

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

CORPOS EM SOFRIMENTO E MONSTRUOSIDADES: MODOS
FANTÁSTICOS DE NARRAR O INFERNO NO APOCALIPSE DE
PEDRO.

Por

Carlos Eduardo de Araújo de Mattos

São Bernardo do Campo
Agosto de 2021

CORPOS EM SOFRIMENTO E MONSTRUOSIDADES: MODOS
FANTÁSTICOS DE NARRAR O INFERNO NO APOCALIPSE DE
PEDRO.

Tese de doutorado apresentado ao colegiado do curso de Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, Diretoria de Pós Graduação e Pesquisa, visando à obtenção do grau de doutor.

Área de Concentração: Linguagens de Religião

Orientação: Prof. Dr. Márcio Cappelli Aló Lopes

São Bernardo do Campo
Agosto de 2021

FICHA CATALOGRÁFICA

M436c Mattos, Carlos Eduardo de Araújo de
Corpos em sofrimento e monstruosidades: modos fantásticos de
narrar o inferno no apocalipse de Pedro / Carlos Eduardo de Araújo de
Mattos -- São Bernardo do Campo, 2021.
192 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, 2021.

Bibliografia

Orientação de: Márcio Cappelli Aló Lopes.

1. Inferno 2. Bíblia - N.T. - Pedro - Crítica e interpretação 3.
Cristianismo primitivo I. Título

CDD 227.92

A tese de doutorado sob o título “CORPOS EM SOFRIMENTO E MONSTRUOSIDADES: MODOS FANTÁSTICOS DE NARRAR O INFERNO NO APOCALIPSE DE PEDRO”, elaborada por CARLOS EDUARDO DE ARAÚJO DE MATTOS foi apresentada e aprovada no dia 31 de agosto de 2021, perante banca examinadora composta pelo Prof. Dr Márcio Cappelli Aló Lopes (Presidente/UMESP), pela Prof. Dr. Vitor de Souza Chaves (Titular/UMESP), pelo Prof Dr Marcelo da Silva Carneiro (Titular/UMESP), pela Profª Monica Selvatici (Titular/UEL) e pelo Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (Titular/PUC-Campinas).



Prof. Dr. Márcio Cappelli Aló Lopes

Orientador e Presidente da Banca Examinadora



Prof. Dr. Márcio Cappelli Aló Lopes

Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião

Área de Concentração: Linguagens da Religião

Linha de Pesquisa: Literatura e Religião no Mundo Bíblico

Esta pesquisa foi produzida com o apoio da CAPES

Para minha mãe Nilza e minhas avós Olga e Eva (in memoriam),

Meu eterno amor.

Agradecimentos

A gratidão é uma prática, uma escolha e uma disciplina. Em meio a tantas dificuldades e lutas, o caminho mais fácil seria a reclamação. Mas entre todos os problemas, é preciso parar e reconhecer a quem esteve ao nosso lado, nos fortalecendo e motivando a continuar.

Agradeço e muito ao Sagrado pelo sopro de vida e pelas oportunidades de estudo. Entendo que, não fosse assim, não chegaria até aqui. Não conheceria pessoas, não reconheceria chances, não encontraria portas se abrindo, quando outras se fecharam.

Obrigado aos meus pais, Nilza (*in memorian*) e Eduardo, pelos incentivos, por todas as ordens e investimentos para que eu seguisse desde sempre, estudando e principalmente, pelo amor. Obrigado à minha família de sempre, Eugênia, Olga (*in memorian*), Eva (*in memorian*) e de hoje, Luigi, Letícia, Isabela e Maizena, pelo carinho, força, dedicação e compreensão. A vocês, para sempre, o meu amor.

Obrigado aos mestres, professores, desde o começo por reconhecer em mim capacidades para avançar, incentivos e inspiração para seguir esse caminho. Em especial, relembro aqui, nomes do passado e atuais: Milton Schwantes (*in memorian*), Tércio Siqueira, Marcos Gomes Torres, Sandra Duarte, Marcelo Carneiro, Monica Selvatici, Douglas Conceição e José Adriano Filho. Suas aulas e textos me deram vontade de aprender e pesquisar. Obrigado pelos exemplos maravilhosos que suas jornadas foram e são para minha vida. Em algum momento, ver e ouvir vocês fez nascer em mim, o desejo de seguir a carreira acadêmica.

Obrigado ao orientador de hoje, Márcio Cappelli, por aceitar o desafio de me ajudar a aparar as arestas da pesquisa, mesmo quando, em alguns momentos, não acreditando que pudesse contribuir muito por desconhecer o tema, sua ajuda e parceria fizeram toda a diferença. Você é um gigante, meu amigo!

Obrigado ao orientador de ontem, Paulo Nogueira, que se fez amigo e por isso mesmo, me inspirou e fez nascer de mim, muitas vezes, nos ambientes informais das mesas de almoço, café e nos bares da vida, a garra

para enfrentar os desafios da escrita. Seu exemplo e amizade me fizeram crescer aos meus próprios olhos para me encontrar capaz de dar conta desse enorme desafio. Eu não saberia lidar com um orientador formal e distante, que cumpre agendas de 15 minutos de leitura de produção, com o qual eu não tivesse a liberdade de procurar a qualquer momento para compartilhar novas ideias e até mesmo discordar dos rumos dados à pesquisa. Nosso encontro foi fundamental para cumprir essa etapa e eu agradeço muito por você, meu amigo, acreditar, lá em 2015, que apostar em mim para começar o mestrado seria uma boa ideia. Acredito que você sequer imagina o quão importante foi ler sua resposta ao meu e-mail, dizendo: “Seu tema está aqui, te esperando! Vamos pesquisar!” Provavelmente, sem saber, você me salvou de mim, em um dos piores momentos da minha vida. Muito obrigado por me acolher no Grupo de Pesquisa, na Universidade e na sua família, com Luciana e Daniel, nesses anos!

Muito obrigado aos amigos que a Pós-Graduação me deu também, nesses anos. Destaco primeiramente, Silas Klein, com sua inteligência e talento para a pesquisa, me ajudando a conseguir bibliografias impossíveis, com suas leituras críticas e sagazes, sua amizade e seu extremo bom humor. Obrigado, Eliz (Elizangela Soares), sua amizade carinhosa, sua capacidade como pesquisadora, inteligência, parceria e generosidade me enriquecem a cada conversa. Você é uma irmã que a academia me deu, benhô! Agradeço aos amigos que estavam lá no começo, no mestrado, como Denilson Mattos, parceiro de aventuras acadêmicas e organização de eventos e tantas batalhas enfrentadas, juntos. E amigos que foram se achegando, ao longo do caminho e se tornaram família, como Paulo Sérgio Macedo (“House”), sempre com seu bom humor, suas piadas e nossos suculentos e constantes almoços, aquecendo o coração e me fazendo sempre me sentir em casa. Destaco ainda, nossa “novinha”, Gabriela Dias, no nome da qual, faço memória de tantos e tantas oraculares que passaram pela minha vida e deixaram suas marcas em minha caminhada. Agradeço ainda, Regiane Dias, nossa querida secretária da Pós, no período em que comecei, que hoje não é mais funcionária da Universidade, mas deixou seu legado de competência, simpatia e camaradagem nessa jornada. Sem você para descomplicar as coisas, nem sei. Através do seu nome, agradeço a todas as funcionárias e funcionários, sempre

solícitos e eficientes, da Universidade. Para encerrar o quadro de amizades que o doutorado me deu e que desejo levar para a vida, não poderia deixar de citar nominalmente, meu grupo de pesquisa paralelo, me trazendo encorajamento e alegrias em nossos convescotes, nesses últimos meses: Guilherme, Naile, Letícia e Tainah. Vocês foram absolutamente fundamentais nessa última fase de escrita. Em especial, quero trazer destaque ao nome da Tainah. Foi uma amizade inesperada, surpreendente e que, com sua doçura e parceria, mesmo sem saber, me incentivou nas horas em que eu não tinha forças para escrever, para que eu me desafiasse e contasse quantas páginas ia conseguindo, a cada dia.

Por fim, chego aos amigos da vida. De antes, de agora e de sempre. Para citar alguns dos de sempre, agradeço aos amigos que ficaram em Petrópolis, torcendo e me acolhendo a cada retorno: Priscila Figueiredo, minha irmãzinha e parceira de sempre, Leonardo, Rose, Camila e Felipe Campião, Erika e José Marcos Avellar, Enir Pereira e Semíramis Rubim. Obrigado também Anderson Magalhães, Diana Faria, Flávia Medeiros que, me levou para dentro de sua família no pior momento da minha vida, sem medir esforços para me ajudar. Edgar Borges e Rodrigo Siqueira (*in memoriam*), amigos da infância e adolescência que ostento com orgulho até hoje.

E por último, mas, não menos importante, destaco os nomes de dois queridos. Thaís Pereira (Tata), que aceitou o desafio de ler a tese e me ajudar, por puro carinho, com revisões gramaticais e a Rafael Fernandes, que poderia perfeitamente estar incluído nos agradecimentos à família, porque foi o que se tornou, mas merece um destaque pela parceria, acolhimento, risadas e carinho de sempre e em especial, pelo excelente trabalho, me ajudando com as minhas deficiências nas formatações da tese.

Agradeço a cada um dos mencionados aqui pelas maravilhosas lições que, dos seus jeitos especiais, vocês tem me ensinado nessa vida. Dedico a vocês este trabalho.

*Segue o teu destino,
Rega as tuas plantas,
Ama as tuas rosas.
O resto é a sombra
De árvores alheias.*

(Ricardo Reis – Heterônimo de Fernando Pessoa)

MATTOS, Carlos Eduardo de A. *CORPOS EM SOFRIMENTO E MONSTRUOSIDADES: MODOS FANTÁSTICOS DE NARRAR O INFERNO NO APOCALIPSE DE PEDRO*. São Bernardo do Campo, 2021. 197f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Linguagens da Religião - Universidade Metodista de São Paulo, 2021.

Resumo

A seguinte pesquisa procura compreender como surge o imaginário do Cristianismo Primitivo a respeito de Inferno, especialmente observando o tratamento dado aos corpos das pessoas que ali pagam suas penas. Partimos do contexto religioso em que o movimento surge, observando os rituais e métodos como são feitos sepultamentos no mundo antigo, as honras e festivais dedicadas aos mortos na sociedade romana e partes das crenças em que se baseiam esses métodos. Destacamos a relevância de estudos a partir da literatura apócrifa para a compreensão do movimento cristão nascente e em seguida, apresentamos o contexto da apocalíptica judaica em que descrições do Inferno são forjadas e como o Cristianismo Primitivo recebeu e ressignificou essa tradição, dentro e fora dos cânones, para então apresentar as origens, versões e principais temas da fonte cristã apócrifa que escolhemos para pesquisar o tema, o Apocalipse de Pedro. Por fim, sublinhamos e analisamos trechos que consideramos importantes na fonte com o objetivo de perceber as diferenças de narrativas de tratamentos dos mortos entre a religião do Império e o movimento cristão, para buscar as motivações que causaram essas diferenças e que imaginários o Cristianismo Primitivo desenvolveu a partir dessas narrativas. Nossa hipótese é que, a partir de descrições fantásticas de manipulação de corpos no Inferno, de retórica de difamação sexual contra opositores e transformação desses opositores em figuras monstruosas, os cristãos primitivos desejaram exercer algum tipo de poder e controle sobre esses corpos e especialmente, sobre o Além-Mundo. Para obter êxito em nosso objetivo, dialogamos com autores da crítica literária que empreendem o modo fantástico de narrar, aplicamos sobre a fonte, o que pode ser chamado de teoria do monstruoso e aplicamos como metodologia, o conceito de apocrifidade, que empreende ler os textos canônicos e apócrifos como chaves de leitura complementares e igualmente importantes para a compreensão do mundo cristão primitivo.

Palavras-chave: Inferno; Apocalipse de Pedro; Apocrifidade; Modo Fantástico de Narrar; Corpo Monstruoso.

Abstract

The following research seeks to understand how the imagery of Early Christianity about Hell arises, especially observing the treatment given to the bodies of people who pay their punishments there. We start from the religious context in which the movement arises, observing the rituals and methods of burial in the Ancient World, the honors and festivals dedicated to the dead in Roman society, and parts of the beliefs on which these methods are based. We highlight the relevance of studies from apocryphal literature for understanding the nascent Christian movement and then present the context of Jewish apocalyptic in which descriptions of Hell are forged and how Early Christianity received and re-signified this tradition, inside and outside the canons, to then present the origins, versions and main themes of the apocryphal Christian source that we chose to research the theme, the Apocalypse of Peter. Finally, we underline and analyze excerpts that we consider important in the source in order to understand the differences in narratives of treatment of the dead between the religion of the Empire and the Christian movement, to seek the motivations that caused these differences and which imaginaries Early Christianity developed from these narratives. Our hypothesis is that, from fantastic descriptions of the manipulation of bodies in Hell, of the rhetoric of sexual difamation against opponents and the transformation of those opponents into monstrous figures, the early Christians wanted to exercise some kind of power and control over these bodies and, especially, over the Beyond-World. To achieve our point, we dialogued with authors of literary criticism who undertake the fantastic way of narrating and apply what can be called the monstrous theory to the source and we apply as a methodology, the concept of apocryficity, which undertakes to read the canonical and apocryphal texts as complementary and equally important reading keys for understanding the early Christian world.

Key Words: Hell; Apocalypse of Peter; Apocricity; Fantastic Storytelling Mode; Monstrous Body.

Sumário

Introdução.....	16
<i>CAPÍTULO UM</i>	22
<i>Um mundo de descobertas no Além: modos fantásticos de narrar e o monstruoso na leitura do gênero apocalíptico</i>	22
1.1. Aporte Metodológico e questões introdutórias.....	23
1.1.1. A dificuldade de delimitação do Cristianismo em suas origens e a apocrifidade como método de leitura das fontes.....	25
1.1.2. Delimitação da Fonte	27
1.2. Introduzindo o referencial teórico a partir do pressuposto da recepção	28
1.2.1. Entre o fantástico e o monstruoso: uma jornada ao Além para compreender o desmembramento dos corpos dos condenados ao Inferno	31
1.2.1.1. Fantástico: gênero ou modo de narrar?	31
1.2.1.2. O corpo humano no contexto do Império e nascimento do CP: a renúncia à prática sexual	38
1.2.2. O Corpo Grotesco e Monstruoso: chave para interpretação de visões de mortos condenados no Inferno.....	44
1.3. Estado da Questão: acessando o campo de pesquisa sobre o CP por portas de entradas variadas.....	49
1.3.1. Império Romano: explosão e intercâmbio cultural de massas populares	50
1.3.2. O ambiente religioso de Roma no período do Império.....	52
1.3.3. Roma e seus mortos: origens etruscas	54
1.3.3.1. Ritos Funerários Romanos.....	55
1.3.3.2. O processo funerário	59
1.3.3.3. Práticas e serviços pós-funerários prestados aos mortos.....	62
1.3.3.4. Compreendendo o mundo dos mortos através dos epitáfios romanos .	64
1.3.3.4.1. Epitáfios e seus leitores	68
1.3.3.5. O culto dos mortos e os grandes festivais	69
1.3.4. Fantasmas no Mundo Romano: narrativas incômodas.....	72
1.3.4.1. A ordenação do submundo romano e fantasmas que ultrapassam as fronteiras	74
1.3.4.2. A porosidade dos limites entre mortos e vivos como método no mundo romano	79
1.3.4.3. Cristãos e seus mortos.....	81
<i>CAPÍTULO DOIS</i>	84

<i>Apocalipse de Pedro: origens, contextos, principais características e recepções no Cristianismo Primitivo</i>	84
2.1. Destino dos mortos no Mundo Antigo: o tema das descidas.....	86
2.1.1. O Além-Mundo nos contextos egípcio, mesopotâmio e cananeu	87
2.1.2. O além-mundo no imaginário do judaísmo: aniquilação, castigo, Sheol e Geena.....	91
2.2. Narrativas de além-mundo Greco-romanas e suas reberverações nos evangelhos	95
2.2.1. O destino dos mortos segundo o Novo Testamento	98
2.2.1.1. Sinais de um Inferno nascente nos Evangelhos Sinópticos	99
2.2.2. Apocalipses cristãos de jornadas ao Inferno	102
2.2.2.1. O Evangelho de Nicodemos e a descida de Cristo ao Hades	105
2.2.2.2. Ato 1 dos Atos Apócrifos de Felipe e um apocalipse fora de lugar.....	109
2.3. O Apocalipse de Pedro	112
2.3.1. O título e as discussões sobre as origens do ApPe	113
2.3.2. Esboço e conteúdo do ApPe	121
2.3.3. Temas Importantes presentes no ApPe	123
2.3.3.1. Julgamento e o conceito de justiça	124
2.3.3.2. Destruição cósmica.....	127
2.4. O Apocalipse de Pedro e os outros Apocalipses	128
2.5. Recepção do Apocalipse de Pedro no Cristianismo do segundo ao quinto séculos	132
CAPÍTULO TRÊS	136
<i>Os gestos do Inferno: Análise dos castigos dos condenados no Apocalipse de Pedro</i>	136
3.1. Condenados ao Inferno no Apocalipse de Pedro	137
3.2. Tabela – Condenados, pecados e castigos no Inferno e primeiras observações sobre os castigos corporais no Inferno do ApPe.....	138
3.3. Inferno abaixo: O temor dos espaços desconhecidos no mundo antigo	150
3.3.1. Os gestos do Inferno.....	151
3.4. Espetáculos do Inferno: por que os cristãos primitivos precisaram imaginar as condenações?.....	153
3.5. Limites do corpo como horizonte narrativo.....	159
3.5.1. Conceitos de corpo na Bíblia – AT e NT	161
3.6. Corpos Condenados ao Inferno no Apocalipse de Pedro – o grotesco e o monstruoso.....	164

3.6.1. O aspecto grotesco/monstruoso nos corpos desmembrados no Inferno..	168
3.6.2. O Monstruoso como produto cultural, infamiliar e produto da imaginação	169
3.6.3. Monstros nos limites do mundo: a contribuição da geografia do mundo antigo para a concepção do monstruoso.....	173
(In) Conclusões.....	180
Bibliografia de Referência	186
Bibliografia Consultada.....	191

Introdução

Entre mortos e feridos, ninguém se salvou! Essa paráfrase do ditado popular (“Entre mortos e feridos, salvaram-se todos!”) poderia ser considerada uma distorção de seu sentido. E o uso do termo “distorção” vem bem a calhar. No texto que apresentamos a seguir, demonstramos o interesse pelas distorções, pelo esticar, pelas torturas a que estão submetidos corpos de seres que já foram humanos. Foram. Não são mais. Embora, ainda preservem alguma característica de sua humanidade, a saber, a dor.

A primeira parte de nossa paráfrase, “entre mortos e feridos”, talvez, merecesse uma realocação de sua pontuação: entre mortos, feridos. Porque os corpos que nos interessam na pesquisa que empreitamos a seguir, já estão mortos. Além disso, se encontram feridos em seu destino além do final. O final da existência humana, até onde se sabe, é a morte. Além da morte, imaginamos ou cremos. Cremos e imaginamos que, para além da morte, continuaremos a existir. Alguns de nós, por variadas razões, ousam crer que, como se não bastasse morrer, ainda existe sofrimento para além dessa existência aqui, neste mundo conhecido, em um outro mundo. Esse outro mundo de sofrimento, não exatamente conhecemos, mas imaginamos. E, no geral, nele, ninguém se salvou. É o mundo dos que se perderam e agora são eternamente feridos.

Acontece que esse mundo recebeu, desde muito cedo, na tradição cristã, o nome de Inferno e nele homens e mulheres foram lançados a sofrimentos, alguns dizem, merecidos. Persequimos, já há algum tempo, as razões pelas quais, esse mundo foi imaginado e no resultado dessa busca, escolhemos uma obra que embora, em tempos distantes, como os primeiros séculos do desenvolvimento do que se convencionou chamar Cristianismo Primitivo (CP), gozasse de muito prestígio, mas que com o tempo, foi se perdendo entre manuscritos empoeirados e reencontrados, muito tempo depois, em escavações em Akhmin, no Egito, em versões etíope e grega. Trata-se do Apocalipse de Pedro (ApPe). Como mencionado, algumas pessoas imaginam o Inferno como um lugar, com características semelhantes (escuro, sujo, com fogo e principalmente, dores e castigos), embora, curiosamente,

essas descrições não constem do chamado Cânon Bíblico. Este é um aspecto importante do trabalho desenvolvido a seguir: já no primeiro capítulo, destacamos o conceito de apocrificidade como método de leitura. Com esse método queremos argumentar a necessidade de que textos apócrifos, ou seja, considerados inicialmente rejeitados e lidos com desconfiança, sejam trazidos de volta ao centro da pesquisa bíblica para auxiliar na compreensão desse mundo cristão dos primeiros séculos. Em especial, no que diz respeito ao imaginário que estamos tratando aqui, eles, os textos apócrifos, são essenciais. O caminho que conduz ao Inferno do imaginário cristão é apócrifo.

Por ser um caminho proibido por muito tempo, dar os primeiros passos em sua direção exigiu coragem e vanguarda. Essas duas características foram marcantes da presença do Grupo de Pesquisa Oracula na Universidade Metodista de São Paulo. Ao longo dos anos em que atuou, o Grupo Oracula buscou, através do desenvolvimento de pesquisas de seus mestres e doutores, o diálogo de fontes como o ApPe e outras, com teoria literária, teoria de História e variadas áreas do saber acadêmico, a fim de oferecer um outro olhar para o Cristianismo Primitivo, para além dos recursos tradicionais das ciências bíblicas. Essa inovação não pretendeu desmerecer o trabalho de pesquisa feito anteriormente, mas buscou inovação.

A fim de dar sua contribuição para esse trabalho já tão bem desenvolvido pelo Grupo, nossa pesquisa escolhe uma fonte antiga do CP, que gozou de muito prestígio entre os primeiros séculos da Era Cristã, mas caiu em desgraça e quase esquecimento após o processo de canonização, vindo a ser redescoberto, no século XIX: o Apocalipse de Pedro. Esse Apocalipse foi tão importante em seus primeiros anos de circulação entre os cristãos primitivos que chegou a participar das listas para compor o cânon, no lugar do Apocalipse de João. Mesmo depois de ser excluído, a pesquisa a seu respeito confirma sua ampla circulação até meados do quinto século. Nossa escolha por esta fonte se dá também pelo fato de que, no ApPe, estão presentes as descrições mais plásticas de desmembramento de corpos no Inferno e esse aspecto é fundamental para o nosso trabalho.

Como já mencionado, uma característica importante do trabalho desenvolvido pelo Grupo Oracula foi seu constante esforço em discutir teorias dos mais diversos campos das áreas humanas, nem tanto exploradas pelas

Ciências da Religião. Rico em interdisciplinaridade, o Grupo de Pesquisa desde cedo buscou referenciais em autores da teoria literária, da História e até mesmo, das Ciências Cognitivas. Partindo dos pressupostos da Hermenêutica da Recepção e do conceito de Ficcionalidade para ler textos religiosos, nossa pesquisa faz seu esforço de continuidade desse trabalho, através da abordagem de teorias literárias como, por exemplo, a perspectiva de gênero fantástico em Todorov e, especialmente, as críticas e desenvolvimentos a partir dessa teoria, até chegarmos ao que chamamos de modo fantástico de narrar. É pelas óticas dos críticos de Todorov que superamos as dificuldades em delimitar uma fonte rica de significados, como o ApPe, a um único gênero. Ou seja, se, ao invés de limitar a obra a um único gênero, o que poderia engessá-la em seus significados, compreendermos que os elementos fantásticos e maravilhosos presentes na obra fazem parte do modo como as narrativas são contadas, o texto se abre para as possibilidades polissêmicas tão notoriamente presentes, a cada vez em que ele é lido.

Outro já conhecido autor, discutido pelos pesquisadores do Grupo Oracula em seus anos de atividade na Universidade Metodista, é Mikhail Bakhtin. Embora ele não esteja no foco da presente pesquisa, fazemos a devida reverência e referência ao autor, ao tratar o tema do corpo grotesco a partir de uma de suas vertentes em que procuramos nos debruçar: o aspecto monstruoso. Para isso, buscamos apoio em autores como Asma e Cohen. Uma teoria do monstruoso se desenvolve em duas frentes em nossa pesquisa: inicialmente, destacamos pontos importantes do seu desenvolvimento teórico, de maneira breve, para esclarecer que receberá o devido destaque quando for empregado na análise de nossa fonte, no último capítulo, ganhando assim, inclusive, novos autores com os quais dialogar. Sendo esta a segunda frente, em que o grotesco vai se desenvolver, com diálogo com temas ainda pouco presentes nos debates interdisciplinares com as Ciências da Religião, pelo menos, no que diz respeito à área de Linguagens de Religião: temas como o *Infamiliar* de Sigmund Freud. Freud é certamente bastante lido nos círculos de Psicologia da Religião e, em especial, na crítica feita pelo autor ao tema Religião propriamente dito. Entretanto, buscamos, em nossa tarefa interpretativa, sair do âmbito da crítica e chamá-lo ao diálogo, com o que

queremos classificar como teoria do monstruoso, e buscar pontos de convergência, nos quais sua obra possa ajudar na leitura do ApPe.

Ainda no primeiro capítulo pode ser observado uma discussão sobre o tratamento dado aos mortos nos mundos Greco-romano e judaico. A intenção por trás desse desmembramento é compreender como o CP dialoga com esses ritos fúnebres de cuidado com os corpos e devido sepultamento. Nessa tarefa nos auxiliam Toynbee e Carrol. A primeira, a partir dos monumentos e desenhos epigráficos nas tumbas e análise de necrópoles romanas, empreende um extenso estudo sobre como o mundo romano imaginava o Além-Mundo, como um espaço de continuidade e até mesmo, diversão, após a morte. Ela também apresenta as preocupações em manter, através de rituais e festivais de honra, os mortos nutridos em seus lugares de descanso eterno, evitando assim um retorno indesejado dos falecidos para exigir direitos. Carrol, por outro lado, estuda os epitáfios romanos com suas mensagens aos vivos. Segundo a autora, as necrópoles e túmulos estavam à beira das entradas das cidades, para que, ao entrar, qualquer pessoa tivesse acesso, pudesse ler (de preferência em voz alta) e manter um contato com o morto ali sepultado para avivar sua memória. Além disso, defende ela, que tais mensagens tinham uma função social de destacar ou corrigir o status social da pessoa que estava morta, enunciando mensagens e confirmando a importância do falecido em questão. A partir dessas duas autoras, é possível perceber, já nos primeiros séculos cristãos, as diferenças da comunidade cristã primitiva, pois nesse tratamento aos seus mortos, os cristãos buscam trazê-los para mais perto, e, embora, não gozassem de tantos recursos para grandes tumbas, faziam dos membros de suas comunidades que faleciam, ainda parte integrante, através de celebrações de rituais.

Para compreender a guinada que o CP dá em seu tratamento aos mortos, buscamos no final do primeiro e início do segundo capítulo, estudar o além-mundo cristão. De um contexto em que os mortos são afastados fisicamente, mas honrados em demasia, no mundo romano, pelo medo de seu retorno, para uma comunidade que faz de seus mortos participantes de rituais como a Eucaristia, o CP assume o controle do destino de seus mortos, construindo em seu imaginário, no período do Segundo Templo, juntamente com a apocalíptica judaica, espaços de punição eterna para seus opositores.

Já no evangelho de Lucas, na parábola do mendigo Lázaro, a comunidade cristã faz uma inversão social: os mortos não necessariamente continuarão no Hades, a vida que tinham na Terra, mas, dependendo de suas atitudes, podem enfrentar sofrimentos. Defendemos que, como afirma Jennifer Knust, essa construção de imaginário de além, faz parte de um recurso retórico cristão primitivo para desqualificar seus opositores, ao colocá-los em sofrimento após a morte, por causa de suas práticas indevidas, sobretudo, do ponto de vista moral, em vida.

Buscando desenvolver essa hipótese, no segundo capítulo, apresentamos nossa fonte, o Apocalipse de Pedro, com as origens do texto, suas versões, principais temas e recepções pelos três séculos que sucedem à sua composição, no século 2 EC. Essas recepções permitem argumentar acerca do papel importante que a obra teve na formação do imaginário de além-mundo cristão.

Iniciamos o segundo capítulo apresentando o ApPe entre seus textos irmãos: outros apocalipses de descrição do Inferno que surgiram em seu contexto, como pano de fundo que colocam nossa fonte em evidência, para, no terceiro e último capítulo, aprofundarmos em nossa análise da obra à luz de nossos referenciais teóricos. No processo de contextualização do tema das descidas, apresentamos como ele se desenvolveu nas culturas com as quais o CP nasce inserido: entre essas culturas, destacamos as chamadas *Katabasis* no imaginário egípcio, mesopotâmico e grego, com exemplos de narrativas; mostramos o tema no contexto das viagens celestiais de rabinos, no judaísmo e exemplificamos, dentro do Cristianismo, textos canônicos, como a parábola de Lucas 16 e narrativas apócrifas, como a descida de Cristo ao Inferno, o Ato I de Felipe e o Apocalipse de Paulo, como textos em que se destacam as mais antigas presenças de descrições de um inferno como destino dos mortos no CP.

Por fim, é no terceiro capítulo que conseguimos dar mais espaço para o Apocalipse de Pedro falar. Apontamos trechos, apresentamos a narrativa, enfatizando o trecho de nosso interesse – os capítulos de 7 a 12 – em especial, apontando as linhas em que são vistas torturas aos mortos no inferno e retomamos as discussões do primeiro capítulo sobre o conceito de corpo na Bíblia e o referencial teórico de corpo grotesco/monstruoso para analisar o

desmembramento dos condenados no Inferno do ApPe. Indicamos ainda, possibilidades de interpretação dos castigos no Inferno como vingança, utilização de retórica de difamação de opositores ou simples prazer dos cristãos primitivos em ver esses opositores sofrendo penas por atitudes moralmente condenáveis por seus princípios.

A construção do conceito de corpo no CP, em última análise, aponta, dentro de uma pluralidade de cristianismos, um ponto em comum: o cristão primitivo se destaca na cultura do Império Romano, por pensar de si mesmo, como puro, sexualmente. Ou seja, independente dos entendimentos divergentes de diversas comunidades cristãs a respeito dos mais variados temas de fé, no que tange à pureza sexual, há certo consenso: os Atos Apostólicos Apócrifos, por exemplo, testemunham, através dos seus discursos encratistas, que, mesmo pessoas casadas, podem se manter puras sexualmente. O apóstolo Paulo e outros escritos dos primeiros séculos reforçam essa característica de pureza sexual como um marco identitário idealizado do cristianismo primitivo. Para tanto, esses textos estabelecem que, o que os diferencia dos “outros” é sua capacidade, mediante a fé em Cristo, de controle dos impulsos. Por “outros”, se entende, aqueles que são escravos ou dominados por vícios e práticas sexuais tratadas como ilícitas. Contra esses, os cristãos primitivos se utilizam de discursos retóricos difamatórios. É possível que, entre outros, um dos motivos que inspiraram os cristãos primitivos a descrever o Inferno como lugar de punição, especialmente, para pecados sexuais, seja a utilização desse método retórico.

Esse aspecto é fundamental para a nossa hipótese: construir retóricas de difamação de opositores passa por assumir o controle de seus corpos, no Além-Mundo. Se, no contexto do Império Romano, os mortos eram sepultados longe e honrados pelo medo de que eles pudessem retornar e causar danos ou fazer ameaças, os cristãos primitivos trazem os mortos para perto, celebrando rituais nas catacumbas e constroem imaginários sobre seu destino, em que eles não têm mais poder de retornar, mas estarão eternamente respondendo às suas ações, seja no Céu, para os considerados justos, ou no Inferno, para os considerados injustos e impuros. Assim, o Cristianismo Primitivo assume narrativamente o poder sobre os corpos dos mortos, especialmente, daqueles que consideraram seus opositores.

CAPÍTULO UM

Um mundo de descobertas no Além: modos fantásticos de narrar e o monstruoso na leitura do gênero apocalíptico

Cumpriu sua sentença. Encontrou-se com o único mal irremediável, aquilo que é marca do nosso destino sobre a terra, aquele fato sem explicação que iguala tudo que é vivo num só rebanho de condenados, porque tudo que é vivo morre. (Ariano Suassuna)

Neste primeiro capítulo buscaremos apresentar as questões introdutórias que nos conduziram em nossa curiosidade acadêmica acerca do tema, introduzindo nossos aportes metodológicos e principais referenciais teóricos, bem como o trabalho de pesquisa junto ao Grupo Oracula, que proporcionou, em grande parte, nosso interesse no campo do estudo de textos apócrifos como pontes para compreender o Cristianismo Primitivo. Nesse sentido, as pesquisas do Oracula forneceram boa parte da metodologia, nas diversas pesquisas desenvolvidas ao longo de sua extensa atividade. A partir das leituras de textos religiosos do mundo cristão e da teoria literária, nos aventuramos a debater temas como a hermenêutica da recepção, o corpo grotesco e o fantástico como modo de narrar.

Buscamos ainda, trazer neste capítulo o contexto religioso do mundo romano em que o CP está se formando, em diálogo com as suas próprias origens judaicas e como esse contexto lidou, em instância imediata, com o tema do além-mundo e do tratamento dado aos seus mortos, tanto no aspecto cultural geral, quanto religioso.

Finalmente, apresentamos a delimitação da fonte com a qual acessaremos esse mundo religioso cristão nascente e discutiremos nossas possibilidades teóricas.

1.1. Aporte Metodológico e questões introdutórias

Surgindo no contexto do Império Romano, com fortes heranças judaicas, o Cristianismo Primitivo desde muito cedo demonstrou interesse, através de narrativas fantásticas, pelo mundo dos mortos. Mais do que isso, a proliferação de obras em que ocorriam descrições do submundo e especialmente, do Inferno, tornou esse tema bastante popular, criando reverberações na cultura que viajaram ao longo de séculos contando aos seus interlocutores o destino dos mortos. Ainda que, talvez teologicamente fizesse sentido, as descrições do Paraíso e das delícias celestiais que aguardam os santos não receberam tanto interesse nem se tornaram tão populares quanto as descrições dos considerados pecadores sofrendo dores intermináveis e tendo seus corpos dilacerados por torturas nos limites do Inferno.

Essas obras, conhecidas como Apocalipses, nasceram no período do Segundo Templo e percorreram o imaginário religioso cristão primitivo chegando ao seu ápice no mundo medieval. Descrevendo a geografia do além a partir dos limites do mundo conhecido, os visionários judeus e cristãos primitivos imaginaram espaços infernais em que pessoas que, para eles, mereciam sofrer, por suas práticas morais e/ou religiosas, e eram submetidas a torturas, tendo seus corpos desmembrados por castigos.

O foco desta pesquisa se encontra no limite desses mundos dos vivos e dos mortos e mais especificamente no tratamento dado aos corpos desses mortos nas narrativas do Além-Mundo cristão. Para este fim, algumas perguntas norteiam a pesquisa:

- Por que os cristãos primitivos demonstraram tanto interesse nos limites entre os mundos dos vivos e dos mortos?
- Qual era o conceito de corpo humano presente no imaginário cristão primitivo?
- O que levou o CP a imaginar um mundo dos mortos em que grupos dissidentes de suas doutrinas e práticas fossem torturados de formas tão criativas e violentas?

- Por que os cristãos primitivos descreveram tão extensivamente torturas que desmembravam corpos no além?
- Quais efeitos essa prática narrativa gerava nos interlocutores? É possível afirmar que ao ler tais narrativas, os cristãos primitivos sentissem algum tipo de prazer em imaginar seus inimigos sendo desmembrados?
- Imaginar lugares no Além-Mundo após a morte poderá ter sido uma maneira de exercer algum tipo de poder sobre os mortos e especialmente, seus corpos?

É possível que nem todas essas perguntas poderão ser respondidas a contento. A curiosidade acadêmica e a pergunta instigam à pesquisa. De imediato, podemos dizer que algumas dessas perguntas ficarão a critério de responder somente com suspeitas. É o caso, por exemplo, da penúltima (“Quais efeitos essa prática narrativa gerava nos interlocutores? É possível afirmar que ao ler tais narrativas, os cristãos primitivos sentissem algum tipo de prazer em imaginar seus inimigos sendo desmembrados?”) É difícil alcançar os efeitos que a leituras de obras como a que nos servirá como fonte surte em seus leitores. Sabemos o efeito que elas nos causam quando lemos. Todo o mais, é suposição, ainda que a pesquisa acadêmica histórica busque se aproximar de respostas mais apuradas. Ainda assim, nosso esforço se dará na perspectiva da pesquisa bibliográfica que se segue.

Os limites entre o mundo dos mortos e dos vivos é um tema recorrente nos estudos e nas práticas das religiões ao longo da História. Mais do que isso, cuidar dos seus mortos faz parte do processo evolutivo do ser humano desde os primórdios de sua trajetória no mundo. Segundo Christoph Wulf, no Vale de Neander foram encontrados presentes funerários (pinturas, provisões e ferramentas) em sepulturas, permitindo concluir que os Neandertais acreditavam na vida após a morte. Na caverna de Shanidar, no Curdistão, foram descobertos embaixo de esqueletos, pólen de rosas, jacintos e cravos, sugerindo que os mortos foram alojados sobre flores e indicando que os vivos se preocupavam com os mortos e os consideravam ainda pertencentes a eles. Segundo o autor, a morte é uma fronteira que provoca a produção de

imaginários e isso é tão real hoje quanto foi já nos estágios iniciais do desenvolvimento humano.¹

A fronteira entre dois mundos e a produção de imaginários no desenvolvimento do CP é uma chave fundamental para compreender o tema desta pesquisa. Dar conta de responder as questões acima mencionadas requer uma profunda reflexão sobre os inícios do Cristianismo e como se comportava o ser humano religioso desse período, num ambiente cultural e religiosamente plural.

1.1.1. A dificuldade de delimitação do Cristianismo em suas origens e a apocrifidade como método de leitura das fontes

Paulo Nogueira observa as dificuldades de estabelecer qualquer projeto de reconstrução histórica do CP, basicamente por conta de duas correntes antagônicas de pressupostos distintos. A primeira define que a história do CP é equivalente à história do Novo Testamento. Nesse caso, bastariam como fontes históricas do CP, as fontes escritas, os livros que compõem o cânon. Para Nogueira, uma reconstrução seria redundante porque ela já estaria realizada nas teologias do Novo Testamento. Seria mesmo impossível, dada a escassez de fontes, o que nos conduz à segunda corrente. A segunda corrente entende que ainda que o CP tenha produzido textos desde suas origens, tais textos não são fontes suficientes para reconstruir o papel das comunidades cristãs no mundo antigo com suas práticas, seu lugar social no mundo em que estava inserido, seu desenvolvimento institucional etc. O problema é que, além de quase não existirem evidências materiais, as fontes escritas possuem um forte teor fragmentário e ficcional. Ou seja, relatam apenas aspectos pontuais, em determinados pontos regionais delimitados e de forma ficcional, como já mencionado: conflitando com os interesses de uma historiografia tradicional.² Claro que a perspectiva de que esses relatos são ficcionais, é possível que eles não tenham sido escritos com a intenção de ser ficções, mas também como seleção de narrativas.

¹WULF, Christoph. **Homo Pictor**: imaginação ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado. Vinícius Spricigo. São Paulo: Hedra, 2013. P 26

² NOGUEIRA, Paulo A S. **Narrativa e Cultura Popular no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018. P 24.

Para compreender o amplo campo de estudos em torno do tema, Nogueira debate com as questões de nomenclatura, cronologia, fontes e a história do movimento em relação com o mundo mediterrâneo e do amplo universo religioso do Império Romano. A despeito de todas as dificuldades, o autor estabelece que só estudando o movimento como uma religião de intensa movimentação geográfica, social e cultural, estendendo a cronologia para uma história de longa duração e abrindo o leque de fontes e documentação para além dos textos considerados Canônicos, é possível alcançar algum êxito.³ Para uma aproximação do objetivo desta pesquisa, concordamos com o autor: é necessário dar atenção para além dos primeiros anos do movimento e, especialmente, para outras fontes, frutos desse universo religioso e cultural do Império Romano e tentar entender os processos que cercam o tema em seus contextos mais amplos. Essa abertura, através de leitura de diferentes fontes extra-canônicas, de maneira receptiva é chamada por Pierluigi Piovanelli de “apocrioficidade”.⁴ Por apocrioficidade, o autor compreende a postura de leitura de textos apócrifos e canônicos, em primeira instância, como aquilo que de fato, são: fontes e obras literárias. Para Piovanelli, se lermos os textos canônicos com a mesma “desconfiança” com que lemos os textos apócrifos e com isso, ampliarmos o campo investigativo, podemos ganhar em objetividade de pesquisa. Helmut Koester admite igualmente que olhar para os textos apócrifos enriquece a pesquisa e o debate sobre as origens do Cristianismo para além dos dois primeiros séculos do movimento de seguimento de Jesus.⁵

Essa discussão é importante porque nos ajuda a delimitar as fontes literárias com que vamos buscar acessar o imaginário do CP e compreender os conceitos de corpo nesse contexto e por que os cristãos primitivos se interessaram tanto por narrativas em que os corpos de seus opositores fossem destruídos ou decompostos em torturas no Além-mundo.

³ NOGUEIRA, **Narrativa e Cultura Popular no Cristianismo Primitivo**, p 35

⁴ PIOVANELLI, Pierluigi. **What is a Christian Apocryphal Text and How does it Work**. Some Observations on Apocryphal Hermeneutics, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 59 (2005), p. 31-40.

⁵ KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**. Volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo. Euclides Luiz Calloni (trad). São Paulo: Paulus, 2005, p 6-9.

1.1.2. Delimitação da Fonte

Porque concordamos com os autores até aqui mencionados como Paulo Nogueira, Helmut Koester e Pierluigi Piovanelli, entendemos a necessidade de lidar com a fonte que escolhemos para essa tarefa. Uma fonte apócrifa, mais específica sobre o tema da construção de imaginários de além-mundo no movimento cristão e especificamente, sobre o imaginário a respeito do inferno, o Apocalipse de Pedro. Escolhemos o Apocalipse de Pedro por duas razões específicas. A primeira, por se tratar de uma das fontes mais antigas da apocalíptica cristã sobre o Além-Mundo. Pretendemos, a partir do esclarecimento do mundo dos mortos imaginado pelos cristãos dos primeiros séculos, acessar a maneira como o CP delimitou o espaço dos mortos em esferas razoavelmente controláveis. Nosso palpite inicial é que debatendo e observando mais de perto esta fonte, se consiga chegar a uma resposta sobre a pergunta: “Imaginar lugares no Além-Mundo após a morte, pode ter sido uma maneira de exercer algum tipo de poder sobre os mortos e especialmente, seus corpos?”.

O trabalho sobre a nossa fonte, a saber, o Apocalipse de Pedro⁶ (ApP) é fundamentalmente importante pois além de ser uma fonte muito antiga e pouco debatida, é nesta obra de referência de descrição do Inferno Cristão que se tem uma perspectiva mais “plástica” dos mortos condenados ao inferno. Ou seja, no ApPe, os corpos dos mortos-condenados são dissecados e dilacerados em castigos que se aproximam de experimentos e a narrativa é construída no espectro desse imaginar dos corpos sendo castigados de forma monstruosa. Essa característica especial sobre a monstruosidade dos corpos será de vital importância quando apontarmos os referenciais teóricos sobre os quais esta pesquisa se debruçará, em seguida.

Ao escolhermos trabalhar com uma fonte do mundo religioso e imaginário cristão pouco conhecida, pretendemos demonstrar a riqueza que essa fonte oferece, do ponto de vista de formação de imaginários do mundo antigo e a contribuição que a fonte tem a dar ao tema da pesquisa.

⁶ SCHNEEMELCHER, W. **New Testament Apocrypha**. Vol 2: writings relating to the apostles: Apocalypses and related subjects. Louisville & Kentucky: Westminster John Knox Press. 2003.

Optamos por debater esta fonte porque as pesquisas sobre os escritos apócrifos dos últimos anos elaboradas especialmente no Brasil pelo professor doutor Paulo Nogueira com o Grupo Oracula de pesquisa tem dado evidências de que a melhor maneira de compreender as origens do Cristianismo é evitando separar o mundo religioso, social e imaginativo romano do mundo religioso, social e imaginativo cristão ou mesmo judaico. É possível que seja mais enriquecedor para a pesquisa bíblica que o mundo em que nasce o Cristianismo dentro dos limites do Império Romano, com relação direta com o Império e também em diálogo com o judaísmo, do qual ele só viria a se separar bastante tempo depois, porque acreditamos ser a partir dessa base de relacionamentos, dessa fronteira cultural em que os primeiros cristãos caminham na história de suas origens que se desenvolve o que chamamos de Cristianismo Primitivo.

1.2. Introduzindo o referencial teórico a partir do pressuposto da recepção

A fim de acessar textos como a fonte que esta pesquisa deseja analisar se faz necessário um recorte teórico fundamental. Nesse sentido, nos aproximamos de eixos teórico-metodológicos já anteriormente utilizados pelas Ciências da Religião e pelos estudos bíblicos em diversas esferas do saber acadêmico, ao mesmo tempo em que procuramos dialogar com eixos de saber que nos aproximam da literatura e nos conduzem a nos aventurar por novas veredas, assumindo os riscos de tal empreitada.

Nosso pressuposto é de uma análise a partir da história de longa duração, uma vez que tratamos como fonte, um texto que foi importante ao ponto de quase compor o cânon bíblico e se tornou popular, viajando no tempo em forma de recepções em novas obras, conduzindo seus principais temas a jornadas ao longo de muitos anos, Idade Média adentro. Por isso, abordamos ainda que, brevemente, a hermenêutica da recepção.

Paulo Nogueira defende que as leituras de textos (bíblicos e/ou religiosos) se faz acompanhada de tentativas ousadas de fazer as Escrituras dialogarem com variadas áreas de saber. O eixo principal dessa perspectiva de

leitura, chamada de Hermenêutica da Recepção está no papel do leitor, na polissemia potencial do texto e nas reverberações culturais e sociais do texto. Como “textos”, Nogueira faz referência, apenas neste caso, especificamente, à Bíblia e destaca a importância de que a Bíblia seja lida a partir das suas relações e experiências de leitura mais diversificadas: as leituras não religiosas de filósofos contemporâneos, o impacto social e as transformações e releituras populares dos textos.⁷ Nogueira, entretanto, estabelece que toma o conceito de hermenêutica da recepção emprestado de teóricos literários como Jauss e Iser e faz deste conceito, uma forma de aproximação dos textos bíblicos, mas mais do que isso, textos religiosos do Cristianismo Primitivo.

Consideramos salientar, entretanto, que ao abordarmos termos como ficção literária, não atribuímos aos textos religiosos, o mesmo sentido. Embora estes não deixem de possuir aspectos de ficcionalização. Robert Alter defende que, mesmo considerando uma obra como histórica, ela compartilha de uma série de construções imaginativas e esse fator aproxima uma literatura histórica de uma ficção. O autor reconhece que a Bíblia, enquanto história sagrada, possui características próprias, que a diferenciam da historiografia moderna. Segundo ele, há um aspecto de relações com as histórias nas narrativas bíblicas, mas elas não supõem a necessidade de fatos documentáveis que caracteriza a história moderna. Alter utiliza então, o termo “prosa de ficção historicizada” para se referir aos textos bíblicos. Nesse sentido, tal abordagem implica que textos religiosos não necessariamente foram pensados como ficção, embora, não deixem de ter aspectos ficcionais, como afirmamos. Os autores bíblicos podem ter se utilizado de tradições orais e escritas que lhes foram transmitidas e se valeram de certa liberdade ao as articularem.⁸

Se aplicada para além do eixo de textos bíblicos canônicos, as abordagens da Hermenêutica da recepção alcançam a história social, a micro-história até a semiótica da cultura. Assim, o potencial de releitura de um texto se encontra, segundo Nogueira, na cultura, na linguagem, nos movimentos da cultura e da sociedade em que esta leitura é realizada e em cada novo leitor

⁷ NOGUEIRA, Paulo A de S. **Introdução ao Dossiê: Hermenêutica da Recepção** in: Estudos de Religião, 42. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo: Metodista, 2010, (13-14pp)

⁸ ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. Tradução Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p 45-46

que recebe e se relaciona com o texto. Porque os textos religiosos⁹ são dotados de densidade estrutural poética e por isso, tem esse potencial de apropriação e recriação na história e em diferentes culturas. Tal densidade poética faz com que os textos religiosos se tornem mais aptos aos processos de recriação de sentido dentro uma temporalidade ampla e em contextos culturais periféricos.¹⁰

O autor define recepção como o

processo de leitura de textos ou de símbolos originados de textos, por parte de leitores de períodos distanciados na história do tempo de redação dos textos, de forma que estas leituras pareçam atuais, ou melhor, como se os textos tivessem sido produzidos para estes leitores segundos.¹¹

Ou seja, o texto antigo, em si, tem potencial de ser relido em tempos distantes por leitores não imediatos e ao mesmo tempo, esse leitor de tempos distantes se apropria e atualiza os significados desse texto para o seu processo de leitura. Nogueira defende que a estrutura de um texto faz dele, potencialmente outro: quanto mais complexo em sua forma é um texto, maior potencial ele tem de ser outros textos. E no leitor, o que o faz possuir essa faculdade de criar novos textos a partir da leitura é a distância: quanto mais distante o leitor estiver desse texto estruturalmente complexo, maior será sua capacidade de criar a partir deste primeiro, novos textos, no ato da leitura.¹²

Tendo oferecido esse pressuposto introdutório, a seguir apresentamos os eixos centrais e referenciais teóricos fundamentais com os quais a pesquisa trará seu diálogo e à luz dos quais leremos o ApPe e debateremos seus principais temas. É importante destacar, entretanto, que, parte do nosso referencial teórico receberá maior destaque quando for discutido à luz de nossa fonte, no capítulo em que esta (a fonte) será analisada.

⁹ E neste ponto, o autor já não mais se refere apenas à Bíblia, mas a textos religiosos de uma forma mais abrangente, podendo, inclusive se discutir a partir dos textos apócrifos e outros textos sagrados das mais diversas tradições religiosas

¹⁰ NOGUEIRA, Paulo A de S. **Hermenêutica da Recepção**: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo. In: Estudos de Religião, 42. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo: Metodista, 2010, (15-31 pp)

¹¹ NOGUEIRA, **Hermenêutica da Recepção**, p 17

¹² NOGUEIRA, **Hermenêutica da Recepção**, p 19

1.2.1. Entre o fantástico e o monstruoso: uma jornada ao Além para compreender o desmembramento dos corpos dos condenados ao Inferno

Em sua reflexão sobre a Religião como uma forma secundária de linguagem, Paulo Nogueira argumenta que embora vivamos num mundo de regras, ideologias, convenções sociais e divisões de classes estabelecidos, a partir de uma sociedade que os estabelece e assim, ganhando um ar de universalidade acabam por ser assumidas como realidade, se tornando valores e fazendo com que essas convenções sejam aceitas como o modo de ver o mundo, a literatura exerce um poderoso papel de desconstrução.¹³ Segundo Iser, esse seria o papel da ficção literária: modelizar, manipular, negar e inverter o mundo.¹⁴ O mundo que é constituído de discurso, através de um segundo modelo de discurso e linguagem, pode ser manipulado.

Assim, através de uma forte característica ficcional, o CP teria mapeado, construído um outro mundo possível. Essa é a nossa aposta: ao imaginar um Além-mundo, o CP construiu, através de um modo fantástico de narrar, uma nova realidade, manipulada através de sua literatura. O CP construiu suas narrativas de Além para inverter uma realidade injusta e corrigir os cursos dessa realidade, levando um destino desejado aos seus opositores. Nosso referencial teórico pretende analisar a partir desses pressupostos de um mundo além, de lógica invertida, geografia própria e outras regras, como esse modo de narrar foi utilizado pelo CP em suas descrições de Inferno na nossa fonte, o ApPe.

