanto, não fiquem tristes, mas alegrem-se e regozijem-se muito, porque estou abandonando essa morada, isto é, o meu corpo, escapando da corrupção do dragão, que castiga a toda alma que vive em pecados”.

35. Depois de olhar para a multidão, Filipe disse: “Ó, vocês que ressurgiram dos mortos, do Hades e da deglutição do abismo, e uma cruz luminosa os conduziu à superfície por causa da bondade do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Este, sendo Deus, fez-se homem, encarnando-se por meio da virgem Maria; permanecendo imortal na carne mesmo depois de ter entrado na morte, ele ressuscitou os mortos, tendo misericórdia da raça humana, destruindo o aguilhão do pecado. Ele era grande, mas se fez pequeno por nossa causa, até que pudesse fazer o pequeno crescer e trazê-lo à sua grandeza. Ele é o que possui ternura, e cuspiram nele e lhe deram fel para beber, a fim de que pudesse fazer com que os amargurados provassem a sua ternura. Portanto, apeguem-se a ele e não o abandonem, pois ele é a vida de vocês para sempre”.

36. Quando Filipe completou essa proclamação, disse-lhes: “Libertem Bartolomeu”. E eles se aproximaram e o soltaram. Então Filipe lhe disse: “Bartolomeu, meu irmão no Senhor, você sabe que o Senhor o enviou comigo para essa cidade, e você compartilhou comigo todos os perigos com nossa irmã Mariane. Mas entenda que sua saída do corpo

está estipulada para acontecer na Licaônia, e foi atribuído a Mariane sair de seu corpo no Rio Jordão. Agora, então, ordeno aos dois que, quando eu sair do meu corpo, vocês construam uma igreja nesse local em que eu sair do corpo. E com respeito ao leopardo e ao cabrito, admitam-nos na igreja como sinal para aqueles que creem; e que Nicanora cuide deles até que eles saiam do corpo. E quando partirem, enterrem-nos perto do pórtico da igreja. Coloquem a paz de vocês na casa de Estáquis, assim como ele colocou a sua paz nessa cidade. Que todas as virgens que creram fiquem naquela casa, visitando todos os dias os doentes, indo de duas em duas; mas que não se associem com jovens, para que Satanás não as tente. Pois a serpente rasteja e por meio de Eva fez Adão deslizar para a morte. Que não aconteça novamente, dessa vez, como aconteceu no tempo de Eva. Pois será um tempo e uma época de maldade, e muitos estarão imersos apenas na palavra naquele tempo, mas não em seu poder, vivendo celibatários em relação aos seus membros corporais, mas fornicando em seus corações. A fornicação dos seus olhos crescerá como o dilúvio. Eles aumentarão sua atenção para prazeres ilusórios, negligenciando o conhecimento do evangelho, seus corações se enchendo de arrogância, comendo e bebendo em Cristo durante a adoração, mas negligenciando o santo mandamento e anulando-o. Essa geração será pervertida, mas bem-aventurado aquele que se retirar para os seus aposentos internos, pois encontrará descanso em sua partida. Você não sabe, Bartolomeu, que a palavra de nosso Senhor é verdadeira vida e conhecimento? Pois o nosso Senhor, enquanto nos ensinava, disse: ‘Quem olhar para uma mulher e a desejar em seu coração, cometeu adultério’. Por isso nosso irmão Pedro evitou todos os lugares em que uma mulher estivesse presente. Mas ainda corria o risco de cair em escândalo por causa da sua própria filha. E ele orou ao Senhor e ela ficou paralisada de um lado para que não fosse enganada. Você vê, irmão, que a vista traz palavras más e é o começo do pecado, assim como está escrito: ‘Quando Eva olhou, ela viu a árvore, que era agradável aos seus olhos e boa para comer’; e ela foi enganada. Portanto, seja santo o ouvir das virgens. E na sua saída sigam juntas, duas a duas, porque muitos são os caminhos do inimigo. Que seus passos e maneiras estejam em boa ordem para que possam ser salvas. Caso contrário, seus frutos serão em vão.

