

# Relatos do deserto e eco-poética: hiperconectividade no Cristianismo antigo

Paulo Augusto de Souza Nogueira\*

## Introdução

A linguagem é um poderoso sistema de classificação de mundo. As formas como classificamos as coisas determinam a maneira como com elas nos relacionamos. Segundo a teoria cognitiva das projeções metafóricas de George Lakoff e Mark Johnson (2003), as metáforas escolhidas e usadas para expressar um âmbito da experiência determinam nossa relação com esse âmbito. Em seu famoso exemplo, o exame de trabalhos acadêmicos é expressado e sentido como guerra. Defendemos uma dissertação. Podemos acertar ou errar uma questão. Temos estratégias em nossos argumentos. Estas são metáforas do âmbito militar. Por isso, transpiramos e tememos em uma defesa defesa diante de um empoderado grupo de professores e professoras. Nossa experiência também é orientada por meio das oposições com que classificamos o mundo, como bom x mau, alto x baixo, puro x impuro, animado x inanimado, ativo x passivo etc. Por meio de palavras, criamos mundos e nos movemos nele. A linguagem, entendida aqui em sentido amplo, se torna uma segunda pele.

Em consequência, nossos modelos de descrição e classificação de mundo originados da linguagem também determinam nossas formas de relação com o meio ambiente. Isso acontece nas metáforas que a cultura projeta sobre ele. O meio ambiente pode ser entendido como mãe natureza, que nos alimenta generosamente como seus filhos. Uma metáfora romântica, que, no entanto, não deixa de transparecer o seu antropocentrismo. Há também o modelo mecanicista, segundo o qual o planeta funciona segundo certas leis, como uma máquina, que, uma vez conhecida, nos permita manipulá-la. São modelos distintos de projeção, com associações e percepções limitadas pelos respectivos âmbitos metafóricos. Esses modelos incidem na forma como lidamos com o mundo: o mundo pode ser entendido

---

\* Doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg. Professor pesquisador da Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas e bolsista de produtividade do CNPq-2. E-mail: pasn777@gmail.com

como funcionando ou não, suas partes constitutivas seriam “peças”, no caso da projeção mecanicista; ou o mundo pode ser percebido como acolhedor, harmônico ou provedor, no caso da imagem romântica maternal. Da mesma forma, as oposições classificam e determinam nossa relação com o mundo: há humanos e animais, existem cultura e natureza, e humanos estão acima, enquanto animais e objetos inanimados abaixo etc.

Nesso tempo, cientes da necessidade urgente de maior integração entre humanos e seu meio ambiente, na busca de formas de frear a sua devastação pelos impactos causados pelo antropoceno, precisamos de novas e melhores imagens e narrativas, que nos permitam conceber essas novas relações. Essa necessidade de novas metáforas e narrativas apresenta um problema fundamental: a linguagem precisa da concretude das imagens, porém essa concretude é derivada de nossos corpos. Sempre é um modelo humano projetado sobre o meio ambiente, relação essa já presente nessa expressão. Meio ambiente para quem? Quem se supõe estar no centro? Não há linguagem, cognição e conhecimento, sejam quotidianos ou transcendentais, sem as projeções de nossos corpos e de nossos processos psíquicos. Entendo que não há como escapar de Feuerbach, um dos esquecidos pais das Ciências da Religião<sup>1</sup>.

Como então falarmos e estabelecermos novas relações com o nosso (sic) meio ambiente por meio de escolhas no sistema da língua, sem que reduzamos o mundo ao nosso umbigo, sem que ele seja classificado como meras projeções de nós mesmos? Haveria a possibilidade de desenvolvermos imagens e narrativas sobre o mundo sem a determinação excessiva das projeções de nossas autoimagens? Natureza, mãe natureza, habitat, lar, criação, ecossistema, *Umwelt*, biosfera etc. são muitos os conceitos de nossa relação com o mundo, sempre entendido como um espaço para, um ambiente para, um casa, refúgio, espaço de nossa sobrevivência.

Para a elaboração de um projeto – fadado ao fracasso desde o início – de falar sobre o mundo sem que sejamos o seu centro, precisamos de uma linguagem que *descentre* e ao mesmo tempo *conecte* os elementos do mundo. Descentrar não só para nos tirar do danoso protagonismo, mas também para trazer o maior número de sujeitos e agentes possíveis; conectar para tornar presentes as relações amplas, reais e potenciais da biosfera. Afinal, tudo estaria em relação com tudo, sem centro, sem *télos*: pura conectividade vital.

---

1 e de Stewart Guthrie em sua obra: *Faces in the Clouds*, 1993.