1.2.1.1. *Fantástico: gênero ou modo de narrar?*

Sob o sério risco de cometer o equívoco do anacronismo, buscamos dialogar com a obra de Tzvetan Todorov que aborda o tema da literatura fantástica e estabelece o fantástico como gênero literário. Todorov se debruça sobre diversas obras de seu tempo consideradas literatura fantástica e procura

¹³ NOGUEIRA, Paulo A S. *Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo*. In: NOGUEIRA, Paulo A S. (organizador). **Religião e Linguagem**. Abordagens interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015. P 127-28

¹⁴ ISER, W. The Reality Of Fiction: A functionalist Approach to Literature. In: *New Literary History*, vol 7, n. 1, 1975, p 7-38

classificá-las dentro de um mesmo gênero. Tzvetan Todorov é um pesquisador Franco-Búlgaro especialista nos semioticistas russos, respeitado no mundo acadêmico por seus estudos em teoria literária e linguística. Inicia sua obra *Introdução à Literatura Fantástica* por um arrazoado a respeito das questões de gênero literário que, desenvolvem uma discussão frutífera a respeito de três gêneros que interessam diretamente a esta pesquisa: o gênero Fantástico, o gênero Estranho e o gênero Maravilhoso. Ele defende a importância do estudo do gênero literário como uma tarefa peculiar. Entendendo a limitação do estabelecimento de uma regra que se aplique ao conceito de gênero (a dificuldade de se catalogar todas as obras literárias de um autor, por exemplo, a fim de se identificar um único gênero), ele observa que: “podemos aceitar que os gêneros existem a diferentes níveis de generalidade e que o conteúdo dessa noção se define pelo ponto de vista escolhido”.¹⁵

Junto a isso, Todorov soma uma de suas características enquanto estruturalista (preocupação pela estética) e defende que é inútil falar de gêneros uma vez que uma obra é única, singular e vale pelo que a torna diferente de todas as outras e não pelo que a torna semelhante. Nesse sentido, eis uma definição de gênero a partir de Todorov: a característica que aproxima uma obra literária de outras em suas características marcantes. Ao afirmar que falar de gêneros é inútil, Todorov defende seu ponto de vista: “Se gosto de uma determinada obra não é porque seja um romance (gênero) mas porque é um romance diferente de todos os outros”.¹⁶

Para o autor, não é possível encontrar uma obra literária na qual tudo seja individual, ou seja, que não traga uma ligação com as obras do passado. Um texto, efetivamente, manifesta propriedades comuns a subconjuntos da literatura. A questão é que, ainda que participe desse subconjunto da literatura, toda obra individualmente tem potencial de transformar a combinação entre a ligação com o gênero e o caráter inédito da própria obra, produzindo um movimento duplo (da obra em direção à literatura e da literatura em direção à obra). Todorov encerra um longo debate a respeito do tema do gênero, com

¹⁵ TODOROV, Tzvetan. **Introdução à Literatura Fantástica**. São Paulo: Perspectiva. 2010, p 9

¹⁶ TODOROV, **Introdução à Literatura Fantástica**, p 9

uma frase simples e significativa: “Deveria ser dito que uma obra manifesta tal gênero, não que ele (o gênero) exista nesta obra”.¹⁷

Ao estabelecer as diferenças entre três gêneros (Fantástico, Maravilhoso e Estranho), Todorov argumenta que o âmago do gênero fantástico ocorre nas seguintes circunstâncias: no mundo que conhecemos, sem vampiros ou diabos, acontece um evento inexplicável segundo as leis desse mundo conhecido. Diante disso, surgem duas opções: se trata de um produto de imaginação. Nesse caso, as leis do mundo conhecido continuam a ser como são ou, e esta é a segunda opção, o fato ocorreu, é parte da realidade e, nesse caso, a realidade é regida por leis desconhecidas por nós.¹⁸ O fantástico então ocorre mediante a hesitação de quem experimenta uma realidade sobrenatural, mas só conhece as leis naturais e fica em dúvida entre acreditar se o fato ocorrido é realidade ou fantasia. O gênero fantástico defende Todorov, nunca elimina essa hesitação diante do inexplicável no mundo real.

Citando o autor: “Cheguei quase a acreditar’: eis a fórmula que resume o espírito do fantástico”. As certezas no âmbito do mundo real ou a plena fé no feito sobrenatural, nos levam para fora do âmbito do fantástico. A pergunta que Todorov faz, no entanto, é: quem hesita? Ele mesmo responde. Para que o fantástico seja reconhecido como gênero, numa obra, é necessário que personagens (herói e/ou outros) hesitem em acreditar, mas também o leitor. Não “leitor real”, mas a função de leitor implícito no texto. O fantástico cumpre seu papel quando, personagens e leitor implícito hesitam diante do narrado. E para ele, a hesitação do leitor é a primeira condição do fantástico.¹⁹

O critério do fantástico, defende o autor, se encontra na experiência do leitor e essa experiência deve ser o medo. Entretanto, o fantástico dura o tempo da hesitação (do personagem e/ou do leitor). Ao tomar uma decisão, no fim da estória, optando por uma solução, sai do fantástico. Explico: se ele (leitor e personagem) decide que as leis da natureza não mudam e encontra explicação para os eventos narrados, entra no gênero “estranho”. Por outro lado, se decide que novas leis da natureza devem ser adotadas e explica os fenômenos narrados por meio dessas novas leis, se está diante do gênero

¹⁷TODOROV, *Introdução à Literatura Fantástica*, p 26.

¹⁸ TODOROV, *Introdução à Literatura Fantástica*, p 30

¹⁹ TODOROV, *Introdução à Literatura Fantástica*, p 37

“maravilhoso”. Por isso, Todorov acredita que, antes de ser um gênero autônomo, o fantástico se localiza no limite entre esses dois gêneros: o estranho e o maravilhoso.²⁰

Nesse limiar entre gêneros em que o autor enquadra o fantástico, ele resume de forma bastante simples as diferenças entre o gênero fantástico, o gênero estranho e o gênero maravilhoso. Para Todorov, o fantástico pressupõe a hesitação diante de um fato narrado e o medo gerado por tal narrativa. O estranho ocorre quando um fato é narrado e gera a surpresa, o medo e a hesitação, mas em seguida, a hesitação dá lugar a uma explicação do sobrenatural. Por exemplo: numa determinada narrativa, ocorre que o corpo de uma pessoa morta desaparece do túmulo e é encontrado no porão da casa onde a pessoa fora assassinada. Durante a noite, os moradores da casa, ouvem gritos de alguém sofrendo torturas. Tal narrativa pode ser classificada no gênero estranho se, no desenvolvimento da estória, um dos personagens descobre que, algum outro personagem profanou o túmulo e colocou o cadáver no porão durante a noite e fez os barulhos para assustar os moradores da casa. Aqui, a hesitação e o medo dão lugar a uma explicação que reestabelece a ordem natural da vida e resolve o mistério.²¹

Já o maravilhoso é o gênero do sobrenatural aceito, um fenômeno desconhecido e jamais visto. É o sobrenatural sem explicações lógicas e que simplesmente passa a ser aceito, distorcendo leis naturais e lógicas e fazendo com que novas leis se estabeleçam. Ainda seguindo nosso exemplo, seria como se no desenvolvimento da narrativa, não se descobrisse um profanador de túmulos. No lugar disso, não são dadas explicações e suponhamos, a própria morta interpelasse os familiares e pedissem que a deixasse em paz, no porão.²²

O estranho, define Todorov, realiza uma só das condições do fantástico: a descrição de certas reações, em particular do medo; está ligado, unicamente aos sentimentos dos personagens. O maravilhoso, ao contrário, se caracterizará pela existência exclusiva de fatos sobrenaturais, sem implicar a reação que provoquem nos personagens. O maravilhoso é a classe de

²⁰ TODOROV, *Introdução à Literatura Fantástica*, P 48

²¹ TODOROV, *Introdução à Literatura Fantástica*, P 48

²² TODOROV, *Introdução à Literatura Fantástica*, p 49

narrativas que terminam por uma aceitação do sobrenatural, uma vez que não se terá explicação racional alguma. Sugerem, realmente, a existência do sobrenatural. Não é uma atitude diante do acontecimento narrado que caracteriza o maravilhoso, mas a própria natureza desse acontecimento.²³

Além do risco já mencionado de anacronismo, se fosse o caso, de aplicar a uma obra do mundo antigo, critérios de crítica literária adotados por Todorov à literatura de sua época, no século 20, outro risco que correríamos seria tentar fechar em um único gênero, uma obra que, como princípio da hermenêutica da recepção já anteriormente adotado, desejamos manter aberta à leitura e compreensões de seus leitores, como é o caso do ApPe.

Além disso, críticos à Todorov como José Paulo Paes, discordam do autor, quando este (Todorov) afirma a necessidade de se excluir a poesia e a alegoria do campo do fantástico. Segundo Paes, poesia e alegoria ajudam a tecer a polissemia literária²⁴. Ou seja, fechar uma obra e designá-la a um determinado gênero, por cumprir ou não determinados critérios, silenciam as possibilidades polissêmicas de tal obra.

O teórico português Felipe Furtado ao ler Todorov também destaca que a hesitação do leitor implícito, fundamental para o estabelecimento, segundo Todorov, do gênero fantástico, não é suficiente para determinar o gênero de uma obra como fantástico.²⁵ Segundo ele:

a hesitação do destinatário intratextual da narrativa não passa de um mero reflexo dele, constituindo apenas mais uma das formas de comunicar ao leitor a irresolução face aos acontecimentos e figuras enfocados. Por isso mesmo, como todas as outras características do gênero [...], a função do narratário terá de subordinar-se, servindo-a, à ambiguidade fundamental que o texto deve veicular.²⁶

Marisa Gama-Khalil acrescenta à crítica de Furtado o fato de que, para ela, Todorov se remete à noção de narratário e não a de leitor implícito. Ela observa que, embora o narratário seja o leitor imaginado pelo autor para que o

²³ TODOROV, **Introdução à Literatura Fantástica**, p 60

²⁴ PAES, José Paulo. **As dimensões do fantástico**. Gregos & Baianos: Ensaio. São Paulo: Brasiliense, 1985. 184-192.

²⁵ FURTADO, Felipe. **A construção do fantástico na narrativa**. Lisboa: Livros Horizonte, 1980. P 40-41.

²⁶ FURTADO, **A construção do fantástico na narrativa**, p 40

leitor real se identifique, os dois não devem ser confundidos.²⁷ O narratário, enquanto elemento a quem o autor se dirige, é, portanto, também, uma entidade do texto, uma unidade fictícia. E mesmo o leitor implícito também não é leitor real. Segundo Iser, “a concepção de leitor implícito enfatiza as estruturas de efeitos do texto, cujos atos de apreensão relacionam o receptor a ele”.²⁸ Ou seja, a noção de leitor implícito prevê a presença de um leitor, sem, contudo, defini-lo.

A autora também discute o entendimento de Todorov quanto ao estranho, como um dos gêneros aos quais o fantástico estaria amparado. Segundo a autora, Todorov entendeu de forma equivocada uma de suas bases para estabelecer o gênero estranho. Todorov teria se utilizado de Sigmund Freud, segundo o qual: “Para que surja o inquietante é necessário um conflito de julgamento sobre o acontecimento ser real ou não”.²⁹ A autora defende que esta definição de Freud o aproxima mais do sentimento de hesitação e portanto, definidora do sentimento inquietante, o que o aproximaria mais do gênero fantástico do que do estranho.³⁰

Gama-Khalil empreende que sob o efeito de gerar inquietudes e conflitos tanto em personagens como em leitores (implícitos, narratários e reais), e também para evitar uma clausura textual em uma gama de diferentes obras que possuam esse poder de criar hesitações mas que talvez não encaixariam nos requisitos para ser parte de um gênero, a melhor saída seria tratar o fantástico, não como gênero, mas como modo. Isso porque, entendê-lo como gênero limitaria a diversidade de obras construídas a partir de formas de contrariar ou surpreender o leitor; enquanto, se entendido como modo, o intuito passa a ser incitar a incerteza. A autora defende que os diversos procedimentos formais e temas não são exclusivos de um gênero específico, embora sejam muito frequentes.³¹

²⁷ GAMA-KHALIL, M M. **A literatura fantástica: gênero ou modo?** Londrina/PR: Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina. In: Terra roxa e outras terras. Revista de estudos literários. Vol 26. (dez 2013), p 23

²⁸ ISER, Wolfgang. **O Ato da Leitura: uma Teoria do Efeito Estético.** Trad. Johannes Kretschmer. São Paulo: Ed. 34, 1996.p 73

²⁹ FREUD, Sigmund. **O inquietante.** História de uma neurose infantil (O homem dos lobos): além do princípio do prazer e outros textos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, 372

³⁰ GAMA-KHALIL, **A literatura fantástica: gênero ou modo?**, p 25.

³¹ GAMA-KHALIL, **A literatura fantástica: gênero ou modo?**, p 25

De acordo com o autor italiano Remo Ceserani, que define o fantástico como uma poética da incerteza, os procedimentos narrativos e retóricos do modo fantástico são:

1) posição de relevo dos procedimentos narrativos no próprio corpo da narração; 2) a narração em primeira pessoa; 3) um forte interesse pela capacidade projetiva e criativa da linguagem; 4) envolvimento do leitor: surpresa, terror, humor; 5) passagem de limite e de fronteira; 6) o objeto mediador; 7) as elipses; 8) a teatralidade; 9) a figuratividade; 10) o detalhe.³²

Quanto aos temas presentes no modo fantástico, Ceserani elenca:

1) a noite, a escuridão, o mundo obscuro e as almas do outro mundo; 2) a vida dos mortos; 3) o indivíduo, sujeito forte da modernidade; 4) a loucura; 5) o duplo; 6) a aparição do estranho, do monstruoso, do irreconhecível; 7) o *Eros* e as frustrações do amor romântico; 8) o nada.³³

O autor observa que estes temas não são exclusividade do modo fantástico, como defenderia Todorov e que outros temas relevantes também podem aparecer dentro do modo fantástico, dependendo do corpus selecionado. Outra diferença que Ceserani faz em relação a Todorov é que ele elenca exemplos de modo fantástico de muitas épocas, contrariando a tese de Todorov de que o fantástico estaria limitado aos séculos XVIII e XIX.³⁴

Ítalo Calvino também discorda de Todorov de que o estranho, o fantástico e o maravilhoso sejam gêneros separados e diferentes entre si e defende que formam um só modo de construção de uma literatura.

Segundo Gama-Khalil, o que caracteriza o modo fantástico é o chamado insólito, sem explicação. A autora segue a definição de insólito de Lenira Marques Covizzi:³⁵ o insólito instiga no leitor: o “sentimento do **inverossímil**, **incômodo**, **infame**, **incongruente**, **impossível**, **infinito**, **incorrigível**, **incrível**, **inaudito**, **inusitado**, **informal**”³⁶. Assim, a literatura fantástica operaria pela transgressão e teria uma função crítica, no sentido de crítica total, ao ponto de criticar a si mesma.

³² CESERANI, R. **O Fantástico**. Trad. Nilton Tripadalli. Curitiba: Ed. UFPR, 2006.

³³ Idem

³⁴ CESERANI, **O Fantástico**, p 20

³⁵ COVIZZI, Lenira Marques. **O Insólito em Guimarães Rosa e Borges**. São Paulo: Ática, 1978.

³⁶ COVIZZI, **O Insólito em Guimarães Rosa e Borges**, p 26 (ênfase da autora)

Após uma definição do fantástico como modo de narrar e em especial, nestas últimas linhas, as definições do caráter insólito presente neste modo, é necessário destacar o conceito de corpo com o qual precisaremos lidar.

1.2.1.2. O corpo humano no contexto do Império e nascimento do CP: a renúncia à prática sexual

Pensar no flagelo e sofrimento dos corpos dos condenados ao Inferno passa por uma compreensão do conceito de corpo no mundo em que essas narrativas surgem. E pensar no conceito de corpo, nos levará a uma discussão que procuraremos resumir, sobre a renúncia sexual que se desenvolveu a partir do segundo século dentro do cristianismo e os entendimentos que conduziram a tal prática. Nesses entendimentos anteriores está o foco que interessa à pesquisa. A compreensão do que fez os cristãos do segundo século pregarem contra a prática sexual, mais especificamente, poderá lançar alguma luz a respeito das condenações e penas sofridos pelos castigados no Inferno do relato do ApPe.

Peter Brown alega que os cidadãos do Império Romano em seu apogeu, no século 2, tinham uma expectativa de vida inferior aos 25 anos. Apenas 4 em cada 100 homens ultrapassava os 50 anos, segundo ele. E o número de mulheres era ainda menor. Para substituir os inúmeros mortos, se esperava que as pessoas gastassem uma boa parte de sua energia concebendo e criando filhos legítimos. Isso explica em partes, o pouco nível de exigência, sob muitos aspectos, nas questões sexuais do Império. A legislação do Imperador Augusto punia os solteiros e recompensava as famílias por produzirem filhos. A pressão sobre as mulheres era ainda maior: para que a população do Império permanecesse, pelo menos, igual, cada mulher precisava gerar uma média de 5 filhos. A idade em que as mulheres já poderiam ser consideradas damas da sociedade e aptas a se enfeitarem para ser cortejadas, era de 14 anos.³⁷ Em geral, o casamento acontecia quando a mulher chegava aos 18 ou 19 anos, com homens, pelo menos, 5 anos mais velhos.³⁸

³⁷ BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade**. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo. (trad: Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora Ltda, 1990, p 16-17.

³⁸ BROWN, **Corpo e Sociedade**, p 22

Na classe alta, os homens solteiros existiam, ainda que às vezes, repreendidos e incentivados pelos imperadores dedicados à causa pública. Mesmo os filósofos profissionais tinham permissão para praticar sua excentricidade de permanecerem solteiros, mas também eram desafiados a criar cópias de si mesmos para a posteridade, por consideração para com sua cidade.

No panorama religioso, entretanto, havia as sacerdotisas virgens dos templos dedicadas ao serviço dos deuses. Elas não faziam essa opção livremente, mas eram recrutadas para o serviço e algumas, como as Vestais de Roma, eram livres para se casarem, posteriormente, após os 30 anos de idade. Por conta disso, entretanto, eram vistas como anomalias. Segundo Brown, eram a exceção que confirmava a regra: a presença de virgens escolhidas para renunciar ao casamento aguçava a consciência das demais pessoas para o fato de que o casamento e o parto eram o destino incontestável de todas as outras mulheres.³⁹

No século 2, o homem via a mulher, os escravos e os bárbaros como inferiores. A hierarquia entre homens e mulheres era explicada pela medicina: os homens eram os fetos que haviam realizado seu potencial pleno, reunindo uma quantidade decisiva de calor e de um ardoroso “espírito vital” nas etapas iniciais de sua coagulação no ventre. A ejaculação quente do sêmen masculino provava isso. As mulheres, em contraste, eram vistas como homens imperfeitos, nas quais, o precioso calor vital não chegara em quantidades suficientes no ventre. Sua falta de calor as tornava mais flácidas, mais líquidas, mais frias e úmidas e, de modo geral, mais desprovidas de formas do que os homens. A menstruação periódica provava que seus corpos não conseguiam queimar os excedentes pesados que se coagulavam dentro delas. No entanto, eram esses excedentes que eram necessários para alimentar e conter a calorosa semente masculina.

Se esse calor que o homem possuía mais do que a mulher não fosse mobilizado, podia esfriar levando o homem a se aproximar do estado de mulher. A aparência física e o suposto caráter dos eunucos funcionavam como lembretes de que o corpo masculino era assustadoramente plástico. O homem

³⁹ BROWN, **Corpo e Sociedade**, p 19

precisava se esforçar para se manter viril e excluir de seu caráter, do seu porte e disposição do corpo qualquer traço de suavidade. Desde muito pequenos, os homens eram vigiados para que não demonstrassem fraqueza na voz ou nuances no andar e comportamento. Tais fraquezas seriam vistas como perda do calor vital da masculinidade. As amas de leite deviam enfaixar os meninos para que eles já fossem aprendendo a ter uma postura correta com um ano de idade.⁴⁰

Embora um aspecto que sinalizava a presença desse calor fosse a violência, os homens importantes eram constantemente criticados pelo excesso. Como superiores, eles deveriam tratar bem os seres inferiores com os quais lidava diretamente: mulheres e escravos. Casar com mulheres mais jovens era visto como um ato de controle de um homem viril na sociedade romana.⁴¹ Por volta do ano 100, Plutarco escreveu sua obra *Preceitos conjugais* em que orientava o homem a ser tutor da esposa para que ela se tornasse civilizada e uma verdadeira companheira do marido. Para Brown, a imagem dessa mulher que recebia a instrução do marido pode ser vista nos sarcófagos da Itália e da Ásia Menor dos séculos 2 e 3 EC. Neles, a mulher é retratada atentamente postada em frente ao marido, em pé ou sentada, atenta, enquanto o marido erguia pergaminhos de sua cultura e superioridade que conseguira civilizar a esposa e estabelecer a autoridade e harmonia no lar, atributos tais que outorgavam a este homem, a dignidade e o crédito para harmonizar o Estado, o foro e os amigos.⁴²

Toda a harmonia doméstica desejada pela correta relação de hierarquia entre marido e esposa na alta classe romana no século 2 era simbolicamente destacada como parte de um desejo público, para enfatizar a harmonia da ordem romana. Um casal em harmonia era apresentado como um “tranquilizador microcosmo da ordem social”.

Brown aponta que tratados da época seguiam os pensamentos e noções do senso comum de períodos da antiguidade recente que, dotavam os homens

⁴⁰ BROWN, **Corpo e Sociedade**, p 21

⁴¹ PLUTARCO. *Preceptos conjugales*. In: **Obras Morales y de Costumbres** (Moralia II). Barcelona: Editorial Gredos, 1986, 164 p

⁴² BROWN, **Corpo e Sociedade**, p 23

e mulheres de corpos totalmente diversos dos do período do século 2 EC. Ele menciona:

Fazer amor era levar o sangue à fervura enquanto o espírito vital percorria as veias, transformando o sangue na espuma esbranquiçada do sêmen. Tratava-se de um processo em que o corpo como um todo – a cavidade cerebral, a medula espinhal, os rins e a parte inferior do intestino – era posto em movimento, como num “portentoso coro”. As zonas genitais eram simples pontos de passagem. Eram as válvulas de escape de uma caldeira humana. Era o corpo como um todo e não meramente a genitália, que possibilitava o orgasmo.⁴³

Da mulher também era exigido que estivesse preparada para receber a semente do marido no momento da concepção para que fosse gerado um filho, preferencialmente homem, forte e parecido com o pai. O mito do sexo eugênico tinha ampla circulação, embora suas evidências tenham surgido predominantemente nas fontes judaicas. A mulher deveria se empenhar conscientemente, como parceira voluntária. Seu ânimo tinha de estar eufórico ou, pelo menos, tranquilo na hora da concepção. As imagens e sentimentos inadequados naquele momento poderiam afetar o temperamento do filho do marido. Era necessária concentração e o homem não deveria desperdiçar seu sêmen em relações sexuais que não tivessem o propósito de gerar filhos com a esposa. Segundo Brown, essa poderosa fantasia sobre a perda de espírito vital encontrava-se na raiz de muitas atitudes da antiguidade clássica sobre o corpo masculino e foi uma das muitas noções que deram à continência masculina um embasamento sólido na sabedoria popular do mundo em que logo seria pregado o celibato cristão.⁴⁴ Não que o celibato cristão possa ser confundido com essa diligência romana. Na realidade, alguns tratados médicos de Galeano, defende Brown, recomendavam que os homens ejaculassem para aliviar excessos de espírito vital que porventura pudessem ocasionar dores de cabeça, por exemplo. A questão é que o homem fizesse do sexo um ato de controle com educação e bom senso. Havia aqueles que defendiam que atletas castrados poderiam ser mais fortes.⁴⁵ Mas o ponto era equilibrar a atividade sexual com boas leituras e dietas saudáveis.

⁴³ BROWN, **Corpo e Sociedadade**, p 25-26

⁴⁴ BROWN, **Corpo e Sociedadade**, p 27

⁴⁵ BROWN, **Corpo e Sociedadade**, p 27

Esses códigos não se aplicavam a todos. Mesmo entre a elite era uma questão de escolha. Os homens não eram incentivados a frequentar prostíbulos, mas a noção de fidelidade conjugal não considerava, por exemplo, o domínio que o homem tinha sobre os corpos de seus escravos e escravas.⁴⁶

Segundo o autor, embora seja necessária cautela, o fato de que as fontes para tais discussões sejam proeminentemente oriundas das práticas da elite, essa visão de mundo teria enchido a mente dos cristãos que, por sua vez, passaram a escrever sobre o matrimônio e o desejo sexual, sem contudo, necessariamente se opor, inicialmente, aos costumes de casamento e escravidão doméstica, embora, em relatos apócrifos como os Atos de Paulo e Tecla, por exemplo, o encratismo seja uma característica bastante presente.⁴⁷

A alma em relação ao corpo se assemelhava à imagem do marido em relação à mulher: um dualismo benevolente. O corpo era inferior, mas a alma atuava como administradora que exercia uma violência branda sobre o corpo, da mesma forma que o marido treinava sua esposa. Não se devia permitir que o corpo impusesse suas necessidades à alma tranquila. A mente por sua vez, deveria ser treinada constantemente para não ceder às vontades fracas do corpo. Entretanto, o autor chama isso de dualismo benevolente porque, diferente dos rumos mais repressores que entrariam em vigor com o Cristianismo, o Império Romano era bastante tolerante com as práticas sexuais antes e fora do casamento e com as práticas homossexuais. O que estava em jogo, para Brown, não é se a sociedade se tornara mais ou menos tolerante ou repressora com o cristianismo. A questão central era a concepção de corpo. Uma mudança sutil na percepção do próprio corpo. Para ele, os homens e mulheres dos séculos seguintes não apenas foram cercados de proibições, passaram a ver seus próprios corpos sob um prisma diferente.⁴⁸

A imagem do corpo das pessoas do século 2 EC era, segundo Brown, turvada por uma sensualidade difusa. Nenhum desejo sexual era destacado como digno de reprovação. O desejo sexual em si não era problemático, mas constituía uma reação previsível à beleza física e sua satisfação era aceita. Os códigos adotados pelas elites abarcavam a totalidade do corpo do homem

⁴⁶ BROWN, **Corpo e Sociedadade**, p 30

⁴⁷ BROWN, **Corpo e Sociedadade**, p 12

⁴⁸ BROWN, **Corpo e Sociedadade**, p 35

público. Não soava como surpresa que um homem desejasse acariciar ou penetrar o corpo de um outro homem bonito. O que intrigava e causava choque à maioria das pessoas era que um homem público desejasse ser penetrado por um amante e, com isso, descer de sua hierarquia, ao ponto de assumir um papel feminino.⁴⁹

A mais profunda diferença dos pagãos do segundo século para os cristãos que começavam a surgir, aponta Brown, estava na concepção de possibilidades do corpo. O corpo existia para ser administrado e não modificado. O corpo mal conseguia se manter unido durante a breve duração da vida, pela alma vigorosa do homem bem nascido. Clemente de Alexandria, um cristão que conhecia bem os autores pagãos, começou a discordar enquanto escrevia no final do século 1 EC. Os filósofos pagãos, como ele sabia, adotaram uma imagem austera da pessoa, em que o ideal humano da continência ensinava a resistir às paixões, para que o homem não se tornasse subserviente a elas e a treinar os instintos para buscar metas racionais. Clemente acrescentou que os cristãos iam mais longe, com o ideal de não experimentar desejo algum. Em seus 40 dias no deserto, transfigurado pela presença de Deus, Moisés teve seus desejos silenciados nele. O Deus Supremo estendera a possibilidade de tornar até mesmo o corpo passível de transformação através da Sua encarnação em Cristo. Clemente deixou implícito que a renúncia sexual poderia levar o cristão a transformar o corpo e transformando o corpo, a romper com o conceito de corpo do mundo do Império Romano. Renunciando a toda e qualquer atividade sexual, o corpo humano poderia participar da vitória de Cristo: livrar-se do jugo do mundo animal.⁵⁰ Ressaltando esse aspecto, Czachesz defende que a literatura paulina, especificamente Romanos 7, apresenta a origem dos comportamentos morais, fora de um âmbito de batalha entre bem e mal, mas especificamente numa outra batalha: entre os membros do corpo.⁵¹ Então, o que se estabelece é uma nova perspectiva de conceito de corpo para os cristãos primitivos em relação aos seus vizinhos romanos e uma nova perspectiva que afetará

⁴⁹ BROWN, **Corpo e Sociedade**, p 36

⁵⁰ BROWN, **Corpo e Sociedade**, p 37

⁵¹ CZASCHESZ, Itsvan. **The Grotesque Body in Early Christian Discourse** – Hell, Scatology and Metamorphosis. New Yor: Routledge, 2012, p 57

diretamente a maneira de ver os próprios corpos e os corpos dos outros também.

Pensar pois, que o ser humano é capaz de transformar seu corpo através da abstenção sexual implica necessariamente que aqueles que não se abstém ou ainda que praticam atos sexuais considerados ilícitos recusaram-se a participar da transformação proposta e isso interfere diretamente no destino dos mortos no Além.

A seguir, tocaremos no nosso segundo referencial teórico, o corpo monstruoso, mas é necessário ressaltar que ele será melhor desenvolvido à luz de nossa análise da fonte, no capítulo 3.

1.2.2. O Corpo Grotesco e Monstruoso: chave para interpretação de visões de mortos condenados no Inferno

Em sua obra *The Grotesque Body in Early Discourse*, Istvan Czachesz procura aproximar a literatura apocalíptica do conceito de corpo grotesco de Mikhail Bakhtin. Ele compreende, contudo, que o mundo antigo não conhece o termo “grotesco”. Este termo surge com a descoberta, no século 15, da *domus aurea*, de Nero, decorada com o que o próprio Czachesz denomina como “impossibilidades anatômicas”.⁵²

Em “*A cultura popular na Idade Média e no Renascimento – o contexto de François Rabelais*”, Mikhail Bakhtin utiliza a expressão “corpo grotesco” para designar um conceito estético peculiar de corpo. Para Bakhtin, a representação do corpo grotesco é popular, festiva e utópica; corpo grotesco é cósmico, não separado do resto do mundo por fronteiras claras. O grotesco dessa representação está nas aberturas e ramificações do corpo: a boca, o nariz, os órgãos inferiores, os seios, o falo e o ventre. Os fenômenos corporais são enfatizados em um corpo que excede seus limites na cópula e gravidez, no nascimento, na agonia da morte, nos gestos de comer, beber e defecar. O corpo nunca está completo: está o tempo todo criando e sendo criado.⁵³ Para Czachesz, o humor grotesco degrada e materializa. Essa degradação, como estrato inferior do corpo, do baixo ventre e dos órgãos sexuais, “cava uma

⁵²CZASCHESZ, *The Grotesque Body in Early Christian Discourse*, p 2

⁵³ BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. O Contexto de François Rabelais São Paulo/Brasília: Hucitec/UNB, 1999, 4. Ed.

sepultura corporal para um novo nascimento”.⁵⁴ Nessa perspectiva, Czachesz argumenta que o recurso retórico da literatura cristã do primeiro e segundo séculos foi grandemente enriquecido pela criação de um poderoso discurso sobre o corpo grotesco nas áreas de controle moral, interação social e até mesmo, na cristologia. Para ele, o imaginário do mundo inferior é repleto de torturas, estranhas formas de crueldade e criaturas disformes e incomuns. Para ele, essas imagens foram mobilizadas para criar um discurso cristão cognitivamente atraente e retoricamente convincente.⁵⁵

O monstruoso é parte do grotesco. Tomamos então, como aporte teórico da pesquisa, uma proposta de teoria do monstruoso a partir de leituras em Jeffrey Cohen. Entendemos esta teoria como essencial para analisar a fonte e alcançar o objetivo de entender como o CP compreendia o modo de lidar com seus mortos e como esse modo de lidar com seus mortos pode ter afetado na construção de suas narrativas de descrição do Além. Por essa razão, embora seja apresentada a esta altura, dedicaremos mais tempo a esta teoria do monstruoso ao analisar o ApPe. Em seu texto, *A cultura dos monstros: sete teses*, o autor parte de um pressuposto fundamental para estudar a cultura: ela é um texto entre muitos outros. Sua proposta é estudá-la a partir dos monstros que ela cria.⁵⁶

De fato, o autor propõe ler a cultura como um corpo monstruoso em si mesmo: não íntegro, sem falhas, mas em uma conjunção de pedaços, partes de diferentes origens que se unem formando uma coisa só. Essa é a sua primeira tese sobre o monstro: que seu corpo é cultural. O corpo do monstro representa a cultura enquanto esse corpo incorpora medo, fantasia, desejo e ansiedade e ganha independência. É um deslocamento, significando sempre algo além dele, e existe apenas para ser lido.⁵⁷

Outra característica do monstro, nas teses de Cohen é sua capacidade de escapar e retornar em constantes mutações em lugares diferentes. Ele defende que os monstros devem ser interpretados na raiz das relações sociais e culturais que os geram. Em cada uma das histórias de monstros, o que se

⁵⁴ CZACHESZ, **The Grotesque Body in Early Christian Discourse**, p 2

⁵⁵ CZACHESZ, **The Grotesque Body in Early Christian Discourse**, p 3

⁵⁶ COHEN, Jeffrey J. *A cultura dos monstros: sete teses*. In: DONALD, J; GIL, J; HUNTER, I; COHEN, J; SILVA, T. **Pedagogia dos monstros**. Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, pp 22-60.

⁵⁷ COHEN, **Pedagogia dos monstros**, p 27

recusa a morrer retorna, ligeiramente diferente, para ser lido de novo, contra os movimentos sociais de sua época ou contra um evento específico. A interpretação do monstro é, nas palavras do autor, “tanto um processo quanto uma epifania, um trabalho que deve se contentar com fragmentos”.⁵⁸

Esse constante escapar do monstro, defende Cohen, se dá porque ele não se permite catalogar. São híbridos que resistem às tentativas de enquadramento ou classificação ou estruturação sistemática. Nisso reside o seu perigo: o monstro possui sua forma suspensa entre outras formas, pronta a explodir quaisquer tentativas de classificação. Ele aparece em tempos de crise, questionando o sistema e exigindo o que o autor chama de um repensar de fronteiras da normalidade. Diante do monstruoso, a análise científica, racional se desintegra. O monstro questiona o raciocínio binário e exige uma interpretação polifônica.⁵⁹

Cohen afirma que no corpo monstruoso (e através dele) podem ser inscritos quaisquer alteridades, mas que ele nasce de dentro da cultura e sua diferença aparece como cultural, econômica, social e sexual. A formação do corpo monstruoso, defende Cohen, nunca se dá a partir de fora. O corpo do monstro reúne em si, combinações de elementos conhecidos da cultura, em especial, elementos que não combinariam ou que se opõem entre si, como por exemplo, elementos como masculino e feminino unidos em um único corpo.⁶⁰ Ele argumenta, nesse sentido, que o monstro é criado dentro de uma cultura também para justificar seu extermínio, transformando o ato de destruição da alteridade em ato heroico. Isso se aplica perfeitamente à análise de nossa fonte: ao condenar seus inimigos ao inferno, o Cristianismo Primitivo extermina aqueles que se comportam fora do padrão esperado, transformando-os em monstros de corpos dilacerados, nas regiões do submundo.

Ao combinar fatores, a princípio excludentes e opostos entre si, o monstro revela que a diferença é arbitrária, é mutável antes que essencial e com isso, o monstro ameaça destruir os membros individuais de uma sociedade ao mesmo tempo que ameaça todo o aparato cultural sob o qual essa mesma sociedade se fundamenta e que possibilita a existência individual.

⁵⁸ COHEN, **Pedagogia dos monstros**. p 30

⁵⁹ COHEN, **Pedagogia dos monstros**. p 32

⁶⁰ COHEN, **Pedagogia dos monstros**. p 39

Além de sua função no extermínio da alteridade, o monstro tem também uma função de proteção de limites e fronteiras: ultrapassar determinadas barreiras culturais, sexuais, religiosas, é correr o risco de ser devorado pelo monstro e até se tornar monstruoso também. Nesse sentido, o monstro está sempre ligado a práticas proibidas e portanto, o medo do monstro revela ao mesmo tempo, desejo. Ao mesmo tempo em que causa medo, o monstro atrai. Quando não ultrapassa as fronteiras para questionar suas fragilidades, o monstro atrai por existir como alter ego, por gozar de liberdade em sua existência. A fluidez corporal e a ambiguidade entre medo e desejo causados pelo monstro, defende Cohen, garantem que o monstro exercerá sempre “uma perigosa fascinação”.⁶¹ O monstro é um ser do intervalo, dos limites, das fronteiras.

Em sua obra, *On Monsters. An Unnatural History of our worst fears*⁶², Stephen Asma também disserta sobre a relação de medo e fascínio dos monstros em nossa sociedade. Segundo ele acredita, a criação dos monstros está ligada às fobias que temos. As fobias surgiram como parte do processo evolutivo da humanidade, tornando possível a continuidade da espécie. Ele defende que o ser humano surge no continente africano e o medo de espécies como cobras e aranhas venenosas fez com que os humanos ao fugir desses seres perigosos, sobrevivessem. Ele acredita que a criação dos monstros da cultura surgiu mais ou menos, de forma semelhante. Ao descrever um experimento com macacos no zoológico Gardens, Darwin percebeu que mesmo após uma primeira experiência de um dos macacos do grupo que abriu desavisado um cesto com uma cobra viva dentro e fugiu; todos os outros macacos do grupo tiveram a curiosidade de olhar dentro do cesto.⁶³

Asma afirma que nos recentes debates sobre ciência cognitiva, os medos de cobras, aranhas e outras criaturas foram apresentados como exemplos de circuitos mentais pré-configurados no cérebro humano. Embora seja uma ideia controversa, o autor defende que um número crescente de teóricos argumenta que nossos cérebros vêm gravemente ligados a algum conteúdo de crença, como "cobras = ruim". O fato de que as fobias parecem

⁶¹ COHEN, *Pedagogia dos monstros*, p 52

⁶² **Sobre Monstros. Uma História não-natural de nossos piores medos.** Tradução minha.

⁶³ ASMA, Stephen. **On Monsters.** An Unnatural History of our worst fears. New York: Oxford University Press, 2009, p 3

tão resistentes à revisão à luz de novas experiências sugere que elas são sistemas fechados de informação. Mesmo depois que uma pessoa fóbica é informada de que uma cobra não é venenosa ou testemunha a remoção dos dutos de veneno, ela ainda teme lidar com o réptil. A fobia permanece como uma peça teimosa de mobília antiquada na arquitetura da mente. Talvez os monstros também façam parte da nossa mente mobiliada. “Como realidades culturais e psicológicas, os monstros parecem certamente não querer ir embora, não importa quanta luz iluminemos em sua direção”, defende Asma.⁶⁴

Elizangela Soares, embora reconheça a dificuldade de definir o que seja o monstro, é bastante acertiva ao mencionar Mark Dorrian, que o monstro é um sinal a ser interpretado, mas também possui os sentidos de mostrar, exibir e de alertar, advertir, anunciar. A relação do ser humano com os monstros possui um caráter de horror e atração. Soares defende que o monstruoso pertence à categoria do grotesco e age para “capturar o que fica entre as classificações da linguagem”. Assim, os seus excessos, seja por hibridação, deficiência ou distorção de suas partes, pede por interpretação.⁶⁵

Os monstros são criação da cultura para questionar, de tempos em tempos, a si mesma sobre os seus caminhos, escolhas e seus pressupostos culturais sobre raça, gênero, sexo e sua classificação das diferenças. Os monstros “nos perguntam por que os criamos”⁶⁶ e esta pergunta é fundamental para a pesquisa: por que o CP transformou os corpos de condenados ao Inferno em corpos grotescos e monstruosos, desmembrados em suas narrativas de além-mundo?

Em busca dessas respostas e outras, também norteadoras da curiosidade científica incitada por esta pesquisa, propomos adentrar ao campo de estudos do CP por vias diferentes das tradicionais. Primeiro porque não estamos lidando com fontes tradicionais dos estudos bíblicos e segundo, porque nossa proposta metodológica prevê o diálogo com referenciais e métodos que se pretendem diferenciados. A seguir, introduzimos o estado da

⁶⁴ ASMA, **On Monsters**, p 5

⁶⁵ NOGUEIRA, P A S; SOARES E A. *Exegese nos limites do sentido: os métodos histórico críticos e as formas do monstruoso*. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo. V 59, n.2. p 423-427. Jul/dez 2019.

⁶⁶ COHEN, **Pedagogia dos monstros**, p 55

questão, ou seja, como o tema do relacionamento entre vivos e mortos tem sido tratado, para assim chegar ao além-mundo cristão primitivo.

1.3. Estado da Questão: acessando o campo de pesquisa sobre o CP por portas de entradas variadas

Em 2015, Paulo Nogueira lançou uma obra organizada em parceria com pesquisadores do Grupo Oracula de pesquisa, com o título *Apocrificidade: O Cristianismo primitivo para além do cânon*. Essa publicação brinda o trabalho desenvolvido anterior e ainda posteriormente pelo grupo de pesquisa, no esforço de, dentro da área de Linguagens da Religião, oferecer novos ares à pesquisa bíblica e ao diálogo desta com áreas de conhecimento como a literatura e as ciências sociais e humanas como um todo. Não foi e não é a intenção dessa perspectiva, anular esforços ou o trabalho de nenhuma outra frente anterior, mas somar forças e oferecer novas visões para os estudos bíblicos. Ora, se autores como Helmut Koester, por exemplo, concordam que os textos extra-canônicos podem colaborar na tentativa de reconstruir canais de comunicação com as origens do Cristianismo nos primeiros séculos de sua história, parece obrigatória uma análise dessas fontes, à luz do trabalho de pesquisadores comprometidos. De inovador, Nogueira lança, juntamente com essa ideia, a perspectiva de apropriação e teste de teoria de linguagem, de crítica literária, entre outras, para entender o fenômeno do Cristianismo Primitivo.⁶⁷ Além disso, unindo sua voz à do já mencionado artigo de Pierluigi Piovaneli, através de ensaios como os apresentados nessa obra supra-citada, Nogueira propõe a aplicação dos mesmos critérios de leitura dos livros apócrifos aos livros canônicos, ou seja, ler as chamadas Escrituras Sagradas e os textos apócrifos, com o mesmo olhar: menos como sendo sagradas e mais como sendo escrituras, ou seja, como literatura e todas (canônicas e apócrifas) como fontes para as origens do movimento cristão.

Os motivos para essa proposta, Nogueira reforça alguns anos depois, em outra obra, essa de 2018, sob o título: *Narrativa e cultura popular no Cristianismo Primitivo*. Novamente, a partir de análises de fontes extra-

⁶⁷ NOGUEIRA, Paulo A. S. (org). **Apocrificidade: O Cristianismo Primitivo para além do Cânon**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. (Coleção Cristianismo Primitivo em Debate). 160 p.

canônicas, o autor constata que os textos canônicos são portas de entrada para o mundo cultural e imaginário do Cristianismo Primitivo, apesar de suas tendências dogmáticas, muitas vezes, bastante evidentes. Por isso, ele analisa e defende fontes apócrifas como portas de entrada para um outro Cristianismo, este sim, nem sempre tão controlado pelas narrativas oficiais e por isso, capazes de oferecer visões mais amplas desse universo popular e religioso de Roma no período em que o cristianismo se origina.

1.3.1. Império Romano: explosão e intercâmbio cultural de massas populares

Outro aspecto da pesquisa a partir da produção extra-oficial do mundo em que o CP está inserido, ou seja, o mundo dominado pelo Império Romano, é oferecida pela leitura da cultura romana a partir da produção de grupos subalternos. Nesse ponto, é importante retomar a discussão de Robert Knapp de que muito se escreve e pesquisa sobre as questões em torno da elite do Império Romano: sagas de seus heróis, preocupações sociais, política e vida cotidiana. Para essa classe privilegiada do Império, não faltam fontes. Imperadores, senadores, vereadores, magistrados e sacerdotes que produziram quase toda a literatura e cultura material extraordinária que é comumente chamada de "romana". Como resultado, defende ele, temos que, tudo que é considerado como o modo de pensar e toda a cultura romana é lida a partir do modo de pensar, agir e se portar dessa elite que produz a literatura oficial.⁶⁸ Entretanto, esta elite não representa mais do que 0,5% da população do Império Romano neste período. A pesquisa do autor se interessa pela cultura, os costumes e hábitos desses outros 99,5% da população romana, chamados por ele de "pessoas ordinárias".⁶⁹ Outro destaque de Knapp é que esta elite vive em Roma, na capital de um Império o qual é muito maior do que esta cidade. São homens, mulheres, escravos, pobres etc que povoam todo o território do Império com seus costumes e hábitos culturais: seus medos, suas esperanças, suas atitudes e perspectivas.

⁶⁸ KNAPP, Robert. **Invisible Romans. Prostitutes, Outlaws, Slaves, Gladiators and Others**. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p 21

⁶⁹ KNAPP, **Invisible Romans**, P 16

Jerry Toner também fala da cultura popular do mundo romano como a cultura da não-elite, ou seja, desse grupo de pessoas ordinárias, comuns, os quais Knapp considera como 99,5% da população de todo o império. Essa não-elite, defende Toner, compreende toda uma série de grupos sociais diferentes – camponeses, artesãos, trabalhadores, curandeiros, cartomantes, contadores de histórias e artistas, lojistas e comerciantes – mas também consistiam em suas mulheres, seus filhos e outros que não tinham a cidadania romana: escravos e aqueles que haviam caído em miséria e mendicância. A cultura que esses grupos compartilhavam era muito mais a cultura não oficial e subordinada da sociedade romana.⁷⁰

Esta não-elite era, defende Toner, uma grande aglomeração de diferentes grupos para ser unida por uma única cultura monolítica. Eles habitavam um mundo complexo de diferentes geografias, níveis de riqueza e status, o que significava que nenhum modo de vida uniforme poderia existir. O império era composto por um mosaico de subculturas populares unidas por interesses amplamente semelhantes, enfrentando os mesmos problemas do dia a dia de ganhar a vida, e equipados com as mesmas maneiras experimentadas e testadas de tentar fazer as coisas em um mundo difícil e hierárquico dirigido pela elite. A cultura popular era como as pessoas sobreviviam.⁷¹

Embora, possivelmente o acesso que temos do cristianismo Primitivo seja o fruto do registro oficial chamado cânon, de uma espécie de elite eclesiástica do movimento cristão e suas escolhas e seleções do que deveria ou poderia ser lido oficialmente, nas origens do movimento, outras vozes certamente eram ouvidas. Por certo, mesmo essa “elite religiosa e eclesiástica” produtora dos textos oficiais do CP não era vista com bons olhos pela elite real do Império Romano. É mais convincente crer que o CP, de alguma forma, se apropriou de modelos narrativos e de registro de eventos e modos de narrar suas histórias, a partir do conhecimento das narrativas da elite. É mais crível enxergar o CP como inserido no meio dessa grande massa popular de subalternos, parcamente letrados que, entre listas de compras e pequenos bilhetes cotidianos, registrava a memória de seus eventos marcantes. Isso

⁷⁰ TONER, Jerry. **Popular Culture in Ancient Rome**. Cambridge: Polity Press, 2009. P 12

⁷¹ TONER, **Popular Culture in Ancient Rome**, p 16

porque, no geral, dentro das origens do movimento cristão, o que temos são personagens provenientes desse grupo subalterno: pescadores, carpinteiros, cobradores de impostos que se relacionavam com pessoas com deficiências físicas e prostitutas, entre outros grupos marginalizados pelo Império e pelo judaísmo oficial. Soma-se a isso, a perspectiva já conhecida da tradição oral como recurso original de transmissão da cultura do judaísmo e do cristianismo.⁷²

O que o Cristianismo Primitivo faz possivelmente é uma bricolagem de temas e modos de narrar das elites para reproduzir e contar suas próprias histórias de maneira popular. E essa maneira narrativa ganha popularidade, produzindo inúmeros textos a se espalharem por todo o território do Império, contando histórias sobre Jesus e seus seguidores, se utilizando dos mais diversos gêneros literários.

O CP portanto, nasce e cresce em meio a uma efervescência cultural popular, das massas que não faziam parte da elite do Império Romano, mas reproduzia, em alguma medida, suas maneiras de contar e registrar seus eventos e histórias. Em meio a toda essa efervescência cultural, é importante fazer um recorte específico para a perspectiva religiosa do mundo romano.

1.3.2. O ambiente religioso de Roma no período do Império

Mary Beard desenvolve um tratado histórico da religião em Roma desde o período de suas origens, segundo a visão dos próprios romanos, se confundindo com as origens da própria cidade: A cidade teria sido fundada em 735 AEC por seu primeiro rei, Rômulo, o qual teria pedido pela aprovação dos deuses para a fundação da cidade, colocando o limite sagrado ao redor da cidade; construindo seu primeiro templo (dedicado a Júpiter) onde depositou os despojos de suas vitórias militares e estabeleceu os seus principais festivais religiosos, muitos destes, ainda celebrados, mil anos depois.⁷³

Passando pelas mudanças decorrentes no período do triunfo do Império até o momento que interessa de fato a esta pesquisa (a religião do Império Romano na Era Cristã), Beard explora em particular a proliferação de escolhas

⁷² NOGUEIRA, *Narrativa e Cultura Popular no Cristianismo Primitivo*, p 20

⁷³ BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome*, vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p 23

religiosas que já haviam começado na República, mas que ainda mais fortemente caracterizaram o mundo religioso da cidade de Roma durante o império: dos grandes cultos cívicos e festivais, passando por locais privados ou locais de associações de cultos a deuses estatais, através de cultos "estrangeiros" que permaneciam fortemente ligados a determinados grupos étnicos em Roma (judeus, por exemplo), a cultos (de Isis, Mithras, ou Cristianismo) que eram puramente eletivos – isto é, não em virtude de raça ou posição social, mas através de escolha individual, sem qualificação para seus adeptos (pelo menos em teoria) além do compromisso religioso pessoal.⁷⁴

O que se constata é que dentro de caldeirão cultural e religioso que fervia em Roma, com todos os cultos orientais, suas relações com divindades gregas, egípcias, somados às práticas individuais de religião como é o caso do judaísmo e do cristianismo nascente, é possível dizer que havia em Roma uma efervescência cultural que reverberava em todo o território do Império neste período dos primeiros séculos da nossa Era. Significa dizer, pois, que a mesma efervescência cultural que ocorria de maneira plural no território do Império era refletida em práticas religiosas plurais, possibilitando a movimentos como o CP surgir e crescer dentro desse ambiente.

O recorte de nossa pesquisa ocorre dentro desse caldeirão efervescente chamado cultura popular no Império Romano e mais especificamente, tangencia o aspecto religioso dessa cultura: pretendemos focar na perspectiva da morte e de como as pessoas ali inseridas entendiam o mundo pós-morte no âmbito religioso: a população do Império acreditava numa continuidade da existência após a morte? Como essa crença se dava? Em que medidas, essas crenças dialogavam, especificamente, com o movimento cristão que dava seus primeiros passos nesse ambiente cultural? É o que tentaremos refletir a partir desse momento.