37. Quanto a você, Bartolomeu, seja um bom supervisor; você dará essas instruções a Estáquis e o nomeará bispo. Mas não confie o ofício de bispo a um jovem, a fim de que o evangelho de Cristo não seja envergonhado. Que todos os que ensinam possuam ações que correspondam às suas palavras. Agora, quanto a mim, irei para o Senhor. Pegue meu corpo e prepare-o para o sepultamento em folhas de papel sírio. E não me ponha um sudário de linho, porque o corpo do Senhor estava envolto em panos de linho. Quando o meu corpo estiver preparado para o sepultamento nas folhas de papel, amarre-o com cordas de papiro e o sepulte na igreja. Estejam em oração por mim, todos vocês, por

quarenta dias, para que o Senhor perdoe a minha transgressão que cometi ao retribuir àqueles que me fizeram mal. Ouça, Bartolomeu, onde meu sangue pingar, no chão, uma planta crescerá, se tornará uma videira e produzirá uvas. Quando você colher um cacho de uvas, esprema-o no cálice e, depois de beber dele no terceiro dia, eleve o amém ao céu, a fim de que ele se torne uma oferta perfeita”.

38. Depois de dizer essas coisas, Filipe orou assim: “Senhor Jesus Cristo, Pai dos séculos, Rei da luz, tu que nos tornaste sábios com a tua sabedoria e nos deste a tua inteligência. Tu nos concedeste a tua graça e o conselho da tua bondade, tu que nunca te separaste de nós. Tu és quem remove a doença daqueles que se refugiam em ti. Tu és aquele que nos deu a ousadia da sua sabedoria, aquele que nos deu sinais e maravilhas e fez voltar aqueles que foram desviados. Tu és quem coroa aqueles que derrotam o inimigo. Tu és o bom presidente e o que dá o prêmio na disputa. Vem agora, Jesus, e dá-me a coroa eterna da vitória sobre todo poder e autoridade hostis, e não deixa que seu ar escuro me cubra, a fim de que eu possa passar pelas águas do fogo e de todo o abismo. Sim, meu Senhor Jesus Cristo, não permita que o inimigo tenha lugar para me acusar diante do teu tribunal, mas me vista com o teu manto glorioso e selo brilhante que está sempre brilhando, até que eu passe por todos os governantes do mundo e pelo dragão maligno que se opõe a nós. Agora, pois, meu Senhor Jesus Cristo, torna-me digno de te encontrar nos ares, perdoando-me a retribuição que paguei aos meus inimigos. Transforma a forma do meu corpo em glória angelical e me dá descanso em tua felicidade, e eu receberei o que foi prometido de ti, o que tu prometeste aos teus santos, para sempre, amém”.

39. Depois de dizer essas coisas, Filipe entregou o seu espírito enquanto todas as multidões olhavam para ele e choravam. Assim, a sua vida foi completada em paz, e todos clamaram o amém.

40. Então Bartolomeu e Mariane retiraram o seu corpo, fizeram como Filipe havia ordenado e o enterraram naquele lugar. E uma voz saiu do céu: “Filipe, o apóstolo, foi coroado com a coroa da imortalidade pelo presidente da disputa, Jesus Cristo”. E todos clamaram o amém.

41. Depois de três dias, uma videira brotou onde o sangue do apóstolo Filipe havia pingado. E fizeram todas as coisas que ele lhes havia ordenado, trazendo ofertas por quarenta dias e orando constantemente. Eles construíram uma igreja naquele lugar, tendo também nomeado Estáquis como bispo. E Nicanora e todos os fiéis se reuniam e glorificaram a Deus sem cessar por causa das coisas maravilhosas que aconteceram

entre eles. E toda a cidade creu no nome de Jesus. Bartolomeu ordenou a Estáquis que batizasse aqueles que haviam crido em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, para que pudessem dizer “amém”.

42. Após os quarenta dias, o salvador apareceu na forma de Filipe e disse a Bartolomeu e Mariane: “Meus amados irmãos, vocês querem descansar no descanso de Deus? O paraíso se abriu para mim e eu entrei na glória de Deus. Partam agora também para os lugares que lhes foram atribuídos. Pois a planta designada foi plantada nessa cidade e dará bastante fruto”. Então, depois de se despedirem dos irmãos e das irmãs e de orarem por cada um, eles saíram da cidade de Ofiorima de Hierápolis da Ásia. Bartolomeu partiu para a Licaônia e Mariane seguiu para o Jordão. Mas Estáquis e os que estavam com ele permaneceram, apegando-se à igreja em Cristo Jesus nosso Senhor, a quem sejam glória e poder agora e sempre, para todo o sempre, amém.