⁷⁴ BEARD, **Religions of Rome**, p 256

1.3.3. Roma e seus mortos: origens etruscas

Segundo J C M Toynbee, as ideias romanas sobre morte e Além- Mundo e costumes funerários devem, em muito, à cultura da região da Etrúria⁷⁵. Conseqüentemente, defende a autora, é evidente que ao menos algumas das considerações gerais das ideias etruscas sobre o pós-morte além das práticas e monumentos relacionados com a morte, inspiradas por essas ideias, formaram, o "prelúdio essencial a qualquer entendimento e discussão das contrapartidas romanas sobre o assunto".⁷⁶ Há, entretanto, marcas características de crenças etruscas sobre o Além-Mundo e arte funerária que não encontram lugar em Roma. Algumas ideias e costumes inicialmente herdados dos Etruscos se desenvolveram de forma muito diferente no mundo romano, combinados, nesse caso, com outras influências que também estavam em ação.

Toynbee defende que todos os hábitos funerários e todas as ideias de pós-morte dos etruscos são constatadas através de evidências arqueológicas, através da observação da natureza de seus cemitérios e dos desenhos nas paredes e esculturas que adornam suas tumbas. Tais evidências conotam, segundo a autora, que nenhum outro povo demonstrou tanta preocupação com o destino do homem após a morte. Nenhum outro povo proveu tanto artefato imaginativo a respeito da vida das almas depois da morte.⁷⁷

Os etruscos e conseqüentemente, também os romanos, consideravam a morte um aspecto de extrema importância de sua realidade e lidavam com esse tema, não apenas do ponto de vista religioso, mas também prático e esse aspecto da vida tinha importância inclusive para a arquitetura e o processo de urbanização das cidades. A autora apresenta e discute a importância das necrópoles para a cidade de Roma e o que especificamente, os túmulos e os festivais em honra dos mortos significavam para os romanos. Havia uma crença numa continuidade da existência após a morte e a maneira como eles tratavam e sepultavam seus mortos tinha grande influência nesse seguimento da vida. Não só isso, mas a satisfação dos mortos com seus rituais de

⁷⁵ Região citada em literatura antiga e clássica, hoje correspondente à região da Toscana, na Itália.

⁷⁶ TOYNBEE, J C M. **Death And Burial In The Roman World**. New York: Cornell University Press, 1971. P 11

⁷⁷ TOYNBEE, **Death And Burial In The Roman World**, p 12

sepultamento afetava o Além-Mundo e principalmente, a vida dos familiares que sobreviviam aos mortos.

Para a autora, independente de viver no próprio túmulo ou em algum reino dos mortos provavelmente invisível e subterrâneo, os etruscos acreditavam que a vida continuava de forma muito semelhante à vida na terra. Então, essa pós-existência exigia as mesmas comodidades da vida na terra: comida, recipientes para cozinhar, comer e beber, artigos de banheiro, armas, armaduras e similares, reais ou falsificações feitas de arte. Nas pinturas em tumbas dos séculos 5 e 6 AEC, prevalecia o tema dos Campos Elísios, com os mortos imaginados se divertindo, ora como participantes, ora como expectadores de esportes, alegrias e passatempos de pessoas cultas e abastadas como: banquetes, pesca e caça a aves, jogos atléticos, cavalgadas, músicas e danças, sempre retratados em cenários de árvores, plantas, pássaros esvoaçantes e guirlandas de flores penduradas.⁷⁸

Toynbee descreve como os etruscos e também, posteriormente, os romanos, imaginavam que seria a vida após a morte, a partir da análise dos mausoléus e urnas funerárias e também, oferece um destaque especial aos ritos funerários.

1.3.3.1. Ritos Funerários Romanos

Para Toynbee, os dois ritos de cremação e inumação⁷⁹ que existiam na época em todas as regiões e a escolha de um ou de outro aparentemente parecia ser determinada principalmente por tradição familiar ou preferência individual. Qualquer jarro servia para guardar os restos mortais dos cremados, mas já pelo final do oitavo até o começo do sexto século, essas relíquias começaram a ser armazenadas em vasos de terracota em formato de um corpo humano, ainda que bem rudimentar. Outros recipientes antigos eram vasos largos de terracota e urnas cinerárias de bronze, imitando cabanas de habitação redondas ou retangulares. Havia ainda figuras humanas em tamanhos naturais, datados da segunda metade do quinto século, os quais

⁷⁸TOYNBEE, **Death And Burial In The Roman World**, p 13

⁷⁹ Inumação é o termo que é livremente usado para descrever todos os casos de não-cremação. No caso, sepultamento, enterro dos restos mortais.

continham restos cremados. No período posterior, do início do quarto século em diante, a moda passou a ser as imitações de casas mais sofisticadas, feitas em terracota ou pedra, baús de cinzas de alabastro ou terracota, decorados de forma mais elaborada com relevos e com esfinges em cima. Quando o corpo estava para ser queimado, uma pira era preparada para receber o corpo e alguns dos bens do falecido perto da tumba onde as cinzas estavam destinadas a serem depositadas depois.⁸⁰

Não é possível afirmar qual era o intervalo de tempo entre a morte e o funeral, enquanto o corpo ficava exposto em casa para a lamentação dos parentes, amigos e murmuradores profissionais. Pessoas desses três grupos, juntamente com músicos formavam as procissões da casa até a tumba, e o corpo em seu leito funerário sendo carregado por portadores ou transportado num carrinho. Mas na arte etrusca antiga, na maioria das cenas de processuais de morte conhecidas, o cortejo real era substituído por uma jornada simbólica dos mortos. Em relevos dos sarcófagos e urnas funerárias, os mortos apareciam como se estivessem vivos, caminhando ou cavalgando ou desenhados em carruagens ou carrinhos, frequentemente acompanhados de parentes ou amigos dos quais eles se despediam e também eram acompanhados por demônios da morte. Representações similares ocorrem em pinturas nas tumbas do período posterior.⁸¹

A autora defende que é possível que algumas das cenas retratadas na pintura etrusca funerária de banquetes, exercícios físicos, dança, música e etc carreguem um significado duplo e se refiram parcialmente às jovialidades desfrutadas pelos mortos nos Campos Elísios e em parte aos banquetes, jogos e outros espetáculos realizados por ocasião de uma morte, para honrar a memória do falecido. A segunda interpretação (da honra aos mortos) é sugerida pelo fato de que há exemplos desses desempenhos retratados em ambos os lados de uma porta gigante, firmemente fechada ou cravejada por pregos, presumindo-se que seja a porta da tumba.⁸²

Para os romanos, assim como para os etruscos, a sobrevivência da alma após a morte, era uma crença antiga e profundamente arraigada. É bem

⁸⁰ TOYNBEE, *Death And Burial In The Roman World*, p 15

⁸¹ TOYNBEE, *Death And Burial In The Roman World*, p 17

⁸² TOYNBEE, *Death And Burial In The Roman World*, p 17

verdade, a autora admite, que durante os últimos séculos antes e primeiros depois de Cristo, as atitudes céticas em relação à imortalidade por parte dos sistemas epicureu e estoico repercutiram em Roma e em todo o mundo romano. A autora defende que esses ensinamentos filosóficos afirmam que a alma, por um lado, sendo, ela mesma, material, se dispersa totalmente na morte e por outro, ela perde toda a individualidade e consciência por absorção pela força-vital impessoal do universo. Tais negações de sobrevivência da alma às vezes também podem ser encontradas fora das fileiras dos aderentes dessas escolas, mas podem ser também encontradas em alguns epitáfios espalhados pelas necrópoles romanas. Esses sentimentos negativos explícitos são, entretanto, em geral, excepcionais.

Muitos outros epitáfios se não afirmam a vida após a morte, pelo menos, não a negam. Entre a grande maioria da população do período romano, como a literatura, epigrafia e estrutura e mobiliário das tumbas deixam claro, persistiu e prevaleceu a convicção de que algum tipo de existência consciente estava reservada para a alma depois da morte e que os mortos e os vivos poderiam se afetar mutuamente. A vida humana não era considerada apenas um intervalo entre nada.⁸³

Toynbee defende que a massa de suas evidências escritas e arqueológicas para a defesa das ideias romanas sobre vida após a morte não é anterior ao primeiro século antes de Cristo. Para o período precedente, ela toma Plauto (250-184 aC) como carro-chefe de sua autoridade literária. Sua obra *Mostellaria* apresenta crenças de que os espíritos dos mortos podem assombrar as casas dos vivos.⁸⁴ Ela faz referências a pinturas que retratam as torturas do Hades, mas não dá detalhes aos leitores se elas eram gregas, etruscas ou romanas. Para o restante, afirma a autora, o conhecimento se mantém sobre o período de primitiva e média República, praticamente referente e derivado das descrições de Ovídio em sua obra *Fasti di Manes*. Dessas fontes e em particular, de uma passagem na obra de Cícero, a autora afirma que se pode deduzir que os mortos, nesse período, eram considerados como uma coletividade divina e que eram venerados nas pessoas dos

⁸³ TOYNBEE, *Death And Burial In The Roman World*, p 34

⁸⁴PLAUTO, *A Comédia do Fantasma (Mostellaria)*. Tradução do Latim, Introdução e comentário: Reina Marisol Troca Pereira. Coimbra/São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume. 2014, 148 p.

ancestrais, mas de forma desalinhada e indiferente. Se fossem venerados de forma apropriada, eram capazes de ajudar seus descendentes, mas eram rancorosos e prejudiciais aos vivos se não tivessem filhos ou/e se fossem negligenciados.⁸⁵

Toynbee afirma que havia muitas especulações no período romano sobre onde estava localizado o mundo dos mortos. Virgílio foi o primeiro escritor romano (em sua obra *Eneida*) a empregar a figura mitológica grega do Além-Mundo com uma tipografia elaborada e tripartida em divisões entre Limbo, a região próxima da entrada dos portais do Hades, para a qual iam as crianças e os que morriam antes da hora determinada para eles; Inferno, onde criminosos lendários de estatura sobre-humana eram torturados e Céu, os Campos Elísios, onde os heróis, isentos de toda dor e cuidado, usufruíam eternamente os prazeres que eles desejavam na terra. Mas entre os romanos essa imagem permaneceu, para a maioria deles, poética, usada como convenção literária pelos sucessores de Virgílio na linha de poetas romanos desde a época de Augusto até o fim do período de civilização dos pagãos e também usada pelos escritores de alguns versos de epitáfios. Epitáfios em prosa e arte funerária, por outro lado, ignoravam essas elaborações quase totalmente. Este fato e os ritos praticados nas tumbas sugerem que a grande massa da população não era afetada por essa tradição literária e possuía outras visões sobre as moradas do pós-morte.⁸⁶

Não existem memórias explícitas ou evidências sobre as ideias primitivas dos romanos sobre onde os mortos deveriam morar depois do corpo receber um sepultamento adequado, segundo Toynbee. É provável, entretanto, defende, que eles pensavam que essa continuidade da vida se dava no mundo subterrâneo, no próprio local do sepultamento ou próximo dele; onde os mortos poderiam ser nutridos. Dos períodos posteriores existem, de fato, muitas evidências de um desejo dos romanos de manter os mortos, vivos, por meio de oferendas feitas a eles de comida, bebida, óleos e até sangue e também pelas evidências de suas participações em banquetes funerários compartilhados nas tumbas. Para este fim, eram deixados buracos e tubos eram feitos para que as oferendas e porções para os mortos pudessem penetrar nas tumbas.

⁸⁵ TOYNBEE, *Death And Burial In The Roman World*, p 35

⁸⁶ TOYNBEE, *Death And Burial In The Roman World*, p 37

A despeito das ideias sobre a localização do mundo dos mortos serem confusas e conflitantes em muitos casos, a autora aponta que duas coisas parecem emergir de forma clara: durante os fins da República e ao longo do Império (exceto certas escolas filosóficas e os círculos que elas influenciaram) a crença de que a individualidade pessoal sobrevivia após a morte e expectativas da natureza de vida que aguardava a alma no além-túmulo eram, em geral, otimistas. Tanto a literatura quanto a arte funerária, de fato, revelavam que havia nesse período uma convicção profunda de que o terror e poder da morte poderiam ser superados pelas almas dos falecidos e havia uma vida mais próspera e feliz do que a experimentada aqui e que esta vida mais próspera poderia ser vivida no além-túmulo, sob algumas condições. Estas condições seriam uma vida útil, bem ordenada e virtuosa na terra ou ser membro de um dos cultos de mistério herdados por Roma dos helenistas clássicos ou do Oriente.⁸⁷

1.3.3.2. O processo funerário

Desde o momento em que o corpo do morto é seguido pelos parentes e amigos e outros convidados (todos vestindo roupa preta) até o momento em que será depositado na sua última morada, tal processo recebe os nomes de *excequesi* e *prosequi*. Tradicionalmente, o hábito antigo romano é conduzir o funeral à noite, pela luz de tochas, as quais ainda eram carregadas pelos familiares do morto, quando em tempos históricos, os funerais de todos, menos de crianças e pobres, aconteciam de dia. Nas famílias prósperas, o falecido, ainda deitado sobre um sofá funerário, era carregado de sua casa num esquife elaborado (*feretrum*). Quem carregava essa esquife nos ombros eram os parentes ou amigos mais próximos ou seus escravos recém-libertados. Eles poderiam ser em número de 4, como no caso dos enterros dos pobres, mas no caso de uma personalidade marcante, deveria ser em no mínimo, 8.⁸⁸

As exéquias de patrícios romanos no meio do segundo século EC são descritas vividamente por Políbio. Se o morto fosse um homem de distinção, seu corpo era colocado na tribuna do Fórum, sentado ou reclinado, e um

⁸⁷ TOYNBEE, *Death And Burial In The Roman World*, p 38

⁸⁸ TOYNBEE, *Death And Burial In The Roman World*, p 46

discurso de louvor sobre ele era pronunciado na presença dos cidadãos. Depois do sepultamento, seu retrato, que era na verdade, uma máscara retratando o morto o mais realista o possível era colocada numa espécie de oratório de madeira e colocado num lugar de destaque da casa. Por conta disso, foram construídas galerias de retratos de ancestrais que faziam parte do cortejo de cada um dos membros da família quando chegava sua hora de morrer. As máscaras eram usadas na procissão pelos parentes e amigos mais próximos.⁸⁹

Todos os funerais, aponta Toynbee, sejam de corpos ou de cinzas, precisavam ser encerrados fora dos limites da cidade. Essa regulamentação era normalmente observada até o final do Império, apesar de que exceções poderiam ser abertas para pessoas consideradas especiais e imperadores. Precauções sanitárias e medo de impureza prontamente explicam a lei. No caso de Roma, o Campus Martius não conta como sendo dentro da cidade, porque ele foi construído fora do pomerium⁹⁰; e alguns cidadãos notáveis, assim como os imperadores, sepultados no Mausoléu de Augusto, mas a grande maioria de pessoas no mundo romano, fora deixada para descansar, defende a autora, ao longo das estradas para além dos portões da cidade. Toynbee enfatiza que “por razões óbvias, como questões de higiene e medo de incêndios, nenhuma cremação tinha permissão para acontecer dentro de recintos da cidade”.⁹¹

Assim que a procissão funerária chegasse ao local da inumação ou cremação, era perfurado o ritual essencial de jogar um pouco de terra no cadáver e, no caso das cremações, de tirar um pedaço do cadáver para ser enterrado. Quanto às inumações, os pobres eram colocados diretamente na terra, geralmente, completamente estendidos, em buracos, em trincheiras simples. Ou em caso de judeus e outros semitas ou cristãos, em prateleiras cortadas em paredes de pedras e catacumbas. Os ricos eram colocados em sarcófagos esculpidos e os bem sucedidos mais moderados (a “classe média”, se pudesse ser assim chamada) em sarcófagos menos elaborados de mármore, pedra, terracota, chumbo ou madeira. Não raramente, era derramado

⁸⁹ TOYNBEE, *Death And Burial In The Roman World*, p 48

⁹⁰ Pomerium é a fronteira simbólica da cidade de Roma, fora do limite dos muros

⁹¹ TOYNBEE, *Death And Burial In The Roman World*, p 49

gesso sobre o corpo, formando uma casca sobre a qual o corpo ficava envolto. Os sarcófagos poderiam ser colocados em câmaras de mausoléus ou embaixo dos túmulos ou ser meramente enterrados no chão. Um costume comum era de colocar uma moeda na boca do cadáver (a moeda para Caronte⁹²). Essa prática, familiar em enterros nos países mediterrâneos, algumas vezes era também encontrada nas periferias do Império, por exemplo na Bretânia e no cemitério da cidade nabatiana de Kurnub.

A queima dos cadáveres e do sofá onde eles jaziam, aconteciam também no mesmo lugar onde as cinzas seriam sepultadas ou em algum lugar especial reservado para as cremações. A Pira era uma pilha retangular de madeira, algumas vezes misturada com papiros para facilitar a queima. Os olhos do cadáver eram abertos quando ele era colocado sobre a pira e eram colocados vários presentes e alguns de seus objetos pessoais. Algumas vezes até seus animais de estimação eram mortos na pira para acompanhar seus donos no Além-Mundo. Os parentes e amigos, então, o chamavam pelo nome, pela última vez e acendiam a pira com as tochas e depois que o corpo fosse consumido pelo fogo, as cinzas eram encharcadas com vinho. Os ossos queimados e cinzas (dos prósperos e ricos) eram coletados pelos parentes e colocados em recipientes de vários tipos – em forma de altar, feito de mármore ou baús de mármore, pedra ou terracota em formato de casa ou de cesta ou caixas retangulares ou redondas ou caixões (todos eles bem adornados com relíquias) ou em vasos ou urnas feitos em mármore, ouro, alabastro, prata ou bronze. Os ossos queimados ou cinzas dos relativamente pobres eram colocados em cartuchos de chumbo, vasos de vidro e potes de barro.⁹³

De acordo com o status e natureza do morto, esses recipientes poderiam ser mantidos dentro de casa ou em outro aposento ou câmara das tumbas, no caso das urnas funerárias em forma de altar (os quais, às vezes tinham um nicho pra se colocar um vaso em cima) ou nos casos de urnas de

⁹² As narrativas de Homero e Eneida dão conta de que, para o morto ser aceito no Além, ele precisaria entregar uma moeda ao barqueiro Caronte. Só após receber essa moeda, o barqueiro permitiria ao morto embarcar e seguir viagem rumo ao Hades. Na obra *Diálogos dos Mortos*, de Luciano, há uma discussão inicial entre Menipo e Caronte, pois Menipo, por ser um filósofo cínico, não possuía tal moeda e questiona esse costume, perguntando a Caronte o que seria feito contra ele por não ter tal moeda, uma vez que já estava morto. (LUCIANO, **Diálogo dos Mortos**. Versão bilíngue grega/português. [tradução Henrique Muracho]. São Paulo: Palas Athena: EDUSP, 2007). .

⁹³ TOYNBEE, **Death And Burial In The Roman World**, P 50

cinzas em formato de pequenos caixões, colocados em nichos ou espaços nas paredes das casas e outras câmaras das tumbas ou, no caso de baús ou caixões mais humildes e sem artefatos decorativos, eles eram simplesmente enterrados na terra, embaixo de tumbas de alvenaria de diferentes tipos ou embaixo de lápides de diferentes tamanhos e graus de elaboração ou apenas de um pote grande para marcar o local.⁹⁴

1.3.3.3. Práticas e serviços pós-funerários prestados aos mortos

Vários regulamentos estatutários tinham que ser cumpridos em todas as ocasiões de morte e sepultamento. Vários atos tinham que ser executados pela família do falecido. Ao retornar do funeral, os parentes precisavam passar pelo *suffitio*, um ritual de purificação pelo fogo e pela água. No mesmo dia, eles começavam um período de cerimônias de limpeza mantido na casa do falecido e novamente, no mesmo dia, uma festa funerária, o *silicernium*, uma espécie de banquete, era celebrado no túmulo, em honra do morto. Além desse, havia outro, o *cena novendialis*, celebrado, novamente no túmulo, nove dias depois do funeral, ao final do período de luto fechado, quando uma libação para as *Manes*⁹⁵ era derramada sobre o sepulcro atual do morto. A casa era purificada pelo sacrifício de um carneiro castrado.⁹⁶

Oferendas de comida eram deixadas para os mortos nas tumbas e algumas vezes, eram comidas pelos famintos. Perturbar, de qualquer maneira, o local de descanso final das relíquias e restos mortais humanos era uma ofensa criminosa.

Ao longo do ano, os mortos eram lembrados e celebrados em ocasiões especiais por seus parentes e amigos, em banquetes em suas tumbas. Pensando nisso, alguns mausoléus dos ricos eram construídos já equipados com cozinhas. As ocasiões eram os aniversários dos falecidos e a celebração do festival anual dos mortos. Em todas essas festividades, os mortos recebiam sua parte nos banquetes, reservadas para eles. Acreditava-se que os espíritos desencarnados poderiam, de alguma forma, participar da

⁹⁴ TOYNBEE, *Death And Burial In The Roman World*, P 50

⁹⁵ *Manes* eram as almas dos entes queridos falecidos, na mitologia romana.

⁹⁶ TOYNBEE, *Death And Burial In The Roman World*, p 52

comida com a qual eles fossem providos e de alguma forma, ser alimentados através de seus ossos e cinzas. Era uma característica comum das necrópoles nas mais diversas áreas do mundo romano, o fato dos túmulos, sejam de inumação ou cremação, terem buracos pelos quais a comida e bebida poderiam ser colocadas diretamente para dentro, para nutrir os mortos.⁹⁷

Nesses túmulos também era comum ser encontrados artefatos para os mortos. Eram colocadas joias, lâmpadas, adornos pessoais, armas e outros tipos de equipamentos militares como partes de armaduras, vasos sanitários e artigos de banheiro, utensílios para comer e beber, copos, às vezes de ouro e prata ou bronze; brinquedos de crianças (no caso, de túmulos de crianças), pequenos retratos funerários e pequenas imagens e gravuras de delícias do além-mundo. Para Toynbee, esses aparatos e bens colocados nos túmulos eram ofertas aos mortos mas também serviam para que os falecidos se sentissem em casa, no Além-Mundo, enquanto os retratos e gravuras significavam a morte e os reinos além da morte (uma espécie de mapa do Além para eles se localizarem).

Se o corpo de uma pessoa não estivesse disponível para ser sepultado, por ter caído no mar ou ter sido morto em batalha, era feito um cenotáfio⁹⁸ para prover àquela alma uma habitação, na qual ela era convidada a entrar ao ser chamada pelo nome por 3 vezes. Esse era, na maioria das vezes, os casos de mortos militares, que morreram em batalha. Os restos mortais de soldados mortos em batalha, em geral eram queimados ou sepultados em conjunto. Os custos do funeral desses mortos em serviço eram pagos por seus companheiros soldados. Um general poderia ser honrado por uma cavalgada ou marcha ao redor do seu cenotáfio.⁹⁹

Ainda no esforço para compreender o imaginário romano a respeito do relacionamento entre vivos e mortos, destacamos um outro aspecto, as mensagens gravadas nos epitáfios dos túmulos romanos.

⁹⁷ TOYNBEE, *Death And Burial In The Roman World*, p 52

⁹⁸ Monumento fúnebre feito em homenagem a alguém morto cujo corpo não fora encontrado

⁹⁹ TOYNBEE, *Death And Burial In The Roman World*, p 54

1.3.3.4. Compreendendo o mundo dos mortos através dos epitáfios romanos

Outra característica marcante dos túmulos romanos são os epitáfios, as mensagens lapidadas no mármore ou pedra que marcavam o local de sepultamento como memorial e homenagem aos falecidos. Essas mensagens revelam muito do imaginário romano sobre as expectativas deles a respeito da morte, da continuação da vida após a morte e o que eles entendiam ser suas obrigações para com aqueles que partiram.

As inscrições funerárias ajudaram a entender o lugar e a identidade da sociedade, e os detalhes selecionados incluídos nos epitáfios deram forma, muitas vezes "melhoraram" e até "corrigiram" a imagem de uma pessoa, bem como projetavam suas identidades. Eles também revelam como indivíduos ou grupos usavam a escrita monumental, mesmo que fosse estranha a eles, tanto para competir com seus rivais quanto para se adequar aos seus semelhantes sociais de maneiras aceitáveis. Isso também se relaciona com a adoção, adaptação ou rejeição dessa forma romana de comemoração e auto-representação fora de Roma e da Itália por populações com diferentes origens culturais e sociais na Europa Ocidental.¹⁰⁰

Túmulos em todas as suas formas acima do solo, de simples laje de pedra a um mausoléu de vários andares, estavam entre os monumentos mais visíveis e públicos dos assentamentos romanos em todo o império. Como a antiga lei romana prescrevia que os mortos deveriam ser enterrados fora dos assentamentos, aproximar-se de uma cidade romana por qualquer uma das principais rotas terrestres convergentes exigia a passagem por uma comunidade de mortos, sua memória sendo invocada pelos túmulos inscritos de todas as maneiras de informações pessoais. A localização na beira da estrada e no subúrbio dos cemitérios em terras comunitárias garantiu uma boa visibilidade dos monumentos funerários e contribuiu para a ligação constante entre o passado e o presente. Esse é um ponto importante porque esses memoriais teriam sido vistos e visitados por muitos, e foram os visitantes dos túmulos – familiares e amigos ou completos estranhos – que mantiveram viva a memória dos mortos.

¹⁰⁰ CARROL, Maureen. **Spirits of the Dead** – Rome funerary commemoration in Western Europe. New York: Oxford University Press, 2006, p 18

Túmulos e cemitérios também costumavam ficar próximos a casas e lojas suburbanas, e algumas vezes invadiam uma à outra. Isso também ajudou a quebrar as fronteiras entre os mortos e os vivos e a promover a conexão íntima entre os espaços habitados por ambos. Mesmo no campo, os cemitérios associados a vilas e fazendas ficavam próximos aos prédios da propriedade onde as pessoas viviam e trabalhavam, e monumentos grandes e ostensivos eram erguidos ao longo das estradas rurais e rotas terrestres que eram percorridas por muitos. Seja em ambientes suburbanos ou rurais, os túmulos, suas imagens e seus textos precisavam e se dirigiam a um público.¹⁰¹

A palavra "cemitério" é definida como um lugar ou área separada para sepultamentos, mas é apropriado perguntar se isso é válido para a situação romana. A palavra é derivada do latim *coemeterium*, em si um termo emprestado do grego, que significa "um lugar para dormir" (de dormir). Seu primeiro atestado é tardio: no tratado de Tertuliano Sobre a Alma, escrito no final do segundo século EC, e no relato de Hipólito sobre o comissionamento papal de um cemitério cristão por volta de 200 EC em Roma. A ideia de um lugar onde os mortos só estão dormindo está intimamente ligada à crença cristã de que a morte era um estado temporário e que os batizados despertariam no último dia para se reunirem no céu. Também está relacionado à forma como a comunidade cristã primitiva enterrou seus mortos, ou seja, separados e até segregados dos cemitérios pagãos.

É, portanto, anacrônico falar de "cemitérios" em assentamentos romanos pré-cristãos, já que as áreas usadas para o enterro certamente não eram relegadas a locais distantes da aldeia ou cidade, nem enterros romanos isolados dos vivos. Além disso, os cemitérios romanos eram acessíveis a todos, independentemente da crença religiosa. Quando romanos se referiam a áreas para enterros, usavam a palavra *necrópole* (do grego, "cidade dos mortos"), ou *sepulcreto* ou *sepulcro*, embora o *sepulcro* pudesse ser usado para um único enterro ou uma área maior contendo muitos sepultamentos. Frequentemente, os romanos falavam de sepulturas usando palavras como *tumulus* (monte da terra), *monumentum* (monumento) ou *bustum* (pira

¹⁰¹ CARROL, *Spirits of the Dead*, p 2

funerária, tumba), todos os quais se referem mais ao monumento visível do que ao próprio cadáver enterrado.

Tumbas romanas na periferia e nos subúrbios das cidades representavam uma extensão da arquitetura pública e privada exibida dentro da cidade, as ruas das tumbas sendo "uma peça de fachada para a vida social de cada comunidade". Foi também uma "parte do show" cumulativo e muito diverso, incorporando e unindo monumentos construídos ao longo de décadas e até séculos para comemorar gerações de indivíduos. Parte do show, por assim dizer, foi a inscrição em cada túmulo, preservando um texto composto de poucas palavras, um verso ou um poema (às vezes, extenso). Esses monumentos funerários e os textos neles inscritos expressavam identidades étnicas e cívicas e realizações profissionais, registravam complexos laços familiares e delineavam carreiras públicas e privadas. Porque os túmulos revelam as atitudes, aspirações e ideologias de cidadãos e não-cidadãos em cidades romanas, as necrópoles representam um corte visual não de todos os habitantes, mas de um coletivo de indivíduos e grupos de muitos níveis da sociedade que já possuíam ou vinham internalizar os valores sociais e culturais romanos. Estes variam, para citar alguns exemplos, de magistrados da cidade, veteranos aposentados do Exército e suas esposas, comerciantes e artesãos, e libertos imperiais, para pessoas à margem da sociedade, como gladiadores e escravos. Todas essas pessoas, e muitas outras, podem ser reconhecidas hoje porque elas usaram a epigrafia como um "dispositivo pelo qual poderiam escrever suas identidades públicas na história".¹⁰²

O monumento funerário, de acordo com fontes legais romanas, foi projetado para preservar a memória. Também atuou como um indicador visual do status de uma pessoa e do esplendor e antiguidade da família dessa pessoa. A forma e o tamanho do monumento em si e o texto escrito sobre ele permitiram exibir e negociar status, pertencimento e relações sociais na comunidade.¹⁰³

A preservação da memória e, de fato, a aparência física do falecido poderia ser assegurada com a encomenda de um memorial permanente com a aparência de um ou mais indivíduos. Isso pode incluir retratos (imaginados) de

¹⁰² CARROL, **Spirits of the Dead**, p 3

¹⁰³ CARROL, **Spirits of the Dead**, p 30

membros da família que morreram por vários anos ou mesmo gerações antes. O túmulo da família dos Licinii Crassi e Calpurnii perto da Porta Salaria, em Roma, por exemplo, representava uma espécie de galeria ancestral adornada com treze bustos de retrato de mármore e estátuas de homens e mulheres da família. Embora a tumba tenha sido construída em torno de 40 EC, a galeria incluía alguns retratos de pessoas que haviam morrido um século antes. Este teria sido um importante gesto público para enfatizar os laços da família com seus ancestrais republicanos e restaurar sua reputação depois que Gneu Calpúrcio Piso foi condenado em 20 EC por traição. Famílias menos ilustres também fizeram uso de retratos de antepassados encomendados para o cemitério. Uma estátua do primeiro anúncio do século I nas coleções Capitolinas em Roma, conhecida como "togatus Barberini", por exemplo, retrata um magistrado local com um busto ancestral em cada mão. Mesmo um imperador, se não de uma família particularmente distinta, não estava acima de tentar multiplicar o número de imagens ancestrais necessárias para definir seu status e autoridade na sociedade.¹⁰⁴

Fica evidente que essas construções de monumentos luxuosos, com detalhes sobre a vida, os feitos e até a aparência dos mortos era característico de famílias nobres, com boas condições financeiras (senadores, militares, pessoas ilustres). Mas para aqueles de meios humildes, e talvez nenhuma família próxima para enterrá-los, foram estabelecidos clubes funerários, como sociedades benevolentes do legado de patronos ricos ou das contribuições dos membros de tais sociedades. Ao aderir a esses clubes, muitos encontraram conforto no pensamento de que seriam assegurados de um enterro decente e comemoração devida.¹⁰⁵

Tais sociedades também foram estabelecidas por grupos de indivíduos que viveram longe de casa, que podem ter estado particularmente preocupados em receber um enterro apropriado quando não havia uma família com eles para fazer isso. Todos esses colégios cumpriram uma função social, reunindo-se regularmente, celebrando festivais como uma comunidade e assumindo a responsabilidade de se enterrarem. Ao manter o poder dentro de um colégio, os membros também podem ser indivíduos de posição em uma

¹⁰⁴ CARROL, **Spirits of the Dead**, p 37

¹⁰⁵ CARROL, **Spirits of the Dead**, p 40

comunidade estruturada hierarquicamente. Isso deve ter feito o colégio olhar para pessoas de baixo status social que nunca esperariam ocupar cargos públicos. Carrol defende que, grupos subalternos, como provavelmente os cristãos no primeiro século, de certa forma, substituíram o papel dessas Sociedades e Clubes Funerários, entre si: cuidando dos sepultamentos de seus pares.¹⁰⁶

1.3.3.4.1. Epitáfios e seus leitores

O contato visual repetido com monumentos funerários explica a provisão de alguns túmulos com epitáfios que falam ao transeunte, particularmente ao estranho ou viajante. Tais inscrições aparecem em Roma a partir do final do segundo século AEC, e no primeiro século EC elas podem ser encontradas em muitas regiões da Europa ocidental. Os epitáfios foram feitos para serem lidos e lidos em voz alta. Inscrições funerárias com ampla distribuição na Itália, Espanha e Alemanha realmente pedem ao espectador que dê uma saudação falada ao falecido. A sobrevivência da memória do falecido exigia, assim, a participação ativa do espectador em um diálogo com ele. Falar para ou sobre os mortos, enquanto parando e contemplando o túmulo, prolongava e evocava a memória dos mortos. Essa performance de falar ou recitar, talvez com toques de magia, foi uma resposta provocada pelas palavras escritas, e preencheu a lacuna entre as mortos e os vivos de uma forma simbólica.¹⁰⁷

Nestas circunstâncias, é importante considerar quão amplamente as inscrições foram entendidas por qualquer um que visse os monumentos. A autora estima que menos de 10% dos homens adultos nas províncias ocidentais nos primeiros dois séculos eram alfabetizados, e que a alfabetização de homens adultos em Roma e na Itália durante o mesmo período estava bem abaixo de 20 a 30%. Isso implicaria que a maioria das pessoas não teria sido capaz de ler as inscrições em monumentos fúnebres. Mas dividir a população em "alfabetizada" e "analfabeta" pode ser para caracterizar a situação em termos que são muito pretos e brancos. Talvez fosse mais correto aceitar que havia um grau de "alfabetização limitada" entre esses dois extremos,

¹⁰⁶ CARROLL, *Spirits of the Dead*, p 50

¹⁰⁷ CARROL, *Spirits of the Dead*, p 55

especialmente no que diz respeito à escrita monumental. Essa ideia também é defendida por Knapp, ao tratar do tema do letramento no mundo do império romano, como já mencionado acima, de um letramento básico, suficiente para escrever pequenos bilhetes e participar de práticas cotidianas, como o comércio, por exemplo.

A escrita monumental de todos os tipos era geralmente muito estereotipada, baseando-se em abreviações padronizadas para uma variedade de termos e expressões.¹⁰⁸ Além de transmitir mensagens e defender o status do morto, as inscrições nos túmulos cumpriam os papéis de oferecer datas importantes (da morte e às vezes, mas nem sempre, do nascimento do falecido), informações sobre a causa da morte e também informações sobre feitos, obras, a carreira (política, militar) e honrarias aos falecidos. O epitáfio poderia muitas vezes compensar as desigualdades na vida. A ascensão da pobreza ou de uma origem muito indistinguível pode ser celebrada por homens e mulheres que alcançaram algum sucesso na vida, por exemplo, como sacerdotisas, corredores de carruagem ou poetas.¹⁰⁹ Os epitáfios cumpriam, portanto, o papel de descrever o sistema de crenças, estruturas sociais e formas de expressar a identidade do falecido.

As mensagens em epitáfios nos túmulos eram uma forma de diálogo e comunicação dos mortos e os vivos. Como vimos, ao ler as mensagens ao longo dos caminhos das necrópoles, nas entradas das cidades romanas, as pessoas davam voz aos mortos e se comunicavam com elas. Outra maneira de preservar o bom relacionamento e a comunicação entre os vivos e os mortos na cultura imperial romana era através do culto aos mortos e dos festivais celebrados anualmente em honra dos falecidos. Todas essas vias de diálogo visavam manter o bom relacionamento entre vivos e mortos, no imaginário dos romanos desse período.

1.3.3.5. O culto dos mortos e os grandes festivais

Toynbee aponta que o culto romano aos mortos, quer fosse público ou privado, servia a dois propósitos: (a) deixar claro que o falecido sobrevivia na

¹⁰⁸ CARROL, **Spirits of the Dead**, p 55

¹⁰⁹ CARROL, **Spirits of the Dead**, p 150

memória de parentes, descendentes e amigos e através da atenção devotada aos seus restos mortais na tumba, (b) garantir conforto e renovação perene de vida para seus espíritos imortais. A importância especial dada aos banquetes funerários é testemunhada através de numerosas representações cravadas nas pedras das tumbas ou pintadas nas paredes dos mausoléus e também apontadas em testamentos de pessoas notáveis. Aqueles que podiam pagar deixavam somas de dinheiro em seus testamentos do quanto gostariam que fosse gasto de suas fortunas com comida (pão, vinho, uvas e outras frutas, bolos, salsichas), refeições cerimoniais a ser compartilhadas nos festivais de morte e todos os tipos de flores (particularmente violetas e rosas) que seriam ofertadas em seus túmulos.¹¹⁰

Toynbee defende que a mesma ideia deve ter sido demonstrada através das pinturas de rosas e jardins de rosas nas paredes e cofres das tumbas. Essas rosas perpetuadas nas pinturas todos os anos eram cercadas pelas ofertas de flores vivas associadas à Festa das Flores (Rosalia, Rosaria) mantida entre maio e junho, quando é a principal temporada de flores no mundo mediterrâneo. Apesar de não ter nenhuma relação direta com os mortos, a Rosalia sem dúvida, oferecia ocasiões específicas para espalhar rosas nos túmulos e enfeitar os retratos-funerários (máscaras, bustos, monumentos). Havia várias outras ocasiões familiares privadas para o culto nas tumbas, por exemplo, o aniversário do morto. A provisão poderia ser feita para a iluminação de lâmpadas para os túmulos e dias específicos de cada mês. Mas a comemoração anual oficial dos mortos era a Parentalia ou Parentalia dos Mortos, que acontecia entre os dias 13 e 21 de fevereiro, e na qual, o último dia (21 de fevereiro, a Feralia) era reservado para cerimônias públicas, enquanto os outros dias eram para celebrações privadas das famílias. Todos esses dias eram feriados religiosos dos mortos e neles, juízes não usavam togas, templos eram fechados e não eram realizados casamentos. O último dia da festa era chamado de Feralia porque era quando os vivos pagavam publicamente suas dívidas com os mortos.¹¹¹

Ao contrário do Dia de Todas as Almas, no qual, todos falecidos fiéis eram comemorados, a Parentalia não era a festa dos mortos em geral, mas de

¹¹⁰ TOYNBEE, **Death And Burial In The Roman World**, p 61

¹¹¹ TOYNBEE, **Death And Burial In The Roman World**, p 64

pais e outros parentes de famílias individuais, e isso é frequentemente mencionado em inscrições, junto com a Rosalia, comemorações de aniversário e assim por diante, como um dos períodos prescritos para oferendas nas sepulturas de parentes e amigos. Ovídio descreve em alguns detalhes os rituais da Parentalia, a regulamentação que a acompanha e as tradições comentadas com ela. Os presentes trazidos deveriam, segundo Ovídio, ser pequenos e de forma não convencional – coisas como uma telha decorada com guirlandas votivas, uma pitada de milho, alguns grãos de sal e violetas soltas, todos presentes que poderiam ser colocados em um caco no meio dos corredores que davam para os túmulos. Por outro lado, presentes grandes não eram proibidos.¹¹²

O segundo festival dos mortos, realizado entre 9, 11 e 13 de maio, era chamado Lemuria, quando os fantasmas aparentemente furiosos e sem filhos, os *Lemures*, e os perniciosos e perigosos Larvae deveriam rondar a casa. Esse festival, defende a autora, deve ter sido público, em vista do fato de que entrara em alguns calendários, apesar de que não há registros de nenhuma celebração pública nesses dias e de que os ritos descritos por Ovídio são de caráter privado e doméstico. À meia-noite, o adorador faz um sinal com seu polegar no meio de sua testa, lava suas mãos em água limpa de nascente, se vira, pega feijões pretos e os joga fora com o rosto virado pro outro lado, dizendo nove vezes: “Este (referência ao morto) eu conjurei, com estes (feijões lançados) eu me redimo”. Os fantasmas sobre os quais o sujeito pensou recolhem os feijões e seguem o adorador sem serem vistos. O adorador toca na água, toca um sino e pede aos fantasmas que deixem a casa. Durante o Lemuria, templos ficam fechados e casamentos são proibidos.¹¹³

O que se observa, portanto, é que os cultos e festivais de honra aos mortos tem um outro aspecto, além de lembrar os falecidos, mas acalmar e afastar fantasmas insatisfeitos, por quaisquer razões, do convívio dos vivos. Isso porque, a presença de fantasmas insatisfeitos, certamente trazia consigo, má sorte, no entendimento popular romano. As preocupações apresentadas nos festivais de honra aos mortos, em todo o cuidado com o sepultamento correto e até mesmo em nutrir os falecidos, são frutos do imaginário presente

¹¹² TOYNBEE, **Death And Burial In The Roman World**, p 64

¹¹³ TOYNBEE, **Death And Burial In The Roman World**, p 65

no mundo antigo de que, uma vez insatisfeitos ou abandonados, os espíritos dos mortos tomavam iniciativas pouco desejadas e voltavam ao mundo dos vivos para assombrá-los, reclamar e exigir providências.

1.3.4. Fantasmas no Mundo Romano: narrativas incômodas

A preocupação com o enterro adequado era fundamental para os antigos. As aventuras de Homero e Eneias nos clássicos Odisseia e Eneida refletem um estágio importante na crença num espaço do Hades que continha ou gerenciava os mortos. Segundo Bernstein, a crença de que Caronte poderia negar a passagem ao submundo para mortos que não fossem enterrados, sancionou essa preocupação como uma obrigação. No entanto, o submundo não era um vaso selado. Os romanos e gregos inventaram em sua literatura, fugas da morte e exceções para os seus heróis. A própria geografia fornecia, nas paisagens, oportunidades de acesso entre a terra e suas entranhas.¹¹⁴ Não apenas essas passagens físicas, mas em momentos de fraquezas, doenças ou feridas de batalhas, as pessoas poderiam ter acesso ao submundo em sonhos e delírios e vislumbrar o futuro nesse espaço. Além, da crença no possível retorno dos mortos. Para Bernstein, os escritos de Luciano de Samósata são um exemplo fundamental dessa porosidade de limites entre os mundos dos vivos e dos mortos. Em seus escritos, há uma certa facilidade de acesso e idas e vindas entre mundos que, ainda que pudesse encontrar resistência em autores e filósofos, era perfeitamente compreendida e recebida pelo público em geral, pela massa da população. Essa ampla aceitação das pessoas a esses motivos literários, demonstra a popularidade desse tema e a crença popular amplamente difundida desse encontro entre mundos e da porosidade entre esses limites.

De fato, segundo o autor, essas narrativas de entradas de heróis no submundo eram tantas, que até certo ponto, quase perderam sua força narrativa. Em meio a tantas façanhas de heróis invadindo o mundo dos mortos, existia um obstáculo fundamental para o nosso tema. Segundo Bernstein,

¹¹⁴ BERNSTEIN, A. **The Formation of Hell** – Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds. London: University College London, 1993, p 84.

nenhuma explicação para a morte abrangia todo o ambiente cultural greco-romano. Compreender a morte pode ser uma aspiração universal, mas apresenta dois problemas. Por um lado, a morte em suas muitas dimensões – científica, médica, religiosa, emocional – ilude nossas construções mentais. A antropologia sugere que toda cultura conhecida oferece sua própria formulação. Segundo, cada esforço para fornecer um sistema para compreender a morte afirma apenas normas. Como um cobertor curto demais para cobrir os ombros e os dedos, necessariamente deixa algo vazio.¹¹⁵

As narrativas sobre mortos inconformados, que se recusam a se encaixar nos padrões de um além-mundo, era, segundo o autor, provavelmente, uma ação imaginativa de vivos que não se sentiam confortáveis com as explicações dadas, como sugere a citação acima. Na mente desses não-conformistas vivem os mortos que, graças aos esforços inventivos dos vivos, tornam-se "foras-da-lei" resistindo ao seu banimento, como espíritos livres, independentes do outro mundo. Portanto, as evidências sobre fantasmas não aparecem em nenhum registro oficial e sua sobrevivência deve ser inferida a partir dos vestígios deixados, mesmo que as autoridades os tenham declarado sob controle.¹¹⁶

Para o autor, ao considerar uma grande variedade de gêneros literários, da filosofia à fantasia, à história e à retórica, a partir do quinto século AEC. até o segundo século EC, é possível mostrar uma série persistente de temas efêmeros, indicando um interesse contínuo nas ações dos mortos na terra, na relação dos vivos com os espíritos que retornam e uma tendência por parte dos vivos para usar essa crença para manipular os outros. Segundo o autor, a crença em fantasmas provinha, portanto de uma literatura popular e que irritava em certo sentido, causando debates entre os autores mais elitizados que consideravam tal crença, uma superstição. Bernstein menciona que Luciano chegou a fazer anotações sobre tais crenças que ele considerava exageradas, fornecendo assim, evidências da difusão dessa crença em uma obra chamada "O amante das mentiras".

Para Bernstein, o tema de aparições de fantasmas era animado na antiguidade. O gênero floresceu, as perguntas abundaram e muitos

¹¹⁵ BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p 91

¹¹⁶ BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p 92

disseminaram os contos, motivados por sua própria crença em fantasmas ou para desmerecer as crenças de muitos outros. O autor apresenta entre as circunstâncias narrativas em que os relatos surgem alimentando as crenças e suas motivações. Entre elas, destaca as funcionalidades dos enterros, retomando nosso tópico anterior, o enterro funcionava, segundo ele, de duas maneiras: fornecia acesso ao submundo para os mortos, mas também, pelo menos em princípio, os isolava com segurança da habitação humana. Embora, nem todos os enterros possuísem essa capacidade nos relatos. Por exemplo, no relato da Odisseia, Odisseu teve que evocar os mortos para poder consultá-los.

Bernstein apresenta relatos de aparições de fantasmas que, embora fizessem parte do que Hansen chamou de literatura popular ou literatura das baixas camadas da sociedade, das camadas subalternas, possuíam, no geral, um caráter curioso: uma tentativa de assumir, em certa medida, uma dimensão histórica, quando são partilhadas por um grande número de pessoas por longos períodos de tempo e quando diferem das ideias expressas na poesia épica.¹¹⁷ Por conta dessa dimensão histórica, os relatos são associados a pessoas próximas de autoridades ou imperadores, como é o caso do O Livro de Maravilhas de Phlegon de Trales, que seria obra de um escravo liberto e biógrafo do Imperador Adriano. Este é provavelmente um exemplo do uso da pseudepigrafia por parte das camadas populares para aproximar seus textos e suas narrativas das obras frutos da produção das elites.

1.3.4.1. A ordenação do submundo romano e fantasmas que ultrapassam as fronteiras

Como pode ser percebido na extensa literatura da chamada katabasis¹¹⁸ e em especial, nos clássicos **Odisseia** e **Eneida**, o submundo era imaginado como uma extensão do mundo conhecido, em reprodução em forma de sombras. As instituições, os quadros sociais, apenas se reproduziram nesse espaço além da vida. Por conta dessa crença, como já mencionamos, os ritos

¹¹⁷ BERNSTEIN, *The Formation of Hell* p 91

¹¹⁸ Katabasis é a palavra grega que, na mitologia, refere-se à descida ao mundo subterrâneo, ao mundo dos mortos.

funerários e as honras aos mortos procuraram reproduzir espaços e circunstâncias familiares aos mortos para facilitar sua chegada e permanência no além-mundo. Agrupar os mortos em clãs ancestrais como aqueles em que os gregos e os romanos viviam (embora, a história da família nessas culturas diferisse entre si e variasse ao longo do tempo) ordenava os mortos imitando a sociedade. Eventualmente, os escritores estabeleceram toda uma burocracia de funcionários especializados, de Hermes a Caronte, para administrar os mortos. Vinculá-los aos antepassados e regular seu ir e vir foram maneiras eficazes de gerenciá-los. Quaisquer falhas nessas burocracias poderiam, pois, acarretar em desajuste nessa organizada separação e causar problemas de deslocamento.

Fantasmas são sombras na terra. As pessoas encontradas pelos heróis no reino de Hades não são fantasmas, já que o enterro os removeu da superfície da terra, eles atravessaram o Styx, e somente em circunstâncias excepcionais eles podem retornar. Certamente, eles compartilham algumas das características dos fantasmas. Eles são separados de seus corpos; eles mantêm suas características e motivações com as quais morreram, isto é, suas personalidades; e, portanto, na maioria das vezes, eles são reconhecíveis. No entanto, porque foram devidamente enterrados, foram descartados como influências sob a vida humana.¹¹⁹

Nesse aspecto, o enterro tinha uma função dupla: fornecia acesso em segurança ao submundo para os mortos, mas também os isolava da habitação dos vivos. Assim, ao construir as necrópoles fora dos limites da cidade, os romanos deixavam claro, geograficamente, que os mortos deveriam permanecer em seus espaços e respeitar também os espaços dos vivos.

Mas nem todos os relatos conseguiram, como os de Homero, confinar os mortos em seus espaços com tanta segurança. Segundo Bernstein, os poetas retratavam os espíritos dos não enterrados, esperando impacientemente Caronte às margens do Styx, como sofrendo em comparação com as pessoas que haviam atravessado e atingido seu destino. Alguns assombraram a terra antes de se reportarem ao rio, e outros voltaram.

¹¹⁹ BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p 93

Entre os motivos para esses retornos, a literatura cita a falta de enterro adequado e a falta de honrarias devidas aos mortos, incluindo relatos do fantasma de Calígula assombrando os jardins lamianos, até que suas irmãs pudessem retornar do exílio para supervisionar seu enterro de maneira correta.

¹²⁰ Inúmeros relatos semelhantes a este são comuns na literatura romana na antiguidade. Abaixo, mencionamos um exemplo:

Um dia, Periandro fez todas as mulheres de Corinto se despirem por conta de sua esposa, Melissa. Periandro havia enviado mensagens aos Oráculos dos Mortos no rio Aqueron em Thespotia por causa de um depósito de uma quantia em dinheiro que um amigo e hóspede seu havia lhe confiado e que ele perdera. Melissa apareceu mas disse que não poderia revelar o local onde o dinheiro estava porque ela sentia frio e estava nua na medida em que não podia se beneficiar das roupas que Periandro sepultou com ela, uma vez que ele não as queimou. Para provar pra ele que sua mensagem era autêntica, ela disse que Periandro havia colocado “seu pão num forno frio”. Quando isso foi reportado a Periandro, ele proclamou imediatamente que todas as mulheres de Corinto deveriam prosseguir para o Templo de Hera. (A frase simbólica de Melissa o convenceu, porque ele teve relações sexuais com a esposa quando ela era um cadáver). As mulheres vieram vestidas em seus trajes mais finos, imaginando que se tratava de um festival, mas Periandro havia ordenado que seus guardas ficassem na frente e eles fizeram todas as mulheres se despirem, tanto senhoras como empregadas, igualmente. Empilhando as roupas numa pira, ele as queimou com uma oração em favor de Melissa. Depois de fazer isso, enviou novas mensagens, uma segunda vez e o espectro de Melissa revelou o local em que ela havia escondido o dinheiro do amigo de Periandro. (A lenda da esposa de Periandro – Heródoto 3. 50 – século 6 AEC)¹²¹

Esse tema foi tão comum e popular que, séculos depois, permanecia vivo. Luciano, em *Philopseudes*, o ironiza, na história da esposa de um homem que retornou vinte dias após o funeral para avisar o marido que ele havia deixado de incluir um de seus chinelos na pira funerária. Ela revelou onde os

¹²⁰ BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p 94

¹²¹ HANSEN, William. *The Book of Greek and Roman Folktales, Legends and Myths*. Princeton: Princeton University Press, 2017. P 127-128.

chinelos caíram e pediu-lhe para queimá-los também. A intenção de ridicularizar com sua versão da história de Periandro, para Bernstein, se deve à ampla aceitação dessas narrativas.

O tema do recibo perdido se repete mesmo sob a caneta de Santo Agostinho. Em seu ensaio dedicado a Paulino de Nola, por volta de 421–23, O dever de cuidar dos mortos, o bispo de Hipona faz alusão ao tipo de história em que pessoas mortas aparecem para os vivos para indicar seus restos mortais e solicitar o enterro. Ele rejeita explicitamente os sonhos como uma explicação, sustentando que mesmo as aparições nos sonhos podem ser precisas, porque essas coisas aconteceram com os fiéis e os vivos testemunham essa ocorrência. Quando ele próprio morava em Milão, ouviu falar de um filho cujo pai havia liquidado uma dívida, mas não conseguiu obter a nota divulgada antes de morrer. O credor, em seguida, pressionou o filho de forma fraudulenta por um segundo pagamento, quando o morto apareceu enquanto o filho estava dormindo e lhe disse onde encontrar o recibo.

Além desse exemplo de recibos e objetos perdidos, as aparições de fantasmas na literatura romana apontava outras funções: os fantasmas puniam infratores, assombrando pessoas que eventualmente os tivesse defraudado em vida; como também em alguns casos, exigiam vinganças contra seus próprios assassinos ou ainda, retornando favores ou voltando por amor. Fato é, no imaginário popular de Roma, refletido nesses e em outros relatos subalternos, os mortos não estavam tão mortos nem tão vivos quanto os vivos poderiam desejar. A própria morte não era um limite absoluto. De fato, as lápides frequentemente traziam uma inscrição expressando o desejo dos vivos de aliviar o sofrimento das pessoas falecidas, que obviamente foram concebidas como possuindo alguma forma de consciência. A premissa por trás desse argumento generalizado emerge de questões que vão além do mero enterro. Quando voltou como espírito, Melissa, a esposa morta do tirano Periandro de Corinto, provou que falava a verdade sobre sua privação no Hades, usando uma linguagem que somente Periandro podia entender. Ela se referiu por meio de duplo sentido ao uso sexual que ele fizera de seu cadáver. Esta pequena narrativa pressupõe que o espírito sabe o que acontece com o cadáver.¹²²

¹²² BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p 96

Não são apenas esses relatos literários anedóticos e fantasiosos – histórias de fantasmas – que mostram quão profundamente arraigada estava a crença em fantasmas e quão fortemente sentida era a necessidade de gerenciá-los, pois os ritos que lidavam com os mortos foram incorporados ao panteão e ao calendário do estado na Roma antiga. Autores díspares, então, ao discutir as origens e os significados dos costumes que examinam, deixam claro que as cidades romanas regulamentavam estritamente o acesso ao submundo. A instituição notável do mundus é um excelente exemplo. Cada município formou um espaço sagrado marcado por seu pomerium ou fronteira. Em um certo local do pomerium, os romanos criaram um poço forrado chamado mundus, coberto por uma única pedra, considerada a entrada do submundo para os ancestrais da cidade, os manes. A cada ano, em 24 de agosto, 5 de outubro e 8 de novembro, a pedra era removida, os mortos podiam passar livremente e ofertas eram lançadas para apaziguá-las. Dizia-se que cada cidade romana subsequente tinha seu próprio mundus, que, em princípio, exerceria o mesmo poder para sua localidade. Assim, o mundus (do qual nenhum vestígio, aliás, jamais foi encontrado, segundo o autor) era um submundo localizado. As fontes não dizem por que foi considerado desejável abrir o mundus. O fato de ter sido feito sugere algum reconhecimento de que os dois mundos precisavam se comunicar. Os mortos haviam alcançado quase o status divino e eram governados por deuses do submundo. Então, buscavam se abrir a espécie de portal de comunicação nas fronteiras de mundos para consultas antes de batalhas, por exemplo, supondo que os espíritos dos mortos tivessem a função de previsão do futuro.¹²³

Nesse aspecto, os espíritos dos mortos tinham uma função na religião romana que excedia a honra e o medo de assombração. Os espíritos ancestrais da cidade tinham características que os aproximavam muito das divindades. Os romanos consideravam esses mortos uma fonte de força tão poderosa para as cidades que protegiam, que procuravam privar seus inimigos desse apoio antes de atacá-los. Para esse fim, eles desenvolveram uma cerimônia chamada "evocação". Somente os comandantes mais altos podiam officiar. Por meio da "evocação", o comandante romano pretendia cortar a

¹²³ BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p 97

cidade inimiga não apenas de seus deuses, mas também de suas raízes ancestrais. Outro aspecto assustador da evocação depende da crença de que os ancestrais beneficiados receberiam sua descendência no submundo. Se a cidade inimiga tivesse perdido sua ligação com os ancestrais, as tropas da cidade e, na pior das hipóteses, toda a sua população enfrentaria a morte sem a possibilidade de encontrar guias simpáticos através dos recantos internos da Terra.

Na evocação, o comandante romano oficiante procuraria atrair os deuses da cidade oposta, incluindo os do submundo, para a proteção de Roma, pedindo a esses deuses e espíritos quase divinos que se dediquem novamente aos romanos. Ao desertar, abandonar e sair da cidade inimiga, essas divindades colocam sobre eles medo, pavor e esquecimento – emoções associadas à morte – e transferem sua lealdade para Roma, em troca de templos e jogos. Então, antes de iniciar um ataque, o comandante oferecia um sacrifício e examinava as entranhas de um animal em busca de um sinal de que a cerimônia havia sido eficaz.¹²⁴

1.3.4.2. A porosidade dos limites entre mortos e vivos como método no mundo romano

Pelo visto até aqui, a religião romana não mantinha fronteiras absolutas e bem definidas entre os mundos dos vivos e dos mortos. Usando fissuras na terra ou formações rochosas dramáticas, que pareciam passagens perfeitas para as almas, os heróis iam e voltavam entre o mundo dos vivos e a terra dos mortos. O gênero da história de fantasmas mostra que não é necessário imaginar uma abertura real para se comunicar com o outro mundo. A dificuldade em definir a natureza dessas histórias corresponde à natureza efêmera dos próprios fantasmas. Embora os autores clássicos pudessem tentar delimitar e confinar os mortos em seus espaços, permitindo o acesso apenas dos grandes heróis ao submundo, os escritos populares logo atribuíram aos espíritos dos mortos uma liberdade maior. Ao imaginá-los vivos, ou pelo menos ainda não totalmente mortos, seus descendentes ou entes queridos,

¹²⁴ A descrição desse ritual é encontrada na Saturnalia de Macrobius Teodosius. (BERNSTEIN, **The Formation of Hell**, p 102)

assassinos ou benfeitores agiam em seu favor, estendendo a eles uma existência parcial (não se pode chamar de vida) além do túmulo. É errado chamar essas manifestações de "aparições", pois esse termo implica que os mortos retornam, aparecem. É mais preciso dizer que essas fantasias, essas visões, esses atos individuais ou coletivos de imaginação desafiam o sistema.

Outros, porém, buscavam sistematizar. As comunidades, particularmente Roma, aspiravam regular as idas e vindas dos mortos. É por isso que os romanos recorreram à evocação: parecia dar-lhes o poder de minar esses laços emocionais nas cidades inimigas. Os mortos eram, ou também poderiam ser, espectros que evocam pavor, medo e respeito temeroso.

Tomados em conjunto, esses dados sugerem uma certa ordem envolvendo este mundo com o próximo. Apesar da proclamada segregação, houve um esforço persistente entre os vivos para manter a comunidade e, portanto, a comunicação com os mortos. Cada ato que consta no registro escrito é um manifesto representando inúmeros outros que não foram registrados. A emoção investida nessa comunicação, ou a imaginação dela, provocou várias amplificações e gerou diferentes tentativas de acalmar, sublimar, racionalizar, ridicularizar, canalizar, sistematizar, ritualizar, desenvolver, controlar ou explorar essas emoções.

Schmidit aponta que ao imaginar e descrever o mundo do além, os vivos espelham nos mortos, o mundo que desejam para si. Nesse sentido, os mortos existem na forma como os vivos imaginam para eles. Esse imaginário constitui uma parte essencial das crenças religiosas da sociedade. Dentro disso, surge a crença também em fantasmas. Diferente das descrições de além-mundo da apocalíptica cristã, onde o visionário vai ao encontro, no além, de mortos que ele conheceu em vida e muitas vezes, figuras ilustres, que tem o objetivo de descrever a geografia do mundo do além, os prazeres e castigos que os mortos vivenciam na experiência do pós-morte, os relatos de fantasmas, os mortos é que se dirigem aos vivos e os relatos de fantasmas não têm, em geral, aspectos universais, mas se concentra na figura do defunto, em geral, um

sujeito ordinário. As aparições de santos, por exemplo, embora também mortos, são aparições especiais, com mensagens especiais.¹²⁵

Neste ponto, entendemos ser importante fazer um breve adendo para apresentarmos aspectos específicos de como o movimento cristão emergente no período do império romano se relacionou com o tema do tratamento dos mortos.

1.3.4.3. Cristãos e seus mortos

No que se refere ao tratamento dado pelos cristãos aos seus mortos, as evidências, segundo Carrol, é de que, por se tratar de alguns dos estratos mais baixos da sociedade no império romano, é provável que, ao morrer, um cristão, ocupando em vida funções sociais simples, fosse sepultado como qualquer cidadão pobre de sua época, em catacumbas próximas aos mausoléus dos ricos que os empregavam ou escravizavam.

Os cemitérios romanos nos dois primeiros séculos foram usados por cristãos e pagãos. A partir do final do século II, no entanto, um número crescente de cristãos procurava lugares de sepultamento juntos como comunidade e, no terceiro século, os judeus que moravam em Roma haviam começado a criar cemitérios exclusivamente para membros de sua fé. Assim, vemos um desenvolvimento na capital do império entre os adeptos dessas duas religiões monoteístas: o desejo de exclusividade e uma comunidade unida tornaram-se elementos determinantes essenciais na disposição dos mortos e na prática do ritual religioso.

Enquanto do primeiro século AEC famílias pagãs abastadas e clubes funerários enterravam seus dependentes e membros em mausolea e columbaria acima ou abaixo do solo, foi a comunidade cristã que expandiu consideravelmente esse princípio. Essas catacumbas eram os locais de sepultamento exclusivamente dos cristãos. Algumas dessas áreas de

¹²⁵ SCHMIDT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. P 12

sepultamento comunal foram baseadas em doações de terra ou dinheiro por particulares.

Ao contrário da comunidade pagã, os cristãos, por caridade e crença, aspiravam a conceder aos membros mais pobres da comunidade um enterro apropriado. Famílias ricas de nível senatorial que se converteram ao cristianismo ocasionalmente forneciam apoio financeiro para os cemitérios. Uma lei oficial do governo que oferecia um subsídio de sepultamento aos pobres, como o introduzido por Nerva em 97 EC, não era necessária, uma vez que a comunidade tinha seus próprios fundos para assegurar um sepultamento cristão aos membros da Igreja. Tertuliano falou de um fundo comunitário criado pela comunidade cristã para o qual contribuições eram feitas por outros cristãos: "Todo homem uma vez por mês traz uma moeda modesta, ou sempre que desejar, e somente se ele desejar, e se puder. . . Você pode chamá-los de fundos fiduciários de piedade. Pois eles não são gastos em banquetes, nem em festas de beber, nem em casas de comer, mas para alimentar os pobres e para enterrá-los."¹²⁶

As primeiras catacumbas tinham um caráter marcadamente igualitário, com todos os túmulos sendo do mesmo tipo e igualmente adequados para ricos ou pobres. A exibição de status ou autorrepresentação, como a conhecemos de túmulos não-cristãos, parece ter sido rejeitada deliberadamente por razões ideológicas e religiosas. No entanto, não é incomum que fragmentos de vidro colorido, pequenos sinos de bronze, bonecos de marfim, estatuetas de ossos, conchas ou moedas tenham sido pressionados contra a argamassa selando o *loculus* quando ainda estava úmido. Estes podem ter sido ornamentais ou simbólicos, mas também podem ter ajudado o visitante a encontrar o *lóculo* que procurava neste labirinto de nichos quase idênticos, especialmente porque a maioria das lajes de vedação nos *lóculos* não continham uma inscrição que desse o nome do falecido dentro. No decorrer do terceiro e quarto séculos, câmaras, muitas vezes com pinturas nas paredes e nichos de alvenaria para sarcófagos, foram às vezes abertas ao longo das galerias como espaços privilegiados para indivíduos socialmente elevados ou particularmente reverenciados, como papas e mártires.¹²⁷

¹²⁶ CARROL, **Spirits of the Dead**, p 47

¹²⁷ CARROL, **Spirits of the Dead**, p 266

Ao apresentarmos e analisarmos nossa fonte, o Apocalipse de Pedro, retomaremos as discussões a respeito da relação do CP com seus mortos e das construções narrativas cristãs primitivas sobre o Além-Mundo. Para isso, no capítulo que se segue, vamos apresentar o contexto religioso de crenças em que desponta o CP, as principais narrativas dentro desse contexto, de descrições do Além-mundo e os primeiros indícios de descrição de um espaço para a continuidade da vida no judaísmo. Além disso, vamos apresentar os primeiros indícios cristãos de narrativas sobre o Inferno, dentro e fora do cânon.

CAPÍTULO DOIS

Apocalipse de Pedro: origens, contextos, principais características e recepções no Cristianismo Primitivo

Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate (Dante Alighieri)

Neste capítulo retomaremos aspectos sobre o destino dos mortos no contexto do mundo romano, no que isso possa interessar ao Cristianismo que nasce no período e também dentro do judaísmo para discutir e comentar O Apocalipse de Pedro (ApPe) no capítulo que se seguirá a este. Entraremos especificamente no tema do Inferno cristão como destino dos mortos que começa a se desenvolver a partir da literatura apócrifa dos inícios do Cristianismo e acreditamos, com isso, justificar a escolha específica de nossa fonte.

Em nosso trabalho de contextualização, apresentaremos brevemente, textos “irmãos” de nossa fonte: são obras que tratam, dentro de seus gêneros próprios de descrições ou menções a viagens ao Além e em especial, jornadas ao Inferno como destino final dos mortos, no imaginário cristão primitivo.

Após essa contextualização dentro do mundo religioso romano e judaico e de textos irmãos de nossa fonte, trataremos especificamente do Apocalipse de Pedro. As perguntas que norteiam nossa aproximação são: em que medidas o CP se aproximou ou se afastou das demais narrativas sobre o além-mundo, em suas próprias construções literárias e como foi o processo de recepção dessas tradições na formação de seu imaginário de além-mundo? A maneira de procurar respostas para essas questões será a leitura da fonte à luz das práticas religiosas e culturais com as quais acreditamos que o CP dialogou em seu período formativo.

Centralizaremos a fonte, a partir dos debates a respeito de suas origens, principais versões e temas mais relevantes para a pesquisa e por fim, as suas mais importantes recepções dentro do CP, desde o segundo século até meados do quinto.

Tendo em vista que o Apocalipse de Pedro pode ser considerado um texto pouco conhecido pelo público contemporâneo e também, a partir de nossas dificuldades em conseguir traduções da obra, consultamos a versão grega do ApPe, no livro *O Evangelho de Pedro e o Apocalipse de Pedro: Os fragmentos gregos com tradução alemã e inglesa (Apócrifos do Novo Testamento, Vol. 1)*¹²⁸ de Thomas J Kraus e Tobias Nicklas e a obra em inglês, *Apócrifos do Novo Testamento 2 – escritos sobre os apóstolos, apocalipses e assuntos relacionados*, editado por Wilhelm Schneemelcher. Entretanto, considerando nossa impossibilidade com a língua alemã e as divergências discutidas amplamente por Schneemelcher sobre as versões grega e etíope, para as nossas citações ao longo deste capítulo e do próximo, optamos pela tradução de Elliot, em um artigo em inglês, com uma breve apresentação.¹²⁹ As discussões de Schneemelcher serão importantes para nossa pesquisa, no momento apropriado, entretanto, para citações o texto, optamos pelo artigo de Elliott.

Pensamos ser relevante salientar nossa discussão sobre a contextualização do Apocalipse de Pedro entre outros apocalipses. Nossa fonte surge dentro de um universo plural de narrativas de jornadas ao mundo do além que estão, naquele momento, emergindo nos imaginários judaico e cristão. Mas não estamos falando apenas de apocalipses de descrições do Inferno. Naquele período, rabinos judeus estão descrevendo experiências estáticas de subidas aos palácios celestiais e evangelhos e atos apostólicos estão inserindo, de alguma maneira, narrativas de jornadas ao além de heróis ou pessoas comuns e junto desse caldeirão de temas apocalípticos, se encontra o Apocalipse de Pedro. Por isso, discutiremos esse contexto e procuraremos descrever brevemente, algumas dessas obras.

¹²⁸ KRAUS, T; NICKLAS, T. **Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse**: Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung (Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 1). Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2004, 155p.

¹²⁹ ELLIOTT, J K. **Apocryphal New Testament**. Oxford: Clarendon Press, 1993,p 600–609

2.1. Destino dos mortos no Mundo Antigo: o tema das descidas

Buscamos dialogar com narrativas que fazem parte da longa tradição do judaísmo do segundo templo e origens do CP, a partir das pesquisas de autores como Bauckham, Bernstein, Seagal no que se refere ao destino dos mortos no mundo antigo e por isso, são relevantes para o tema da nossa pesquisa aqui desenvolvida. Nosso objetivo neste sentido é compreender, dentro do contexto do CP, as narrativas e descrições de jornadas ao além-mundo nas tradições que cercam o mundo romano desse período abordado.

Segundo Bauckham, na maior parte do mundo antigo, como em muitas outras culturas, o reino dos mortos estava localizado no submundo (Hades, Sheol, às vezes Geena) e uma descida ao submundo era uma maneira de visitar os mortos.¹³⁰ Havia também outros locais para os mortos. Uma antiga alternativa ao submundo colocou o reino dos mortos na extremidade mais distante do mundo, a oeste, onde o sol se põe. Às vezes, os justos mortos eram colocados em um paraíso terrestre ou celestial, enquanto o submundo era reservado para os iníquos mortos, como local de punição. Durante os primeiros séculos EC, havia uma tendência entre pagãos, judeus e cristãos de mudar até o lugar do castigo após a morte na atmosfera superior ou nos céus inferiores. Assim, as viagens ao mundo dos mortos nem sempre eram descidas, embora o tema das descidas fosse muito relevante, inclusive dentro da tradição grega, as chamadas *katabasis*.

Descidas para o submundo ocorrem nos mitos e tradições de muitas culturas. Eles podem ser atribuídos aos deuses e heróis de mitos e lendas. Atitudes em relação à perda de entes queridos na morte podem encontrar expressão, por exemplo, nas histórias daqueles que enfrentaram os terrores do submundo para resgatar um parente que havia morrido. O ciclo das estações pode ser representado em mitos de deuses que periodicamente descem e retornam do submundo, como é o caso do Hino Homérico para Deméter, cuja filha Perséfone fora levada ao submundo por Hades, por exemplo.¹³¹ Os mitos dos deuses celestiais que descem ao mundo governado pelas divindades

¹³⁰ BAUCKHAM, R. **The Fate of the Dead**. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses. Boston: Brill, 1998, p 6

¹³¹ BERNSTEIN, **The Formation of Hell**, p 22

infernais podem servir para enfatizar o poder da morte que não pode ser superado ou, alternativamente, para definir os limites do poder da morte. Descidas também podem ocorrer como experiências psicológicas incomuns, em transe, visão ou perda temporária de consciência, quando a alma parece deixar o corpo e se encontra no outro mundo, conforme descrito nas tradições da cultura. Tais descidas podem ser ocorrências ao acaso, ou podem ser deliberadamente cultivadas e empreendidas, como pelos xamãs da Ásia central.¹³² Muitas vezes, relatos de descidas para o submundo, atribuídos pseudonimamente a grandes heróis ou videntes do passado servem como revelações dos segredos da morte e da vida futura. Para o autor, essas revelações poderiam ter o objetivo de alertar sobre a necessidade de mudanças no comportamento nesta vida, para não sofrer depois da morte. Essa temática, especificamente, será relevante ainda ao longo de muitos séculos para o Cristianismo¹³³, ainda que, os objetivos dentro das narrativas cristãs, nem sempre estejam tão claros. Antes, porém, vamos observar, de forma resumida, as narrativas de além-mundo em outras tradições desse contexto e dedicar maior interesse às tradições Greco-romanas e judaicas.

É relevante considerar que o conceito de inferno, em si, surge a partir de uma série de abordagens para a morte, a vida após a morte e a justiça, presentes há muito tempo no mundo mediterrâneo.

2.1.1. O Além-Mundo nos contextos egípcio, mesopotâmio e cananeu

Segundo Alan Seagal, o estado de morte do egípcio consistia em 3 fases: *Ka*, *Ba* e *Akh*. O *Ka* era o mais importante, uma espécie de espírito que residia ao lado do corpo do morto mas que também poderia habitar as regiões celestiais. Era importante manter o corpo conservado porque se o corpo morto se perdesse, acabava com ele o *Ka*. Por isso, o corpo era mumificado e também era construído um retrato ou estátua do morto. O *Ba* era uma segunda entidade, que poderia ser entendida como a alma e que fazia a viagem ao mundo inferior. A princípio, só o faraó possuía o *Ba*. Posteriormente, ocorreram

¹³² BAUCKHAM, *The Fate of the Dead*, p 6

¹³³ A esse respeito, a pesquisa se ocupará no último capítulo, ao introduzir os temas de algumas recepções ao longo da Idade Média.

mudanças no entendimento da sociedade egípcia, no tangente ao mundo dos mortos e a imortalidade da alma. Após passar pelo julgamento, que consistia em analisar os feitos morais do morto, o *Ba* se transformava na terceira entidade, o *Akh*, uma entidade aprimorada e que tinha poder de influenciar o mundo dos vivos e garantiria a imortalidade. Além de um comportamento correto, para alcançar o estado de *Akh*, um egípcio deveria juntar bens para sobreviver no além, por isso as pirâmides eram locais onde os tesouros reunidos em vida ficavam guardados com os mortos e em terceiro lugar, o morto deveria receber os ritos funerários corretos. Neste ponto, ao passar dos anos, outras pessoas, além dos faraós, começaram a juntar riquezas e procurar os sacerdotes para garantir a correta aplicação dos rituais. E, então, não apenas os faraós passaram a ter a possibilidade de garantir a evolução de seus espíritos para o estado de *Akh* na vida após a morte.¹³⁴

O submundo egípcio, segundo defende Bernstein, recebia o nome de *Tuat*, reino governado por *Osíris*, cujo mito afirma que, embora tenha ressuscitado, não retornou ao mundo dos vivos, mas ficou como governante do mundo dos mortos.¹³⁵ Mais propriamente, um mito de descida e retorno é o do deus do sol *Rá*, que todas as noites, depois de viajar de barco pelo céu, desce ao mundo dos mortos por uma entrada no extremo oeste e durante a noite passa pelo submundo antes de subir ao céu novamente todas as manhãs. Bernstein destaca que essa presença de duas divindades no submundo egípcio se relaciona também com a característica geográfica descrita do lugar. Segundo ele,

Como o próprio Egito, a terra dos mortos, chamada *Tuat*, flanqueia um grande rio e, à esquerda e à direita, campos e marcos são habitados por cultivadores dos vários deuses. Eles são recompensados ou punidos, dependendo de quão bem eles escolheram seus patronos divinos. Os melhores estão dedicados aos dois deuses principais com autoridade no *Tuat*. Os piores são seus oponentes. Exatamente o que significava se opor ao sol, *Rá* ou *Osíris* ressuscitado não está claro. É possível que a oposição nesse sistema politeísta não significasse nada além de negligência de ritos sagrados para

¹³⁴ SEGAL, Alan. **Life after Death**. A history of the AfterLife in Western Religion. London/New York: DoubleDay, 2004. P 28.

¹³⁵ BAUCKHAM, **The Fate of the Dead**, p 13

essas divindades ou devoção a outros deuses, em vez de qualquer irregularidade no sentido moral. Em alguns textos, a tradição egípcia é explícita sobre o componente moral de seu submundo¹³⁶

Os mitos mesopotâmios sobre a morte, diferente do caso egípcio, não falam de bem-aventuranças e alegrias após a morte, mas as narrativas têm temas que passam por deuses que voltam à vida, heróis que conseguem ou desprezam a imortalidade dada como presente de deuses e outros que buscavam a imortalidade e não a conseguiam. Eles sobreviviam no sub-mundo após a morte, mas numa existência sombria, sem glórias e sem as delícias e prazeres dos egípcios. Eles partiam ao morrer, numa jornada cheia de perigos ao mundo dos mortos, que se assemelhava em sua estrutura ao mundo dos vivos, com rei e rainha e, à medida que entravam, precisavam passar por 7 portais guardados em que se despojavam de seus bens e de tudo que possuíam. Para sobreviver, dependiam de boas ações dos vivos, oferendas de pão e água. As oferendas mantinham os mortos com forças para perpetuarem sua existência no mundo dos mortos e em troca, favoreciam os vivos, enviando chuvas, aumento o rebanho e promovendo proteção contra bruxarias¹³⁷.

No relato mais completo de uma descida na cultura mesopotâmia, temos o mito da descida da deusa *Inanna*, a estrela da manhã. Esse mito é conhecido tanto em uma versão suméria quanto em uma versão acadiana ligeiramente diferente (a descida de *Ishtar*). O motivo para a descida de Inanna não é totalmente claro, mas parece que não se contentando em ser a rainha do céu, de repente sentiu o desejo de governar também o mundo inferior do qual sua irmã *Ereshkigal* é rainha. Com um falso pretexto, ela obtém admissão, mas o processo pelo qual ela passa por cada um dos sete portões é de fato o processo da morte. Em cada uma delas, ela é obrigada a abandonar itens de suas joias e roupas, até que, quando entra na presença de *Ereshkigal* e dos *Anunnaki*, os sete juízes dos mortos, ela está nua, como os mortos quando chegam ao mundo subterrâneo. Lá, ela é condenada, morta e enforcada como um cadáver em decomposição. No entanto, Inanna havia dado instruções a *Ninshubur*, seu servo, para apelar aos deuses em seu nome, se ela não voltasse. Somente *Enki* é capaz de ajudar. Ele cria duas criaturas estranhas

¹³⁶ BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p 11-12.

¹³⁷ SEGAL, *Life after Death*, p 97

que passam despercebidas no mundo subterrâneo, se encantam com *Ereshkigal* e são capazes de usar a água da vida e a grama da vida que trouxeram para reviver *Inanna*. No entanto, *Inanna* pode sair apenas com a condição de encontrar um substituto. Acompanhada por uma tropa de terríveis demônios, ela sobe à terra e procura um substituto. Eventualmente, ela chega ao seu consorte, o jovem pastor *Dumuzi*. Enfurecida pelo fato de que ele não está de luto por ela, ela permite que os demônios o prendam. Ele escapa temporariamente, sua irmã *Geshtinanna* vem em seu auxílio e *Inanna* concorda com um acordo pelo qual o destino de *Dumuzi* deve ser compartilhado com sua irmã: a cada ano ele passa metade do ano no mundo subterrâneo e *Geshtinanna* na outra metade do ano. Essa conclusão (Semelhante aos mitos gregos de *Perséfone* e *Adônis*) garante que o mito tenha alguma conexão com o ciclo das estações. De fato, o tema do desaparecimento e renovação da fertilidade é muito óbvio na versão acadiana, na qual o resgate de *Ishtar* é motivado pela preocupação dos deuses sobre a infertilidade da terra resultante de sua descida e morte.¹³⁸

Na tradição palestina, entre os textos mitológicos de *Ugarit*, o ciclo de *Baal* inclui uma notável descida divina ao mundo subterrâneo. Após sua vitória sobre *Yam*, o deus das águas do caos, *Baal*, no cume de seu poder, viu sinais do poder de *Mot*, o deus da morte, invadindo seu domínio. Então ele enviou mensageiros a *Mot* no mundo subterrâneo para exigir sua submissão ao seu poder, mas a resposta de *Mot* foi convocá-lo a admitir a derrota e descer até ele no mundo subterrâneo. *Baal* enviou uma mensagem de capitulação ('eu sou seu escravo') e depois desceu ao mundo subterrâneo. De fato, ele morreu. Sua irmã *Anat* encontrou seu corpo e o enterrou no cume do monte *Zafon*. Então, motivada por seu amor por seu irmão, ela procurou *Mot* no submundo e o venceu. *Baal* reviveu, voltou e retomou seu governo. Mas sete anos depois, *Mot* novamente desafiou *Baal* e eles se envolveram em uma luta feroz. O resultado não é preservado: presumivelmente *Baal* conquistou uma vitória finalmente decisiva sobre o deus da morte. Nesse caso, a descida de *Baal* difere significativamente em seu resultado final do de *Inanna*. Ambos são primeiro obrigados a se submeter ao poder do mundo subterrâneo e depois

¹³⁸ BAUCKHAM, *The Fate of the Dead*, p 11

escapar do poder da morte com a ajuda de outros deuses. Mas enquanto no mito da descida de *Inanna* o poder da morte permanece intacto, no de *Baal* é eventualmente submetido ao seu próprio.¹³⁹

O mito tem sido comumente relacionado ao ciclo anual das estações, e há elementos do texto que sugerem isso. *Baal*, o deus da tempestade, que traz nuvens e chuva e, portanto, fertilidade, desceria ao mundo subterrâneo no final da primavera, quando o calor escaldante do verão começa, e voltaria à vida no outono, trazendo as chuvas de outono depois da seca do verão. No entanto, a batalha final com *Mot* no sétimo ano é difícil de explicar dessa maneira e pode indicar que os elementos agrários foram incluídos em um desenho mítico maior.

2.1.2. O além-mundo no imaginário do judaísmo: aniquilação, castigo, Sheol e Geena

Pensar no ambiente religioso judaico é considerar, pelo menos, no contexto do judaísmo antigo, preceitos conservadores, como o monoteísmo e práticas de pureza religiosa. Esses conceitos, em especial, o monoteísmo, segundo argumenta Mark S Smith, é construído dentro de um processo demorado e plural.¹⁴⁰ Nesse sentido, a religião judaica possui também esse caráter plural e isso deve ser atentamente observado ao se pensar no modo como o judaísmo antigo enxergava sua relação com os mortos com suas crenças a respeito de continuidade da vida no além. Esse processo plural não se desenvolveu de maneira isolada. Ao contrário, se deu de maneira dialógica com as culturas com as quais o judaísmo conviveu desde sempre. Apresentadas resumidamente, como foram acima, essas tradições representam os vizinhos mais antigos com os quais o judaísmo dialogou e acreditamos, possam ter trazido elementos para o seu imaginário de além-mundo. Neste aspecto, vamos apresentar alguns dos principais pontos da perspectiva judaica sobre o destino dos mortos.

¹³⁹ BAUCKHAM, *The Fate of the Dead*, p 14-15

¹⁴⁰ SMITH, Mark S. *O memorial de Deus*. História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

Coopers argumenta que o Salmo 24: 7-10 é um fragmento de um mito de descendência, no qual um deus alto (posteriormente identificado com Yahweh) desce ao mundo subterrâneo para enfrentar os poderes da morte. Os versos descrevem a entrada do divino guerreiro no mundo subterrâneo para combater a morte ou seu surgimento vitorioso do mundo subterrâneo após subjugar a morte. As portas são os portões do mundo subterrâneo, barrados contra a entrada ou saída de Deus. Os porteiros, ordenados a abrir, desafiam-no por sua identidade. Essa é uma interpretação atraente (especialmente porque tornaria a interpretação cristã primitiva desses versículos com referência à descida de Cristo a Hades uma reativação de seu sentido mítico original, mas infelizmente não há paralelos existentes com precisão a tal fragmento de mito. A entrada de Baal no submundo (conforme descrito acima) não é triunfante, mas uma submissão à morte. Na narrativa fragmentária, nenhum relato de seu subsequente ressurgimento do mundo subterrâneo é preservado, e não podemos dizer se o seu conflito final com Mot envolveu uma descida.

Bauckham defende que o antigo Israel compartilhou a convicção dos povos da Mesopotâmia de que 'aquele que desce ao Sheol [o submundo] não sobe' '(Jó 7: 9; cf. 10:21; 16:22; 2 Sm 12:23)¹⁴¹. Nenhuma exceção foi conhecida: não há instância do Antigo Testamento de uma verdadeira descida e retorno do submundo por um ser humano vivo, embora exista um caso de evocação de uma sombra do Sheol por necromancia (1 Sm 28: 3 25). e outras referências a essa prática, que foram rejeitadas pela lei e pelos profetas (Lv 19:31; Dt 18: 10-12; Is 8: 19; 65: 2-4). No entanto, a ideia de descer ao Sheol e retornar vivo à terra dos vivos ocorre como uma maneira de falar da experiência de chegar muito perto da morte e escapar. Quando os salmistas se sentem tão perto da morte que quase morrem, falam de si mesmos já nos portões do submundo (Sl 107: 18; Is 38:10; cf. 3 Mac 5:51) ou mesmo já nas profundezas do submundo (Sl 88: 6). Eles já fizeram a descida ao mundo dos mortos e somente a intervenção do Senhor os traz à tona novamente (Sl 9:13; 30: 3; 86:13; Is 38:17; cf. Sir 51: 5). Para os salmistas, já estarem na região da morte significa que estão no poder da morte. Para Bauckham, a experiência do

¹⁴¹ BAUCKHAM, *The Fate of the Dead*, p 16

poder de Javé para libertá-los foi um passo em direção à crença de que sua soberania sobre o mundo dos mortos seria no futuro afirmada em trazer os mortos de volta ao mundo dos vivos em ressurreição escatológica.¹⁴²

Bernstein argumenta, a partir de sua leitura sobre as alianças do povo judeu com Deus, um contraponto presente no imaginário judeu a respeito de suas relações com a divindade: o mesmo Deus capaz de salvar seu povo de grandes perigos, de inimigos violentos e incomparavelmente mais fortes e mesmo de décadas de escravidão, era também capaz de terríveis punições.¹⁴³

O Deus que oferecia libertação, vitórias e provisões para os seus, era também capaz de destruir, aniquilar. Isso pode ser observado nas narrativas sobre Sodoma e Gomorra, sobre os egípcios tragados pelo mar, após a passagem do povo de Deus, guiado para fora do Egito por Moisés ou também na narrativa do Dilúvio, em que toda a humanidade é destruída, com exceção de Noé e sua família. Além da destruição, Deus também era capaz de submeter quem desejasse a sofrimento a longo prazo, como o exemplo de Gênesis, após a expulsão do primeiro casal permite imaginar: o trabalho, a dor de parto e a submissão da mulher ao homem permite compreender que, no judaísmo antigo, como defende Bernstein, Deus acertava suas contas de maneiras pragmáticas: o sofrimento ou a aniquilação.¹⁴⁴

Ao pensar em sofrimentos duradouros, Bernstein aponta exemplos como a expulsão do primeiro casal do paraíso, a atribuição de trabalho em excesso ao homem e a imposição da dor à mulher no ato de parir, já mencionados, mas também, outras penas, como a escravidão de Cam e Canaã ou ainda, a dispersão dos povos após o evento da Torre de Babel seguiriam a lista de exemplos de castigos em vida por ações reprovadas por Deus.

Além desses, a própria descida ao Sheol parece, de acordo com alguns Salmos, um destino pouco desejado. O Sheol é entendido, segundo Bernstein e Bauckham, como a sepultura, propriamente e como um lugar de esquecimento e abandono da vida, onde nada mais pode ser feito. O Salmo 139 inspira a crença na presença de Deus como soberano mesmo nesse lugar e por isso mesmo, o Deus que é senhor do Sheol, pode mandar quem quiser

¹⁴² BAUCKHAM, *The Fate of the Dead*, p 16

¹⁴³ BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p 135

¹⁴⁴ BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p 136

para este lugar. É um lugar de sombras e esquecimento, mas não é um lugar de punição por nenhum tipo de erro.¹⁴⁵

Por isso mesmo, a partir da composição de temas como, por exemplo, no livro de Jó, o conceito de justiça passa a ser questionado: como um justo poderia habitar no além, o mesmo espaço de um ímpio? Desse debate emerge no imaginário popular um outro espaço para os criminosos e pecadores, o Geena.¹⁴⁶ Os escritos deuteronômicos estabeleciam diferenças entre bênção e maldição para os obedientes aos mandamentos de Javé em vida.¹⁴⁷ Como poderia ser, que, após a morte, estes que obedeceram e aqueles que foram ímpios pudessem compartilhar da mesma sepultura na morte?

A separação do bem e do mal na vida após a morte não surgiu exclusivamente do aprofundamento do Sheol ou da nomeação de áreas dentro dele: as partes mais profundas do poço (Ezequiel 32.23), suas profundezas (Isaías 14.15) ou suas pedras (Isaías 14.15). Outro lugar simultaneamente passou a exercer muitas das mesmas funções. Naquele lugar, um barranco do lado de fora dos muros de Jerusalém, além do Portão (Jeremias 19.2), chamado Ge-Hinom, o vale de Hinom ou o vale do Filho de Hinom (Neemias 11.30; cf. Josué 15.8). Os tradutores da Bíblia Hebraica para a Septuaginta grega transliteraram esse nome como Geena. Os primeiros cristãos de língua grega usaram a Septuaginta como sua Bíblia e mais tarde como o Antigo Testamento, e assim preservaram esse termo.¹⁴⁸

Não se tratava, neste caso, de uma referência a um lugar apenas imaginado, mas o Geena trazia referências de um lugar real e bastante conhecido. No centro do vale de Hinom, havia um lugar alto chamado Tofete. Segundo Reis 16.3, afirma, quando o rei Acaz caiu sob a influência de povos vizinhos a ponto de seguir sua religião, ele ofereceu seu filho como sacrifício ao deus Moloque em Ge-Hinnom. Aparentemente, ele não estava sozinho nessa prática. Quando Josias instituiu as reformas que devolveram o país ao culto ao Senhor, ele profanou o altar em Tofete, em Ge-Hinnom, para impedir sacrifícios de crianças a Moloque (2, Reis 23,10). Sempre denominado como um centro para a adoração ocasional de um deus falso, e possivelmente para o sacrifício

¹⁴⁵ BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p 140

¹⁴⁶ BAUCKHAM, *The Fate Of The Dead*, p 20

¹⁴⁷ BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p 162.

¹⁴⁸ BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p 167

de crianças, Ge Hinnom estava associado à queimação, vergonha e maldade. Assim, a morte sempre estaria associada ao local. Os corpos de criminosos executados eram descartados lá.¹⁴⁹ Variando de um lugar onde inocentes foram sacrificados a uma sepultura coletiva para criminosos executados, esse vale se tornou apropriado para extensão metafórica a um local de tormento. Portanto, dessa forma, a jornada ao além partiu de um Sheol relativamente neutro, embora, ninguém de fato, desejasse ir para lá, passando para uma sepultura segregada, em que criminosos e ímpios seriam abandonados ao abismo do Gehena.

Em todo caso, ao pensar em imaginários sobre o além-mundo, a partir da Bíblia Hebraica, não é possível atribuir ao Antigo Testamento um imaginário de Inferno. O Sheol, como visto, é um espaço neutro, uma sepultura¹⁵⁰. E o Gehena, ainda que identificado como local de abandono de cadáveres de criminosos é um espaço físico. Não possuía um caráter “espiritual” de tormento de almas condenadas. Era um lugar possivelmente muito feio e mau cheiroso, mas acima de tudo, real.

2.2. Narrativas de além-mundo Greco-romanas e suas reberverações nos evangelhos

Embora Martha Himmelfarb defenda que a tradição de descrições de viagens ao Inferno no Cristianismo Primitivo deva em muito à apocalíptica judaica do segundo templo¹⁵¹, e podemos concordar com isso, é preciso destacar que, na perspectiva da nossa abordagem, de textos apocalípticos como sequenciais e pertencentes a uma mesma tradição intertextual, é

¹⁴⁹ BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p 169

¹⁵⁰ Alguns debates sugerem que, a partir de suas relações com a cultura de Ugarit, poderiam ser encontradas em algumas referências ao Sheol, uma tentativa de personificação como se Sheol representasse uma espécie de deidade, como a Morte, no caso dos textos ugaríticos, como por exemplo em Pv 1.2; 27.20 e 30.16 ou Hb 2.5, que compara o Sheol com o Império Babilônico. Entretanto, H M Barstad refuta que tais personificações saiam do campo poético e metafórico de maneira que, afirmar a existência de uma deidade ou personificação do Sheol seja muito difícil. Então, optamos pela neutralidade do Sheol, como espaço de esquecimento e abandono dos mortos em nossa hipótese. (BARSTAD, H M in TOORN, Karen van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter Van der. **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**. Leiden, Boston, Koln: Brill. 1999. P 768- 770.

¹⁵¹ HIMMELFARB, Martha. **Tours Of Hell**. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature. Pennsylvania: University Of Pennsylvania Press, 1983. 198 p.

impossível ignorar aspectos narrativos e textuais da tradição das descidas ao submundo grego presentes nas fontes cristãs primitivas. Nossa hipótese é que a apocalíptica judaico-cristã emergiu no ambiente cultural em que as principais ideias egípcias, mesopotâmicas, cananeias e gregas sobre o mundo dos mortos circulavam e, assim, possibilitaram esse diálogo intertextual entre fontes.

Como seus “vizinhos” no Antigo Oriente Próximo, as fontes escritas mais antigas da mitologia grega não lidam diretamente com o Inferno. No entanto, convergem para ilustrar, de diferentes maneiras, as ideias de ordem, fertilidade e sobrevivência da personalidade além da morte. Ainda que de maneira diferente, cada um deles se refere às origens, manutenção e disposição do que os gregos antigos consideravam a sua ordem mundial, incluindo o submundo. E cada um compartilha com os textos babilônicos uma visão da morte como neutra, abraçando todos os mortos quase nas mesmas condições, marcadas principalmente por estrita separação dos vivos.¹⁵²

Obras paradigmáticas gregas como A Odisseia¹⁵³, datada da segunda metade do século 8 aEC, A Teogonia de Hesíodo¹⁵⁴ (ou Nascimento dos Deuses), escrita entre 700 e 665 aEC e Hino Homérico para Deméter¹⁵⁵, mito registrado por volta de 678 aEC, retratam o mundo subterrâneo, permitindo

¹⁵² BERNSTEIN, *The Formation of Hell*, p 21.

¹⁵³ A Odisseia narra a viagem do herói ao mundo das sombras, a terra do Hades, a fim de aprender seu futuro com o vidente morto Teiresias. A história incorpora a crença de que a alma sobrevive à morte, mas que os mortos residem a uma grande distância dos vivos. Descreve a condição das almas após sua morte. Também expõe uma diferença entre dois tipos de mortos: primeiro, as almas humanas de todas as fileiras que vagam sem castigo, mas cansadas por suas lembranças da vida; e segundo, mais distante da visão de Odisseu, um grupo de rebeldes sobre-humanos condenados a esforços imortais por insubordinação não especificada contra a ordem divina.

¹⁵⁴ Esta obra conta como Zeus e seus irmãos Poseidon e Hades dividiram entre si o patrimônio que eles roubaram de seu pai, Kronos (Saturno): Zeus tomou os céus, Poseidon no mar e Hades a terra e suas entranhas. Os vencedores dessa rebelião aprisionaram os partidários de Cronos, chamados Titãs, no Tártaro, uma masmorra medonha, bem abaixo da terra. As diferenças entre esses dois aspectos do outro mundo - um país chamado Hades para os mortos humanos de todos os tipos, o outro uma prisão para rebeldes sobre-humanos - forneceram ingredientes cruciais dentro do contexto cultural a partir do qual o conceito de inferno se desenvolveu.

¹⁵⁵ A fertilidade e, portanto, a manutenção da ordem divina, é um dos principais focos do Hino Homérico para Deméter, que narra como Hades raptou Perséfone ao seu reino do submundo e como sua mãe Deméter retomou vingativamente as culturas da terra, como se elas pudessem ser mantidas. Esse mito mostra como a terra de Hades pode ser ao mesmo tempo um celeiro para sementes, um local de confinamento para Perséfone e um depósito para os mortos. O Hino a Deméter ilustra como cuidadosamente os contadores de histórias e seu público desejavam que a comunicação entre os mortos e os vivos fosse controlada.

assim, acessar, de alguma forma como os gregos imaginavam suas relações com seus mortos e em que mundo eles acreditavam a sobrevivência dos mesmos. A visão do mundo subterrâneo retratada nessas fontes não permaneceu incontestada. Seguindo sugestões no Hino a Deméter, despontam especulações sobre destinos diferentes para pessoas diferentes e emergem perguntas se adeptos de doutrinas esotéricas, praticantes de rituais secretos, poderiam se sair melhor que os outros.

Outro conhecido exemplo dessa diferenciação se encontra no livro 11 da Odisseia¹⁵⁶, quando, no submundo, Odisseu vê Sísifo¹⁵⁷, empurrando seu fardo para cima de uma colina, até que o peso o gira mais uma vez e envia o fardo cruel que delimita a planície, de onde ele deve começar a empurrá-lo novamente.

Joycelin Toynbee defende que uma divisão mais elaborada do destino dos mortos no Além só é percebida, de fato, no período romano. Segundo ela, através do estudo dos epitáfios romanos e da arquitetura das tumbas nas necrópoles, é possível presumir que os mundos dos mortos e vivos se tocavam e mais ainda, sofriam influências mutuamente. Evidentemente, tais relações entre os mundos dependiam de determinadas circunstâncias, mas, para o mundo romano, defende Toynbee, os limites entre o mundo dos vivos e mortos não eram intransponíveis. Ao contrário, se tocavam e afetavam o cotidiano.¹⁵⁸

Todo esse contexto é importante para a investigação deste capítulo: o entendimento da visão do mundo dos mortos em que o Cristianismo Primitivo está inserido. É necessário considerar que, a compreensão do Cristianismo Primitivo sobre o destino dos mortos não surgiu ao acaso e, observando todo o mundo de narrativas mencionadas até aqui, o CP mapeou o seu Além-Mundo selecionando imaginários já presentes no seu contexto, adaptando suas narrativas, de acordo com suas próprias experiências e crenças.

¹⁵⁶ HOMERO. **Odisseia**. Edição bilingue, tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014, 3ª Ed. p 119 ss.

¹⁵⁷ O mito de Sísifo diz que, após morrer, Sísifo pede uma autorização para retornar ao mundo dos vivos e rever sua esposa, para testar o seu amor. Ao conseguir retornar, ele se encanta pelos prazeres da vida e engana a morte, não voltando ao submundo. Após ser capturado de volta por Hermes, Sísifo foi condenado a rolar uma enorme pedra por um penhasco e sempre que chegava ao topo, a pedra rolava e ele precisava recomeçar o trabalho.

¹⁵⁸ TOYNBEE, **Death And Burial In The Roman World**, p 6

2.2.1. O destino dos mortos segundo o Novo Testamento

Categorizar um período ou grupo de textos formativos do Cristianismo Primitivo é uma tarefa árdua e ingrata. Neste tópico trataremos do tema da concepção do Além e especialmente do Inferno a partir da literatura canônica que convencionalmente é chamada de Novo Testamento. Não é a pretensão, com isso, delimitar temporalidade ou limitar o movimento de seguimento de Jesus a um grupo determinado de textos ou a um período específico de tempo. Os escritos do NT serão uma primeira porta de entrada para chegar ao tema e às fontes extracanônicas.

Ao abordar o cânon do Novo Testamento, alguns pressupostos precisam ficar claros. Primeiramente, a compreensão que temos a respeito de composição, data e redação dos textos do NT. Os manuais clássicos da pesquisa acadêmica defendem que a composição do bloco de Evangelhos se dá alguns anos após os primeiros escritos do Apóstolo Paulo.¹⁵⁹ O Apocalipse de João é considerado uma composição do período do final do primeiro século ou início do segundo. Em sua obra recente, Paulo Nogueira prolonga essas datas de composição e chega a localizar o Evangelho de Marcos em 70 EC, Mateus em 80 EC e Lucas em 110 EC e o Apocalipse de João no ano 130 EC.

160

Para o nosso interesse importa a compreensão de que os primeiros escritos do Apóstolo Paulo são anteriores à composição dos Evangelhos e que o Apocalipse de João é realmente mais tardio. A despeito disso, a ordem com que os temas serão tratados neste capítulo será própria: vamos mencionar trechos dos Evangelhos canônicos de Mateus e Lucas e, rapidamente, o caráter universal do julgamento no Apocalipse de João. Isso se dará porque apresentaremos na parte seguinte deste capítulo, a fonte apócrifa do Apocalipse de Pedro. Nesse sentido, pretendemos demonstrar as concepções de Além-mundo dentro do cânon, para então, sair dele. Outro pressuposto importante é que serão discutidos de forma resumida, trechos selecionados dos textos considerados relevantes aos propósitos deste capítulo.

¹⁵⁹ KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento** vol 2. História e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005. P 6.

¹⁶⁰ NOGUEIRA, Paulo. **Breve História das Origens do Cristianismo**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2020. P 191.

2.2.1.1. *Sinais de um Inferno nascente nos Evangelhos Sinóticos*

Três passagens cruciais nos evangelhos sinóticos ajudaram a formar o conceito de inferno. Marcos 9.43–48 e Mateus 25.31–46 chamam o local de punição de Geena. Lucas 16.19–31 refere-se ao Hades, mas o sofrimento do pecador descrito ali coloca essa passagem no extremo punitivo do Hades clássico ou do Sheol hebraico. A passagem em Marcos, considerado o evangelho mais antigo, foi a primeira a identificar o fogo e o verme de Isaías 66.24 com a Geena:

Se sua mão faz você pecar, corte-a; é melhor você entrar na vida mutilada do que com as duas mãos ir para o inferno [Geena], para o fogo inextinguível. E se seu pé faz você pecar, corte-o; é melhor você entrar na vida coxo do que com dois pés para ser jogado no inferno [Gehenna]. E se seu olho faz você pecar, arranque-o; é melhor você entrar no reino de Deus com um olho do que com dois olhos para ser lançado no inferno [Geena], onde o verme deles não morre e o fogo não se apaga. (Marcos 9,43–48)

O que vemos no trecho destacado acima, de fato, pode ser entendido como uma referência ao Geena, espaço físico, mas de fato, há um aspecto novo presente: o verme e o fogo desse lugar não cessam. Há uma radicalização conceitual e um preceito moral do discurso de Jesus justificando esse destino para o desviante. No uso de Marcos, os tormentos do fogo e do verme devem ser sagrados ao Senhor e intermináveis. Segundo Bernstein, essa parece ser a referência mais antiga do Novo Testamento a um inferno eterno.¹⁶¹

Istvan Czachesz¹⁶² ao discutir esse trecho do evangelho de Marcos, enxerga um aprofundamento do que Martha Himmelfarb atribuiu ao princípio de retribuição da Bíblia Hebraica para se pensar nas condenações do Inferno. Esta, compreendendo as punições dos condenados ao inferno dentro do espectro da apocalíptica judaica, entendia que nas descrições cristãs de Inferno, como nos textos dos rabinos, cada pecado seria pago, punindo a parte do corpo do condenado, pelo qual, ele pecou. Assim, como de fato, algumas descrições permitem pensar, um homem que roubou um bem do seu próximo,

¹⁶¹ BERNSTEIN, *The Formation Of Hell*, p 229.