# ANEXOS

## **ANEXO 01**

### **MANUSCRITOS DO TEXTO GREGO**

#### **Atos e Martírio (CANT 250.I; BHG 1516-1524; BHGa 1524c, 1524d, 1524e, 1524f)**

- A** Athos, Monē Xenophōntos, 32, fols. 30r-109v (séc. 14): contém os atos 1-15. Estão ausentes o ato 10 e a primeira parte do ato 11
- G** Atenas, Ethnikē Bibliothēkē tēs Hellados, gr. 346, fols. 81-93v (séc. 15): contém boa parte do ato 8
- K** Milão, Biblioteca Ambrosiana, gr. 405 (G 63 sup.), fols. 20-83v (séc. 11/12): contém o ato 2
- P** Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 881, fols. 330v-348v (séc. 10): contém o ato 2
- V** Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 824, fols. 66v-105v, 308v (séc. 11): inclui os atos 1-9 e a narrativa do martírio
- X** Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 866, fols. 86v-89r (séc. 11/12): contém o ato 2

#### **Martírio (CANT 250.II; BHG 1525, 1526m; BHGa 1526d)**

- Ann Arbor, University of Michigan Library, Special Collections, 36, fols. 42-54v (séc. 13)
- Atenas, Ethnikē Bibliothēkē tēs Hellados, gr. 1027, fols. 96-103v (séc. 12)
- Atenas, Ethnikē Bibliothēkē tēs Hellados, gr. 2535, fols. 327-339 (séc. 11)
- Atenas, Ethnikē Bibliothēkē tēs Hellados, gr. 363, fols. 287v-306 (séc. 16)
- Athos, Monē Esphigmeonou, 44 (séc. 12/13)
- Athos, Monē Karakallou, 8 (séc. 10/11)
- Athos, Monē Kouloumousiou, 38 (séc. 9/10)
- Bruxelas, Bibliothèque des Bollandistes, 194 (286), fols. 226-280 (séc. 17/18)
- Bruxelas, Bibliothèque des Bollandistes, IV.459, fols. 95r-95v (séc. 8/9)
- Douai Abbey, prateira não numerada, fols. 140-149 (séc. 11)
- E** Escorial, Real Biblioteca, Y.II.9 (Andrés 264), fols. 81v-94 (séc. 11)
- F** Escorial, Real Biblioteca, Y.II.6 (Andrés 314), fols. 197v-207 (séc. 12)
- Gjirokastër, Bibliothēkē tēs Mētropoleōs, 5, fols. 48v-58 (séc. 17)
- Jerusalém, Patriarchikē bibliothēkē, Panagios Taphos 66, fols. 106v-120v (séc. 15/16)
- Londres, British Library, Add. 26114, fols. 4r-8v (séc. 12)
- Messina, Biblioteca Universitaria, San Salvatoris 30, fols. 120r-126v (1307)