¹⁶² CZASCHEZ, Istvan. *The Grotesque Body in Early Christian Discourse – Hell, Scatology and Metamorphosis*. New Yor: Routledge, 2014

seria castigado nas suas mãos, por exemplo. Czachesz, porém, compreende esse trecho do evangelho de Marcos como uma radicalização desse conceito de retribuição: o princípio de retribuição está presente: o corpo todo pode ser lançado ao inferno, por causa apenas de um olho, mas para o autor, os apocalipses cristãos de descrição de inferno ultrapassam essa linha de retribuição.¹⁶³

Também numa possível referência ao fogo inextinguível de Isaías 66.24, Mateus muda um pouco o contexto em que Marcos se referiu ao fogo e ao verme. Em Mateus, Jesus cita os pobres de espírito, os mansos, os misericordiosos, os de coração puro, os pacificadores, os perseguidos. Suas qualidades são as medidas da retidão, sem as quais, não se poderá entrar no Reino dos Céus. Após essas recomendações positivas, essenciais para a entrada no reino dos céus, o relato de Mateus mostra Jesus se voltando para exemplos de más ações que podem trazer punição. Mais do que isso, estabelece um contra-ponto, em que pessoas que praticam o mal contra essas categorias de pessoas, estarão condenadas ao fogo eterno e aos vermes que não dormem.

No que talvez seja a passagem bíblica canônica mais importante para a história do inferno, Mateus relaciona a resposta de Jesus no Monte das Oliveiras à pergunta dos discípulos sobre seu retorno. Jesus precede esse relato de seu retorno com parábolas que explicam o inesperado da Segunda Vinda. No texto, Jesus relaciona a salvação às manifestações externas, em especial do cuidado com os necessitados e a perdição com a negação desses cuidados. Como aponta Paulo Nogueira, entretanto, as dimensões desse julgamento são de caráter universal¹⁶⁴: um grupo será salvo por suas boas ações, enquanto outro grupo será condenado por não praticá-las. De maneira semelhante, se dá a separação final no Apocalipse de João: os santos perseguidos que não se dobraram à besta serão recompensados, enquanto os

¹⁶³ MATTOS, Carlos E A. **DEIXAI TODA ESPERANÇA VÓS QUE ENTRAIS: o Inferno na tradição dos apócrifos e sua recepção em textos medievais e contemporâneos**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo - Escola de Comunicação, Educação e Humanidades Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião São Bernardo do Campo. São Bernardo do Campo, 2017, p 57

¹⁶⁴ NOGUEIRA, Paulo A de S. Introdução. In: _____ (org.). **O Imaginário de Além-Mundo na Apocalíptica e na Literatura Visionária Medieval**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2015. p.9

adoradores da besta, o diabo e seus anjos sofrerão penas eternas, quando finalmente, lançados ao abismo.

A narrativa evangélica que apresenta, por outro lado, um caráter de condenação individual após a morte se encontra em Lucas 16. Na parábola do homem rico e o mendigo Lázaro, é possível identificar mais claramente o diálogo do Cristianismo nascente com a cultura grega. O texto narra que, após a morte, o mendigo Lázaro, que tinha as feridas lambidas pelos cães é recebido no seio de Abraão, enquanto um homem rico que vivia a se banquetear, vestido de forma luxuosa, vai sofrer tormentos no Hades. Além do evidente no próprio texto, como a menção do nome do deus grego do submundo como uma localização geográfica (Hades), está presente também um debate a respeito da possibilidade de comunicação entre os mundos dos mortos e dos vivos. Enquanto, para o mundo Greco-romano, esse parece ser um tema de relativo consenso, o evangelho estabelece o limite da impossibilidade: é dito por Abraão ao homem rico que ninguém pode passar do lado dos mortos para o lado dos vivos. Outro ponto em que o relato lucano se distancia da visão de submundo do universo Greco-romano é no que diz respeito à sobrevivência no espaço do submundo, propriamente dita. Se no Hades grego, a existência segue uma linha de continuidade de postos e funções próximas à existência na terra, no Hades, local de punição após a morte relatado na história contada por Jesus, está clara uma inversão: o homem rico que vivia em banquetes, agora padece, implorando por uma gota de água.

Em sua análise desse trecho do evangelho de Lucas, Rafael de Campos percebe a intertextualidade presente entre o relato de Lázaro e o homem rico com a obra do filósofo cínico Luciano, em seu *Diálogo dos Mortos*¹⁶⁵, em que o personagem Menipo ironiza figuras proeminentes da história da Grécia em seus estados cadavéricos no submundo. Para Campos, o evangelho de Lucas inverte a lógica do submundo propositalmente, para fazer graça com o

¹⁶⁵ LUCIANO. **Diálogo dos Mortos**. Henrique G Murachco (trad). São Paulo: Palas Atena/EDUSP. 2007, 214 p.

entendimento do ambiente sócio-cultural em que o Cristianismo está inserido.¹⁶⁶

Seja como for, nessas referências presentes no Novo Testamento, temos os indícios de uma tradição que o Cristianismo Primitivo deu continuidade com grande ênfase e importância ao longo dos séculos que se seguiram. Algumas delas, de fato, se tornaram algumas das mais influentes descrições do Inferno, gerando diálogos e reverberações em muitas outras obras.

2.2.2. Apocalipses cristãos de jornadas ao Inferno

Martha Himmelfarb apresenta em sua obra *Tours Of Hell (Viagens ao Inferno)*¹⁶⁷, uma lista de 17 obras por ela analisadas, apontando características específicas como próprias dessa literatura. São obras de diferentes origens, algumas com mais de uma tradução, de origens e datas imprecisas e em sua análise, a autora aponta características marcantes da identidade de um texto como uma “Viagem ao Inferno”.

Ela dá atenção especial ao Apocalipse de Paulo e à chamada Família Visio Pauli, ou seja, os textos que constituem mais de perto a rede textual do Apocalipse de Paulo.¹⁶⁸

Aqui, vamos destacar alguns dos textos considerados mais relevantes, apresentar tematicamente e em parte, alguns outros e por fim, enfatizar e apresentar mais detalhadamente a nossa fonte, o Apocalipse de Pedro (ApPe).

Os Atos de Tomé vieram até nós em duas grandes versões: grega e siríaca.¹⁶⁹ A versão mais antiga é datada da primeira metade do segundo século. Nas duas versões do ato 6, um homem após ouvir a pregação de Tomé tenta convencer sua amada a acompanhá-lo numa vida de castidade. Ela se recusa e ele a mata. Ao ser trazida de volta à vida pela oração do apóstolo, ela descreve a viagem ao inferno que fez enquanto estava morta. A moral da

¹⁶⁶ CAMPOS, Rafael. **O homem rico e Lázaro** – as relações invertidas no Hades. São Paulo: Editora Reflexão, 2015. 181 p.

¹⁶⁷ Tradução minha.

¹⁶⁸ HIMMELFARB, **Tours Of Hell**, p 8.

¹⁶⁹ HIMMELFARB, **Tours Of Hell**, p 10

história é de que se deve renunciar aos pecados da vida antiga e seguir Jesus.¹⁷⁰

Enquanto o quadro da viagem é o mesmo nas duas versões, as descrições de inferno são consideravelmente diferentes. A versão siríaca, contém exclusivamente pecados sexuais e as punições consistem principalmente em confinamentos em abismos e cavernas escuras. A versão grega inclui outros tipos de pecados, punições penduradas e uma punição específica para aborto. A relação entre as versões siríacas e gregas são difíceis de afirmar, para Himmelfarb. Uma seria original e a outra cópia? As duas seriam reescritas de alguma forma mais antiga? Para os propósitos de seu estudo, a versão grega é mais importante, seja ela original ou não, pela semelhança com o Apocalipse de Pedro e de textos judaicos.¹⁷¹

A autora defende que James e Bornkamm interpretam as similaridades entre as viagens ao inferno na versão grega dos atos de Tomé e o Apocalipse de Pedro como evidência de que os Atos copiaram do Apocalipse. Em seu ponto de vista, os Atos de Tomé não são uma testemunha independente de uma tradição antiga de castigos no inferno. Para o propósito da discussão que a autora propõe, não existem razões para ver Atos de Tomé como dependente de Apocalipse de Pedro. Em vez disso, ambos os textos desenharam na mesma tradição antiga como os posteriores textos hebraicos e o fragmento latino de Elias.¹⁷²

O Apocalipse de Sofonias citado como obra judaica, preservado em copta foi, segundo Steindorff manuscrito no quinto século e traduzido do grego.¹⁷³ Sofonias é tomado por um anjo para o lugar dos santos mortos, cheio de luz. Ele vê também as punições das almas dos malvados. O guia de Sofonias se revela ser o acusador, do qual ele é salvo e lhe é mostrada uma lista com seus pecados e depois ele vê Abraão, Isaque e Jacó suplicando a Deus em favor de pecadores condenados, pedindo por um dia de perdão.¹⁷⁴

Steindorff cuidadosamente afirma ser este um apocalipse anônimo, embora, em alguns momentos do texto, o narrador se refira a si mesmo como

¹⁷⁰ HIMMELFARB, **Tours Of Hell**, p 11

¹⁷¹ HIMMELFARB, **Tours Of Hell**, p 12

¹⁷² HIMMELFARB, **Tours Of Hell**, pgs 11-13

¹⁷³ HIMMELFARB, **Tours Of Hell**, p 13

¹⁷⁴ HIMMELFARB, **Tours Of Hell**, p 14

Sofonias. Steindorff considera o Apocalipse de Sofonias um texto judaico. O texto foi encontrado junto com outro texto indiscutivelmente cristão e não existem evidências de que judeus traduziram sua literatura para o Copta.¹⁷⁵

O Apocalipse de Paulo (Visio Pauli) é a mais influente das viagens ao inferno.¹⁷⁶ Traduzido do grego entre o final do quarto século e o começo do sexto, deu origem a várias redações latinas medievais e muitos textos de viagens ao inferno com vários heróis devem ao Apocalipse de Paulo, ou usaram-no como referência. A datação exata não se tem. Himmelfarb aceita o início do terceiro século e afirma que louvores a ascetas sugerem que o autor seja um deles.¹⁷⁷

Como o Apocalipse de Pedro, a VP é ligada a um texto do NT, no caso, 2 Co 12. 2-4, em que Paulo menciona sua jornada ao terceiro céu, onde ele viu mistérios impronunciáveis. A introdução é seguida pela reclamação da natureza para Deus sobre a maldade humana e o relato dos anjos sobre os problemas dos justos. Paulo é levado ao terceiro céu onde vê a saída das almas dos justos e dos pecadores dos seus corpos na hora da morte. As almas dos justos são recebidas com alegria por um coral de bons anjos, enquanto as almas dos malvados caem nas mãos dos anjos maus.¹⁷⁸

A seguir, Paulo visita o paraíso no terceiro céu onde é recebido por Enoque e Elias. Nesse ponto, parece que Paulo e seu guia angelical deixam o céu para visitar a terra da promessa, onde os justos irão habitar durante o milênio. É um lugar descrito como belo e fértil. Então Paulo vê o Lago Aquerusia.¹⁷⁹ Paulo navega num barco de ouro para a Cidade de Cristo nas suas margens.

Agora, Paulo viaja pelos quatro rios da cidade do Cristo e encontra os justos que foram resgatados ao longo deles, incluindo heróis da Bíblia Hebraica. Essa viagem é seguida pela descrição da cidade do Messias e o altar no meio onde Davi está cantando.

¹⁷⁵ HIMMELFARB, **Tours Of Hell**, pgs 13-16

¹⁷⁶ HIMMELFARB, **Tours Of Hell**, p 16.

¹⁷⁷ HIMMELFARB, **Tours Of Hell**, p 17

¹⁷⁸ HIMMELFARB, **Tours Of Hell**, p 17

¹⁷⁹ Aquerusia é um lago da mitologia grega de ligação com o mundo inferior, segundo a mitologia grega. Em alguns textos, o nome do lago é substituído pelas margens do rio Styx.

Então Paulo é guiado para o lugar de tormentos. O inferno no VP é descrito com mais detalhes do que o Apocalipse de Pedro. Tem mais grupos de pecadores, além de poços contendo rios de fogo. Ele tem mais calor, feras e anjos de tormentos e em maior número do que o Apocalipse de Pedro. Enforcamento ou pecadores pendurados são menos proeminentes do que no Apocalipse de Pedro, apesar de não totalmente ausentes.

Ao fim da jornada, Paulo chora e suspira porque, segundo seu entendimento, melhor seria para aqueles pecadores nunca terem nascido. Paulo e o Arcanjo Miguel ajudam os pecadores implorando a Deus por misericórdia. Finalmente, Cristo aparece e repreende os pecadores, mas lhes oferece uma trégua por um domingo. Paulo retorna ao paraíso e é recebido pelos justos, incluindo a Virgem Maria, os patriarcas, Moisés, os profetas, João Batista e Adão. A versão copta descreve ainda outra visita ao paraíso e finalmente transporta Paulo ao monte das Oliveiras com os discípulos, como Pedro no Apocalipse de Pedro. Há menções de monges e freiras.¹⁸⁰

Martha Himmelfarb defende que o Apocalipse de Paulo tem uma enorme importância dentro da Apocalíptica¹⁸¹ e Paulo Nogueira afirma se tratar de um relato apocalíptico de primeira linha. Para provar tal ponto, ele argumenta que a narrativa é construída a fim de tornar Paulo uma espécie de mediador, um novo Enoque ou novo Moisés. Para ele, não em vão, o Apocalipse de Paulo é um dos Apócrifos de maior sucesso no passado e é responsável por estruturar muitas das ideias sobre o além-mundo do imaginário ocidental.¹⁸²

A seguir, citaremos, separada e resumidamente outras duas obras que consideramos relevantes para a história textual das descrições de Inferno no CP: o evangelho de Nicodemos e os Atos Apócrifos de Felipe.

2.2.2.1. O Evangelho de Nicodemos e a descida de Cristo ao Hades

O evangelho de Nicodemos apresenta uma das descrições do Inferno do CP, com alguns conceitos e temas relevantes para o imaginário cristão, os quais vêm sobrevivendo ao longo do tempo e até mesmo reverberando em

¹⁸⁰ HIMMELFARB, *Tours Of Hell*, pgs 16-19

¹⁸¹ HIMMELFARB, *Tours Of Hell*, p 18.

¹⁸² NOGUEIRA, *O Imaginário de Além-Mundo*, p 19.

intertextualidades com outras descrições. Essa intertextualidade é explicada por Bernstein como um conhecimento de fundo, de uma tradição à qual os autores recorrem livremente e em silêncio. É como se o Novo Testamento traçasse uma linha do tempo desde a criação até o fim dos tempos e que funciona como uma narrativa poderosa que guia e estrutura a imaginação, o pensamento e a percepção dos cristãos primitivos enquanto eles mapeiam o mundo, exercitam seu lugar nesse mundo e sua identidade coletiva.¹⁸³

Embora totalmente narrada apenas em textos apócrifos preservados em manuscritos comparativamente tardios, a história de Descida do Cristo ao Hades desenvolve motivos expressos em alusões bíblicas consideradas em conexão com o mito por trás do inferno. Esses temas começaram a ser combinados em forma narrativa durante o segundo século. Os primeiros credos são omissos quanto à descida de Cristo ao mundo subterrâneo até o Credo dos Apóstolos, por volta de 390, mencionado por Ambrósio. Os relatos mais influentes da descida estão contidos em duas versões de um Evangelho apócrifo de Nicodemos, que Constantin von Tischendorf, seu primeiro editor, rotulou Latim A e Latim B. Estes foram datados de cerca de 395 a depois de 554.¹⁸⁴

A lenda narrada no Evangelho de Nicodemos não pode ser entendida sem considerar a tradição textual que a enquadra. O Evangelho de João refere-se a um estudioso judeu chamado Nicodemos, que se solidarizou com os ensinamentos de Jesus, foi a ele à noite com perguntas (Jo 3.1–15), e com José de Arimatéia, o qual ajudou a organizar seu enterro (Jo 19.39). O evangelho apócrifo atribuído a esse Nicodemos relata que, após a ressurreição de Cristo, circularam rumores na comunidade judaica de que outros haviam ressuscitado também. As autoridades do templo delegaram Nicodemos, José e outros rabinos para perguntar especificamente sobre Karinus e Leucius, os filhos gêmeos de Simeão, que teriam voltado dos mortos. O relato dos irmãos sobre o que eles viram no Hades depois que morreram, quando Jesus quebrou os portões do Hades e os ressuscitou junto com outros homens justos, forma a base da narrativa da descida, que circulou como o Evangelho de Nicodemos. Uma tradição posterior diz que José de Arimatéia e Nicodemos então

¹⁸³ BERNSTEIN, *The Formation Of Hell*, p 249.

¹⁸⁴ BERNSTEIN, *The Formation Of Hell*, p 274

transmitiram a Pôncio Pilatos seu relato de como eles reuniram o testemunho de Karinus e Leucius. Pilatos incluiu o testemunho dos irmãos em um relatório próprio ao imperador Cláudio. Entrelaçado ao longo dos séculos, o documento final, Atos de Pilatos, contendo o Evangelho de Nicodemos, que por sua vez contém os testemunhos de Karinus e Leucius, é, portanto, uma ficção com três níveis de profundidade.¹⁸⁵ Ou seja, Bernstein considera já o suposto relatório de Pilatos, que recebeu o nome de Atos de Pilatos como uma ficção. Dentro dessa ficção, encontramos o Evangelho de Nicodemos, considerado outra ficção e dentro do Evangelho, os testemunhos de Karinus e Leucius, sobre a descida de Cristo ao Inferno.

Na narrativa, Hades e Morte aparecem como personificações alegóricas. Satanás é ele mesmo, retratado como um exilado do céu que tentou se associar ao domínio do submundo de Hades. Como ele se intromete nos assuntos do reino anfitrião, no entanto, ele é considerado um incômodo. O relacionamento entre Hades e Satanás tipifica aquele entre Satanás e a humanidade, embora neste texto Hades aja corretamente e expulse a influência do mal. Os mortos que viveram nas sombras dos portões do submundo também participam. Às vezes eles agem como um coro provocando Satanás e Hades; às vezes falam individualmente, citando às autoridades infernais, suas profecias anteriores de que um salvador acabaria com a morte. A construção do drama em torno do Salmo 24 e o uso dos versículos 7 a 10 para o diálogo aumentam o efeito de ter autores judeus antigos invocando seus próprios textos. Além desses judeus no submundo, a história destaca judeus que foram associados a Jesus durante sua vida e que, no tempo presente do Evangelho de Nicodemos, reagem à ressurreição.

José de Arimatéia, que obteve o corpo de Jesus e o sepultou, fala aos sacerdotes Anás e Caifás e observa que Jesus não apenas ressuscitou a si mesmo, mas ressuscitou muitos outros também. Ele sugere ir ver os túmulos abertos de Karinas e Leucius, os filhos gêmeos de Simeão, o rabino falecido que havia recebido o jovem Jesus no templo. Assim, José leva os sumos sacerdotes Anás, Caifás, Nicodemos e Gamaliel a Arimatéia para interrogar os dois irmãos, cuja morte foi testemunhada por todos. Karinas e Leucius se

¹⁸⁵ BERNSTEIN, *The Formation Of Hell*, 274

recusam a falar, mas entram em salas separadas para anotar os feitos que haviam testemunhado quando Cristo visitou o submundo e os resgatara junto com muitos outros. No final, verifica-se que os gêmeos escreveram relatos idênticos.

O texto apresenta Satanás que, segundo o relato, após ser expulso do céu fora se refugiar no Hades e era, de certa forma, incômodo ali. O Hades é descrito duplamente, como o espaço físico, o lugar, o submundo e o deus grego do submundo, discutindo e criticando Satanás por ter levado as autoridades judaicas a crucificar Jesus, que certamente não era um ser humano comum.

Ao quebrar as trancas que selavam as portas do Hades (lugar), Cristo acorrentou Satanás e ordenou a Hades (deus) que o prendesse até a hora certa. Então, Satanás e Hades foram mergulhados "nas profundezas do abismo" (8.24). Claramente, então, o latim B parte do latim A, identificando o inferno como Tártaro, cheio de fogo eterno e pronto para receber Hades e Satanás.

Os santos se jogaram de joelhos, continua o latim A, reconhecendo a identidade de Jesus nos termos retirados do Salmo 29. Jesus explicou a nova situação: "Vocês que foram condenados pela árvore e o diabo e a morte agora veem o diabo e a morte condenados. pela árvore (cruz) "(8.24.1, linhas 3 a 5). Os santos pediram que ele colocasse sua cruz para acabar com o domínio da morte (8.24.1, linha 26). Jesus fez o sinal da cruz sobre Adão e os outros. "E, tomando a mão direita de Adão, ele ascendeu do submundo e todos os santos seguiram o Senhor", como Davi citou os Salmos 98 e 118 e os profetas recitaram suas profecias (8.24.2).

Depois que Jesus recebeu os agradecimentos primeiro de Adão e Eva, então de todos os santos, o Salvador fez uma varredura completa. Após o exame individual, todos no submundo foram divididos, lançados no Tártaro ou levados para o céu. A história do Sheol começaria novamente neste momento. Essa ação selou simultaneamente a conquista da morte e antecipou o Juízo Final. Todos os envolvidos foram com Cristo ao paraíso ou com Satanás e Hades ao Tártaro (9,25). Embora apenas o latim B divida o mundo inferior referindo-se ao Tártaro, ambos os textos deixam claro que Satanás sofrerá mais no futuro e para sempre.

Guiando Adão pela mão no relato do latim A, Jesus entregou os santos ao arcanjo Miguel. Antes de morar definitivamente no paraíso, os judeus ressuscitados receberam três dias para passar a Páscoa viva com suas famílias. Então eles foram batizados no rio Jordão, vestidos de branco, e apanhados nas nuvens.¹⁸⁶

2.2.2.2. Ato 1 dos Atos Apócrifos de Felipe e um apocalipse fora de lugar

Piñero afirma que os AF possuem um caráter mais retórico do que doutrinal¹⁸⁷ e esta característica pode ser relevante ao se pensar do ponto de vista literário do texto dos Atos. O autor afirma que os AF que dispomos na atualidade, são compostos a partir do trabalho de três autores que juntos, trazem a totalidade de que dispomos hoje para ler o texto.

C Tischendorf editou o Ato 2 em 1850 servindo-se do manuscrito grego 881 de Paris. M. Bonnet publicou os AF na edição de Atos Apócrifos utilizando-se de diversos manuscritos¹⁸⁸. Desses, temos para a parte que citaremos a seguir, especificamente, o Ato 1 V: Vaticano Grego 824, século XI. Os manuscritos Xenophontes 32 foram outra importante forma de transmissão dos AF no ano de 1974. Os seus descobridores foram François Bovon e Bertrand Bouvier. Seu texto básico foi publicado no Corpus Christianorum, Series Apocryphorum de Brepols em 1999.¹⁸⁹

Para Piñero, o Ato 1 nos manuscritos V é um dos textos mais completos dos AF. Este texto, segundo Piñero, é comum aos manuscritos denominados como V, Vaticano 824 e em A Xenofontes 32 sendo aquele mais breve, embora o autor aponte que a primeira parte, da ressurreição do filho da viúva, é comum às duas fontes. Então, o que temos é um texto comum a duas fontes.

Segundo Piñero, as diferenças e contrastes em todo o texto dos AF se explicam melhor se a obra for pensada como um conjunto de textos diferentes,

¹⁸⁶ SCHNEEMELCHER, W. **New Testament Apocrypha**. Vol 1: Gospels and related writings. London: Westminster John Knox Press. 1991, p 501 ss.

¹⁸⁷ PIÑERO, Antonio Sáenz y CIERRO, Gonçalodel (co-autor). **Hechos Apócrifos de Iós Apóstoles**. Volume 3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

¹⁸⁸ PIÑERO, **Hechos Apócrifos de Iós Apóstoles**, p 6.

¹⁸⁹ PIÑERO, **Hechos Apócrifos de Iós Apóstoles**, p 7.

unidos em torno de um mesmo protagonista e provenientes de diferentes tradições¹⁹⁰.

De acordo com F. Amsler, nos AF, temos quatro obras especificamente distintas: O ato 1, o ato 2, o bloco dos atos 3 a 7 e o ato 8 e seguintes. Para Piñero, o ato 8 (Jesus designando os apóstolos aos seus destinos missionários) demonstraria a intenção de dar início a uma nova obra ou pelo menos, ciclos novos de narração¹⁹¹.

Elizangela Soares atribui aos Atos de Felipe a data sugerida por Bovon, da segunda metade do século 4¹⁹². A autora defende ainda uma relação dos Atos de Felipe com outras obras, das quais, segundo a autora, faz uso livre, por exemplo: os cinco principais Atos Apócrifos (André, João, Pedro, Paulo e Tomé) e ainda parece fazer o que Soares chama de “reelaboração de tradições associadas com os Atos canônicos, com histórias rememorativas do evangelista Felipe”.¹⁹³

Sobre a identidade do Felipe, protagonista dos AF, Piñero afirma que textos antigos de Eusébio de Cesareia em referência a Clemente de Alexandria citam personagens distintos quando se referem a Felipe.¹⁹⁴ Piñero, citando Clemente, fala dos apóstolos casados, entre os quais, estaria Felipe. Usa ainda como referência, Atos de Lucas em que conta a chegada de Paulo a Cesareia e sua hospedagem na casa do Evangelista Felipe, um dos sete diáconos. Este Felipe, um dos que com Estevão, foi eleito diácono, marchou à Samaria e anunciou o Evangelho. Os dois personagens, o evangelista e o apóstolo estariam unidos por uma mesma tradição que os situa em Hierápolis da Frígia.¹⁹⁵

Os Atos de Felipe contam sua aventura na terra dos gregos, nos moldes dos heróis clássicos gregos, enfrentando inimigos e monstros e levando o Evangelho de Jesus Cristo, como lhe foi designado, juntamente com sua irmã Marianne e Bartolomeu, pelo próprio Senhor. O diferencial que nos faz dar

¹⁹⁰ PIÑERO, **Hechos Apócrifos de los Apóstoles**, p 10.

¹⁹¹ PIÑERO, **Hechos Apócrifos de los Apóstoles**, p 10.

¹⁹² SOARES, E. **Os Acta Philippi e o grotesco traumático**. Um exercício a partir das metamorfoses dos atos 8 e 12. In: REFLEXUS – ano XII, n 20, 2018/2. PP 381-399

¹⁹³ SOARES, 2018, p 384

¹⁹⁴ PIÑERO, **Hechos Apócrifos de los Apóstoles**, p 11

¹⁹⁵ PIÑERO, **Hechos Apócrifos de los Apóstoles**, p 13

atenção para o texto é a presença de uma descrição do Inferno, o destino das almas “pecadoras” após a morte.

O texto se inicia com o encontro do Apóstolo Felipe da Galileia com uma viúva que perdera o único filho¹⁹⁶. Ela menciona suas tragédias pessoais, seus sacrifícios a variadas divindades gregas e romanas e a inutilidade de todos eles, uma vez que nenhum sacrifício ou jejum foi capaz de salvar seu filho. Depois de um discurso enérgico, que se revela muito comum ao longo de toda a obra, o apóstolo se dirige ao filho morto, que ao despertar da morte, começa a narrar as visões que teve de condenados às penas do Inferno sofrendo os castigos infringidos por anjos vingadores, no meio a trevas, vermes que lhes devoram as carnes, fogo e monstros como o cachorro Cerbero que surge como guardião dos portões de saída do Inferno.

A grande maioria das penas e castigos no Inferno do Ato I de Felipe diz respeito à desobediência, negligência ou deboche com ordens e autoridades eclesiais ou pecados sexuais e verbais, todos relacionados a autoridades religiosas ou virgens.¹⁹⁷

O evangelho de Nicodemos, como visto pouco acima, apesar de mencionar o Inferno, não tem, entre suas preocupações uma descrição do lugar. Ao contrário, a preocupação parece ser teológica: demonstrar como Cristo, enquanto esteve morto, assumiu o poder no Inferno e subjulgou Satanás e Hades e livrou os personagens históricos como patriarcas, reis e profetas da prisão. O primeiro ato de Felipe o aproxima de um Apocalipse apócrifo em que é apresentada uma descrição detalhada do Inferno, seus condenados e suas penas. Temos nos Atos de Felipe o que se poderia chamar, um apocalipse fora de lugar, no sentido de que uma obra de gênero complexo como é um apocalipse estar presente em outro gênero, nos Atos de Felipe. Em todo caso, essas duas obras aqui mencionadas, nos abrem as discussões para adentrar na fonte em que nosso capítulo se debruçará, daqui por diante: o Apocalipse de Pedro.

¹⁹⁶ PIÑERO, **Hechos Apócrifos de los Apóstoles**, p 14 (Ato I de Felipe, p 33, linha 1ss.)

¹⁹⁷ PIÑERO, **Hechos Apócrifos de los Apóstoles**, p 25ss

2.3. O Apocalipse de Pedro

No inverno de 1886-87, um grupo de arqueólogos franceses liderados por S Grébaut encontrou no Alto Egito, numa necrópole deserta, dentro de uma gruta de um monge cristão, próxima de Akhimin, um códice de pergaminho com fragmentos do Livro de Enoque, o Evangelho de Pedro e o Apocalipse de Pedro (ApPe). Os três textos hoje se encontram em Cairo. Os textos chamaram imediatamente a atenção dos pesquisadores da época. Já em 1892, J.A. Robinson (1858-1933) and M.R. James (1862-1936) publicaram uma edição baseada na edição “não publicada” dos escavadores.¹⁹⁸ Em 1893, o time francês de arqueólogos publicou um facsímile oficial com fotografias retocadas e um ano depois disso, Adolf von Hamack (1851-1930) publicou sua própria versão, revista e expandida.¹⁹⁹ As duas versões mais famosas são a grega e a etíope. Mas além dessas, ainda se derivam o II Apocalipse Etíope de Pedro, O Apocalipse Árabe de Pedro e o Apocalipse Copta de Pedro.

A versão etíope do ApPe é conhecida desde 1910. Além dessa versão, existem ainda outros dois pequenos fragmentos gregos encontrados no Egito entre 1894 e 95. Segundo Muller, um fator de suma importância para a tradição textual do ApPe são suas citações pelos Pais da Igreja. Por volta de 180, Teófilo de Antioquia teria mencionado o verso 15 do fragmento de Akhmin. Clemente de Alexandria teria mencionado os capítulos 4 e 5 da obra. Para Bauckham, o fato da citação pelos Pais da Igreja da versão etíope oferece algum grau de confiabilidade dessa versão, mesmo com todos os problemas e possíveis erros de copistas ali presentes.²⁰⁰

Não se conhece o texto original do ApPe e suas traduções deixam claro que os textos grego e etíope em muitos momentos, divergem, um do outro. Segundo Muller, a versão etíope contém uma série de obscurantismos linguísticos, os quais apontam para lacunas na sua transmissão textual. A respeito das origens do texto, o autor defende que se deve dar atenção ao fato de que Clemente de Alexandria considera o ApPe como Escritura Sagrada, o que aponta para uma possível origem, pelo menos, na segunda metade do

¹⁹⁸ BREMMER, J N. *The Apocalypse of Peter: Greek or Jewish?* In: BREMMER, J N; CZACHESZ, I. **The Apocalypse of Peter**. Leuven: Peeters, 2003, p 3

¹⁹⁹ BREMMER, J N, **The Apocalypse of Peter**, p 4

²⁰⁰ BAUCKHAM, **The Fate Of The Dead**, p 161

segundo século EC. Ainda a esse respeito, Elliot reforça de que, a princípio o ApPe faria parte do cânon e embora tenha sido excluído da composição final, a obra ainda por muito tempo circulou entre as comunidades, gozando de um prestígio significativo no imaginário cristão primitivo.²⁰¹

Bremmer sugere que a versão etíope fornece o texto mais completo, enquanto a versão grega é bastante fragmentada, sendo até mesmo vista como uma reformulação do texto original por M R James.²⁰² Por conta dessas questões, nesta apresentação da obra, vamos priorizar a versão etíope.²⁰³

Bauckham defende que, fora do cristianismo judeu palestino, o Apocalipse de Pedro evidentemente se tornou uma obra muito popular na igreja como um todo, do segundo ao quarto séculos. Parece ter sido amplamente lido no leste e oeste. Em alguns círculos, pelo menos, era tratado como Escritura. Juntamente com o Pastor de Hermas, foi provavelmente o trabalho que mais se aproximou de ser incluído no cânon do Novo Testamento, sendo eventualmente excluído. Após um período inicial de popularidade, no entanto, quase desapareceu. Isso deve ter sido em grande parte porque, em sua principal função – como uma revelação do destino dos seres humanos após a morte – foi substituído por outros apocalipses: no oeste latino e nas igrejas de fala copta e siríaca do leste pelo Apocalipse de Paulo, no leste grego pelo apocalipse grego da Virgem Maria, que por várias razões, se mostrou a longo prazo mais aceitável nessa região, e o Apocalipse de Pedro quase pereceu por completo. Mas o fato de, durante dois ou três séculos, parecer ter apelado fortemente à imaginação religiosa cristã, tornou o ApPe uma importante fonte histórica.²⁰⁴

2.3.1. O título e as discussões sobre as origens do ApPe

Para Bauckham, o título da obra, como “Apocalipse de Pedro” não ocorre na versão etíope, mas é mencionado no cânon moratório e por Clemente²⁰⁵. Ainda que muitas das obras que receberam o nome de Apocalipse tenham recebido esse título apenas posteriormente ou mesmo

²⁰¹ Idem

²⁰² BREMMER, *The Apocalypse of Peter*, p 623.

²⁰³ ELLIOT, J K. *Apocryphal New Testament*. Oxford: Clarentown Press, 1993, p 600-609

²⁰⁴ BAUCKHAM, *The Fate Of The Dead*, p 161.

²⁰⁵ BAUCKHAM, *The Fate Of The Dead*, p 168

somente tenham sido designados como Apocalipses pela pesquisa moderna,²⁰⁶ mas se o período de composição for aceito como na primeira metade do segundo século EC, para Bauckham, é possível sustentar que o termo APOCALIPSE poderia estar sendo usado como a descrição de uma obra literária contendo o relato de uma revelação dada por um ser sobrenatural a um profeta ou visionário.²⁰⁷ Assim, temos, no ApPe, uma representação vertical, uma narrativa de jornada ao Inferno, dentro de um evangelho, em termos, de gênero.

O período de sua composição coloca o ApPe na chamada era de ouro dos Apocalipses judaico-cristãos. E, de fato, Martha Himmelfarb classifica a obra como muito próxima da literatura apocalíptica judaica por suas características e principais marcas.²⁰⁸ O período entre as duas grandes revoltas judaicas (entre 70 e 132 EC) produziu o mais famoso de todos os apocalipses judaicos e cristãos: o Livro do Apocalipse, e ainda 4 livros de Esdras e 2 livros de Baruque, nas quais o gênero apocalíptico se tornou o veículo de grandes realizações. Um número considerável de outros apocalipses judeus e cristãos existentes também datam do final do primeiro e do início do segundo século: o apocalipse de Abraão, a escada de Jacó, a ascensão de Isaías, o apocalipse grego de Baruque (3 Baruque), o pastor de Hermas, e muito provavelmente também as Parábolas de Enoque, o Apocalipse eslavo de Enoque (2 Enoque) e o chamado 5 Esdras. Bauckham defende que é possível que ainda no primeiro século da era cristã possam ter sido produzidos muitos outros textos apocalípticos que simplesmente podem não ter sido preservados por talvez não serem agradáveis ao uso cristão, mas de toda maneira, é bem possível que a partir do ano 70 EC até meados do segundo século tenha ocorrido uma grande produção dessa literatura.

Bauckham defende que a destruição de Jerusalém e do templo, em 70 EC, suscitaram questões de teodicéia e escatologia no judaísmo, que foram mais adequadamente combatidas ou respondidas no gênero literário do apocalipse. Isso significa dizer que, a forma como o judaísmo enfrentou adversidades nesse período de destruição foi através de jornadas de

²⁰⁶ COLLINS, John J. *What is Apocalyptic Literature?* IN: COLLINS, John J. (Ed) **The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p 3.

²⁰⁷ BAUCKHAM, 1998, p 168

²⁰⁸ HIMMELFARB, **Tours Of Hell**, P 9

autoridades religiosas, como os rabinos, aos palácios celestiais e com isso, de certa, forma, buscar caminhos de escapar da dura realidade. O autor acredita na possibilidade de que grande parcela do CP também acabou se tornado um movimento religioso fortemente escatológico e nos seus próprios apocalipses também encontrou uma de suas formas mais naturais de expressar suas ideias.²⁰⁹

Como argumentado por Bauckham e também por Tina Pippin, há um eixo comum entre o ApPe e demais textos da mesma tradição apocalíptica de sua época, além desse contexto comum de surgimento. Para Bauckham, esse eixo é uma característica geral importante dos apocalipses desse período: todos eles dependem de blocos de material apocalíptico tradicional. Quanto mais se estuda o modo como as mesmas tradições reaparecem em vários apocalipses, mais se torna impossível supor que o empréstimo literário de um apocalipse para outro possa explicar completamente a recorrência do material tradicional. As tradições apocalípticas devem ter existido de alguma forma, oral ou escrita, independentemente dos apocalipses nos quais essas tradições estão agora incorporadas.²¹⁰ Pippin convencionou chamar essa característica como uma espécie de fator sequencial: um apocalipse evoca a tradição e a memória de seu antecessor, tomando temas e características e as aprofundando, radicalizando suas propostas e ênfases, seja no sentido de horrores ou monstros ou da violência e perversidade que apresenta.²¹¹

Todo apocalipse é, portanto, uma mistura de tradição e originalidade. Os considerados, por sua relevância, grandes apocalipses – Apocalipse de João e 4 Esdras, por exemplo – são obras de notável criatividade, em termos literários e teológicos. O material tradicional que eles certamente incorporam é usado de maneiras altamente criativas. Nestes trabalhos, o uso da tradição é consistente com uma originalidade considerável e com uma composição cuidadosamente estudada. Por causa de sua preservação muito conservadora das tradições apocalípticas, é na verdade uma fonte de conhecimento das tradições apocalípticas judaicas. Raramente foi tratado dessa maneira, devido à distinção artificial que prevalece entre os apocalipses que pertencem a chamada

²⁰⁹ BAUCKHAM, *The Fate Of The Dead*, p 169.

²¹⁰ BAUCKHAM, *The Fate Of The Dead*, p 170

²¹¹ PIPPIN, Tina. *Apocalyptic Bodies: The biblical end of the World in text and image*. London and New York: Routledge, 1999, p 1

Pseudepigrafia do Antigo Testamento e os que pertencem ao chamado Apócrifo do Novo Testamento. No que diz respeito aos apocalipses, essa distinção entre Pseudepigrafia do Antigo Testamento e Apócrifos do Novo Testamento é totalmente artificial. A tradição cristã de escrever apocalipses era quase inteiramente contínua com a tradição judaica. No segundo século, Bauckham indica que, mesmo os apocalipses judaicos escritos recentemente foram lidos e imitados pelos cristãos. Os apocalipses judaicos e cristãos do período devem ser estudados juntos. Além disso, não há distinção útil entre os apocalipses cristãos escritos sob o nome de figuras do Antigo Testamento, como Esdras, e os escritos sob o nome de figuras do Novo Testamento, como Pedro. Os últimos não estão menos relacionados aos apocalipses judeus do que os primeiros.²¹²

Como um apocalipse situado no final da história do evangelho de Jesus, o Apocalipse de Pedro é um exemplo de um gênero de apocalipse cristão que parece ter se tornado muito popular no segundo e terceiro séculos: o discurso revelador de Jesus a um ou mais discípulos ou o diálogo revelador de Jesus com os discípulos após a ressurreição. Como o Apocalipse de Pedro, tais obras são frequentemente realizadas no monte das Oliveiras ou em alguma outra montanha; eles frequentemente terminam com um relato da ascensão. Por outro lado, diferente do Apocalipse de Pedro, eles geralmente começam com um relato da aparição de Jesus ressuscitado aos discípulos; a esse respeito, o Apocalipse de Pedro é bastante peculiar. A maneira como a narrativa se abre torna improvável que um relato de uma aparição de Jesus tenha sido perdido no início, mas significa que não há uma maneira clara de saber que o cenário é definido após a ressurreição até que se chegue ao relato da ascensão de Jesus, no final da obra.²¹³

O gênero do diálogo revelador pós-ressurreição é frequentemente considerado um gênero literário gnóstico. De fato, tornou-se muito popular entre os gnósticos. Mas não se originou com eles, argumenta Bauckham. Exemplos não gnósticos do gênero – como o Apocalipse de Pedro, a Epístola dos Apóstolos, o Testamento de Nosso Senhor e as Perguntas de Bartolomeu – não são imitações do uso gnóstico do gênero. Eles mostram que o próprio

²¹² BAUCKHAM, *The Fate Of The Dead*, P 171

²¹³ BAUCKHAM, *The Fate Of The Dead*, p 172

gênero se originou antes dos gnósticos o adotarem. Aqueles que desejavam atribuir a Jesus Cristo outras revelações adicionais às conhecidas nas tradições do Evangelho, evidentemente, acharam apropriado colocar tais revelações no período das aparições da ressurreição. Isso ocorreu porque essas revelações adicionais pressupunham o ensino de Jesus já dado nas tradições do Evangelho. Eles interpretaram e desenvolveram o ensino de Jesus que já era conhecido. Eles geralmente se referem aos ensinamentos que Jesus havia dado antes de sua morte e oferecem mais explicações sobre o que Jesus quis dizer ou mais informações sobre assuntos que os ensinamentos anteriores de Jesus não haviam abordado suficientemente. Essa revelação adicional pode ser escatológica, como no Apocalipse de Pedro, em grande parte da Epístola dos Apóstolos, e na parte apocalíptica mais antiga do Testamento de nosso Senhor. Os gnósticos então, incorporaram o gênero como o veículo literário óbvio para transmitir o significado esotérico e gnóstico dos ensinamentos de Jesus. No Apocalipse de Pedro, há uma referência muito explícita ao ensino anterior de Jesus nas tradições do Evangelho, cujo significado completo agora é revelado a Pedro por revelação adicional. Em 16: 5-6, Jesus deu a Pedro uma visão do paraíso, que se diz ser uma revelação da 'honra e glória dos que são perseguidos por minha justiça' (16: 5). Pedro comenta: 'Então entendi o que está escrito nas escrituras de nosso Senhor Jesus Cristo.' A referência é certamente ao evangelho de Mateus, defende Bauckham e à bem-aventurança em Mateus 5: 10: 'Bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o reino do céu.' O ditado mateano, e a referência subsequente à recompensa no céu, deixam a natureza da recompensa celeste não desenvolvida. A revelação apocalíptica do paraíso no apocalipse de Pedro, precisamente, o tipo de revelação apocalíptica que está notavelmente ausente das tradições evangélicas, é considerada pelo apocalipse de Pedro necessária para revelar as meras sugestões dadas no ensino de Jesus pré-ressurreição. A introdução do ApPe com Jesus respondendo às perguntas dos discípulos no Monte sobre o final dos tempos, aparentemente só reproduz com alguma adaptação, a abertura do discurso escatológico de Jesus em Mateus 24. Mas a obra não parece ter apenas essa intenção de mover o discurso escatológico de um cenário pré para um cenário pós-ressurreição. Em vez disso, ele pretende representar Jesus, em resposta às perguntas dos discípulos, como retomando

o mesmo assunto e desta vez entrando em muito mais detalhes sobre muitos aspectos dos eventos escatológicos. Todo o discurso de Jesus, que continua no capítulo 14, pretende desenvolver o que não está desenvolvido e acrescentar o que falta no discurso escatológico de Mateus. A maneira como isso é feito é recorrendo às tradições apocalípticas judaicas.²¹⁴

Segundo o autor, mesmo as cenas de transfigurações de Moisés e Elias no final da narrativa do ApPe se diferem da narrativa da transfiguração de Jesus por um interesse em demonstrar não a glória de Jesus, mas a glória da revelação do destino dos santos no paraíso: no caso do ApPe são Moisés e Elias quem estão brilhantes da glória de Deus e não Jesus. Com isso, o ApPe se apoia nas tradições apocalípticas de Judeus para desenvolvê-las. Para Bauckham, podemos dizer que o Apocalipse de Pedro é uma revelação de Cristo ressuscitado a Pedro e aos discípulos, dentro de uma estrutura narrativa do Evangelho pós-ressurreição. Ele empresta materiais das tradições evangélicas que eram especialmente suscetíveis ao desenvolvimento em uma direção apocalíptica. Ele as desenvolve por meio de tradições apocalípticas judaicas, que formam a maior parte de seu conteúdo.²¹⁵

Nos capítulos 1-2, o ApPe adaptou e expandiu partes do discurso apocalíptico sinótico, como encontrado em Mateus 24. A redação do Apocalipse de Pedro nesses capítulos está em vários lugares muito próximos da redação especificamente mateana do discurso apocalíptico sinótico, e,

²¹⁴ BAUCKHAM, *The Fate Of The Dead*, p 174

²¹⁵ BAUCKHAM, *The Fate Of The Dead*, p 174

Pretendendo atribuir um contexto histórico para o ApPe, Richard BAUCKHAM argumenta que a obra deriva do cristianismo judaico palestino, durante a guerra de Bar Kohba de 132-135 EC e portanto, isso o tornaria um exemplo raro de um trabalho derivado do cristianismo primitivo após a composição das escrituras do chamado Novo Testamento. O argumento para a data e o local do Apocalipse refere-se especialmente aos dois primeiros capítulos e aos dois últimos capítulos da obra. Para reforçar seu argumento, o autor defende que a inclusão de categorias de pecados como os perseguidores da justiça no ApPe como diferencial deste para outras obras apocalípticas reforça seu argumento de um contexto de guerra e perseguição e isso também explicaria os temas do Falso Messias e do martírio presentes na narrativa da obra. Entre outros pontos, BAUCKHAM utiliza diferenças entre os textos grego e etíope e suas relações com o texto do Evangelho de Mateus para comprovar sua hipótese que vem sendo discutida por pesquisadores como Eibert Tigchelaar e Buchholz'. Esta discussão sobre contexto histórico nos interessa menos do que de fato, a recepção de uma tradição apocalíptica pela obra e seu desenvolvimento próprio.

portanto, segundo Bauckham, podemos ter certeza de que o ApPe conhecia o próprio texto de Mateus 24. Mas ele usou Mateus 24 de maneira muito seletiva: na verdade, ele utilizou apenas oito versículos daquele capítulo – ou, para colocar de outra maneira, ele usou apenas duas seções de Mateus 24: v 3-5 e v 24-32. A esses empréstimos de Mateus 24, ele adicionou material tradicional adicional de outras fontes, a fim de desenvolver os temas em Mateus 24 nos quais ele estava interessado.

O texto se inicia com uma reunião de Jesus com seus discípulos no Monte das Oliveiras. Ali, Jesus está anunciando o seu sermão apocalíptico, numa versão que procura ser semelhante à de Marcos 13.

E quando o Senhor estava sentado no Monte das Oliveiras, seus discípulos foram até ele.

E nós suplicamos e rogamos e suplicamos-lhe separadamente e imploramos-lhe, dizendo-lhe: “Declara-nos quais são os sinais da tua vinda e do fim do mundo, para que possamos perceber e marcar o tempo da tua vinda e instruir aqueles que vêm depois de nós, a quem pregamos a palavra do teu evangelho, e a quem instalamos na tua igreja, para que, quando o ouvirem, prestem atenção a si próprios e marquem o tempo da tua vinda”.

E nosso Senhor nos respondeu dizendo: “Vede, que ninguém vos engane e que não duvidem e sirvam a outros deuses. Muitos virão em meu nome, dizendo: 'Eu sou o Cristo'. Não acredite neles, nem chegue perto deles. Pois a vinda do Filho de Deus não será clara; mas como o relâmpago que brilha de leste a oeste, eu virei sobre as nuvens do céu com um grande exército em minha majestade; com minha cruz indo diante de minha face, irei em minha majestade; brilhando sete vezes mais brilhante do que o sol virei em minha majestade com todos os meus santos, meus anjos. E meu Pai porá uma coroa sobre minha cabeça, para que eu possa julgar os vivos e os mortos e recompensar a cada um de acordo com suas obras.

²¹⁶

Apresentando uma visão em que Pedro é o narrador e ao mesmo tempo, aquele que vê as cenas que descreve, Elliot questiona se Jesus toma Pedro em uma jornada ao Além ou se sua descrição é tão vívida e detalhada que dá a

²¹⁶ **Apocalipse de Pedro**, cap 1, linhas 7 – 21 in ELLIOT, 1993, p 600.

impressão de que Pedro realmente está vendo.²¹⁷ O texto afirma, entretanto, que Pedro vê o destino dos mortos na palma da mão direita de Jesus e descreve seus tormentos e as ações dos anjos que operam as ações de castigo dos condenados.

Uma característica literária importante distingue o Apocalipse de Pedro como um apocalipse cristão dos apocalipses judaicos aos quais ele é intimamente relacionado. É uma revelação de Jesus Cristo ao apóstolo Pedro. Por ser pseudônimo, difere do Apocalipse joanino e do Pastor de Hermas, cujos autores romperam com a tradição apocalíptica judaica, não se escondendo atrás de um pseudônimo antigo, mas escrevendo em seus próprios nomes como destinatários da revelação, como profetas cristãos.²¹⁸ Mas, como esses apocalipses cristãos, é uma revelação dada por Jesus Cristo. O Apocalipse de Pedro é provavelmente o mais antigo apocalipse cristão existente que usa um pseudônimo apostólico. Segundo Bauckham, a diferença que isso faz em sua forma literária é que a estrutura narrativa – que a maioria dos apocalipses possui – é, neste caso, uma estrutura narrativa do Evangelho.²¹⁹ Começa com Jesus e os discípulos no monte das Oliveiras; termina com a ascensão de Jesus ao céu. A revelação é, portanto, colocada na história do evangelho de Jesus, especificamente no período das aparições da ressurreição. De fato, pretende registrar o ensino revelador final de Jesus a seus discípulos antes de sua partida para o céu. Em certo sentido, isso lhe confere o caráter de um testamento de Jesus, mas seria um erro exagerar nesse caráter testamentário do Apocalipse de Pedro: a única característica padrão de literatura de testamento judaico presente no ApPe é revelação do futuro.²²⁰ É melhor pensar nele como um apocalipse situado no final da história do evangelho de Jesus. A cena da ascensão é o que permite situar a narrativa no período após a ressurreição, embora isso só seja possível ao chegar ao final da narrativa.

²¹⁷ ELLIOT, **Apocalipse de Pedro**, p 600.

²¹⁸ BAUCKHAM, **The Fate Of The Dead**, p 172

²¹⁹ BAUCKHAM, **The Fate Of The Dead**, p 173

²²⁰ SALDARINI, A J. *Apocalypses and "Apocalyptic" in Rabbinic Literature and Mysticism* In: COLLINS, J J. **Apocalypse: the morphology of a genre**. Semeia 14, SBL, 2003.

2.3.2. Esboço e conteúdo do ApPe

O ApPe pode ser resumido a partir do seguinte esboço:

- a) Discurso sobre os sinais e o tempo da parusia
 - I: 1-3 O inquérito dos discípulos
 - 1: 4-8 A parusia será inconfundível
 - 2 A parábola da figueira: o falso Messias e o mártires dos últimos dias
- b) Visão do julgamento e sua explicação
 - 3 Imagem do julgamento e a angústia de Pedro
 - 4 A ressurreição
 - 5 A conflagração cósmica
 - 6: 1-6 O último julgamento
 - 6: 7-9 O julgamento dos espíritos malignos
 - 7-12 Os castigos no inferno
 - 13 As punições confirmadas como justas
 - 14: 1 As orações dos eleitos salvam alguns
 - 14: 2-3 Os eleitos herdam as promessas
 - 14: 4-6 O futuro terrestre de Pedro
- c) Visões da recompensa dos justos
 - 15 Visão de Moisés e Elias
 - 16: 1-6 Visão do Paraíso
 - 16: 7-17: I Visão do verdadeiro Templo e Audição sobre o verdadeiro messias
 - 17: 2-7 A ascensão

Para o objetivo desta pesquisa, a parte que nos importa mais detalhadamente é a extensa lista de castigos sofridos no Inferno que o ApPe apresenta. Jesus mostra a Pedro uma visão do julgamento de todas as pessoas no último dia. Pedro está angustiado com o destino dos pecadores, mas sua afirmação de que seria melhor eles não terem sido criados é rejeitada por Jesus, que promete mostrar a Pedro as ações dos pecadores (a fim de permitir que ele aprecie a justiça de suas condenações).

Uma longa profecia (por Jesus) do julgamento dos pecadores segue. Começa com um relato da ressurreição, que deve ocorrer para que toda a humanidade possa aparecer diante de Deus no dia do julgamento. A palavra de Deus reivindicará todos os mortos, inclusive os que foram devorados por feras que serão devolvidos “porque para Deus nada é impossível”. Então seguirá a conflagração cósmica, na qual uma inundação de fogo consumirá os céus e o mar e levará todas as pessoas a julgamento no rio de fogo. Então Jesus Cristo virá e será entronizado e coroado como juiz. Todos serão julgados de acordo com suas ações. O rio de fogo pelo qual todos devem passar provará sua inocência ou culpa. Os anjos levarão os ímpios para o inferno. Os demônios também serão julgados e condenados ao castigo eterno.

Segue uma longa descrição dos castigos no inferno. Um castigo específico e diferente é descrito para cada um dos vinte e um tipos de pecadores. Os tipos de pecador e seus castigos são:

- 1) aqueles que blasfemaram o caminho da justiça, pendurados pelas línguas;
- 2) aqueles que negaram a justiça – poço de fogo;
- 3) mulheres que seduziam homens ao adultério – penduradas no pescoço;
- 4) adúlteros – pendurados pelos órgãos genitais;
- 5) assassinos – animais venenosos e vermes;
- 6) mulheres que abortaram seus filhos – em um poço de excremento até a garganta;
- 7) infanticídios – seu leite produz animais que comem carne;
- 8) perseguidores e traidores dos justos de Cristo – açoitados e comidos por vermes que não dormem;
- 9) aqueles que perverteram e traíram a justiça de Cristo – mordem as próprias línguas, ferros quentes nos olhos;
- 10) aqueles que matam os mártires com suas mentiras – lábios cortados; fogo na boca e entranhas;
- 11) aqueles que confiavam em suas riquezas e negligenciavam os pobres – colunas afiadas e ardentes, vestidos em trapos;
- 12) usurários – em poço de excremento até os joelhos;
- 13) homens e mulheres homossexuais – caem do precipício repetidamente;
- 14) fabricantes de ídolos – açoitados por correntes de fogo;

- 15) aqueles que abandonaram os mandamentos de Deus e obedeceram aos demônios – ardendo em chamas;
- 16) aqueles que não honraram seus pais – rolam precipícios de fogo repetidamente;
- 17) aqueles que desobedeceram ao ensino de seus pais e anciãos – pendurados e atacados por pássaros carnívoros;
- 18) moças virgens que fizeram sexo antes do casamento – roupas escuras, carne dissolvida;
- 19) escravos desobedientes – mordem as próprias línguas continuamente;
- 20) aqueles que deram esmolas hipocritamente – cegos e surdos, brasas queimando seus corpos;
- 21) feiticeiros masculinos e femininos – na roda de fogo no rio de fogo.

Aos eleitos serão mostrados os castigos dos condenados. Os últimos clamam por misericórdia, mas o anjo encarregado do inferno, Tartarouchos, diz a eles que agora é tarde demais para o arrependimento. Os condenados reconhecem a justiça de sua punição. Mas quando os justos intercederem pelos condenados, Jesus Cristo, o juiz, concederá suas orações. Aqueles por quem oram serão batizados no lago Aquerusia e compartilharão o destino dos eleitos. Os eleitos entrarão no reino eterno de Jesus Cristo, com os patriarcas, e suas promessas a eles serão cumpridas.

Concluindo a profecia do julgamento, Jesus agora se dirige a Pedro pessoalmente sobre seu futuro. Ele deve espalhar o Evangelho por todo o mundo. Ele deve ir a Roma, onde morrerá mártir pelas mãos do filho de quem está no Hades.

2.3.3. Temas Importantes presentes no ApPe

Neste tópico buscaremos destacar alguns dos temas mais importantes para o nosso recorte, presentes no ApPe. Temos consciência dos inumeráveis assuntos que a simples leitura dessa fonte pode trazer para a pesquisa acadêmica. Mas reforçamos, nosso olhar é exclusivo para os trechos que podem nos auxiliar na construção de nossa perspectiva.

2.3.3.1. Julgamento e o conceito de justiça

Um dos temas relevantes do ApPe é o julgamento escatológico. É a situação apocalíptica clássica, que podemos rastrear até o livro de Daniel. É o problema apocalíptico clássico da teodicéia. É precisamente o contexto no qual a clássica expectativa judaica primitiva da ressurreição e do julgamento dos mortos, a conquista da justiça no final por meio de recompensas e punições escatológicas tomou forma. Assim, o Apocalipse de Pedro foi herdeiro de uma longa tradição que tratou precisamente de uma situação como a sua e desenvolveu um cenário de juízo escatológico que pôde representar por meio de uma série de temas altamente tradicionais. Nada no Apocalipse do relato de Pedro sobre o julgamento escatológico é especificamente cristão, exceto a identificação do juiz divino como Jesus Cristo e sua *parusia*. O interesse do relato está em sua compilação excepcionalmente detalhada e completa de temas apocalípticos tradicionais sobre o assunto.

A frase mais significativa do tema do julgamento no ApPe é “cada um receberá de acordo com sua ação”. Essa frase ocorre 5 vezes no texto e é utilizada para estabelecer o critério de justiça de cada uma das penas a que cada condenado está sentenciado. Ao todo, vinte e um pecados específicos e as punições atribuídas a cada um estão listados nesses capítulos. O objetivo dessa descrição do inferno é fazer exatamente este ponto: que cada tipo particular de pecado receberá sua punição apropriada. Assim, embora a frase "cada um segundo a sua ação" não seja realmente usada nesses capítulos (7-12), ela é de fato o tema deles, já declarado em 6: 6.

Finalmente, a frase é novamente usada duas vezes no capítulo que segue a descrição do inferno: capítulo 13. Em 13: 3, ela novamente declara o princípio pelo qual as punições que foram descritas são distribuídas. Indica a justiça das punições no inferno. O ponto é então reforçado no v 6, onde os próprios condenados, sofrendo seus castigos, finalmente reconhecem a justiça de seus castigos: 'Justo é o julgamento de Deus Pois cada um de nós foi pago de volta de acordo com nossas ações'.

Assim, o posicionamento da frase em cada uma de suas cinco ocorrências é muito significativo. Ocorre primeiro na descrição programática da *parusia* como a vinda de Jesus Cristo para exercer o julgamento divino. Em

seguida, ocorre duas vezes em cada um dos dois capítulos (6 e 13), que enquadram a longa descrição das punições no inferno. Afirma o princípio de justiça estrita pelo qual as punições no inferno são atribuídas. A declaração repetida do princípio de que cada um deve ser punido estritamente de acordo com seus próprios atos deixa claro que o julgamento escatológico não se preocupa senão com o julgamento totalmente imparcial de indivíduos sobre seus méritos.

Como declaração padrão do princípio da justiça divina, essa frase era totalmente tradicional na tradição judaica e cristã. Ocorre com mais frequência na forma mais longa que o Apocalipse de Pedro usa em 1: 8 e 13: 6: 'para pagar a cada um de acordo com sua ação.'

Isso nos leva a uma reflexão sobre o conceito de justiça presente no ApPe. Ao analisar o ApPe, Bauckham afirma que seu conceito de justiça é, obviamente, puramente retributivo. É consertar os erros infligindo ao ofensor o sofrimento correspondente à sua ofensa. A ideia de punições purificadoras ou reformatórias, que aparece em algumas correntes do pensamento grego sobre a vida após a morte e ocasionalmente aparece em apocalipses judeus e cristãos, não tem lugar aqui. As punições descritas são justificadas como pura retribuição. Segundo o autor, se quisermos compreender a eternidade das punições, devemos supor que para os escritores apocalípticos, a eternidade não é tanto uma espécie de continuação desta vida, mas sim uma espécie de estabelecimento da verdade real desta vida.²²¹ O julgamento escatológico é quando a verdade real desta vida é revelada e recebe o que é devido a ela. Esta é a justiça final. Esta ideia também tem uma espécie de função paraenética. Tudo realmente já está decidido nesta vida; arrependimento e boas ações não podem ser adiados para a próxima vida; e assim a necessidade de viver bem nesta vida é absoluta.

Além disso, o autor defende que o ímpeto para uma descrição de toda uma série de diferentes punições para diferentes pecados, como encontramos no ApPe e em outros textos apocalípticos, é a noção de que cada pecado deve ter um tipo específico de punição. Embora não tenhamos perdido totalmente essa ideia, Bauckham defende que o pensamento moderno de justiça vê com

²²¹ BAUCKHAM, *The Fate Of The Dead*, p 209

mais frequência e mais naturalidade em termos da gravidade relativa das punições. A punição deve ser adequada ao crime no sentido de que deve ser mais ou menos severa de acordo com a gravidade relativa da ofensa. Mas o texto do APPE opera com uma ideia diferente do sentido em que a punição deve se enquadrar no crime. É que cada crime deve ter um tipo específico de punição adequada a ele.

Essa ideia é encontrada esporadicamente em sistemas jurídicos antigos, que às vezes prescrevem punições bastante específicas exclusivamente para um tipo específico de crime. Por exemplo, no antigo direito romano, os parricídios eram punidos com o saco: ou seja, eram colocados em um saco junto com quatro animais: um cachorro, um galo, uma cobra e um macaco. Os quatro animais provavelmente representavam os vícios que levaram ao crime. Assim, a ideia não era apenas que esse crime particularmente hediondo deveria ser punido com crueldade excepcional, mas também que deveria incorrer em um tipo específico de punição simbolicamente apropriado a ele. Em geral, é claro, os sistemas jurídicos antigos, incluindo a lei judaica, não tinham uma punição diferente para cada crime. Mas, sem dúvida, o pensamento por trás de relatos sobre o inferno, como o do Apocalipse de Pedro, era que a justiça ideal que os sistemas jurídicos terrestres não podem alcançar será realizada no julgamento escatológico de Deus. Ele poderá atribuir uma punição precisamente apropriada para cada tipo de crime.²²²

Ao discutir o conceito de justiça presente no ApPe, Lautaro Roig Lanzillotta também observa que as punições sofridas pelos condenados no Inferno dizem respeito a responder individualmente a quebras de leis coletivas.²²³ Ou seja, indivíduos são castigados pessoalmente por não observar regras da sociedade. Ele analisa o prazer dos expectadores a ver os sofrimentos dos condenados à luz das reações dos leitores da comédia grega ao ver os sofrimentos do herói arrogante e analisa as respostas emocionais dos personagens que observam as torturas dos condenados no Inferno do

²²² BAUCKHAN, *The Fate Of The Dead*, p 210

²²³ LANZILLOTTA, Lautaro Roig. *A punição recompensa os justos? O padrão de justiça subjacente ao Apocalipse de Pedro*. In: BREMMER; CZACHESZ. *O Apocalipse de Pedro*. Leuven: Peeters. 2003, p 127-158.

Apocalipse de Pedro. Como por exemplo, a compaixão de Pedro, duramente censurada por Jesus, a indiferença ou suposto prazer que as vítimas dos crimes sentem ao ver seus algozes sofrendo. Por estar diretamente ligada ao tema de interesse da pesquisa, a discussão sobre o conceito de justiça e essas reações aos castigos dos condenados será mais amplamente debatida no próximo capítulo.

2.3.3.2. Destruição cósmica

O capítulo sobre a ressurreição (capítulo 4) é uma compilação de tradições apocalípticas sobre a ressurreição escatológica dos mortos. Mas este material é integrado ao tema do julgamento pela forte ênfase ao longo do capítulo no fato de que a ressurreição ocorre no dia do julgamento (a frase 'dia do julgamento' ocorre quatro vezes no capítulo, bem como as frases equivalentes 'dia de Deus' e 'dia da punição'). O texto está interessado na ressurreição como o prelúdio para o julgamento dos mortos.

O final do capítulo 4 estabelece uma ligação com o seguinte capítulo: 'No dia do julgamento, a terra devolverá tudo [ou seja, na ressurreição], pois então ela [a terra] terá de ser julgada ao mesmo tempo, e com ela o céu' (4: 13). O julgamento do céu e da terra é evidentemente a conflagração cósmica – a queima de toda a criação – que ocorre no capítulo 5. Mas a partir do capítulo 5 não parece ser atribuído um significado independente ao julgamento do céu e a terra como tal. A conflagração cósmica parece ser considerada o meio de levar os seres humanos a julgamento. O capítulo 5 abre: “E (isso) acontecerá no dia do julgamento para aqueles que pervertem a fé de Deus e para aqueles que cometeram pecado”. A descrição da conflagração nos versos 2-6 do capítulo 5 é bastante obscura em seus detalhes. Mas a imagem parece ser de cataratas de fogo fluindo, aparentemente descendo do céu, que queimam, consomem e derretem tudo: o firmamento, as estrelas, os oceanos e a terra. Este é o dilúvio de fogo que alguma expectativa judaica considerou como a segunda destruição da criação, um paralelo ao dilúvio universal de água em Gênesis.²²⁴

²²⁴ BAUCKHAM, *The Fate Of The Dead*, p 198

Outro paralelo de debate com o dilúvio de Gênesis talvez possa ser feito no julgamento dos espíritos malignos no capítulo 6 do ApPe. Segundo Paulo Nogueira, as destruições ocasionadas pela abertura dos selos e derramamento das pragas no Apocalipse Modelo, o Apocalipse de João, serviu como fechamento de um ciclo universal da história a fim de um retorno ao paraíso perdido e como resposta de Deus aos pecados da humanidade, como o Grande Dia do Senhor sendo descrito pela visão de João em Patmos.²²⁵ O ApPe de certa forma, ao apresentar uma nova destruição do mundo, dessa vez, pelo fogo, abrindo o julgamento dos humanos, também responde ao dilúvio dentro da tradição apocalíptica como destruição anterior, evocando o julgamento dos espíritos malignos que foram liberados no mundo após a morte dos gigantes que eram filhos dos anjos com as mulheres na tradição do mito dos Vigilantes. De acordo com 1 Enoque e Jubileus, o mal deve ser rastreado até os anjos caídos, os Vigilantes, os filhos de Deus de Gênesis 6, que antes do Dilúvio se acasalaram com mulheres e corromperam a Terra. Seus descendentes com suas esposas humanas foram os gigantes, os Nephilim. Os próprios Vigilantes foram punidos naquele momento por serem acorrentados no submundo, aguardando o último julgamento, mas não mais perpetrando o mal no mundo. Mas seus filhos, os gigantes, tornaram-se demônios: quando os gigantes morreram, seus espíritos continuaram a viver no mundo como espíritos malignos, os demônios que doravante são responsáveis pelo mal no mundo.²²⁶ No capítulo 6 do ApPe, antes das descrições das condenações no Inferno, o texto apresenta o julgamento desses espíritos.

2.4. O Apocalipse de Pedro e os outros Apocalipses

Este relato das punições no inferno está claramente relacionado com toda uma série de outros textos apocalípticos judaicos e cristãos que descrevem as várias punições para vários pecadores no inferno. Estes incluem apocalipses cristãos posteriores, como o Apocalipse de Paulo e o Apocalipse grego da Virgem Maria, e visões hebraicas medievais do inferno. Os mesmos pecados e as mesmas punições frequentemente se repetem, com variações,

²²⁵ NOGUEIRA, **O Apocalipse de João**, p 87

²²⁶ BAUCKHAM, **The Fate Of The Dead**, p 199

nesses textos. Estamos claramente lidando com uma tradição apocalíptica que continuou por muitos séculos e na qual os textos mais recentes preservam material tradicional muito antigo. A maioria desses vários textos e seus relacionamentos foram estudados por Martha Himmelfarb no livro que ela dedicou a eles: *Jornadas ao Inferno: Uma forma apocalíptica na literatura judaica e cristã. (Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature)*.²²⁷

Himmelfarb chamou esses textos de "jornadas ao inferno" porque em quase todos eles um visionário (como Paulo ou Elias) recebe, por assim dizer, uma visita guiada às punições no inferno, geralmente por um anjo ou alguma outra figura do outro mundo. Ela apontou uma característica particular da forma literária desses textos. Ao ver um determinado grupo de pecadores sendo punidos, o visionário geralmente pergunta: 'Quem são estes?' E recebe de seu guia uma resposta que começa: 'Estes são ...' (por exemplo, 'estes são aqueles que cometeram adultério' ou 'estas são pessoas que costumavam fofocar na igreja'). As declarações que começam com 'Estes são ...' – que explicam o tipo de pecado está sendo punido – Himmelfarb chama de 'explicações demonstrativas'. Eles caracterizam quase todos os textos que descrevem as várias punições no inferno.²²⁸ Mas há outra característica desses textos para a qual Himmelfarb não chama nenhuma atenção particular: é que quase todos eles descrevem os castigos sofridos pelos ímpios agora, imediatamente após a morte, antes do dia do julgamento no final da história. É por isso que alguém como Paulo ou Rabino Joshua Ben Levi pode ser levado em uma jornada pelas punições – porque elas já estão acontecendo. Portanto, os textos são uma expressão da crença na punição ativa dos ímpios imediatamente após a morte, antes do juízo final. Bauckham defende que essa crença só se desenvolveu e ganhou adesão tanto no judaísmo quanto no cristianismo ao longo do primeiro e segundo séculos EC. O gênero literário das viagens do inferno dentro da apocalíptica judaica e cristã provavelmente se originou no primeiro século EC, junto com a crença em punições para os ímpios imediatamente após a morte.²²⁹

²²⁷ HIMMELFARB, *Tours Of Hell*, p 24

²²⁸ HIMMELFARB, *Tours Of Hell*, p 24

²²⁹ BAUCKHAM, *The Fate Of The Dead*, p 200

O relato das punições no Apocalipse de Pedro, entretanto, é bastante excepcional entre as viagens do inferno, visto que não é realmente uma viagem ao inferno. Ou seja, Pedro não é mostrado em torno dos castigos no inferno que já estão ocorrendo quando a revelação é feita a ele. Em vez disso, o relato é uma profecia de Cristo a Pedro sobre o que acontecerá aos iníquos após o julgamento final. Por essa razão, a forma literária de perguntas e respostas das viagens do inferno está ausente. Pedro não vê os condenados e pergunta 'quem são estes?' As explicações demonstrativas, entretanto, geralmente estão presentes. Sem ser solicitado a explicar, Cristo, tendo descrito cada punição, então identifica os pecadores em uma frase que começa "Estes são os que ...". ou "Essas pessoas ...". Bauckham argumenta que a tradição que o Apocalipse de Pedro usou foi uma genuína viagem ao inferno, na qual algum visionário viu as punições, fez perguntas e recebeu explicações. Mas o que temos é o uso desse material tradicional para descrever não o estado intermediário, mas as punições eternas que seguem o juízo final. Portanto, o ApPe transforma a descrição de um visionário de suas experiências em uma profecia colocada nos lábios de Cristo. Ele eliminou as perguntas e manteve as explicações demonstrativas.

Além disso, Martha Himmelfarb fez provavelmente quase tudo o que pode ser feito para resolver as relações literárias entre os textos que ela chama de viagens do inferno, incluindo o Apocalipse de Pedro.²³⁰ Não podemos ter certeza das relações literárias porque certamente havia outros textos, especialmente no período inicial, que não sobreviveram, e também porque provavelmente havia tradições orais, bem como relações literárias envolvidas.

O que está claro é que o Apocalipse de Pedro não foi a primeira descrição das punições no inferno, nem muitas das viagens posteriores do inferno devem ser consideradas como devedoras do Apocalipse de Pedro. A visão, que foi proposta por M. R. James e uma vez bastante comum, de que o Apocalipse de Pedro foi a fonte de toda esta tradição de descrições das punições no inferno provou ser insustentável, defende Bauckham. O Apocalipse de Pedro é simplesmente um produto de uma tradição que o antecedeu e que continuou depois dele independentemente dele. Para

²³⁰ HIMMELFARB, *Tours Of Hell*, p 25

Bauckham, existe pelo menos um passeio pelo inferno que é quase certamente mais antigo do que o Apocalipse de Pedro e também é judeu em vez de cristão: o fragmento de Elias preservado na epístola apócrifa de Tito, que é quase certamente um fragmento do Apocalipse original de Elias do primeiro século EC. Então, mais uma vez, devemos ver o Apocalipse de Pedro como assumindo e adaptando o material tradicional das tradições existentes ou da literatura apocalíptica judaica.²³¹

Martha Himmelfarb afirma ter refutado a visão mais antiga e influente de Albrecht Dieterich quanto à fonte do Apocalipse do relato de Pedro sobre o inferno. Dieterich (que conhecia apenas o texto grego Akhmim, ainda não a versão etíope do Apocalipse de Pedro) e argumentou que o Apocalipse de Pedro emprestado diretamente de uma Katábase órfica: um dos relatos de uma descida ao submundo, descrevendo as recompensas e os castigos dos mortos, que eram populares no mundo greco-romano, supostamente em uma tradição de órficos populares. Em oposição a isso, Himmelfarb mostrou de forma convincente que a tradição apocalíptica judaica e cristã de viagens ao inferno se desenvolveu dentro da tradição apocalíptica judaica. Provavelmente, sua melhor evidência para isso é a forma literária da pergunta feita pelo vidente, seguida por uma explicação demonstrativa do guia sobrenatural. Essa forma literária já estava bem estabelecida na tradição apocalíptica judaica, onde ocorre em muitos casos com referência a visões simbólicas ou a características do outro mundo que não as punições no inferno. A viagem do inferno muito provavelmente se desenvolveu como uma categoria especial dos apocalipses da viagem cósmica.²³²

Mas se Himmelfarb mostrou que a viagem ao inferno como um gênero apocalíptico se desenvolveu dentro da tradição apocalíptica judaica, ela provavelmente minimizou até que ponto esse desenvolvimento era devido às ideias gregas. A ideia de descrever uma variedade de punições em curso no submundo pode muito bem ter vindo da literatura greco-romana do katabasis. Certamente, punições específicas foram emprestadas por apocalípticos judeus e cristãos da tradição greco-romana, como também ocasionalmente da tradição egípcia. Precisamos lembrar que a apocalíptica judaica era uma literatura que

²³¹ BAUCKHAM, *The Fate Of The Dead*, p 207

²³² HIMMELFARB, *Tours Of Hell*, p 26

livremente emprestava imagens e ideias de outras tradições culturais, e também que, especialmente nesta área da escatologia – a expectativa de recompensas e punições após a morte – as várias culturas e tradições religiosas do antigo mundo mediterrâneo tinha conceitos muito semelhantes, de modo que era fácil para imagens e ideias particulares passarem do apocalipse de uma religião para o de outra.

2.5. Recepção do Apocalipse de Pedro no Cristianismo do segundo ao quinto séculos

Ainda que a hipótese de Bauckham sobre a origem do ApPe ser do período da guerra na Palestina de Bar Kohba seja amplamente discutida e que o contexto histórico em que a obra nasceu não seja estritamente do interesse de nossa pesquisa, de fato, ao ler o ApPe, estamos lidando com uma obra antiga e os pesquisadores aqui abordados concordam que se trata de um texto originário do segundo século EC. Só por isso e pela pouca pesquisa que se preocupou com esta obra já sejam causas justificáveis para o seu estudo. Além desses fatores, os fatos da obra preservar tradições judaicas apocalípticas e ter circulado pela Igreja, se tornando extremamente popular entre o segundo até o quarto séculos são critérios adicionais para o seu estudo. Sob este aspecto, na parte final deste capítulo, apresentaremos algumas das recepções do Apocalipse de Pedro nos séculos que se seguiram ao seu surgimento, a partir de menções e citações da obra em outros textos.

Considerado por Atila Jakab como testemunha direta²³³ do ApPe, já do segundo século, um trecho do *Cânion Muratório* afirma: “Recebemos apenas os apocalipses de João e Pedro, embora alguns de nós não estejamos dispostos que o este último seja lido na igreja” (71-72). Jakab defende que, a partir desse texto se pode refletir que o ApPe era conhecido e lido na Igreja antes do ano 200 em Roma e que não havia para o catálogo, diferenças entre os Apocalipses de Pedro e João, embora, alguns cristãos ou grupos cristãos

²³³ Segundo Buchholz, Testemunhas diretas são referências nas quais o documento é mencionado pelo nome ou citado diretamente. Testemunhas indiretas são aquelas que usam, se referem ou aludem ao apocalipse sem revelar que esta é sua fonte. BUCHHOLZ, **Your eyes will be opened**, p 20

tenham se oposto ao seu uso litúrgico. As razões para essa oposição poderiam ser por dúvidas de sua autenticidade, seu conteúdo ou algum outro motivo desconhecido.²³⁴

Para Buchholz, havia paralelos entre o ApPe e os *Oráculos Sibilinos 2* e os oráculos teriam usado o ApPe como fonte.²³⁵ Jakab afirma, ao mencionar testemunhas indiretas da obra, ser possível perceber paralelos entre o ApPe e a obra *Epistula Apostolorum*, da Síria na segunda metade do segundo século. Assim, ele defende que a obra foi conhecida no segundo século apenas em Roma e na Síria, provavelmente lido na assembleia cristã em Roma, tendo sua utilização rejeitada ali. Ainda segundo Jakab, não há testemunhas de sua utilização na Síria.²³⁶

A primeira obra classificada por Jakab como testemunha direta do ApPe no terceiro século é a *Eclogue Profeticae* de Clemente de Alexandria. Esta obra consiste em citações aproximadamente do ano 202 e nela, Clemente menciona que crianças abandonadas pelos pais são entregues a anjos protetores (eccl prof. 41), citando nominalmente o mesmo anjo que leva as crianças abandonadas no ApPe para participar da condenação de seus pais, Temelouckos. O texto cita ainda diretamente o ApPe nos capítulos 48 e 49. Ambos tratando do tema de filhos indesejados. Para Clemente de Alexandria, defende Jakab, o ApPe possuía uma certa autoridade em temas morais, como esse do abandono ou do aborto de filhos indesejados, mas não é claro se Clemente considerava a obra como escritura sagrada.²³⁷ Para Jakab, a diferença entre Clemente e Eusébio de Cesareia é importante. Para Eusébio, o ApPe foi um escrito contestado junto com a *Epístola de Judas*, as epístolas católicas restantes e a *Epístola de Barnabé*.

Outra testemunha se encontra na obra intitulada *Apocriticus* de Macarius Magno. Macarius teria sido bispo de Magnésia, na Ásia Menor, no início do século 5. Na obra, escrita em forma de diálogo, há um debate entre um filósofo pagão e um cristão. O ataque ao cristianismo fornece um resumo dos quinze livros de Porfírio contra os cristãos, escrito algum tempo antes de

²³⁴ JAKAB, A. The reception of The Apocalypse of Peter in Ancient Christianity in: BREMMER; CZACHESZ (org). **The Apocalypse of Peter**. Leuven: Peeters, 2003, p 174

²³⁵ BUCHHOLZ, **Your eyes will be opened**, p 45

²³⁶ JAKAB, **The Apocalypse of Peter**, p 176.

²³⁷ JAKAB, **The Apocalypse of Peter**, p 177

270 EC. De acordo com Buchholz, ao citar passagens do Novo Testamento, depois de repudiar o ditado dos sinópticos: "Muitos virão em meu nome dizendo que eu sou o Cristo" e antes que ele ataque algumas das parábolas de Jesus, Porfírio faz uma digressão para tratar do tema da destruição do céu e da terra. Ele cita duas vezes o ApPe para refutar dois de seus ensinamentos.²³⁸

Considerando que tais referências sejam mesmo de Porfírio, Jakab defende que o ApPe era conhecido no Ocidente (em Roma) na segunda metade do século III, e ainda usado como uma obra com autoridade (como Escritura) por alguns cristãos. Nesse caso, sugere o autor, é possível que Macarius em si, nunca tenha lido de fato o ApPe, mas teria assumido referências diretas ao texto de uma obra com a qual dialogou.²³⁹

Ainda dentro do terceiro século, embora de forma mais indireta, Jakab defende alusões presentes em Hipólito de Roma (morto em 235 EC). A primeira na obra *No Universo*, escrita antes de 225 EC e a segunda, na obra *Refutação de Todas as Heresias*, escrita depois de 222 EC, sugerindo que Hipólito conhecia o ApPe.²⁴⁰ Além dessa obra, nos *Atos de Tomé*, originários de Edessa, na primeira metade do terceiro século, especialmente, o 'sexto ato' do livro é sobre um jovem cristão que matou sua namorada porque ela se recusou a viver em celibato com ele. A menina é ressuscitada dos mortos pelo apóstolo e dá (caps. 55-57) uma descrição do inferno que ela havia visitado. Esta descrição sugere que *Atos de Tomé* são familiarizados com ApPe 7-12.

A partir da aproximação de detalhes de punições, Jakab percebe referências e semelhanças entre um sermão atribuído a Cipriano, aproximadamente de 250 EC, com o título *Na Glória do Martírio* e o ApPe. Além disso, Jakab vê paralelos entre o ApPe e o *Apocalipse Copta de Elias*, do terceiro século. Ele defende que no cristianismo do terceiro século, o ApPe era mais conhecido do que cem anos antes. Para ele, nesse período, o texto era conhecido em Roma, Palestina (Clemente), Edessa, Norte da África e Egito, embora não fosse mais lido em assembleia em Roma pela comunidade cristã. Então, é possível, argumenta, que a obra já estivesse limitada por não haver indícios de testemunhas diretas ou indiretas de sua leitura nos maiores centros

²³⁸ BUCHHOLZ, *Your Eyes Will Be Opened*, p 30-31

²³⁹ JAKAB, *Apocalypse Of Peter*, p 178

²⁴⁰ JAKAB, *Apocalypse Of Peter*, p 178

do cristianismo antigo, como Alexandria, Cartago ou Antioquia.²⁴¹ Ainda assim, ele defende que no quarto século, o ApPe ainda avançou, sendo conhecido na Palestina, Egito, África do Norte e provavelmente na Ásia Menor. Ele defende ainda que as recepções mais imediatas do ApPe se estenderam até meados do sexto século, passando, ainda no quinto, pela *Visio Pauli* ou Apocalipse de Paulo e pelo Apocalipse de Tomé, vindo ainda a ser lido em algumas igrejas, de forma esporádica. Certamente, com o passar do tempo e a partir do processo de canonização dos textos, essa difusão do texto foi gradativamente diminuindo, embora, nossa suspeita seja de que, no imaginário cristão primitivo, suas principais ideias tenham circulado através de intertextualidades por um longo período.

Introduziremos o próximo capítulo a partir da retomada da discussão acima desenvolvida do conceito de justiça retributiva no Apocalipse de Pedro. Esse tema será importante, pois, a partir dele e somado ao conceito de corpo no Cristianismo Primitivo, avançaremos na análise do tratamento recebido pelos corpos dos condenados ao Inferno nas descrições de castigos no ApPe.

²⁴¹ JAKAB, *Apocalypse Of Peter*, p 179

CAPÍTULO TRÊS

Os gestos do Inferno²⁴²: Análise dos castigos dos condenados no Apocalipse de Pedro

O inferno são os outros. (Jean-Paul Sartre)

No Inferno do Apocalipse de Pedro, vemos “corpos plásticos”. O consideramos a obra em que mais se destaca essa característica de manipulação e distorção de corpos. Neste capítulo, desejamos destacar a descrição narrativa desta manipulação e refletir sobre as razões que possam ter levado o CP a criar essas narrativas. Buscaremos analisar trechos do Apocalipse de Pedro, nos quais são descritas as torturas dos condenados ao Inferno, à luz das discussões já mencionadas no referencial teórico da presente pesquisa. Nosso objetivo com este capítulo, mediante a análise da fonte, é procurar elucidação para as questões que nortearam o nosso interesse pelo tema e a fonte. Consideramos interessante, portanto, retomar estas questões, anteriormente apresentadas:

- Por que os cristãos primitivos demonstraram tanto interesse nos limites entre os mundos dos vivos e dos mortos?
- Qual era o conceito de corpo humano presente no imaginário cristão primitivo?
- O que levou o CP a imaginar um mundo dos mortos em que grupos dissidentes de suas doutrinas e práticas fossem torturados de formas tão criativas e violentas?
- Por que os cristãos primitivos descreveram tão extensivamente torturas que desmembravam corpos no além?

²⁴² A primeira parte do título desse capítulo faz alusão a um artigo de Jacques Le Goff, publicado no livro *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*, intitulado “Gestos do Purgatório”. Esta alusão se deve ao fato de procurarmos inspiração em seu método de análise para a nossa, sobre posições de corpos e dimensões geográficas do Inferno do ApPe, em certo ponto do trabalho neste capítulo.

- Que efeitos essa prática narrativa gerava nos interlocutores? É possível afirmar que ao ler tais narrativas, os cristãos primitivos sentissem algum tipo de prazer em imaginar seus inimigos sendo desmembrados?
- Imaginar lugares no Além-Mundo após a morte, poderá ter sido uma maneira de exercer algum tipo de poder sobre os mortos e especialmente, seus corpos?

Acreditamos que em parte, algumas dessas questões já ficaram elucidadas, ao longo do trabalho feito até aqui. Outras, possivelmente jamais encontrarão resposta a contento. Entretanto, a seguir, continuaremos em nossas investigações.

3.1. Condenados ao Inferno no Apocalipse de Pedro

O ApPe é iniciado por uma descrição semelhante ao discurso escatológico de Jesus nos canônicos, sobre o final dos tempos, o retorno de Jesus e os destinos da vida humana. O capítulo 6 do ApPe introduz, através de uma entronização e coroação de Jesus, descritas por ele mesmo a Pedro e demais discípulos, os destinos dos chamados justos e dos condenados.

Quanto aos eleitos que fizeram o bem, eles virão a mim e não verão a morte pelo fogo devorador. Mas os injustos, os pecadores e os hipócritas permanecerão nas profundezas das trevas que não passarão, e seu castigo é o fogo, e os anjos trazem seus pecados e preparam para eles um lugar onde serão punidos para sempre, cada um segundo a sua transgressão.

“Uriel, o anjo de Deus, trará à luz as almas daqueles pecadores que pereceram no dilúvio e de todos os que habitaram em todos os ídolos, em todas as imagens fundidas, em todos os objetos de amor e em imagens, e daqueles que habitaram todas as colinas e em pedras e à beira do caminho, a quem as pessoas chamavam de deuses: eles serão queimados com eles no fogo eterno; e depois que todos eles com suas moradias forem destruídos, eles serão punidos eternamente. (ApPe, cap 6, linhas 7-17)²⁴³

²⁴³ ELLIOTT, **Apocalipse de Pedro**, p 604-606

O capítulo 7 dá continuidade e introduz de fato, a descrição de cada uma das condenações e suas respectivas explicações ou justificativas e as localizações, dentro do ambiente do Inferno, onde cada pessoa condenada sofre suas penas. Para facilitar a visualização, dividimos os condenados, os crimes ou pecados cometidos, a localização dentro do Inferno, quando esta é mencionada e a referência no texto, da seguinte maneira:

3.2. Tabela – Condenados, pecados e castigos no Inferno e primeiras observações sobre os castigos corporais no Inferno do ApPe

Numeração para facilitar a referência	Condenado (a)	Crime ou pecado cometido	Castigo infringido e localização no Inferno (quando é mencionado)	Referência no texto do ApPe
1	Homens e mulheres	Blasfemaram o caminho da justiça.	Enforcados(as) pela própria língua com “fogo inextinguível” espalhado sob eles	Cap 7, linhas 1-3
2	Aqueles que negaram o caminho da justiça	Negaram o caminho da justiça.	Anjos da punição os castigam e acendem sobre eles o fogo do seu tormento, numa cova grande e cheia	Cap 7, linhas 5-7
3	Duas	Trançaram os	Lançadas na	Cap 7, linhas

	mulheres	cabelos para induzir à fornicação e enredar os homens à perdição	cova pelos anjos da punição, penduradas pelos cabelos e pescoços	8-11
4	Homens que se deitaram com essas duas mulheres	Fornicação	Pendurados pelos órgãos sexuais na cova	Cap 7, linhas 12-14
5	Assassinos e seus mandantes e cúmplices	Assassinato	Lançados no fogo e devorados por vermes e animais peçonhentos em uma outra cova. Suas vítimas testemunham suas condenações.	Cap 7, linhas 15-18 e 19-21
6	Mulheres	Aborto	Afundadas até o pescoço em um grande fosso onde caem excrementos sendo atingidas por raios que saem dos olhos dos	Cap 8, linhas 4-7

			filhos abortados que choram em outro fosso em frente a esse.	
7	Homens e mulheres	Infanticídio	Nus, vendo seus filhos assassinados. Dos seios das mulheres sai leite coagulado que se transforma em bestas devoradoras de carne, as quais os atacam eternamente.	Cap 8, linhas 8 – 18
8	Homens e mulheres	Perseguidores e traidores dos justos de Jesus	Lançados por Ezrael num lugar de escuridão, com metade dos seus corpos em chamas, castigados por um espírito de cólera, com um verme devorando suas entranhas	Cap 9, linhas 1 – 5
9	Homens e mulheres	Caluniaram e duvidaram da	Devoram as próprias	Cap 9, linhas 6-8

		justiça de Jesus	línguas enquanto são atormentados com ferros em brasa queimando seus olhos, ao lado dos anteriores.	
10	Homens e mulheres	Falso Testemunho contra os mártires, os levando à morte	Tem os lábios cortados, com fogo entrando em suas bocas e entranhas	Cap 9, linhas 9 – 11
11	Homens e mulheres ricos	Confiaram em suas riquezas e desprezaram órfãos e viúvas	Vestidos com trapos e roupas sujas e lançados numa coluna de fogo mais cortante que espadas, numa pedra.	Cap 9, linhas 12-16
12	Homens e mulheres	Emprestaram dinheiro e cobraram juros	Jogados numa cova cheia de sujeiras	Cap 10, linhas 1 -2
13	Homens	Práticas homossexuais	Conduzidos por demônios a se lançarem de montanhas altas e subir de novo, eternamente.	Cap 10, linhas 3 -8
14	Homens e	Idolatria	Presos em	Cap 10,

	mulheres		cadeias de fogo numa prisão de muito fogo, junto com os ídolos que fizeram	linhas 9 - 14
15	Homens e mulheres	Abandonaram os mandamentos de Deus e seguiram as persuasões dos demônios	Queimados no fogo do juízo.	Cap 10, linhas 15-17
16	Homens e mulheres	Não honraram os pais	Tentam subir um lugar alto, escorregam e caem numa cova de onde flui fogo eternamente.	Cap 11, linhas 1 – 6
17	Rapazes jovens e donzelas	Desobedeceram os pais e desrespeitaram pessoas mais velhas	Enforcados e feridos por pássaros devoradores de carne	Cap 11, linhas 7 – 11
18	Meninas vestidas de luto	Perderam a virgindade antes do casamento	Seramente punidas e suas carnes são despedaçadas	Cap 11, linhas 12-15
19	Homens e mulheres	Foram servos que desobedeceram seus senhores	Punidos com fogo eterno enquanto devoram as	Cap 11, linhas 16-18

			próprias línguas	
20	Homens e mulheres surdos e cegos, vestidos de branco	e Amontoados uns sobre os outros e caídos sobre brasas de fogo	Deram esmolas se achando justos, mas não buscaram a justiça. (eles passarão por outro julgamento e os condenados, lançados num rio de fogo)	Cap 12, linhas 1- 7
21	Homens e mulheres	e Feiticeiros	Pendurados numa roda de fogo e lançados numa cova de fogo pelo rodopio da roda	Cap 12, linhas 8 – 11

No capítulo 13, o texto descreve os anjos conduzindo os justos para assistirem aos castigos dos condenados e se alegrando com suas punições, enquanto os castigados clamam por misericórdia e o anjo *Tatirokos* aumenta a força com que os castiga, afirmando que agora eles se arrependem e que o julgamento de Deus é justo. O argumento do anjo é suficiente para convencer aos condenados que então, concordam com ele de que o julgamento de Deus é correto.

Para o interesse de nossa pesquisa nos corpos das pessoas condenadas ao Inferno no ApPe, daremos a seguir, uma ênfase maior à terceira coluna de nossa tabela. Grande parte desses castigos se refere ao

cometimento de crimes considerados pelo Cristianismo Primitivo, como pode ser observado na fonte e, segundo as análises de Martha Himmelfarb e Istvan Czachesz, como pecados sexuais ou “de língua”²⁴⁴. Como “pecados de língua”, entendemos a blasfêmia, a fofoca e a maledicência. Dos 21 castigos listados no ApPe, 4 se referem a calúnia, blasfêmia e negação da justiça de Jesus. Destes, 3 recebem punição com fogo, além de ter os lábios cortados, são enforcados pelas próprias línguas ou devoram as próprias línguas. (números 1, 9 e 10 da tabela), como podemos ver, a seguir:

Então os homens e as mulheres chegarão ao lugar preparado para eles. Por suas línguas, com as quais eles blasfemaram o caminho da justiça, eles serão enforcados. Sob eles se espalha um fogo inextinguível, para que não escapem dele. (ApPe Cap 7, linhas 1-3)

E ao lado daqueles que estão lá, haverá outros homens e mulheres, mordendo a língua; e eles devem atormentá-los com ferros em brasa e queimar seus olhos. Estes são os que caluniam e duvidam da minha justiça. (Cap 9, linhas 6-8)

[...]Outros homens e mulheres cujas obras foram feitas em engano terão seus lábios cortados; e o fogo entra em sua boca e suas entranhas. Estes são os que causaram a morte dos mártires por mentir. (ApPe 9. 10-11)

O número 2 da tabela, “aqueles que negaram o caminho da Justiça, são depositados numa cova e são castigados com fogo, por “anjos da punição”.

Eis outro lugar: há uma cova, grande e cheia. Nele estão aqueles que negaram a justiça: e os anjos da punição os castigam e lá eles acendem sobre eles o fogo do seu tormento. (ApPe 7. 6-7)

Como pecados sexuais escolhemos classificar a fornicação, o aborto, práticas homossexuais e perder a virgindade antes do casamento (números 3, 4, 6, 18 e 13 da tabela), que ocupam 5 das 21 punições descritas na obra. Os castigos dados às pessoas que induziram à fornicação ou à sua prática, propriamente ditas, são de penduramento e enforcamento pelos cabelos (no caso das mulheres que induziram à fornicação (nº 3 da tabela) e pelos órgãos sexuais [homens e mulheres que praticaram fornicação (nº 4 da tabela)]. O aborto (nº 6) é condenado com as mulheres que o praticaram sendo atoladas

²⁴⁴ CZACHESZ, *The Grotesque Body in Early Christian Discourse*, p 57 ; HIMMELFARB, *Tours Of Hell*, p 19

em um fosso com excrementos caindo sobre seus corpos e com fogo que sai dos olhos dos bebês abortados. Este é um dos pecados de destaque na descrição, com a presença das “vítimas” como participantes do castigo. As donzelas que perderam a virgindade antes do casamento também são severamente punidas, tendo seus corpos despedaçados. (nº 18). A prática homossexual, exclusivamente masculina, no caso do ApPe (nº 13), é condenada com um castigo em que seus praticantes são lançados de uma alta montanha e devem subir de volta para ser lançados eternamente. Essa condenação traz à memória o castigo de Sísifo no Hades, que deveria eternamente empurrar uma pedra gigante morro acima, a qual rolaria sobre ele, o obrigando a recomeçar a empurrá-la, por ter desafiado o poder dos deuses.²⁴⁵

E novamente eis duas mulheres: elas as penduram pelo pescoço e pelos cabelos; eles devem lançá-los na cova. Estes são os que trançaram os cabelos, não para se tornarem belos, mas para levá-los à fornicção, a fim de enredar as almas dos homens à perdição. (ApPe 7.8-11) – nº 3 na tabela

E os homens que se deitarem com eles na fornicção serão pendurados pelos lombos naquele lugar de fogo; e eles dirão uns aos outros: ‘Não sabíamos que devíamos chegar ao castigo eterno’ (ApPe 7.12-14) – nº4 na tabela

[...]Em frente a eles estará outro lugar onde as crianças se sentam vivas e choram a Deus. E flashes de relâmpagos saem dessas crianças e perfuram os olhos daqueles que por causa da fornicção causaram sua destruição. (ApPe 8. 4-7) – nº 6 na tabela

[...]Ao lado deles estarão meninas vestidas de trevas como uma vestimenta, e elas serão seriamente punidas e suas carnes serão despedaçadas. Estes são aqueles que não preservaram sua virgindade até que foram dados em casamento e com esses tormentos eles serão punidos e devem senti-los (ApPe 11.12-15) – nº 18 da tabela

E outros homens e mulheres se lançam de um lugar alto e voltam novamente e correm, e os demônios os conduzem. Estes são os adoradores de ídolos, e eles os conduzem ao topo das alturas e eles se lançam para baixo. E isso eles fazem

²⁴⁵ BULFINCH, Thomas. **O Livro de Ouro da Mitologia**. História de deuses e heróis. (trad David Jardim). Rio de Janeiro: Ediouro, 2006, p 261

continuamente e são atormentados para sempre. Estes são os que cortaram sua carne como apóstolos de um homem: e as mulheres com eles... e estes são os homens que juntos se contaminaram como mulheres. (ApPe 10. 3-8) – nº 13 na tabela

Além desses, o ApPe apresenta ainda a categoria de pecados relacionados a dinheiro: homens e mulheres ricos e ricas que, confiando em suas riquezas, desprezaram órfãos e viúvas; outros que emprestaram dinheiro e cobraram juros e homens e mulheres que deram esmolas, se achando justos, mas não buscaram a justiça de Deus. (números 11, 12 e 20 da tabela, respectivamente).

E ao lado deles, em um lugar próximo, sobre a pedra estará uma coluna de fogo, e a coluna é mais afiada do que espadas. E haverá homens e mulheres vestidos com trapos e roupas sujas e serão lançados neles para sofrer o julgamento de um tormento incessante; estes são os que confiaram em suas riquezas e desprezaram as viúvas e as mulheres com filhos órfãos... diante de Deus. (ApPe 9. 12-16) nº 11 da tabela

E em outro lugar próximo, cheio de sujeira, eles jogaram homens e mulheres até os joelhos. São eles que emprestaram dinheiro e tomaram usura. (ApPe 10. 1-2) – nº 12 na tabela

E perto deste lugar de tormento estarão homens e mulheres que são mudos e cegos e cujas vestes são brancas. Eles se amontoarão uns sobre os outros e cairão sobre brasas de fogo inextinguível. Estes são os que dão esmolas e dizem: 'Somos justos diante de Deus', embora não tenham buscado a justiça.

Ezrael, o anjo de Deus, os tirará deste fogo e estabelecerá um julgamento de decisão (?). Este então é o seu julgamento. Um rio de fogo fluirá, e todos os julgados serão puxados para o meio do rio. E Uriel deve colocá-los lá. (ApPe 12. 1-7) nº 20 da tabela

Destes, os primeiros são vestidos de trapos sujos e lançados numa pedra, sob chamas de fogo que cortam mais que espadas afiadas, os segundos são lançados numa cova cheia de sujeiras, e no último caso, os condenados são cegos e surdos e vestidos de branco e amontoados uns sobre os outros dentro de uma cova cheia de brasas. Neste último caso chama a atenção, o fato da narrativa afirmar que receberão a possibilidade de um novo julgamento.

São descritas duas categorias que vamos classificar e mencionar juntas, dos assassinatos e infanticídios (números 5 e 7 da tabela): os assassinos e seus cúmplices ou mandantes são lançados numa cova, onde são devorados por vermes e animais peçonhentos e suas vítimas testemunham suas penas. E os homens e mulheres que cometeram infanticídio são castigados vendo seus filhos assassinados e estão nus, com leite coagulado saindo dos seios das mulheres, se transformando em feras que os devoram eternamente. Nessas duas descrições, as vítimas estão presentes.

E os assassinos e os que fizeram causa comum com eles serão lançados no fogo, em um lugar cheio de animais peçonhentos, e serão atormentados sem descanso, sentindo suas dores; e seus vermes serão tão numerosos quanto uma nuvem negra. E o anjo Ezrael trará as almas daqueles que foram mortos, e eles verão o tormento daqueles que os mataram e dirão uns aos outros: 'Retidão e justiça é o julgamento de Deus. Pois nós ouvimos, mas não cremos, que deveríamos entrar neste lugar de julgamento eterno. (ApPe 7. 15-21) – nº 5 da tabela

Outros homens e mulheres ficarão acima deles, nus; e seus filhos ficam em frente a eles em um lugar de deleite, e suspiram e clamam a Deus por causa de seus pais, dizendo: 'Estes são os que desprezaram, amaldiçoaram e transgrediram os teus mandamentos e nos entregaram à morte: eles amaldiçoaram o anjo que nos formou e nos enforcou e nos invejou a luz que você deu a todas as criaturas. E o leite de suas mães que flui de seus seios coagulará e dele sairão bestas devoradoras de carne, que surgirão e se virarão e as atormentarão para sempre com seus maridos porque elas abandonaram os mandamentos de Deus e mataram seus filhos. Quanto a seus filhos, eles serão entregues ao anjo Temlakos. E aqueles que os mataram serão atormentados eternamente, pois Deus assim o deseja. (ApPe 8. 8-18) – nº 7 na tabela

Ainda são descritos servos que desobedeceram a seus senhores e rapazes jovens e donzelas que desobedeceram a seus pais e desrespeitaram pessoas mais velhas (números 17 e 19). Esses jovens e donzelas são enforcados e feridos por aves devoradoras de carne e os servos desobedientes são punidos com fogo enquanto devoram as próprias línguas. Em termos de crime ou pecado cometido, a desobediência poderia ser considerada

juntamente com os castigos por pecados de língua, inclusive pelo tipo de punição recebida, porém, não está claro no texto essa desobediência como verbal. Nesse caso, escolhemos separar essa categoria de forma mais destacada. É importante também salientar que poderíamos falar da desonra aos pais nessa mesma categoria, mas por se tratar de um mandamento da lei judaica, optamos por mencioná-la a seguir, junto aos pecados religiosos descritos entre as punições no Inferno.

Além disso, o anjo Ezrael trará filhos e donzelas, para mostrar-lhes aqueles que estão atormentados. Eles serão castigados com dores, com enforcamento (?) E com uma multidão de feridas que pássaros devoradores de carne lhes infligirão. São aqueles que confiam em seus pecados e não obedecem a seus pais, não seguem as instruções de seus pais e não honram os mais velhos do que eles. (ApPe 11. 7-11) – nº 17 da tabela

E novamente, outros homens e mulheres, roendo suas línguas sem cessar, e sendo atormentados com fogo eterno. Esses são os servos que não obedeciam a seus senhores; e este então é o seu julgamento para sempre. (Cap 11. 16-18) – nº 19 na tabela

Por fim, nos números 8, 14, 15, 16 e 21, temos as punições aos pecados considerados como descumprimento de preceitos ou mandamentos religiosos, propriamente ditos, à luz do judaísmo e cristianismo primitivo. Consideramos aqui, a perseguição aos cristãos, idolatria, abandono aos mandamentos, não honrar aos pais e feitiçaria. As punições descritas para tais práticas são, respectivamente: os perseguidores são lançados por um anjo chamado Ezrael num lugar de escuridão, onde metade dos seus corpos estão em chamas, são fustigados por um espírito de cólera e suas entranhas são devoradas por um verme; os ídólatras são presos junto com os ídolos que construíram em cadeias com muito fogo; os homens e mulheres que abandonaram os mandamentos de Deus são queimados no fogo do juízo; aqueles que desonraram os pais tentam escalar um lugar alto, escorregam e caem numa cova com fogo eterno e os feiticeiros são pendurados numa roda de fogo que ao girar, lança-os numa cova também cheia de fogo.