- Milão, Biblioteca Ambrosiana, C123 sup (Martini-Bassi 213), fols. 62-69 (séc. 11/12)
- Milão, Biblioteca Ambrosiana, F 144 sup., 36r-41r (séc. 10/11)
- Munique, Bayerische Staatsbibliothek, gr. 524, fols. 140v-148v (séc. 14)
- Mutilene, Monē tou Leimonōs, 15 (séc. 15)
- B** Oxford, Bodleian Library, Barocci 180, fols. 170v-182r (séc. 11/12)
- Oxford, Bodleian Library, Clarke 43, fols. 114v-118v (séc. 12)
- Q** Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 1485, fols. 100r-108r (séc. 10)
- R** Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 1454, fols. 171r-180v (séc. 10)
- S** Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 1219, fols. 45r-85v (séc. 11)
- T** Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 1468, fols. 326v-332r (séc. 11)
- C** São Petersburgo, Rossijskaja Nacional'naja biblioteka,  $\Phi$ . N0 906 (Gr.) 94, fols. 45-54v (séc. 12)
- São Petersburgo, Rossijskaja Nacional'naja biblioteka,  $\Phi$ . N0 906 (Gr.) 213, fols. 292-299v (séc. 12)
- D** Sinai, Monē tēs Hagias Aikaterinēs, gr. 526, fols. 105-112v (séc. 10)
- Sinai, Monē tēs Hagias Aikaterinēs, gr. 1716, fols. 119r-134r (séc. 17)
- Sinai, Monē tēs Hagias Aikaterinēs, gr. 519, fols. 115r-120r (séc. 10)
- Sinai, Monē tēs Hagias Aikaterinēs, gr. 519, fols. 116-121 (séc. 10)
- U** Roma, Biblioteca Vallicelliana, B 35, fols. 44v-51r (séc. 11)
- Y** Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 797, fols. 357-364 (séc. 11)
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chig. R.VI.39, fols. 174v-182r (séc. 12)
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1190, fols. 414r-419r (1542)
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1631, fols. 46-54 (séc. 12)
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1636, fols. 19-25v (séc. 11)
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1639, fols. 379v-389 (séc. 10)
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1810, fols. 103v, 57 (séc. 10)
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1989, fols. 74r-87r (séc. 11/12)
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1992, fols. 250-251v (séc. 11)
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 2123 (séc. 11/12)
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 544, fols. 45, 138, 111, 84, 106, 143, 44, 114, 95, 124, 125, 90, 119 (séc. 11) – palimpsesto
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 803, fols. 36-42v (séc. 12)
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 807, fols. 123v-130r (séc. 10)
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 808, fols. 184r-204v (séc. 11)
- M** Veneza, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. Z 349 (coll. 693), fols. 248-258 (séc. 11/12)
- Veneza, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. VII.31 (coll. 1018), fols. 38v-47v (séc. 14)
- W** Viena, Österreichische Nationalbibliothek, hist. gr. 5, fols. 235-245 (séc. 11)

## ANEXO 02 VITA PHILLIPI

Encontrado em Arsos, uma pequena localidade na ilha de Cipro, as representações que se seguem compõem um ícone bizantino da vida de Filipe segundo as narrativas dos AcPh. Arsos teria sido um dos lugares em que Filipe realizou milagres, tornando-se aí venerado<sup>1</sup>. Anexa à igreja dedicada ao apóstolo, venerado em 14 de novembro, há uma capela consagrada a Mariane, venerada em em 17 de fevereiro.

O ícone de 150x108cm, que consiste em um retrato jovem e sem barba de Filipe, margeado por cenas dos atos e do martírio, é, segundo Bovon, “um testemunho do longo texto dos Atos de Filipe, um grande conjunto de imagens que são mais completas do que todos os textos bizantinos juntos, com exceção do Xenophontos 32”<sup>2</sup>. Do conjunto de imagens, a única estranha aos AcPh é a primeira, que rememora um evento do Evangelho de João 1.43 em vez de algum relato dos próprios *acta*: “No dia imediato, resolveu Jesus partir para a Galileia e encontrou a Filipe, a quem disse: Segue-me” (ARA).

---

<sup>1</sup> BOVON, François. From Vermont to Cyprus: A New Witness of the *Acts of Philip*. *Apocrypha*, v. 20, p. 12, 2009.

<sup>2</sup> “[...] a witness to the long text of the Acts of Philip, a large set of images that are more complete than all the Byzantine texts put together, with the exception of the Xenophontos 32”. BOVON, From Vermont to Cyprus, p. 13.



*Vita.* Ícone do Apóstolo Filipe na Igreja de São Filipe, em Arsos (Chipre). Fonte: BOVON, From Vermont to Cyprus.



DETALHE: O chamado de Filipe por Jesus



DETALHE: A ressurreição do filho da viúva



DETALHE: A tempestade no mar



DETALHE: O batismo de Caritina e sua família



DETALHE: A cura de Caritina



DETALHE: A cura de Aristarco



DETALHE: A libertação dos escravos



DETALHE: O confronto com os judeus



DETALHE: Filipe e Ireo



DETALHE: Os apóstolos são instalados



DETALHE: A ressurreição do filho de Nereu



DETALHE: A vitória de Filipe sobre Ananias



DETALHE: A entrada em Ofirima



DETALHE: A cura de Estáquis



DETALHE: Filipe, Bartolomeu e Mariane presos



DETALHE: A tortura de Filipe



DETALHE: Filipe crucificado de cabeça para baixo



DETALHE: As relíquias do apóstolo Filipe