Ezrael, o anjo da ira, trará homens e mulheres, com metade de seus corpos queimando, e os lançará em um lugar de escuridão, o inferno dos homens; e um espírito de cólera os

castigará com toda espécie de tormento, e um verme que nunca dorme devorará suas entranhas; e esses são os perseguidores e traidores dos meus justos. (ApPe 9. 1-5) nº 8 na tabela

E ao lado deles... e abaixo deles o anjo Ezrael preparará um lugar de muito fogo: e todos os ídolos de ouro e prata, todos os ídolos, o trabalho de mãos humanas, e as semelhanças de imagens de gatos e leões, de coisas rastejantes e bestas selvagens, e os homens e mulheres que prepararam as suas imagens, estarão em cadeias de fogo e serão castigados por causa de seu erro diante dos ídolos, e este é o seu julgamento para sempre. (ApPe 10. 9-14) nº 14 na tabela

E ao lado deles estarão outros homens e mulheres, queimando no fogo do juízo, e seu tormento é eterno. Estes são os que abandonaram o mandamento de Deus e seguiram as (vontades) Dos demônios. (ApPe 10.15-17) nº 15 da tabela

E haverá outro lugar, muito alto... Os homens e mulheres cujos pés escorregam irão rolando para um lugar onde há medo. E novamente enquanto o fogo preparado flui, eles sobem e caem novamente e continuam a rolar. Assim, eles serão atormentados para sempre. Estes são os que não honraram seu pai e mãe e por sua própria vontade se negaram a eles. Portanto, eles serão castigados eternamente. (ApPe 11.1-6) nº 16 na tabela

E há rodas de fogo, e homens e mulheres pendurados nelas pela força do rodopio. E os que estão na cova queimarão; agora esses são os feiticeiros e feiticeiras. Essas rodas devem ser tomadas em todas as decisões por fogo sem número. (ApPe 12. 8-11) nº 21 da tabela

Como é possível perceber, independente da categoria de pecados ou crimes cometidos pelos condenados ao Inferno, todos os seus castigos apresentados no ApPe são profundamente corpóreos e, como afirma Czachesz, todas as suas descrições, nos causam efeitos, seja de nojo ou até mesmo de riso.²⁴⁶ Não se pode dimensionar, com precisão, no nível da recepção, qual será o efeito que a leitura e descrição de tais cenas causarão em quem entra em contato com esta obra atualmente, como também não se pode mensurar os efeitos sentidos na recepção desse texto por seus

²⁴⁶ CZACHESZ, *The Grotesque Body in Early Christian Discourse*, p 58

interlocutores imediatos no período do Cristianismo Primitivo nem ao longo dos séculos ulteriores.

A seguir, discutiremos a respeito da geografia do além e dos gestos dos condenados ao Inferno, em nossa busca por compreensão da criação desse imaginário cristão primitivo.

3.3. Inferno abaixo: O temor dos espaços desconhecidos no mundo antigo

Ao estudar sobre a criação na Idade Média, de um terceiro lugar no Além-Mundo cristão, Jacques Le Goff defende que isso só foi possível por uma mudança de mentalidade, nos séculos 12 e 13 EC, sobre a geografia do além e com pesquisas de Jean-Claude Schmitt e um grupo do centro de investigações históricas da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais sobre os sistemas de gestos na Idade Média, que, segundo Le Goff, é o complemento dos estudos históricos sobre os escritos. A tese defendida por Le Goff é de que, na Idade Média, o Cristianismo considerava a gestualidade como suspeita. Os gestos eram próprios de dois campos marginalizados pelo cristianismo: o teatro e a possessão demoníaca. Para ele, o exército do diabo apreciava a grosseria dos gestos, enquanto os cristãos eram discretos e sóbrios em seus gestos.²⁴⁷

O desenvolvimento de tal teoria em escritos e especialmente sobre o Além-Mundo medieval nos provocou à investigação sobre como tais aspectos poderiam ser observados já nos períodos anteriores, no Cristianismo Primitivo e em especial, na descrição de Inferno de nossa fonte, o ApPe. Como os corpos são apresentados se comportando nesse espaço no além imaginado pelos cristãos primitivos? Os gestos no Inferno são meramente causais e desordenados ou estão ligados num sistema, podendo dizer algo acerca do papel do corpo na concepção cristã do destino humano?

No âmbito dos escritos neotestamentários, o Livro de Atos faz uma inversão do imaginário comum do Império Romano: pensava-se que Roma era o centro do mundo conhecido e quanto mais distante desse centro, aos confins da terra, habitavam os bárbaros e portanto, aqueles que deveriam receber a

²⁴⁷ LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70. 1983, p 58.

civilização, através da dominação romana. Ao designar os discípulos para anunciar as boas novas do Evangelho, nos primeiros capítulos de Atos, Jesus determina o limite geográfico dessa missão: O Evangelho deverá ser anunciado, partindo de Jerusalém até os confins da terra. Ao final do livro, Paulo encerra sua missão, quando chega a Roma. Uma “nova geografia evangélica” do mundo está colocada. Nela, o centro do mundo é de onde sai o evangelho e os confins da terra ficam subentendidos como o ponto onde a missão termina, ou seja, Roma.

Desde muito cedo, já nos relatos de viagens de Alexandre Magno à Índia, o mundo desconhecido e distante do centro, onde está o poder, é imaginado como povoado por monstros e perigos.²⁴⁸ No imaginário de além-mundo judaico-cristãos, além de localizações em que seria possível adentrar ao Inferno, como passagens especiais, mencionadas, por exemplo, nos Atos Apócrifos de Felipe, que mencionam algumas dessas passagens em Hierápolis, na Frigia²⁴⁹, as descrições gregas imaginam também, as margens do rio Styx ou, em outros relatos, o Lago Aquerusa, onde Caronte recebia os mortos para ingressar ao Hades, ao oeste, para além de onde o sol se põe.²⁵⁰ Essas descrições, assim como os relatos judaicos, que localizam o Sheol abaixo da terra, estabelecem localizações geográficas para o Além-Mundo: O Inferno está localizado à esquerda (ao oeste) e/ou abaixo. Assim, portanto, se estabelece uma espécie de hierarquia gestual e geográfica: o que é bom está acima e à direita, o que é ruim está abaixo e à esquerda.

3.3.1. Os gestos do Inferno

Os seres que se movimentam no Inferno do ApPe são de três categorias: humanos, angelicais e monstruosos: homens e mulheres condenados aos castigos eternos, monstros, como pássaros devoradores de carne, vermes e anjos, que apresentam o quadro ao visionário Pedro em sua jornada e explicam o que ele está vendo e outros que aplicam os castigos,

²⁴⁸ ASMA, *On Monsters*, p 20

²⁴⁹ PIÑERO, *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, p 16

²⁵⁰ BAUCKHAM, *The Fate of the Dead*, p 137

como anjos vingadores, mas que não são descritos como demônios, propriamente ditos.

Os homens e mulheres ali presentes são almas, uma vez, que já estão mortos, mas essas almas são dotadas de características corpóreas que os permitem sentir os sofrimentos aos quais estão submetidos. O Inferno consiste de um sistema que atinge todo o corpo e suas faculdades e sentidos: o visionário Pedro vê cada cena a que é apresentado e parte dos condenados também podem ver, como por exemplo, as mães e pais que são vistos e podem ver seus filhos abortados; membros e órgãos sexuais são pendurados; línguas são perfuradas; corpos são imersos em excrementos e odores terríveis são sentidos; corpos inteiros são fustigados por espinhos, pedras e mergulhados em um fogo eterno, pessoas são colocadas de joelhos em lugares cheios de sujeira. Esses castigos ocorrem em diferentes camadas, que vão se tornando piores, quanto mais abaixo nesse sistema de direções, vai se aprofundando, nas camadas e nos abismos desse Inferno. Quanto mais abaixo, piores são os sofrimentos. Os gestos do Além estão inseridos num amplo conjunto que envolve o corpo humano.

O traço fundamental nesse sistema de gestos do inferno é que existem grupos de personagens que manipulam os outros e impõem os seus próprios gestos e outros que são manipulados, cuja ação depende dos gestos a que estão submetidos. Tem-se portanto, manipuladores ou gesticuladores ativos (anjos vingadores) e gesticuladores passivos, manipulados (seres humanos condenados) a esperar receber seus sofrimentos e reagir a eles, com gritos de dor.

No conjunto de visões que Jesus fornece a Pedro em nossa fonte, o Inferno é descrito como um espaço amplo, que possui lugares altos e covas, níveis abaixo, cheias de fogo, sujeira, excrementos, onde parecem estar os piores castigos. Nesses níveis abaixo estão os condenados que não possuem autonomia gestual e portanto, não podem escolher fugir desses lugares.

Esse conjunto gestual possui algumas indicações de interpretação. Se pensadas a partir do modelo de imaginário: quanto mais acima, melhor e quanto mais abaixo, pior, é possível supor que, no imaginário cristão primitivo, as ações humanas e seus gestos, com todas as partes de seus corpos podem conduzir à salvação ou à perdição e uma vez, mortas, as pessoas condenadas

já não terão, abaixo, no Inferno, nenhum controle sobre suas ações e gestos, uma vez que se tornam apenas objetos da manipulação dos anjos vingadores no destino final de suas almas/ corpos e seus sentidos serão ativados apenas pelos sofrimentos e dores a que estarão submetidos.

3.4. Espetáculos do Inferno: por que os cristãos primitivos precisaram imaginar as condenações?

Para tentar compreender os motivos que levaram os cristãos a imaginarem um lugar para depois da morte, em que os adversários e oponentes do CP seriam encaminhados para cumprir penas violentas por suas práticas, vamos apresentar algumas possibilidades a seguir. Dadas as dificuldades de estabelecer razões pelas quais os cristãos primitivos decidiram criar narrativas como essas, descrevendo um lugar para praticantes de ações divergentes de seu ideal religioso ou moral, existem teorias que buscam entender a motivação de tais descrições. Discutiremos, brevemente, a seguir, algumas dessas teorias a respeito dos motivos que levaram os cristãos primitivos a adotar esses recursos retóricos para descrever o destino de seus opositores no Inferno.

Czachesz debate se o motivo para a utilização de tais recursos seria uma memória de que os cristãos inverteram a lógica e se utilizaram de recursos e mecanismos de tortura que eles mesmos sofreram na perseguição por parte do Império Romano. Contra essa hipótese, o próprio autor afirma que não é possível afirmar com precisão que havia perseguição e tortura aos cristãos de forma tão sistemática no período em que as primeiras narrativas de descrição do inferno surgem.²⁵¹

Martha Himmelfarb enxerga nos apocalipses de descrição do inferno a presença de preceitos judaicos de punições aos pecadores, como por exemplo a lei de Talião, “dente por dente, olho por olho”. Para ela, a principal evidência é a condenação e o castigo ser aplicado especificamente ao órgão do corpo que cometeu a falha ou induziu ao pecado²⁵², como por exemplo, no caso dos homens que fornicaram e foram pendurados por seus órgãos sexuais.

²⁵¹ CZACHESZ, *The Grotesque Body in Early Christian Discourse*, p 54

²⁵² HIMMELFARB, *Tours Of Hell*, p 21

Czachesz defende que, além da Lei de Talião, ainda é possível perceber uma radicalização na prática das palavras de Jesus no sermão da montanha: “se teu olho te faz pecar, melhor é arrancá-lo e entrar no reino dos céus sem um olho, do que, por causa de um único olho, todo o teu corpo ser condenado no inferno”.²⁵³ Tal perspectiva é bastante evidente no ApPe, que, segundo a própria Himmelfarb, possui muitos aspectos de apocalipse judaico. Entretanto, como foi possível observar na exposição das condenações conforme a tabela acima, nem sempre os castigos possuem relações tão diretas com os crimes ou pecados cometidos e as partes dos corpos fustigadas.

Outras discussões surgiram na perspectiva de diálogos entre origens hebraicas e gregas para a nossa fonte, especialmente no que se refere a algumas intertextualidades. Por exemplo, os nomes de anjos, como *Ezrael*, que apontariam para uma tentativa de identificação com os apocalipses judaicos, como deseja Martha Himmelfarb, ao mesmo tempo, em que, existe um anjo com nome grego, (*Temlakos*), ao qual são entregues as crianças, vítimas de infanticídio (ApPe 8.17-18). Além disso, a presença de punições como dos homossexuais, induzidos a subir uma montanha para serem lançados eternamente ao fundo de um abismo, remetendo ao castigo de Sísifo, como já mencionado nesta pesquisa, geram identificações com relatos de descidas gregos.

Nossa intenção nessa pesquisa é perceber a escolha, do que convencionamos chamar, nas descrições de Inferno e em especial, nos sofrimentos impostos aos condenados ao ApPe, de modos fantásticos de narrar. Não podemos afirmar se essas descrições foram elaboradas como forma de reproduzir torturas e perseguições sofridas pelos cristãos primitivos. Czachesz afirma, porém, que de fato, os cristãos inventaram pouco em suas descrições e, muitos desses sofrimentos impostos aos condenados ao Inferno já eram conhecidos, seja pelos apocalipses judaicos ou pelas jornadas de descidas ao Hades dos escritos gregos.²⁵⁴

Portanto, é difícil argumentar que as descrições de castigos no Inferno sejam motivadas por desejo de vingança dos cristãos primitivos para as torturas de perseguição. Também é difícil presumir que essas descrições em

²⁵³ CZACHESZ, *The Grotesque Body in Early Christian Discourse*, p 59

²⁵⁴ CZACHESZ, *The Grotesque Body in Early Christian Discourse*, p 59

seu nascimento, nos primeiros séculos do CP, tenham a intenção didática que suas recepções medievais assumiram, posteriormente, de edificar, de ensinar o arrependimento aos pecadores para que tomassem outra postura religiosa ou fornecer modelos de comportamento para a obtenção da salvação.²⁵⁵ Himmelfarb argumenta que grande parte dos castigos descritos nos apocalipses de inferno, como é o caso do ApPe, alcançam condenados que não seriam contemplados pelas leis humanas, sobretudo no caso das faltas de ordem moral, sexual e de difamação. Ou seja, um assassino até pode ser preso, condenado e pagar pelo seu crime, mas fornicadores, fofoqueiros ou mesmo filhos que desobedecem a seus pais e pessoas que infringem mandamentos religiosos não chegarão a ser julgados pelas leis humanas. Por isso, as narrativas de castigos no inferno cumprem um papel de vingar as vítimas dessas ações, ainda que de maneira escatológica.²⁵⁶ Judith Perkins em suas pesquisas sobre os atos apócrifos, defende que o Cristianismo Primitivo utilizava de retórica de difamação de seus opositores.²⁵⁷ Nesse sentido ainda, Jennifer Knust aponta que, no contexto do Império Romano, era comum a utilização de retórica de difamação, sobretudo sexual, para estabelecer identidades. Segundo a autora, um “verdadeiro cidadão romano” era facilmente identificável por ser uma pessoa controlada e que controlava tanto seus impulsos sexuais, como tinha absoluto controle de sua casa e família. Para ela, os cristãos primitivos adotaram essa prática retórica para se apresentarem como puros entre si e se destacarem daqueles que consideravam “hereges”. Ainda que discordassem em muitas coisas, uma vez que estamos falando de um período em que os limites do que seria “cristão” ainda não estão completamente delimitados, no sentido de pureza sexual, pelo menos, havia alguma coesão de discursos. Essa definição se estabelece também na forma de se separar de setores destoantes dentro da sociedade e da cultura e segundo Knust, a retórica de difamação sexual foi utilizada por Paulo para estabelecer limites entre os “cristãos verdadeiros” que eram os únicos capazes de ter controle sexual e aqueles que eram prisioneiros de seus próprios vícios,

²⁵⁵ ZIERER, Adriana; OLIVEIRA, Solange Pereira. **Diabo Versus salvação na visão de Tândalo**. OPSIS, Catalão, v 10, n 2, p 43-58, 2010.

²⁵⁶ HIMMELFARB, **Tours Of Hell**, p 22

²⁵⁷ PERKINS, Judith. **The suffering self**. Pain and narrative representation in the Early Christian Era. London/New York: Routledge, 1995, p 167.

mas também por outros autores, como por exemplo, nos Atos Apócrifos dos Apóstolos, em que o discurso de encratismo era tão fortemente divulgado e autores do segundo século em diante.²⁵⁸

Partindo desse ponto de vista, não é difícil pensar num elo entre essa retórica de difamação sexual utilizada para desqualificar oponentes dentro do “cristianismo canônico” e os condenados ao Inferno do ApPe serem majoritariamente, praticantes de “delitos” de ordem sexual. É realmente possível perceber que, entre todas as hipóteses, se sobressaia a ideia de que as narrativas de descrição do Inferno sejam parte desse conjunto retórico de difamação sexual de pessoas de fora do movimento cristão e que, além de ajudar a estabelecer as diferenças entre essa identidade cristã (imaginados como sexualmente puros) e a identidade pagã, sexualmente prisioneira de seus próprios vícios sexuais, mas também difamar o “outro”, considerado impuro, com a confirmação final do seu argumento de pureza: as penas do Inferno.

Lautaro Lanzillota, ao analisar a declaração de Tomás de Aquino na obra *Suma Teológica*, de que a felicidade do paraíso não é suficiente para os justos, assim que, ver o sofrimento dos condenados, é parte fundamental da realização dos justos no céu, considera que essa moral retaliatória do cristianismo primitivo, dá continuidade a um modo de pensar já presente no Apocalipse de João.²⁵⁹ Para Czachesz, o ApPe pretende marcar qualidades morais a partir do contexto de valores judaico-cristãos. O texto apresenta alegorias morais, por isso, ao contrário das descidas gregas, cheias de personagens ilustres descritos no Hades, os condenados ao Inferno não tem nomes ou sobrenomes, nem representam nenhuma figura específica.²⁶⁰

Outro aspecto destacado por Czachesz, e também observado por Rafael de Campos²⁶¹, é a inversão presente no Inferno Cristão. Se no Hades grego, os mortos seguiam, mais ou menos, uma rotina e hierarquia social semelhante à da vida na terra, no Hades mencionado por Jesus em Lucas 16, ocorre uma

²⁵⁸ KNUST, Jennifer. **Abandoned to Lust**. Sexual Slander and Ancient Christianity. New York: University of Columbia Press, 2006, p 12-13.

²⁵⁹ LANZILLOTTA, L R. *Does Punishment Reward the Righteous? The Justice Pattern Underlying the Apocalypse of Peter*. In: **The Apocalypse of Peter**. Studies in Early Christian Apocrypha. (7). BREMMER, J N ; CZACHESZ, I. (editores). Leuven: Peeters, 2003, p 127-157.

²⁶⁰ CZACHESZ, **The Grotesque Body in Early Christian Discourse**, p 16

²⁶¹ CAMPOS, **O homem rico e Lázaro**, p 114.

inversão social imediatamente após a morte: o mendigo Lázaro vai para o seio de Abraão e o rico, que antes se banqueteava e se vestia de roupas finas, agora sofre, clamando por uma gota de água que pingue do dedo do outrora mendigo. Czachesz observa essa inversão do ponto de vista narrativo, a partir do tema dos condenados pendurados de ponta a cabeça, no Inferno. Esse não é um tema dos evangelhos, mas, nos atos de Pedro, o apóstolo é martirizado, sendo crucificado de cabeça para baixo e isso é interpretado como um símbolo de algo bom, relacionado ao céu. O autor chama a atenção para uma inversão desse símbolo de penduramento de cabeça para baixo, como parte de um reino de uma realidade negativa.²⁶²

Se Martha Himmelfarb está correta em afirmar que a lógica das condenações no Inferno seguem pela via da compensação moral por crimes para os quais a lei humana não prevê punição, como a fofoca e determinadas práticas sexuais, é possível concordar com Lanzillotta, quando este afirma que as condenações no Inferno possuem um caráter de satisfação para seus interlocutores. Segundo ele, se a ideia de retidão ou bem-aventurança não se baseia em nenhuma noção objetiva, mas em uma inversão compensatória da atual situação de injustiça e desespero, é perigosamente capaz de assumir a forma de uma elevação triunfante sobre o sofrimento de outros. Ele defende que, na verdade, a relevância dessa questão vai muito além das estritas fronteiras do Cristianismo.

O prazer do infortúnio do outro foi, de fato, um problema central na cultura ocidental antiga (e moderna) e parece ser característico de sociedades com uma estrutura competitiva. Como a autoestima social e a autoestima do indivíduo não são pré-estabelecidas, mas dependem em grande parte de suas próprias habilidades na aquisição de status, no longo prazo, o valor comparativo tende a substituir o valor intrínseco. Nesse contexto axiológico, os objetos não são mais avaliados de acordo com uma escala autônoma de valores que mede a relação entre as expectativas e as realizações do indivíduo. Em vez disso, são avaliados de acordo com uma escala heterônoma e social de valores que mede não o valor do objeto em si, mas o que ele representa para o todo social. Mesmo que enganosa, uma vez que os desejos do outro não podem ser

²⁶² CZACHESZ, *The Grotesque Body in Early Christian Discourse*, p 14

nossos próprios desejos, tal estrutura de valores se revela positiva na medida em que responde ao dinamismo social e isso, por sua vez, se traduz em mudança e desenvolvimento cultural.²⁶³

Para o autor, o lado negativo dessa perspectiva de comparação é que uma vez iniciadas, avaliações comparativas são difíceis, senão impossíveis, de parar. Como os indivíduos estão acostumados a avaliar os objetos e a si próprios com base em processos comparativos, eles estão aptos a estender esses critérios a domínios onde sua aplicação é bastante questionável. A avaliação da felicidade ou infortúnio dos outros é um desses domínios. Cegos por seu comparativo desânimo e obcecados em preservar e melhorar seu status, os indivíduos tendem a perceber a felicidade ou o desespero dos outros como obstáculos em sua busca por estima social. A partir da análise da crítica à estrutura psicológica do cristianismo, feita por Nietzsche, Lanzillotta afirma que a alegria ou a dor humana, enquanto alegria e dor, não contam mais, pois são valorizadas não intrinsecamente, mas comparativamente. A alegria do outro diminui nossa própria alegria e nos causa dor; a dor do outro, por sua vez, nos dá alegria.²⁶⁴

Seja na parábola de Lucas ou no ApPe, essas passagens insistem em que a punição dos condenados é oferecida como um espetáculo aos bem-aventurados, seja como uma compensação por seus sofrimentos na terra ou como um meio de compreender plenamente a justiça de Deus e sua própria bem-aventurança. A conclusão para o autor é, portanto, que esse espetáculo não pode deixar de produzir prazer.²⁶⁵ O autor aponta que, do ponto de vista narrativo, o que temos no ApPe é um personagem “justo”, com quem o leitor / ouvinte se identifica, conhece, graças a uma figura divina (em ApPe, Jesus), o futuro da humanidade, cuja descrição se concentra principalmente no sofrimento iminente e na punição de um ou mais personagens maus. O cenário do Juízo Final no ApPe mostra aos olhos dos justos uma inversão completa do estado injusto de coisas de acordo com um sistema de valores implicitamente defendido pelo texto. Apesar das vantagens e sucessos aparentes dos ímpios e das desvantagens visíveis dos justos, a recompensa e a punição, em última

²⁶³ LANZILLOTTA, *The Apocalypse Of Peter*, p 129

²⁶⁴ LANZILLOTTA, *The Apocalypse Of Peter*, p 129

²⁶⁵ LANZILLOTTA, *The Apocalypse Of Peter*, p 130

instância, trazem o triunfo moral destes últimos. A eventual queda dos injustos põe em ordem o caos precedente de um sistema invertido de valores por meio de uma retribuição apropriada por sua injustiça. O dia do Juízo Final descreve a queda de um perigo real, ou seja, a queda dos transgressores da lei de Deus, perseguidores e opressores. Esta queda dos injustos implica a substituição do sistema injusto de valores atual por um justo. É a desejada reversão desse sistema pervertido de valores que tornará possível não apenas a punição dos injustos, mas também o devido reconhecimento do próprio justo.²⁶⁶ Então, seguindo essa lógica, o objetivo principal da inversão no Inferno do ApPe pode não ser o indivíduo injusto que sofre, mas sim a injustiça do mundo em que vivem justos e injustos.

Entretanto, não descartamos a hipótese de que existia sim, um desejo de vingança, ao mesmo tempo, de satisfação nos cristãos primitivos, ao ver os condenados sofrendo suas penas no Inferno. Assim, com a utilização de uma retórica de difamação de seus opositores e da plena satisfação só ser possível por meio do sofrimento de opositores, entendemos, que juntas, essas teorias definem a melhor possibilidade que abarque a criação de narrativas de descrição de castigos no Inferno.

A seguir, retomaremos as discussões teóricas levantadas no primeiro capítulo sobre o conceito de corpo no mundo antigo e aprofundaremos o referencial de corpo grotesco e monstruoso na análise de nossa fonte.

3.5. Limites do corpo como horizonte narrativo

Tema já introduzido no primeiro capítulo, consideramos relevante, a essa altura da pesquisa retomar, procurando aprofundar, o conceito de corpo. No primeiro capítulo, apresentamos o conceito de corpo no contexto do Império Romano. Aqui, para auxiliar na análise de nossa fonte, vamos debater sobre um conceito mais geral de corpo e, a seguir, retomaremos a maneira como o AT e o NT conceituam o corpo.

Jeffrey Cohen defende que o termo “corpo” sugere uma entidade limitada e autônoma, universal, mas ao mesmo tempo singular e atemporal.

²⁶⁶ LANZILLOTTA, *The Apocalypse Of Peter*, p 136

Por isso, um conceito de corpo não deve ser estabelecido em limitações históricas. O autor defende que analisar o corpo a partir de teóricos diversos e das ciências contemporâneas, com preocupações como raça, sexo, habilidades, etnia, classe social e idade pode ser tão problemático quanto tratá-lo como uma unidade universal. Por essa razão, decidimos partir de uma conceituação geral a fim de encontrar um caminho que nos ajude no específico que será analisar o corpo em nossa fonte. Entendemos que se trata de um texto de uma época, atendendo às demandas contextuais em que nasceu, mas não podemos ignorar suas recepções. Cohen afirma ainda que, quando investigamos o que significa "o corpo", devemos reconhecer que tanto a questão quanto quaisquer respostas possíveis a ela sempre se desdobram contra quadros de interpretação historicamente contingentes, mas ainda assim poderosamente duradouros. A conceituação de corpo, segundo o autor, é um processo de interpretação e limitação, mas que responde, a esses limites, como possibilidades, pois, em suas palavras, "o próprio ato de estabelecer um limite não é eticamente nem politicamente neutro. Sem dúvida, os limites excluem as possibilidades ao mesmo tempo que as abrem".²⁶⁷

Para o autor,

As teorizações pós-modernas do corpo frequentemente negligenciam sua corporeidade em favor de sua construção cultural. Pensar os limites do corpo demonstra a inseparabilidade da textualidade, da materialidade e da história em qualquer discussão sobre o corpo. Mais especificamente, os limites do corpo são mais evidentes precisamente nos pontos em que os discursos culturais dominantes, as resistências elementares e as diferentes temporalidades se chocam.²⁶⁸

Esses choques são o que produzem respostas, desde questionamentos sobre a humanidade do corpo, celebração de prazeres e apagamento do corpo através da violência. Esses choques compreendem ainda, o que o autor considera como o futuro do corpo, no sentido da produção, na contemporaneidade, de inteligências artificiais e as ultrapassagens dos limites dos corpos, por meio dos avanços científicos e tecnológicos, como por

²⁶⁷COHEN, J; WEISS, G. **Thinking the limits of the body**. Nova York: State University of New York Press, 2003, p 3.

²⁶⁸ COHEN, **Thinking the limits of the body**, p 4

exemplo, cirurgias estéticas e descobertas de códigos de genomas, transformando corpos em números e objetos científicos apenas decifráveis por cientistas especializados. Todas as experiências de corpo, seja no passado ou no que pode ser considerado futuro, passam, entretanto, pelo crivo do presente. O que se planeja ou pensa sobre como serão os corpos no futuro ou como foi entendido o corpo no passado, passa pela experiência do conceito que temos de corpo no presente. Por isso, defende o autor, nossas concepções do futuro são uma função do presente e do passado.

Então, como entender o corpo, como conceito apresentado em narrativas como as de nossa fonte, o ApPe, a partir dessa perspectiva? O autor destaca que estruturamos nossas vidas, narrativamente e, mesmo acontecendo de muitas vezes, esse detalhe passar despercebido, o corpo é um horizonte narrativo para todos os textos e histórias que contamos. Como tal, o corpo fundamenta nossa busca por significado.²⁶⁹

3.5.1. Conceitos de corpo na Bíblia – AT e NT

Ao discutirem o conceito de corpo humano no AT, Silvia Schroer e Thomas Staubli defendem que ao invés de considerarem uma antropologia, como conhecemos, modernamente, a ciência que estuda as relações corpóreas, eles preferem afirmar que os textos do primeiro testamento apresentam uma sabedoria sobre a natureza humana. Isso porque, segundo eles, na modernidade, várias disciplinas científicas tratam dos “seres humanos”: a medicina trata do corpo, a psicologia da alma, a pedagogia da educação e a teologia da religião. Os escritos bíblicos, especialmente aqueles do Primeiro (Antigo) Testamento, originaram-se em uma cultura que não dividia o “ser humano” em quase tantas parcelas. A vida prática envolvia todos os especialistas possíveis: parteiras, mulheres enlutadas, sábios e escribas, conselheiros judiciais, comandantes militares, profetas (homens e mulheres), contadores de histórias, sacerdotes e juristas autores de códigos de leis. Esses grupos compartilhavam conceitos fundamentais sobre “ser humano” e suas

²⁶⁹ COHEN; WEISS, *Thinking the limits of the body*, p 5

responsabilidades não eram demarcadas entre si no mesmo grau que hoje.²⁷⁰ A Bíblia não conhece “antropologia” no sentido de reflexão sistemática sobre o conceito de humanidade ou de uma descrição e expressão abrangentes. Para os autores, o requisito e a oportunidade da sabedoria bíblica a respeito do ser humano consiste no fato de levar em consideração a complexidade do ser humano ao considerar, agrupar e conectar vários aspectos, mas não busca separá-los ou unificá-los.²⁷¹

Hans Walter Wolff também viu a situação desta forma quando afirmou na introdução de sua publicação de 1973: “O Antigo Testamento não se baseia em uma doutrina unificada do homem, nem estamos em posição de traçar um desenvolvimento na imagem bíblica do homem.”²⁷² Schroer, entretanto, critica Wolff, afirmando que este, mesmo sem saber, carregou em sua perspectiva antropológica, uma dimensão teológica em suas análises e afirma que, em geral, pode-se sustentar que a antropologia bíblica não está mais sujeita aos interesses da teologia sistemática hoje.²⁷³

Para os autores, essa sabedoria sobre o corpo humano apresentada nos escritos do Antigo Testamento podem ser acessadas por meio de termos antropológicos fundamentais, como *leb* ("coração") e *nefesh* ("garganta"), se alguém não sucumbir ao perigo de considerar a totalidade emergente como um sistema, em vez de uma imagem geral aberta nas margens de imagens globais ainda maiores. As Escrituras Hebraicas se originaram em um reino cultural comum que comprovadamente exibiu constantes maiores por períodos mais longos, por exemplo, em seus temas artísticos. Os autores apontam que o próprio Primeiro Testamento não conhece nenhuma restrição a (quatro) termos antropológicos fundamentais e não assume um arranjo hierárquico de tais termos. Em vez disso, os termos marcam os vários aspectos da vida humana trazidos mais ou menos à tona em palavras como *lebb*, *basar*, *ruah*, como a expressão de uma plenitude irreduzível a uma unidade.²⁷⁴

²⁷⁰ SCHROER; STAUBLI. **Bodily and Embodied: Being Human in the Tradition of the Hebrew Bible**. In: Interpretation: A Journal of Bible and Theology n. 67 (1) de 2013, pp 5–19

²⁷¹ SCHROER; STAUBLI, 2013, p 5.

²⁷² WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. Antônio Steffen (trad). São Paulo: Editora Hagnos, 2007. P 22.

²⁷³ SCHROER, STAUBLI, **Bodily and Embodied**, p 7.

²⁷⁴ SCHROER, STAUBLI, **Bodily and Embodied**, p 9

Para os autores, quando o Novo Testamento abandona a única fronteira absoluta entre Deus e o homem e Deus assume a carne (“e o Verbo se fez carne”), deve ter soado muito ultrajante aos ouvidos antigos. Por outro lado, na análise final, o corpo terreno perecível agora estaria incluído na esperança da ressurreição. Os limites se tornam porosos em todos os lugares. Na transfiguração de Jesus, seus amigos não veem um corpo terreno, mas um corpo que já se tornou transparente em relação à realidade divina (Marcos 9: 2-13). Os mortos ressuscitam. O Ressuscitado aparece aos seus discípulos de uma maneira familiar, de alguma forma corporal. De fato, o Evangelho de João empurra a corporalidade dessa aparência a tal ponto que o duvidoso Tomé tem permissão para se assegurar da identidade do Ressuscitado tocando o corpo executado de Jesus (João 20: 24-29).²⁷⁵

Segundo Schroer, ao pensar sobre uma antropologia possível no NT, se faz necessário levar em conta o dualismo entre alma e corpo presentes e herdados pela cultura ocidental. Para Sophie Cartwright, a relação alma-corpo é um enigma no cerne de muitas controvérsias cristãs primitivas, tanto internas quanto com filósofos pagãos. O cristianismo primitivo desenvolveu-se dentro de uma rica variedade de contextos intelectuais e deu forma a ela. Suas ideias foram especialmente fluidas, pois assumiu noções antigas e problemas na companhia de novos compromissos e prioridades teológicas.²⁷⁶ A fim de entender as declarações dos primeiros cristãos sobre corpo e alma, precisamos entender suas implicações para uma série de outras questões. Cartwright defende que em platonismos antigos e tardios, as questões alma-corpo eram em parte sobre a interação dos mundos inteligível e perceptível e, portanto, cosmológico. Além disso, pelo menos desde Platão, a maneira como alguém avaliava corpo e alma, respectivamente, e configurava seu relacionamento trazia implicações para a abordagem da vida no corpo. As questões alma-corpo eram, portanto, inextricáveis das questões éticas; discursos ricos e complexos sobre a vida emocional e moral dependiam da interação da alma e do corpo, das diferentes partes da alma e de todas essas

²⁷⁵ SCHROER, STAUBLI, **Bodily and Embodied**, p 11

²⁷⁶ MARMODORO, CARTWRIGTH. **A history of mind and body in Late Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. P 172.

coisas juntas. A ética, por sua vez, remete à cosmologia por excelência.²⁷⁷ No CP as questões alma-corpo agora também eram moldadas por um compromisso com a ressurreição corporal (como interpretado de forma diversa), a encarnação e a bondade da criação. É importante ressaltar que a antropologia adquiriu uma dimensão cristológica; se falar sobre o corpo alude à vida terrena, falar sobre o corpo de Cristo alude ao relacionamento de Deus com a vida terrena.

Nesse sentido, tratar do corpo-alma no contexto de análise do ApPe levanta o debate sobre possíveis questionamentos que a leitura de nossa fonte pode proporcionar a leitores não acostumados a lidar com esse tipo de literatura. De fato, levanta questões que, possivelmente, o próprio texto não tenha o interesse em responder. Também não é de nosso interesse entrar nas resoluções dessas questões, mas consideramos relevante apresentar tais problemas, ainda que insolúveis. Nosso foco de aproximação dos castigos dos condenados ao Inferno no ApPe continua sendo o desmembramento dos corpos como construção narrativa e o interesse do CP nessas descrições.

Foi importante retomar aqui o tema do corpo dentro da perspectiva dos escritos bíblicos, porque, a partir desses conceitos, poderemos olhar para este corpo em desconstrução no Inferno do ApPe. São corpos que possuem uma dimensão física, uma vez que suportam sofrimentos, os quais são imputados por questões do âmbito moral de suas escolhas, em vida física, mas condenados a dores físicas, em corpos que são manipulados e destruídos eternamente, dentro de um processo contínuo, eterno. Com isso em vista, a seguir, retomaremos e procuraremos desenvolver nosso referencial teórico no corpo grotesco/monstruoso representado nas figuras dos condenados ao sofrimento eterno, à luz de nossa fonte.

3.6. Corpos Condenados ao Inferno no Apocalipse de Pedro – o grotesco e o monstruoso

Para pontuar o eixo central de nossa análise nos corpos dos condenados ao Inferno em seu aspecto plástico, ou seja, a maneira como a

²⁷⁷ MARMODORO, CARTWRIGTH. *A history of mind and body in Late Antiquity*, p 173

narrativa do ApPe descreve a manipulação dos corpos no espaço narrativo de nossa fonte, a partir da descrição de castigos físicos impostos a pessoas que não morrerão de novo, retomaremos e desenvolveremos com mais tempo, aspectos do que Mikhail Bakhtin chamou de corpo grotesco, em suas obras, a partir do diálogo com análises feitas por autores que se debruçaram sobre o autor.

Segundo afirmam Crashaw, Baudelaire e Magritte, o corpo grotesco deforma e desestabiliza o funcionamento normal da linguagem padrão, fragmentando seu corpo, sua "sintaxe" e destacando suas dimensões metafóricas. Nesse sentido, o corpo grotesco funciona como uma linguagem poética cuja sintaxe é desconectada e cujas metáforas são audaciosas e ambíguas.²⁷⁸ Como eles defendem, o corpo grotesco consiste em diversas partes animadas e/ou inanimadas que são tão misteriosamente justapostas a ponto de tornar o corpo cheio de lacunas imaginativas.²⁷⁹ O grotesco é um corpo no qual partes diversas são misteriosamente combinadas de tal forma que o espectador tem muita liberdade para criar sua própria resposta às lacunas entre elas. Segundo os autores, o corpo grotesco é metafórico, pois mistura categorias. O corpo grotesco é uma metáfora que nos insere no terreno do maravilhoso e que contém um alto grau de contradição ou incongruência óbvia.

Geoffrey Harpham observa que o grotesco invadiu a consciência europeia perto do final do século XV por meio de uma série de escavações em cavernas perto de Roma. Essas escavações revelaram murais que datam da Decadência Romana, nos quais figuras humanas e animais estão entrelaçadas com folhagens de maneiras que violam não apenas as leis da estática e da gravidade, mas também o bom senso e a observação simples. Para o autor, o grotesco é a mais escorregadia das categorias estéticas. Ainda assim, em sua opinião, os murais "grotescos" originais não formam mais o centro de nossa definição do termo e não parecem, mesmo, para a maioria das sensibilidades modernas, muito grotescos, gerando o que ele define como uma imagem do

²⁷⁸ CRASHAW; BAUDELAIRE; MAGRITTE. **Rethinking the concept of the grotesque.** London & New York: Routledge. *Legenda - Studies in Comparative Literature* 22, 2010, p 46

²⁷⁹ CRASHAW; BAUDELAIRE; MAGRITTE, **Rethinking the concept of the grotesque**, p 54.

grotesco como um órfão estético, vagando de formas em formas, de tempos em tempos.²⁸⁰

Por essa razão, uma obra que poderia ter sido considerada grotesca em algum momento, pode perder sua característica, com o passar do tempo e à medida em que novas descobertas e tecnologias a normalizam para um determinado público, em determinado momento.

Tudo isso implica que, ao nos aproximarmos de uma definição do grotesco, nem sempre devemos tomar consistência etimológica por precisão conceitual; a definição desse conceito, quase tão fluida quanto a de beleza, é boa para uma época – mesmo um homem – de cada vez. Ao lidar com o grotesco, ao que parece, deve-se lidar com generalizações grosseiras, arbitrariedade ou afirmações específicas sobre obras específicas. Embora se possa defini-lo em termos das formas empregadas por artistas que, consciente ou inconscientemente (em outras palavras, no julgamento do crítico) usaram o grotesco, ou em termos da psicologia de tal artista, facilmente o mais crucial e mensurável aspecto é o efeito do grotesco no leitor, ouvinte ou espectador. Isso não quer dizer que o gênero de uma obra dependa da credulidade ou do senso de humor do público; é simplesmente reconhecer que, embora as formas do grotesco tenham mudado notavelmente ao longo dos séculos, o complexo emocional denotado pela palavra permaneceu razoavelmente constante.²⁸¹

Para Harpham, alguns elementos como animais, vegetações, objetos mecânicos trazidos à vida, entre outros, embora sejam elementos constantemente presentes no grotesco, não são suficientes para defini-lo. Dito de outra maneira, não se pode tentar definir o grotesco por suas formas, mas o grotesco é uma estrutura, a estrutura do estranhamento. O grotesco deve começar com, ou conter em si certas convenções estéticas que o leitor sente serem representativas da realidade como ele a conhece. Os temas característicos do grotesco comprometem ou destroem nossas convenções, abrindo para novas perspectivas vertiginosas caracterizadas pela destruição de lógica e regressão ao inconsciente – loucura, histeria ou pesadelo. Mas essa

²⁸⁰ HARPHAM, G. **The Grotesque: First Principles**. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 34, No. 4 (Summer, 1976), pp. 461-468.

²⁸¹ HARPHAM, **The Grotesque: First Principles**, p 461-62

ameaça depende, para sua eficácia, da eficácia do cotidiano, da satisfação parcial de nossas expectativas habituais. O grotesco depende não apenas das condições físicas cuja deformidade a maioria das pessoas reconheceria, mas também em nossas convenções, nossos preconceitos, nossos lugares-comuns, nossas banalidades, nossas mediocridades.²⁸²

Crashaw, Baudelaire e Magritte compreendem igualmente que nem todas as imagens surreais geram monstros grotescos. Em um sentido amplo, a semente do grotesco está nas imagens em que o real nos confronta. É uma fase anterior, cujo absurdo auto-aniquilador nos motiva ao ato de interpretação que completa a compreensão da imagem.²⁸³ Dito de outra forma, para os autores em questão, no grotesco está implícita de forma constante uma disputa entre o que seria visto como fora das convenções e o que poderíamos chamar de realidade. As fronteiras, portanto, se desfazem e assim também as formas corporais completas. Ou seja, à medida que uma ordem se transforma em outra sem limites, aquilo que é determinado, limpo e contínuo torna-se ambíguo, desordenado e fragmentado.²⁸⁴

De acordo com o entendimento de Harpham, para um objeto ser grotesco, ele deve suscitar as seguintes respostas: riso e espanto ou nojo ou horror. Para Czachesz, as descrições de mundo inferior judaico e cristão, embora partam de princípios retóricos para causar reações de terror e medo, possuem também um teor cômico, produzem, até certo ponto, a reação do riso nos seus leitores.²⁸⁵ Realmente, imaginar homens pendurados em ganchos pela genitália pode fazer rir, embora não se possa afirmar ser essa a intenção ou proposta da narrativa. Harpham crê que o riso do grotesco pode ser uma resposta involuntária a situações que não podem ser tratadas de outra maneira, independentemente da sofisticação do público. Nesses casos, o riso serve para diminuir o horror ou perplexidade e fazer o pesadelo parecer mais suportável. Essa ambiguidade é em si mesma central para a resposta ao grotesco, que se abre para um reino de contradição e ambiguidade, frequentemente por meio da fusão de formas ou reinos que sabemos estar separados.

²⁸² HARPAM, **The Grotesque: First Principles**, p 462

²⁸³ CRASHAW; BAUDELAIRE; MAGRITTE, **Rethinking the concept of the grotesque**, p 61

²⁸⁴ Idem

²⁸⁵ CZACHESZ, **The Grotesque Body in Early Christian Discourse**, p 9

O autor propõe uma classificação interna inerente ao grotesco entre o cômico ou ridículo, o grotesco fantástico, que se relaciona ao terrível ou monstruoso e o que ele considera gótico macabro.²⁸⁶ Entretanto, não vamos nos deter nessa categorização porque o próprio autor afirma que onde paramos totalmente de rir, paramos de ter o grotesco. Ou seja, ainda que o monstruoso seja, como afirmamos no primeiro capítulo²⁸⁷, em concordância com Elisângela Soares, um braço do grotesco, nem sempre essas classificações e separações entre monstruoso e risível sejam possíveis ou mesmo interessantes. O que mais nos importa é que o grotesco seja compreendido a partir dessa entrada de uma categoria irrompendo dentro da outra, de maneira mais flexível. Ainda assim, discutiremos mais amplamente a seguir, esse aspecto monstruoso do grotesco a fim de analisar nossa fonte.

3.6.1. O aspecto grotesco/monstruoso nos corpos desmembrados no Inferno

Para Harpham, uma das formas de utilizar o grotesco como monstruoso é relacionada à feiura e à bestialidade. Isso porque, para o autor, essa característica está clara na cultura ocidental, pelo menos do final do período medieval, quando o pecado, ligado à bestialidade, era comumente retratado em imagens grotescas. A julgar pelo ApPe, podemos arriscar dizer que elementos grotescos estavam presentes na literatura cristã primitiva muito antes disso, ainda que, do ponto de vista de uma teoria delimitada do grotesco, cairíamos em um anacronismo histórico. Por outro lado, não podemos dizer que não sejam grotescas as descrições ali presentes. Ler os castigos do Inferno no ApPe é se deparar com uma imagem grotesca e monstruosa seguida da outra. Justamente no caráter inacabado de cada uma das punições, de corpos que seguem sendo deformados, esticados, testados em seus limites, queimados, cortados, triturados e devorados eterna e continuamente, como uma morte que não se completa, se encontra o elemento grotesco. Incluindo-se aqui, os elementos corpóreos como sangue, excrementos, fluidos corporais diversos e leite materno, tudo isso nos conduz ao monstruoso, porque precisamente no caráter horripilante e inacabado do leite materno se transformando em vermes

²⁸⁶ HARPAM, **The Grotesque: First Principles**, p 464

²⁸⁷ Capítulo 1, p 27

que não morrem e feras que saem de entranhas, de pássaros devoradores de carne humana, se encontra o monstruoso. Então, o ultrapassar dessas fronteiras reforça a nossa concepção de grotesco-monstruoso.

3.6.2. O Monstruoso como produto cultural, infamiliar e produto da imaginação

Como já mencionamos brevemente no primeiro capítulo, a criação de monstros por determinada cultura é representativa dessa cultura e parte sempre de dentro dela e nunca de fora,²⁸⁸ segundo Cohen. É também, fruto de fobias e medos históricos presentes na mente humana, conforme defende Asma. Para o autor, os monstros de nossa imaginação humana podem ser caricaturas, originalmente construídas sobre ameaças legítimas, mas que acabaram se transformando em elaborações autônomas.²⁸⁹ Freud, em seu ensaio sobre o Infamiliar, discute longamente sua escolha por uma espécie de neologismo do alemão para conceber o termo “*Das Unheimlich*”. Traduzir esse conceito também representou um desafio para muitos autores ao redor do mundo e em nossa pesquisa, optamos por, pelo menos, duas dessas versões: uma utilizada na discussão do primeiro capítulo, sobre modos fantásticos de narrar (O Inquietante), uma vez que foi a versão com a qual os autores ali abordados debateram e aqui, retomando o debate sobre o monstruoso, recorreremos à versão que traduz o termo como Infamiliar. Nossa intenção é tratar esse tema a partir da perspectiva do que o próprio Freud define o Infamiliar, como aterrorizante.²⁹⁰ Ainda que, segundo Freud, o Infamiliar seja, em parte, fruto do que recalamos ou proibimos a nós mesmos, resumindo de forma bastante superficial, Asma considera, o monstruoso em nossa cultura, como algo que tememos e nos atrai, ao mesmo tempo. Essa dualidade entre a atração e repulsão simultâneas é um aspecto importante da nossa noção de monstros também.²⁹¹ Segundo ele, o monstro é um conceito flexível e multiuso. Até muito recentemente, aplicava-se a almas infelizes como de pessoas com algum tipo de limitação física.

²⁸⁸ COHEN, **Monster Theory**, p 31

²⁸⁹ ASMA, **On Monsters**, p 5

²⁹⁰ FREUD, S. **O Infamiliar**. (Das Unheimliche). Edição bilíngue. (Tradução Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares). São Paulo/ Belo Horizonte: Autêntica Editora. 1919, 218 p.

²⁹¹ ASMA, 2009, p 7

Durante o século dezenove, “espetáculos de aberrações” e “espetáculos monstruosos” eram comuns; essa exploração de pessoas com deficiências genéticas e de desenvolvimento deve ser um dos pontos mais baixos no medidor ético de nossa civilização. Nós nos afastamos desse uso pejorativo particular do monstro, mas ainda empregamos o termo e conceito para aplicar a criaturas desumanas de todas as faixas, mesmo que elas provenham de nossa própria espécie. O conceito do monstro evoluiu para se tornar um termo moral, além de um termo biológico e teológico. Vivemos em uma época, por exemplo, em que a memória recente pode lembrar muitos monstros políticos sádicos.²⁹²

O termo monstro é frequentemente aplicado a seres humanos que, por suas próprias ações terríveis, abdicaram de sua humanidade. Para Asma, nossa humanidade é de fato um manto frágil, que pode ser corrompido por forças internas e externas a nós e por isso mesmo, todo mundo tem o potencial de se tornar monstruoso. Um aspecto do conceito de monstro parece ser o colapso da inteligibilidade. Uma ação ou uma pessoa ou uma coisa é monstruosa quando não pode ser processada por nossa racionalidade e também quando não podemos nos relacionar prontamente com o alcance emocional envolvido. Sabemos o que é odiar, por exemplo, mas quando designamos um ódio monstruoso, estamos reconhecendo que está fora do nosso entendimento. Nesse sentido, especialmente, de seres humanos descritos como monstruosos, aplica-se uma designação moral, que depende em muitos aspectos, de pontos de vista. Por esse viés, segundo o autor, uma pessoa é demonizada ou transformada em monstro, por pessoas que se beneficiam da rotulagem depreciativa. Monstros são "construídos" e servem como bodes expiatórios para agendas convenientes. Esse ponto é importante quando se pensa no ApPe, e nas figuras humanas dos condenados, ali depreciados, demonizados e considerados monstruosos, a partir da retórica depreciativa do cristianismo primitivo para com seus opositores.

Segundo Asma, ser um monstro é ser um presságio. Às vezes o monstro é uma demonstração da ira de Deus, um presságio do futuro, um símbolo de virtude moral ou vício, ou um acidente da natureza. O monstro é mais que uma

²⁹² ASMA, **On Monsters**, p 8.

criatura odiosa da imaginação; é uma espécie de categoria cultural, empregada em domínios tão diversos quanto religião, biologia, literatura e política. O autor afirma que desconfia que os monstros sejam arquétipos metafóricos de natureza pré-linguísticos do nosso pensamento, moldados por convenções culturais e tendências psicofísicas nativas. Ou seja, de mãos dadas com a ideia de que as metáforas moldam nosso pensamento, comunicação e até mesmo sentimento²⁹³, está a ideia de que a imaginação é mais ativa em nossa imagem da realidade do que reconhecíamos anteriormente. O monstro, é claro, é um produto e um habitante regular da imaginação, mas a imaginação é uma força motriz por trás de toda nossa percepção do mundo. Para o autor “se encontramos monstros em nosso mundo, às vezes é porque eles estão realmente lá e às vezes porque os trouxemos conosco.”²⁹⁴

Sobre o uso da palavra “monstro”, Asma acredita que, devido a inúmeras utilizações pejorativas e preconceituosas, ao longo da história, dificilmente, em algum momento da história humana, será possível utilizar a palavra “monstro” como descritiva, apenas, sem atribuição de algum juízo de valor. Quando traduzem o termo utilizado por Freud “Das Unheimliche”, para Infamiliar, Hernani Chaves e Pedro Tavares assumem as dificuldades de sua tradução e optam por “Infamiliar” por entenderem que o prefixo “In” traria a experiência mais próxima da negação que o prefixo alemão “Un” também representa. Independente dessa tradução, o que Freud parece pretender com o neologismo que cria em “Das Unheimlich” é atentar para o aspecto aterrorizante daquilo que é, por um lado, o contrário do familiar e que pode ser reconhecido, mas também, um aspecto de algo que deveria permanecer oculto, mas veio à tona.²⁹⁵ Nesse sentido, o conceito de “Infamiliar” em Freud, se aproxima do nosso “Monstruoso”:

Em muitas pessoas, o mais elevado grau do infamiliar aparece associado à morte, a cadáveres e ao retorno dos mortos, a espíritos e fantasmas. Já ouvimos que em muitas línguas existe a expressão “uma casa infamiliar”, cujo significado não nos poderia ser restituído a não ser reformulando-o: uma casa mal-assombrada. Poderíamos, de fato, ter começado nossa

²⁹³ JOHNSON, M.; LAKOFF, G. **Metaphors We Live by**. Chicago: University of Chicago Press, 1980, 192 p.

²⁹⁴ ASMA, **On Monsters**, p 9

²⁹⁵ FREUD, **O Infamiliar**, p 72.

investigação talvez pelo mais forte exemplo da infamiliaridade, mas não o fizemos, porque aqui o infamiliar se mescla bastante com o horrorífico e, em parte, é por ele recoberto. Mas raramente em algum outro domínio nossos pensamentos e sentimentos mudaram tão pouco desde os tempos primitivos – o antigo permaneceu tão bem escondido sob uma fina coberta – quanto na nossa relação com a morte. Dois fatores nos informam bem sobre esse silêncio: a força de nossas reações emocionais originárias e a incerteza de nosso conhecimento científico.²⁹⁶

Ainda em sua jornada para buscar esclarecer o conceito de infamiliar no campo psíquico humano, Freud discute também o infamiliar que surge dos complexos infantis e especialmente, na ficção, na criação literária²⁹⁷. Esse é um dos pontos que mais merece a atenção do autor e sobretudo, que mais interessa ao nosso tema. Segundo Freud, o infamiliar da criação literária é muito mais rico porque abrange a totalidade, pois não aparece sob as condições das experiências vividas. Ou seja,

o reino da fantasia tem como pressuposto de sua legitimação o fato de que seu conteúdo foi dispensado da prova de realidade. O resultado paradoxal que ressoa aqui é que na criação literária não é infamiliar muito daquilo que o seria se ocorresse na vida e que na criação literária existem muitas possibilidades de atingir efeitos do infamiliar que não se aplicam à vida.²⁹⁸

O autor explica que dentre as muitas liberdades do escritor, há também aquela de poder escolher, de acordo com sua preferência, seu modo de figurar o mundo, seja fazendo-o concordar com a realidade por nós conhecida, seja, de certo modo, afastando-se dela. De toda forma, nós o seguimos. Nesse sentido, o mundo da literatura pode relativizar o que Freud chama de infamiliar: no reino da ficção, muita coisa que seria infamiliar, caso sucedesse na vida, ali não o é. Nós ajustamos nosso juízo às condições dessa realidade fingida pelo escritor e tratamos as almas, os espíritos e os fantasmas como se tivessem uma existência justificada, tal como a nossa na realidade material. Também nesse caso a infamiliaridade está ausente.

²⁹⁶ FREUD, **O Infamiliar**, p 73.

²⁹⁷ Para uma breve distinção entre ficção literária e textos religiosos, retomar a discussão sobre o tema a partir da obra de ALTER, 2007, p 45-46, no primeiro capítulo desta tese, nas páginas 7-8.

²⁹⁸ FREUD, **O Infamiliar**, p 79

Mas Freud reconhece que o escritor tem o poder de tornar a coisa diferente, quando procura iludir seus leitores e se coloca, aparentemente, no interior da realidade comum. Nesse caso, ele assume também todas as condições que são válidas, nas vivências, para o surgimento do infamiliar, e tudo aquilo que, na vida, tem efeito infamiliar também o tem na criação literária. Mas, nesse caso, o escritor pode elevar e diversificar esse infamiliar bem além daquilo que é possível nas vivências, na medida em que ele deixa acontecer aquilo que, na realidade, raramente ou nunca chega a se tornar experiência. Em certa medida, diz Freud: “ele (o escritor) trai as crenças que supúnhamos superadas, ele nos ilude, na medida em que nos promete a realidade comum, quando, de fato, vai muito além dela”.²⁹⁹

3.6.3. Monstros nos limites do mundo: a contribuição da geografia do mundo antigo para a concepção do monstruoso

Desde as viagens de Alexandre, o Grande, à Índia, enfrentando feras, como hipopótamos gigantes, dragões, escorpiões e serpentes, e também as lutas de Homero na Odisseia, contra ciclopes, os clássicos gregos povoavam os imaginários do mundo antigo sobre os monstros que habitavam os limites do mundo conhecido. Se o centro do mundo era entendido como a Grécia e posteriormente, o Império Romano, quanto mais distante e periférico, mais o mundo desconhecido ou desbravado era visto como bárbaro, incivilizado e recheado de perigos, entre eles, monstros e feras, perigosos e desconhecidos.

Os relatos sobre os perigos enfrentados pelo exército de Alexandre em sua campanha pela Índia ajudaram a formar a mitologia sobre o rei e são provenientes de uma carta, possivelmente apócrifa, escrita por ele, a seu mestre, Aristóteles. Em um trecho da carta, Alexandre relata uma das muitas lutas que seu exército travou numa única noite, contra as enormes feras presentes nos limites deste mundo desconhecido:

Era agora a quinta vigília da noite e queríamos descansar; mas agora os leões brancos chegaram, maiores que os touros; eles balançaram a cabeça, gritaram alto e investiram contra nós; mas nós os encontramos com os pontos de nossas lanças de

²⁹⁹ FREUD, **O Infamiliar**, p 82

caça e os matamos. Houve uma grande consternação no acampamento em todos esses alarmes. As próximas criaturas a chegar eram enormes porcos de várias cores; nós lutamos com eles também da mesma maneira. Vieram dez morcegos do tamanho de pombas com dentes semelhantes aos dos homens; eles voaram bem na nossa cara e alguns dos soldados ficaram feridos.³⁰⁰

Segundo Asma, a maioria das descrições de criaturas assustadoras da carta vem de um livro sobre a Índia escrito por Ctesias no século V AEC, embora os eventos da carta sejam fabulosos, os monstros eram comuns no antigo sistema de crenças. Um cidadão grego ou romano antigo não teria dificuldade em acreditar nessa história das dificuldades de Alexandre na Índia exótica. Ele defende que, analisando os relatos da carta de Alexandre, os monstros vivem com os bárbaros e, de fato, são a forma mais extrema de bárbaro. Não se pode enfrentá-los com persuasão racional, porque lhes faltam as faculdades adequadas, nem as artes da diplomacia podem abrir caminho para um compromisso.³⁰¹

Esses relatos, além dos já mencionados, presentes no clássico grego, a **Odisseia**, reforçaram, posteriormente, as descrições cristãs do século IV EC, em diante, dos perigos presentes nos limites desérticos, distantes dos centros civilizados do Império. Segundo Merrills, as descrições da vivência ascética fornecidas por Eusébio e seus continuadores foram influenciadas pelos relatos de grupos periféricos fornecidos por historiadores clássicos. Em cada caso, longos relatos sobre os hábitos sociais, alimentares e sexuais peculiares dos grupos periféricos poderiam ser usados para refletir os costumes da sociedade do centro. Sugere-se que a obra *De Vita Contemplativa* do primeiro século, de Filo ofereceu o paradigma para esta exploração de motivos seculares de alteridade na escrita religiosa.³⁰² Ao descrever o encontro de Santo Antônio com Paulo, o heremita do deserto, Merrills apresenta o encontro de Antônio com um hipocentauro (meio homem, meio cavalo) e depois, com um elfo do deserto, que habitava uma tribo, mas se apresenta com comportamentos e hábitos

³⁰⁰ ASMA, **On Monsters**, p 21

³⁰¹ Idem

³⁰² MERRILLS, A. H. **Monks, Monsters, and Barbarians: Re-Defining the African Periphery in Late Antiquity**. *Journal of Early Christian Studies*, Volume 12, N 2, Verão, 2004, pp. 217-244. The Johns Hopkins University Press.

cristãos. Com essa descrição, o autor argumenta que existe uma intenção de Jerônimo (o autor original desse relato) em demonstrar que, ao contrário das pessoas civilizadas do centro, o evangelho de Jesus teve ainda mais êxito entre as criaturas monstruosas das periferias e desertos. Jerônimo consegue imbuir esse encontro casual no deserto com uma variedade de significados diferentes. O contraste explícito é traçado, por exemplo, entre o erro das religiões pagãs, que adoram as criaturas subumanas do deserto, e a verdade da religião cristã, que conta até mesmo esses monstros entre seus devotos. Merrills toma, por exemplo, a descrição do encontro de Antônio, com esse elfo:

Não demorou muito para [Antônio] ver no vale rochoso um homem de pouca altura, com um nariz adunco, sua testa com chifres afiados, a parte inferior de cujo corpo terminava em pés de cabra. Ao vê-lo, Antônio, como um bom soldado, apoderou-se do escudo da fé e da couraça da esperança, mas este animal trouxe-lhe os frutos da tamareira para comer em sua jornada, como penhor de paz. Ao perceber isso, Antônio parou e, ao perguntar quem ele era, recebeu dele a seguinte resposta: 'Eu sou uma criatura mortal, um dos habitantes do deserto que os pagãos, por vários erros, adoram, chamando-os de faunos, sátiros e espíritos malignos. Estou agindo como um enviado para minha tribo. Pedimos que orem por nós ao Senhor que compartilhamos, pois sabemos que ele veio uma vez para a salvação do mundo e seu som se espalhou por toda a terra.

Após esse encontro, Jerônimo faz uma condenação ao povo de Alexandria, lamentando os pecados da cidade em contraste com a piedade de seus rejeitados. Essa condenação é ainda mais volúvel devido às associações tradicionais das criaturas monstruosas encontradas por Antônio. Na mitologia clássica, o hipocentauro e o sátiro eram definidos principalmente com referência a seu incessante apetite sexual e ódio à sociedade civilizada. Se deuses pagãos e desviantes sociais podiam prestar homenagem a Cristo e seu servo, os habitantes de Alexandria parecem ainda mais culpados por não fazerem o mesmo.³⁰³

O autor defende que nas composições geográficas e etnográficas seculares do período clássico, era a gens bárbara, e não o homem selvagem

³⁰³ MERRILLS, **Monks, Monsters, and Barbarians**.,p 218-19

individual, que formava o objeto principal de investigação. É claro que, como os indivíduos selvagens, os grupos periféricos continuaram a ser definidos em oposição ao mundo familiar do centro, mas esse contraste assumiu diferentes formas. Apesar de toda a sua estranheza, os grupos bárbaros mostraram operar ao longo de linhas sociais reconhecíveis, por mais estranhas que parecessem ao observador mediterrâneo. Isso não significa que um contraste rígido pode ser traçado entre essas diferentes representações do "outro". O sátiro de Jerônimo, inegavelmente um homem selvagem como aparece na *Vita Pauli*, na verdade se descreve como um legado de sua própria tribo e, portanto, não é simplesmente uma figura isolada. Da mesma forma, sua localização aparente no profundo deserto contrasta com a posição mais comum dos homens selvagens nas periferias das comunidades locais. No entanto, Jerônimo trata o sátiro isoladamente em sua obra, em paralelo à alienação autoimposta de seus protagonistas monásticos. Em contraste, quando os escritores clássicos olharam para grupos periféricos, e quando historiadores eclesiásticos seguiram seu exemplo, foi para padrões de diferença social, e não para anomalias individuais, que eles se voltaram.³⁰⁴

A dieta também pode ajudar a localizar um grupo com respeito à sociedade do centro. A antropofagia, assim como o consumo de leite, carne crua e peixe representavam um desvio em vários graus da norma mediterrânea. O consumo de vinho, em contraste, do qual os povos periféricos eram tradicionalmente considerados intolerantes, era considerado um poderoso símbolo de civilização. Junto com a dieta, a atividade sexual forneceu um motivo consistente nas descrições de grupos de bárbaros. As marcas de gênero podem ser confundidas ou invertidas, como fica mais claramente evidente nas descrições clássicas das amazonas do norte. Também pode ser feita referência à atividade incestuosa ou polígama habitual, à devoção excessiva à atividade sexual ou à abstenção quase total. Em um nível bastante diferente, os modos de comunicação também foram usados para ilustrar a alteridade social. Os grupos podem ser descritos como incomumente belicosos ou pacifistas com estranhos. As formas de fala incomuns ao ouvido mediterrâneo foram posteriormente consideradas tópicos dignos de nota. A

³⁰⁴ MERRILLS, *Monks, Monsters, and Barbarians*., p 222

diferença física era, portanto, apenas uma categoria pela qual os escritores clássicos podiam distinguir o centro da periferia. Mesmo aqui, além disso, essas distinções podem ser feitas através da discussão da longevidade incomum ou padrões de vestimenta, ou os diferentes tons de pele e cor de cabelo de Germanos ou Etíopes, tanto quanto através da investitura de grupos periféricos com características fantásticas, "monstruosas".³⁰⁵

Na escrita histórica e geográfica da Antiguidade clássica, essas descrições de grupos periféricos tinham várias funções diferentes. Parcialmente concebidos como digressões divertidas para instruir e divertir o público, relatos etnográficos detalhados também desempenharam funções polêmicas importantes. Graças a estudos recentes, é quase supérfluo afirmar que os apartes etnográficos oferecidos por Heródoto e Tácito em suas respectivas composições tiveram papéis cruciais a desempenhar na concepção e apresentação dos historiadores de sua própria sociedade. Afinal, o relato de Tácito sobre os Germani é tanto sobre a sociedade romana do primeiro século quanto sobre os povos do outro lado do Reno. Embora esses padrões possam ser menos imediatamente aparentes em outros escritores do mundo clássico, a ampla afirmação de que os escritores viam o estranho mundo da periferia através dos filtros fornecidos pelo centro é indiscutível.

Segundo Merrills, esses relatos visavam defender a vida monástica e afastada dos centros urbanos, dos monges cristãos dos primeiros séculos, que precisaram se adaptar à sua convivência com monstros e criaturas que habitavam essas regiões. Independente dessas intenções, relatos como esse demonstram a familiaridade dos interlocutores na recepção desses relatos, com o imaginário da presença de monstros nos limites do mundo conhecido na antiguidade. Kelly observa que, o Além-Mundo, na Antiguidade, era imaginado para além dos limites do mundo conhecido, no extremo oeste do mapa, imaginado, após o pôr do sol, onde estaria a beira do lago Acherusa, onde Caronte passeava com sua barca, esperando os mortos, para conduzi-los ao seu destino.³⁰⁶

³⁰⁵ MERRILLS, **Monks, Monsters, and Barbarians**:, p 225

³⁰⁶ KELLY, H A. *Inferno com Purgatório e Dois Limbos: Geografia e Teologia do Submundo*. In: MOREIRA, Isabel; TOSCANO Margaret. **Inferno e sua vida após a morte: Perspectivas históricas e contemporâneas**. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2010 ,p 120.

Esse ponto é crucial para a análise de nossa fonte, uma vez que, se o mundo mediterrâneo antigo compreendia os limites periféricos de seu mundo conhecido como habitado por diversos tipos de monstros, tanto mais ao limite desse mundo, era imaginado o além-mundo e portanto, ainda mais povoado de monstros. Logo, não seria difícil para o cristão primitivo, imaginar, conceber e lidar tranquilamente, com um Inferno povoado de monstros que devoravam seus opositores.

Mesmo a inversão da imagética dos monstros bárbaros, como seres que reconheciam, pela descrição de Jerônimo, o poder de Deus e confessavam a fé em Jesus Cristo, nos serve para supor, que os monstros dos limites do mundo, poderiam estar a serviço do Cristo, na vingança dos condenados. Afinal, as práticas condenáveis dos “pecadores” do Inferno, nada mais eram, do que representações do cotidiano da vida urbana, no centro do Império: sexo considerado ilícito, adultérios, fofocas, deboches com autoridades religiosas. Todas, provavelmente, muito comuns nas reuniões e banquetes romanos.

Então, se forem lidos à luz da cultura, os monstros presentes no ApPe, são deslocamentos dessas práticas comuns do contexto romano, incorporando fantasias, medos, ansiedades e desejos presentes no imaginário cristão primitivo. Ao ver os condenados ao inferno sofrendo por práticas comuns em sua sociedade, os cristãos poderiam realizar o desejo de ver os participantes dessas práticas sofrendo por escolhas que eles (os cristãos), por preceitos moralistas, escolheram não assumir. Cohen acredita que os monstros devem ser interpretados na raiz das relações sociais e culturais que os geram.³⁰⁷ Vermes a devorar a carne dos mortos, por exemplo, certamente, era uma imagem que causava, pelo menos, desconforto, na sociedade judaica e possivelmente, cristã. Vermes monstruosos, que retornam e jamais morrem, possivelmente eram vistos com um certo grau de repugnância e não deveriam ser muito desejados para si, mas poderiam ser o castigo ideal para opositores.

Um apocalipse como o ApPe impõe um olhar especial para a apresentação do que parece, nele, seu ponto forte: os corpos ultrapassando os limites de uma existência possível, num Além-mundo de castigos, punições e

³⁰⁷ COHEN, **Monster Theory**, p 26

sofrimentos. Membros dilacerados, sangue e excrementos se misturam com monstros que os devoram e anjos vingadores que os jogam, perfuram e parecem brincar com seus membros. Isso se contrasta com todo o cuidado, zelo, respeito e quase reverência aparentemente presentes nos cuidados com os corpos dos mortos em seus ofícios fúnebres. A despeito das raras referências cristãs a esses cuidados, como vimos, desde muito cedo, os cristãos trouxeram para perto de si, os seus mortos, celebrando a eucaristia e outras reuniões, nas catacumbas, fazendo dos mortos, participantes desses rituais. Apresentamos em nossa pesquisa, esses cuidados excessivos com os mortos, presentes na cultura em que o Cristianismo nasce inserido, analisamos os propósitos e motivos literários que acreditamos ter justificado o tratamento dado aos mortos no Inferno imaginado para além da morte dos opositores desse cristianismo nascente e destacamos os aspectos monstruosos dessas representações em nossa fonte, em imagens contrastantes com todo o cuidado recebido com os corpos dos mortos e a inclusão dos mesmos até em rituais importantes, como a Eucaristia.

A aplicação de uma teoria do monstruoso na análise de nossa fonte e as descrições mais detalhadas das torturas dos condenados ao Inferno do ApPe nos permitiu observar esse contraste no desenvolvimento desse capítulo. Discutir o sistema gestual presente na descrição do Inferno e as motivações que supomos possam ter conduzido o CP na construção do imaginário do além, em narrativas como a do ApPe, nos fornece um outro olhar para esses grupos plurais que chamamos de Cristianismo Primitivo. Mais do que religiosos penitentes, perseguidos ou escondidos em catacumbas, os cristãos estavam, nos seus primeiros séculos, interagindo com a cultura romana e judaica, tomando suas próprias decisões, construindo imaginários próprios a partir do diálogo com essas culturas e mapeando o mundo e o além-mundo, a partir de suas próprias narrativas. Através dessas narrativas, se diferenciavam de seus vizinhos, assumiam características próprias, se distanciando desses vizinhos diretos e assumiam o controle também do pós-vida, através de narrativas em que o imaginário sobre o destino dos mortos estava estabelecido, a partir de condições impostas por suas próprias crenças e modos de viver e eles poderiam, assim, estabelecer relações de poder, ao dispor desse destino e até mesmo, dos corpos desses mortos.

(In) Conclusões

Finalizar uma pesquisa de doutorado é um misto de emoções. Iniciá-la foi um ato corajoso. Continuá-la, dentro do contexto em que a pesquisa tem sido tratada no país e em meio a crises de ordem institucional e até mesmo pessoal, demandou força de vontade e um pouco de teimosia. Mas concluí-la é impossível. Isso porque, ao reler o que foi escrito e pesquisado até aqui, descobrindo novas janelas que se abrem a partir do que já foi pesquisado, o que já gostaríamos de ter feito diferente, o que ficou por pesquisar e o que ainda precisa ser aprofundado, a única conclusão possível é: não dá para se afirmar satisfeito. E cada releitura de revisão do texto, corrobora essa conclusão. Entretanto, atendendo às exigências formais e burocráticas de orientação, instituição e agência de fomento à pesquisa, chega o momento em que é preciso parar de escrever, submeter o que foi possível realizar à análise da banca, defender a tese e continuar as leituras, as pesquisas e as descobertas de um mundo de possibilidades.

Já sabíamos, pela densidade do tema, que seria assim. Depois de inúmeras conversas com o então orientador e até propostas de outros temas, decidimos por dar continuidade, a partir de outro viés, da pesquisa iniciada no mestrado, no campo da apocalíptica cristã, com ênfase nos escritos apócrifos, sobre as narrativas de descrição do Inferno, dando continuidade a toda linha de pesquisa, amplamente estudada nos trabalhos do Grupo Oracula, em sua atuação na Universidade Metodista de São Paulo. Para isso, selecionamos a fonte, o Apocalipse de Pedro. Uma obra que consideramos, carece de discussões em pesquisas brasileiras no campo das Ciências da Religião, mas que foi muito conhecida e divulgada no período de formação do Cristianismo Primitivo. A escolha foi feita por considerar que, para o nosso recorte temático, ela seria mais apropriada. Nosso intuito era observar o tratamento dado aos corpos dos condenados ao Inferno e o que motivou o Cristianismo Primitivo em criar imaginários de corpos sendo castigados no Além-Mundo. Podemos dizer que no Apocalipse de Pedro são descritos corpos plásticos: corpos dilacerados em castigos nas penas infernais por anjos vingadores, de maneira que suas manipulações podem quase ser visualizadas, semelhante a como foram vistas por Pedro, o personagem que dá título à obra, agora, porém, pelos leitores

contemporâneos, em cada novo ato de leitura, com suas devidas reinterpretações, reformulações e reutilizações desse relato, como demonstramos, no decorrer de nosso trabalho, à luz da Hermenêutica da Recepção.

Superado o desafio da escolha da fonte e do que procuraríamos nela, nos encontramos diante do questionamento sobre os métodos a utilizar para a leitura da fonte e fazê-la dizer algo relevante, mesmo sob o risco de encontrar respostas diferentes das que esperávamos para nossas perguntas. Nesse sentido, os auxílios dos dois orientadores foram fundamentais: o anterior nos apontou o caminho da teoria do monstruoso: os condenados ao Inferno do Apocalipse de Pedro são devorados por vermes que não morrem, espetados por lâminas por anjos de vingança, queimados por olhos de bebês demoníacos, dançam sobre pedras afiadas e em chamas, atacados por pássaros devoradores de carne humana, atropelados por pedras gigantes e mergulhados em fossos de excrementos e rios de fogo. Eles são também monstruosos em si mesmos: estão mortos, mas reagem, sentem dor e culpa e enfrentam sofrimentos eternos, causados por esses castigos, como se fossem zumbis. Possuem um caráter de monstros mortos-vivos, maltrapilhos, sujos, esqueléticos e assustadores. São torturados por anjos de vingança, ora com nomes judaicos, ora gregos, por demônios e perpetuam seu sofrimento e sua dor, eternamente.

Para compreender esse caráter monstruoso da narrativa, buscamos subsídios nas teses sobre o monstro de Jeffrey Cohen e uma perspectiva no monstruoso a partir de Stephen Asma. Além deles, também nos auxiliaram a compreender aspectos monstruosos do grotesco, Istvan Czachesz, com o qual contrapomos a leitura de Asma e Cohen, porém, dando a ele, sua importância como leitor e pesquisador do tema, a partir de nossa fonte, o Apocalipse de Pedro. Nos auxiliaram também, nesse aspecto, as pesquisas recentes dentro do próprio grupo Oracula, de Elizângela Soares e Paulo Nogueira.

O atual orientador que, por forças das circunstâncias assumiu a responsabilidade de auxiliar no caminho de construção dessa pesquisa trouxe para a discussão a perspectiva do fantástico como modo. Isso porque, se pensássemos no fantástico como gênero, correríamos o risco de engessar a interpretação do texto à luz de um conceito que talvez sequer conseguisse dar

conta dele. Por outro lado, quando visto como modo de narrar, o fantástico se desdobra em inúmeras possibilidades interpretativas.

Foram quatro anos de leituras, resenhas, resumos e apresentações de textos e comunicações acadêmicas. Algumas se tornaram indispensáveis para o resultado final do trabalho. Outras, nem tanto. Pastas e mais pastas de arquivos em PDF e Word e cadernos com anotações sobre ideias, inspirações e pensamentos voltados para o tema. Outros tantos de possibilidades que se transformaram ao longo da jornada em excelentes conteúdos para artigos e publicações, mas que para o tema central, perderam a razão de ser. Este é o desafio final: entre tantas leituras, temas e assuntos, selecionar e definir o que de fato acrescentaria e o que seria apenas desvios de foco. Nesse sentido, muita coisa ficou pelo caminho e muita coisa ainda precisa ser explorada. Foi bastante difícil não se deixar levar pelo apreço ao tema e cair na tentação de tentar falar de tudo, ao mesmo tempo. Honesta e sinceramente, esperamos ter conseguido cumprir essa tarefa.

Assuntos como o Além-Mundo cristão primitivo e fontes como o Apocalipse de Pedro não são esgotáveis em uma única pesquisa. Apenas nos ocupamos nesse trabalho com os capítulos da obra, em que são narradas as descrições de Inferno e os castigos ali aplicados. Com esse único foco, muitos assuntos poderiam ainda ser abordados a partir de diferentes pontos de vista e referenciais teóricos. Procuramos recortar, dentro desse eixo, as descrições dos corpos dos condenados e levantamos hipóteses interpretativas para seus significados para o Cristianismo Primitivo. Inúmeros assuntos não foram abordados. O Apocalipse de Pedro é uma fonte de riquezas temáticas que ainda oferece grandes possibilidades a serem exploradas.

Cada capítulo da presente tese nos trouxe inúmeros desafios de temas que consideramos interessantes e com os quais, teríamos enorme prazer em desenvolver com mais tempo e possibilidades de aprofundamento. No capítulo um, por exemplo, ao destacar os aspectos de cuidados aos corpos de mortos no mundo romano, as motivações a essas práticas de rituais e honras aos falecidos, como por exemplo, o medo do retorno desses mortos, como fantasmas a assombrar os vivos, exigindo cuidados, levando em conta, as perspectivas de além-mundo do mundo grego e romano, as discussões amplas a partir de Agostinho, ao longo da Idade Média e a postura assumida pela

Igreja Medieval a respeito desse tema, gostaríamos de ter aprofundado as pesquisas a respeito de como o Cristianismo Primitivo compreendia, se acreditava ou não, em aparições de fantasmas e como esse tema poderia ter relevância ao nosso recorte, de como o CP alterou suas convicções sobre o Além-Mundo.

Nossa hipótese na presente tese é de que o CP assume o poder narrativo sobre os mortos, determinando, a partir de suas próprias convicções e sistemas de crenças, um destino definitivo, do qual não há retorno: seja no céu, para os salvos ou o inferno, para os danados, o destino é irremediável e sem retorno. Autores abordados em nossa pesquisa, como Jean-Claude Schmitt, por exemplo, defende que, em busca de estabelecer seu poder institucional, a Igreja Medieval, procurou exercer controle sobre as aparições de fantasmas, limitando-as aos casos de mortos que estariam no espaço além-túmulo, do Purgatório, que poderiam retornar, eventualmente, apenas em sonhos, para solicitar ajuda e sufrágios para diminuir seus sofrimentos. Assim, a Igreja passou a atuar como intermediária oficialmente, dessas aparições, uma vez que, tais sufrágios só poderiam ser oferecidos institucionalmente.

Aqui, então, se impõe boa parte das limitações de escopo de nossa pesquisa: além do espaço temporal muito amplo, que dificultaria que nossa pesquisa chegasse a bom termo, se impõe aí a amplitude de discussões sobre o tema do Purgatório, que já teria conteúdo suficiente para uma tese, por si só. Além do risco de fugir de nosso foco, já existem pesquisas e publicações importantes e extensas sobre o tema, como por exemplo, a obra *O Nascimento do Purgatório*, de Jacques Le Goff.

O tema de aparições de fantasmas foi amplamente discutido por Agostinho em seus escritos e outros pais da Igreja, mas não é possível defender com clareza que os cristãos primitivos acreditavam em tais narrativas de aparição ou não, a partir de fontes canônicas ou extra-canônicas, como o nosso Apocalipse de Pedro, sem abrir frentes de pesquisa, as quais, precisamos reconhecer nossas limitações em dar conta de tamanho desafio.

Em nossas leituras a respeito do assunto, nos deparamos com outros desafios que, entendemos que nos tirariam de nosso foco, mas que são, igualmente fascinantes e merecem atenção em estudos futuros. A aparição de fantasmas, nos levaria a aprofundar o tema do culto aos mortos e da

necromancia no Cristianismo Primitivo, por exemplo. Ao nos deparar com esses assuntos, foi despertado o interesse imediato para o futuro. Não nos aprofundamos nas leituras, mas encontramos em Daniel Ogden pesquisas e estudos sobre o tema da necromancia no mundo greco-romano. A respeito do culto aos mortos, Jeremiah Muttie chega a discutir, mas a partir das dificuldades em afirmar que ocorreu, em algum momento, tal prática no meio cristão primitivo, embora, narrativas de aparições de mártires, proteção e veneração de suas relíquias e mesmo, a prática de rituais e cultos em catacumbas possam levantar suspeitas a esse respeito.

A fim de organizar nosso escopo de trabalho e nosso tema, optamos pela delimitação de nossa fonte no Apocalipse de Pedro, um texto apócrifo dos primeiros séculos do Cristianismo Primitivo. Ao pesquisar sobre o tema de aparições de fantasmas, que saíram de nosso horizonte de pesquisa, nos deparamos com uma obra do mundo antigo, conhecida como Livro de Maravilhas, de Phlegon de Tralles. Phlegon foi um homem grego livre do período do Imperador Adriano (117 – 138 dC) que serviu entre os funcionários do imperador. Era dito que certos livros de autoria ostentada por Phlegon haviam sido de fato, escritos por Adriano, que estaria alegadamente tão desejoso de renome que teria escrito ensaios sobre si mesmo e ordenado a esses homens livres e letrados que os publicassem em seus nomes. Phlegon foi autor de vários livros, dentro os quais, o mais notável é O Livro de Maravilhas, uma compilação de eventos e fatos maravilhosos.

Uma amostra de seus temas oferece uma pequena ideia de sua natureza: uma garota morta que vem se encontrar com um namorado; um pai que devora seu próprio filho; uma donzela muda de sexo de feminino para masculino no dia de seu casamento; uma criança nasce com a cabeça do deus egípcio, Anubis; um centauro vivo é capturado; meninas de uma determinada cidade, dão à luz aos 7 anos de idade; ossos de gigantes são descobertos, entre outras.

O Livro de Maravilhas pertence a um gênero chamado pelos pesquisadores antigos como paradoxografia: descrever atos maravilhosos, um termo introduzido no início do século XIX por Antonius Westermann, o editor de uma coletânea de escritos gregos de maravilhas. Como um gênero

independente, paradoxografia parece ter surgido a partir de uma confluência de duas tendências na literatura grega. Uma é o interesse pelas maravilhas. Claro, maravilhas aparecem ao longo da literatura antiga grega da obra de Homero e Hesíodo em diante, mas no curso do tempo, o elemento do maravilhoso reivindicou um papel crescente e iniciado no final do quinto século antes de Cristo, quando histórias fabulosas, etnografias e contos de viagem eram produzidos em números crescentes. Nesse sentido, a paradoxografia se apresenta como um método de escrita de eventos maravilhosos do mundo antigo, o qual merece ter também, o devido espaço de pesquisa futuramente, no âmbito de nossas pesquisas sobre o tema da teoria do monstruoso.

Bibliografia de Referência

ALTER, R. **A arte da narrativa bíblica**. Tradução Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ASMA, S. **On Monsters**. An Unnatural History o four worst fears. New York: Oxford University Press, 2009.

BAKHTIN, M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**. O Contexto de François Rabelais São Paulo/Brasília: Hucitec/UNB, 1999, 4. Ed.

BARSTAD, H M in TOORN, Karen van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter Van der. **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**. Leiden, Boston, Koln: Brill. 1999

BAUCKHAM, R. **The Fate of the Dead**. Studies on the jewish and Christians Apocalypses. Boston: Brill, 1998

BEARD, M; NORTH, J; PRICE, S. **Religions of Rome**, vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

BERNSTEIN, A. **The Formation of Hell** – Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds. London: University Colege London, 1993

BREMMER, J N. The Apocalypse of Peter: Greek or Jewish? In: BREMMER, J N; CZACHESZ, I. **The Apocalypse of Peter**. Leuven: Peeters, 2003,

BROWN, P. **Corpo e Sociedade**. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo. (trad: Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora Ltda, 1990

BULFINCH, T. **O Livro de Ouro da Mitologia**. História de deuses e heróis. (trad David Jardim). Rio de Janeiro: Ediouro, 2006

CAMPOS, R. **O homem rico e Lázaro** – as relações invertidas no Hades. São Paulo: Editora Reflexão, 2015

CARROL, M. **Spirits of the Dead** – Rome funerary comemoration in Western Europe. New York: Oxford University Press, 2006

CESERANI, R. **O Fantástico**. Trad. Nilton Tripadalli. Curitiba: Ed. UFPR, 2006

COHEN, J J (ed.). **Monster Theory**: Reading Culture. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1996.

COHEN, J; WEISS, G. **Thinking the limits of the body**. Nova York: State University of New York Press, 2003

COHN, N. **Cosmos, Chaos and The World to Come**. The Ancient roots of Apocalyptic faith. New Haven, London: Yale University Press, 1999.

COLLINS, J. J. What is Apocalyptic Literature? IN: COLLINS, John J. (Ed) **The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature**. Oxford: Oxford University Press, 2014

COVIZZI, L M. **O Insólito em Guimarães Rosa e Borges**. São Paulo: Ática, 1978.

CRASHAW; BAUDELAIRE; MAGRITTE. **Rethinking the concept of the grotesque**. London & New York: Routledge. *Legenda - Studies in Comparative Literature* 22, 2010.

CZASCHESZ, I. **The Grotesque Body in Early Christian Discourse – Hell, Scatology and Metamorphosis**. New York: Routledge, 2012.

DONALD, J; GIL, J; HUNTER, I; COHEN, J; SILVA, T. **Pedagogia dos monstros**. Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

ELLIOTT, J K. **Apocryphal New Testament**. Oxford: Clarendon Press, 1993.

FREUD, S. **O Infamiliar**. (Das Unheimliche). Edição bilíngue. (Tradução Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares). São Paulo/ Belo Horizonte: Autêntica Editora. 1919, 218.

_____, S. **O inquietante**. História de uma neurose infantil (O homem dos lobos): além do princípio do prazer e outros textos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

FURTADO, F. **A construção do fantástico na narrativa**. Lisboa: Livros Horizonte, 1980.

GAMA-KHALIL, M M. A literatura fantástica: gênero ou modo? Londrina/PR: Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina. In: **Terra roxa e outras terras**. Revista de estudos literários. Vol 26. (dez 2013)

HANSEN, W. **The Book of Greek and Roman Folktales, Legends and Myths**. Princeton: Princeton University Press, 2017.

HARPHAM, G. **The Grotesque: First Principles**. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 34, No. 4 (Summer, 1976).

HIMMELFARB, M. **Tours Of Hell**. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature. Pennsylvania: University Of Pennsylvania Press, 1983.

HOMERO. **Odisseia**. Edição bilíngue, tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 3ª Ed. 2014.

ISER, W. The Reality Of Fiction: A functionalist Approach to Literature. In: **New Literary History**, vol 7, n. 1, 1975, p 7-38.

_____. **O Ato da Leitura**: uma Teoria do Efeito Estético. Trad. Johannes Kretschmer. São Paulo: Ed. 34, 1996.

JAKAB, A. The reception of The Apocalypse of Peter in Ancient Christianity in: BREMMER; ZACHESZ (org). **The Apocalypse of Peter**. Leuven: Peeters, 2003.

JOHNSON, M.; LAKOFF, G. **Metaphors We Live by**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

KELLY, H A. Inferno com Purgatório e Dois Limbos: Geografia e Teologia do Submundo. In: MOREIRA, Isabel; TOSCANO Margaret. **Inferno e sua vida após a morte**: Perspectivas históricas e contemporâneas. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2010.

KNAPP, R. **Invisible Romans. Prostitutes, Outlaws, Slaves, Gladiators and Others**. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

KNUST, Jennifer. **Abandoned to Lust**. Sexual Slander and Ancient Christianity. New York: University of Columbia Press, 2006.

KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento**. Volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo. Euclides Luiz Calloni (trad). São Paulo: Paulus, 2005.

KRAUS, T; NICKLAS, T. **Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse**: Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung (Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 1). Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2004.

LANZILLOTTA, L R. A punição recompensa os justos? O padrão de justiça subjacente ao Apocalipse de Pedro. In: BREMMER; CZACHESZ. **O Apocalipse de Pedro**. Leuven: Peeters. 2003.

LE GOFF, J. **O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70. 1983.

LUCIANO, **Diálogo dos Mortos**. Versão bilíngue grega/português. [tradução Henrique Muracho]. São Paulo: Palas Athena: EDUSP, 2007.

MARMODORO, C. **A history of mind and body in Late Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

MATTOS, C. E. A. **Deixai toda esperança vós que entraís**: o Inferno na tradição dos apócrifos e sua recepção em textos medievais e contemporâneos. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo - Escola de Comunicação, Educação e Humanidades Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião São Bernardo do Campo. São Bernardo do Campo, 2017.

MERRILLS, A. H. **Monks, Monsters, and Barbarians**: Re-Defining the African Periphery in Late Antiquity. *Journal of Early Christian Studies*, Volume 12, N 2, Verão, 2004, pp. 217-244. The Johns Hopkins University Press.

MUTTIE, J. **Death in Second Century Christian Thought**. The Meaning of Death in Earliest Christianity. Cambridge: James Clarke & Co, 2015.

NICKLAS, T; VERHEYDEN, J; EYNIKEL, E M M; MARTÍNEZ, F G. **Other Worlds and their relation to this world**. Early Jewish and Ancient Christian Traditions. Leiden/ Boston: Brill, 2010.

NOGUEIRA, P A de S. **Introdução ao Dossiê: Hermenêutica da Recepção** in: Estudos de Religião, 42. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo: Metodista, 2010, (13-14pp)

_____. (org). **Apocrificidade: O Cristianismo Primitivo para além do Cânon**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. (Coleção Cristianismo Primitivo em Debate).

_____. Introdução. In: _____ (org.). **O Imaginário de Além-Mundo na Apocalíptica e na Literatura Visionária Medieval**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

_____. (organizador). **Religião e Linguagem**. Abordagens interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. **Narrativa e Cultura Popular no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018.

NOGUEIRA, P A S; SOARES E A. Exegese nos limites do sentido: os métodos histórico críticos e as formas do monstruoso. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo. V 59, n.2. p 423-427. Jul/dez 2019.

NOGUEIRA, P A S. **Breve História das Origens do Cristianismo**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2020

PAES, J P. **As dimensões do fantástico**. Gregos & Baianos: Ensaio. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PIÑEIRO, A y CIERRO, G del (co-autor). **Hechos Apócrifos de los Apóstoles**. Volume 3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

PIOVANELLI, P. **What is a Christian Apocryphal Text and How does it Work**. Some Observations on Apocryphal Hermeneutics, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 59 (2005), p. 31-40

PIPPIN, T. **Apocalyptic Bodies: The biblical end of the World in text and image**. London and New York: Routledge, 1999.

PLAUTO, **A Comédia do Fantasma (Mostellaria)**. Tradução do Latim, Introdução e comentário: Reina Marisol Troca Pereira. Coimbra/São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume. 2014.

PLUTARCO. Preceptos conjugales. In: **Obras Morales y de Costumbres (Moralia II)**. Barcelona: Editorial Gredos, 1986.

SALDARINI, A J. Apocalypses and "Apocalyptic" in Rabbinic Literature and Mysticism In: COLLINS, J J. **Apocalypse: the morphology of a genre**. Semeia 14, SBL, 2003.

SCHMIDT, J. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHNEEMELCHER, W. **New Testament Apocrypha**. Vol 1: Gospels and related writings. London: Westminster John Knox Press. 1991,

_____. **New Testament Apocrypha**. Vol 2: writings relating to the apostles: Apocalypses and related subjects. Louisville & Kentucky: Westminster John Knox Press. 2003.

SCHROER; STAUBLI. **Bodily and Embodied: Being Human in the Tradition of the Hebrew Bible**. In: *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* n. 67 (1) de 2013.

SEGAL, A. **Life after Death**. A history of the AfterLife in Western Religion. London/New York: DoubleDay, 2004.

SMITH, M S. **O memorial de Deus**. História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

SOARES, E. **Os Acta Philippi e o grotesco traumático**. Um exercício a partir das metamorfoses dos atos 8 e 12. In: *REFLEXUS – ano XII*, n 20, 2018/2. PP 381-399

TODOROV, T. **Introdução à Literatura Fantástica**. São Paulo: Perspectiva. 2010.

TONER, J. **Popular Culture in Ancient Rome**. Cambridge: Polity Press, 2009.

TOYNBEE, J C M. **Death And Burial In The Roman World**. New York: Cornell University Press, 1971.

WOLFF, H W. **Antropologia do Antigo Testamento**. Antônio Steffen (trad). São Paulo: Editora Hagnos, 2007.

WULF, C. **Homo Pictor**: imaginação ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado. Vinícius Spricigo. São Paulo: Hedra, 2013.

ZIERER, A. A Visão de Túndalo: Da danação à salvação numa viagem imaginária medieval. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.) **O imaginário do além-mundo e na literatura visionária medieval**: itinerários de recepção. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. 2015.

Bibliografia Consultada

ALEIXO, A. **O Apocalipse de Pedro**: a narrativa da viagem de Pedro na perspectiva da Psicologia Histórica de Klaus Berger. In: Revista Oracula, ano 9, n 14, p 84 – 94, 2013.

ASSMANN, J. **Collective Memory and Cultural Identify**. New Germa Critique, n. 65, p. 125-133, spring/summer 1995.

_____. **Death and Salvation in Ancient Egypt**. London: Cornell University Press, 2001.

BAKHTIN, M. **Formas de tempo e cronotopo no romance** – ensaios de poética histórica. In:_____. Questões de Literatura e de Estética. Tradução de Aurora F. Bernardini et all. São Paulo: Hucitec/ Anablume, 2010.

BEAL, T. **Religion and Its Monsters**. New York/London: Rotledge, 2002.

BEARD, M. SPQR: **Uma história da Roma antiga**. [trad. Luiz Reyes Gil]. São Paulo: Planeta, 2017.

BERGER, K. **Psicologia histórica do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2011.

Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Paulus, 2002.

BOURQUIN, Y e MARGUERIT, D. **Para ler as narrativas bíblicas**. Iniciação à análise narrativa. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BRAIT, B. **Bakhtin: outros conceitos-chave**. Beth Brait. (org.). São Paulo: Contexto, 2006.

- BREMMER, J N. **Greek Religion**. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- _____. **The rise and Fall of the Afterlife**. London and New York: Routledge, 2001.
- BROWN, P. **The Ransom of the Soul**. AfterLife and Wealth in Early Western Christianity. London: Harvard University Press, 2015.
- BUCHHOLZ, D. D. **Your eyes will be opened**: A study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- BURKE, P. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BURRUS, V (Ed.). **Late Ancient Christianity** (A People's History of Christianity). Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- CLINE, E. **The Ancient World**. Civilizations on the Near East and Southwest Asia. Vol 4. New York: Sharpe Reference, 2007.
- COHEN, J J. **Of Giants**. Sex, Monsters and the Middle Ages. Medieval Cultures. Vol 17. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1999.
- COLLINS, A Y. Early Christian Apocalypticism: Genre and Social setting. In: **Semeia 36**. An experimental journal of biblical criticism. SBL: 1986.
- COLLINS, J J. (Ed). Apocalypse: The morphology of a genre. In: **Semeia 14**. An experimental journal of biblical criticism. SBL: 1979.
- _____. **A imaginação Apocalíptica**. Uma introdução à literatura apocalíptica judaica. [trad. Carlos Guilherme da Silva Magajewisk]. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Academia Bíblica).
- CROSSAN, J D. **O Nascimento do Cristianismo**: O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. Bárbara Theoto Lambert [trad]. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CROSSAN, J D; REED, J L. **Em Busca de Jesus**. Debaixo das pedras, atrás dos textos. Jaci Marraschin [trad]. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CROSSAN, J D; REED, J L. **Em Busca de Paulo**. Como o Apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano. Jaci Marraschin [trad]. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CUMONT, F. **After Life in Roman Paganism**. New Haven: Yale University Press, 1922.

DEY, H. **The Afterlife of the Roman City**. Architecture and Ceremony in Late Antiquity and The Early Middle Ages. New York: Cambridge University Press, 2015.

DORRIAN, M. **On the monstrous and the grotesque**. Word and Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry, maio de 2012, pp 1-9, New York: Routledge.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**, Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

EHRMAN, B D. **Como Jesus se tornou Deus**. Lúcia Britto [trad]. São Paulo: Leya, 2014.

_____. **Heaven and Hell**. A History of Afterlife. London: Oneworld Publications, 2020.

EKROTH, G, NILSSON, I. **Round Trip to Hades in The Eastern Mediterranean Tradition**. Visits to Underworld from Antiquity to Byzantium. Leiden/Boston: Brill, 2018.

GABEL, J B e WHEELER, C B. **A Bíblia como Literatura**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

GARLAND, R. **The Greek way of death**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985

GINSBURG, C. **O Queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. Maria Betânia Amoroso (trad). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOFF, J Le. **O Nascimento do Purgatório**. 2. Ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

GOLIN, L M e WOTCKOSKI, R B. O Além-Mundo no Imaginário Medieval: A Visão de Thurkill. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. (org). **O Imaginário do Além-Mundo na Apocalíptica e na Literatura Visionária Medieval**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2015, p 243-66.

GRUYTER W. **Encyclopedia of Bible and Its Reception**. Vol 9. Berlin/Boston, 2014.

HANSEN, W. **The Book of Greek and Roman Folktales, Legends and Myths**. Princetown: Princetown University Press, 2017.

HOPE, V. **Death in Ancient Rome**. A sourcebook. London & New York: Routledge, 2007.

HOPE, V M; HUSKINSON, J. **Memory and Mourning**. Studies on Roman Death. Oxford: Owbow Books, 2011.

HORST, P W V D; BECKING B; TOORN, V D K. (Ed). **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**. 2ª Ed. Leiden/Boston: Brill, 1999.

HUBER, L R. **Thinking and Seeing with Women in Revelation**. London: Bloomsbury T&T Clark, 2015.

ISER, W. **Ficcionalización**: la dimension antropológica de las ficciones literárias in: *Cyber Humanitatis* n. 31, inverno de 2004.

KRAEMER R S. **Unreliable Witnesses**. Religion, gender and History in the Greco-roman Mediterranean. Oxford: Oxford University Press, 2011.

KRISTEVA, J. **Powers of Horror**. New York: Columbia University Press, 1982.

KYLE, D. **Spectacles of Death In Ancient Rome**. London and New York: Routledge, 1998.

LAKOFF, G; JOHNSON, M. Conceptual Metaphor in Everyday Language. In: **The Journal of Philosophy**, v 77, issue 8 (agosto de 1980), pp 453-486.

LEITE, F B. Mikhail Mikhailovich Bakhtin: breve biografia e alguns conceitos. In: **Revista Magistro**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Ciências Humanas – UNIGRANRIO. Rio de Janeiro: número 1, volume 1, 2011, pp 43-63.

LEITE, F B e TERRA, K R. Do Inferno ao Céu...A Visão de Túndalo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. (org). **O Imaginário do Além-Mundo na Apocalíptica e na Literatura Visionária Medieval**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2015, p. 207-42.

LOTMAN, Y. **La semiosfera I**: semiótica de la cultura y del texto. Tradução do russo de Desiderio Navarro. Madri: Ediciones Cátedra S. A, 1996.

_____. La semiótica de la cultura y el concepto de texto. In: **Entretextos**: Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de La Cultura. Número 2 de novembro de 2003.

MARGUERAT, D. [Org]. **Novo Testamento**. História, escritura e teologia. Margarida Oliva. [trad]. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MOREIRA, I; TOSCANO, M. **Hell and its Afterlife**. Historical and Contemporary Perspectives. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2010.

MOREMAN, C. **Beyond The Threshold**. Afterlife Beliefs and Experiences in World Religions. New York: Rowman And Littlefield Publishers Inc. 2008.

MORRIS, I. **Attitudes toward Death in Anchaic Greece**. California: The regents of University of California, 1989.

_____. **Death-ritual and social structure in classical antiquity.** Themes in Ancient History. New York: Cambridge University Press, 1992.

NOGUEIRA, S M S. Visionários e seus Apocalipses do Judaísmo, Novo Testamento ao Misticismo Judaico. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. (org). **O Imaginário do Além-Mundo na Apocalíptica e na Literatura Visionária Medieval.** São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

OGDEN, Daniel. Greek and Roman Necromancy. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2001.

PAGET, J C; LIEU, J. **Christianity in the Second Century.** Themes and Developments. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

PERKINS, J. **Roman Imperial Identities in the Early Christian Era.** London and New York: Rotledge, 2009.

PIXLEY, J. (ed.) **A canonização dos escritos apostólicos.** Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana. 42/43. Petrópolis: Vozes, 2002.

RHEE, H. **Early Christian Literature.** Christ and Culture in the Second and Third Centuries. New York: Routledge, 2005.

ROAS. D. **Teorías de lo Fantástico.** Madrid: Arco/Libros, 2001.

ROWLAND, C. **Christian Origins.** An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism. London: SCM, 2002 (2nd ed.),

SOARES, E A. **Variações sobre a Vida Após a Morte:** Desenvolvimentos de uma crença no Judaísmo do Segundo Templo. 2006. 127 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

SOUSA, A B. Além-mundo no Antigo Israel e nas religiões do Oriente Próximo. In: NOGUEIRA, Paulo (org.). **O imaginário do Além Mundo na Apocalíptica e na Literatura Visionária Medieval.** São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. 2015.

STONEMAN, R; ERICKSON, K; NETTON, I. **The Alexander Romance in Persia and the East.** Groningen: Groningen University Press, 2012.

SUMEGI, A. **Understanding Death.** Na introduction to Ideas of Self and the Afterlife in World Religions. UK: Wiley Blackwell, 2014.

TERRA, K. O cânon além do cânon: Atos Apócrifos dos Apóstolos. In: **RIBLA**, n. 73, 2016/2.

THEISSEN, G. **Religião dos Primeiros Cristãos**. Uma Teoria do Cristianismo Primitivo. Paulo F Valério [trad]. São Paulo: Paulinas, 2009.

TODOROV, T. **Teoría de La literatura de los formalistas russos**. Mexico/Espanha/Argentina/Colombia: Siglo Ventiuno Editores, 1978.

_____. **As estruturas narrativas**. (trad Leyla Perrone Moysés). São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. **The morals of History**. (trad Alyson Waters). London: University of Minnesota Press, 1995.

WRIGHT, N T. **A Ressurreição do Filho de Deus**. Santo André (SP): Academia Cristã e Paulus, 2013

ZABATIERO, J P T; LEONEL, J. **Bíblia, literatura e linguagem**. São Paulo: Paulus, 2011 (Coleção Palimpsesto).