O pensamento eco-poético é um espaço de reflexão que pensa o meio ambiente e a linguagem, os sistemas de representação do mundo e as tradições dos povos com que se referem a ele. Nós nos aliamos neste ensaio para promover nossa reflexão sobre os esforços teóricos e narrativos do ecofeminismo e das teorias de cruzamentos de fronteiras (que em inglês se expressa por uma única palavra: *queer*). Devo muito das reflexões que trago aqui às obras recentes de Patricia Cox Miller (2018) e de Virginia Burrus (2019). Uma das tarefas é buscar na história da cultura e, em especial, na história das religiões, modelos narrativos alternativos, discursos calados, mas latentes, pulsando nos subterrâneos da memória coletiva.

Há um modo de narrar o mundo que tem o poder de exercer as funções complementares de descentralizar e integrar. Descentraliza uma vez que não admite linearidade e causalidade de um nível apenas, como nos muitos discursos científicos e racionais da modernidade; integra – na medida em que o antropocentrismo da linguagem o permite – por ser concreto e imagético, linguagem primitiva. Nele, imagens e metáforas se organizam por associação (na criação de *clusters*). Trata-se do mito ou do que chamamos de *modo onírico de narração e articulação de imagens*, próprio da expressão religiosa (NOGUEIRA, 2018). O mito é a linguagem hiperconectiva por excelência. Tudo participa com tudo. Bichos, plantas, rios, mares, nuvens, humanos. Ele é também concreto, material, espaço visual, sendo capaz de integrar num único e breve relato elementos contraditórios e ambíguos, sem qualquer tentativa de resolução, sem compromissos de ajuste. Esse modelo de mito é devedor de esforços teóricos de pensadores russos como Olga Freidenberg, Iuri Lotman e Eleazar Meletinski (além da antropologia de Lévy-Bruhl), que lhe destacam a concretude imagética e o primado do espacial em detrimento do – mais filosófico e abstrato – aspecto temporal. É na linguagem da narrativa mítica que encontraremos os cruzamentos de fronteiras. Mas em que tradições? Certamente não seria no universo do judeu-cristianismo, berço do discurso antropocêntrico e dualista, explorador do meio ambiente. Ou seria?

Em que tradições religiosas buscar então esse espaço de interconexão entre o humano e o meio ambiente? E como reconhecê-lo? Nossa proposta poderá parecer surpreendente a princípio. É nas origens do que se convencionou chamar de cultura judaica-cristã, a base da cultura antropocêntrica e exploradora do meio ambiente do Ocidente, que encontramos tradições a serem revisitadas, nas quais o papel do ser humano no mundo

é questionado a partir de cruzamentos de fronteiras (*queering*). Nesses cruzamentos o que está em jogo é o corpo. Ele é exercitado, transformado, esfacelado na relação com corpos de animais, monstros, espaços desérticos, selvagens, ameaçadores. Nesse conjunto de tradições e textos que visitaremos, há um mundo em construção, uma alternativa ao estabelecido. Nele os humanos se projetam e se interrogam frente a espaços de identificação e de alteridade. Visitaremos especificamente textos cristãos do terceiro e quarto séculos, em um período no qual a Igreja se tornava imperial, centralizada, ortodoxa, a caminho da hegemonia. É precisamente nesse contexto de aproximação do Cristianismo aos centros de poder que em desertos afastados dos centros urbanos encontramos homens e mulheres santos em processos de retiro, meditação, oração, luta e experimentação.

Não buscaremos quadros holísticos, harmônicos e produtivos (ou seja, libertadores e/ou emancipatórios). Os discursos religiosos que analisaremos são desconfortáveis, fragmentários, ambíguos e contraditórios. Ainda que um dos textos a que faremos referência seja de autoria de um pai da Igreja, ele comunga com a cultura popular e com as formas de narrativa do mito e do folclore, em expressões grotescas e exageradas. Esses textos pedem por leitores que aceitem suspender convicções e embarcar em processos ficcionais de construção e desconstrução de mundo.

Repetimos: não buscamos holismos. O mundo já foi nomeado e, portanto, fragmentado. A cultura é nosso pecado original. A partir da premissa da queda, frente ao desconforto do paraíso irremediavelmente perdido, homens e mulheres solitários exercitam e fragmentam seus corpos para encontrarem conexões com espaços, objetos e animais. Esse perder-se no deserto ocorre em detrimento das instituições e dos espaços produtivos urbanos, da natureza romantizada e da historicidade. A recusa à produção e à reprodução, o contato constante com os animais e com os espaços desérticos se destacam nesses relatos.

Analisaremos a *Vida de Antonio*, de Atanásio e a obra anônima, os *Atos apócrifos de Felipe*. Esses dois relatos, uma *vita*, biografia, e um apócrifo do gênero *praxis*, partilham da estrutura de linguagem do mito. Mito não pode ser entendido aqui como narrativa de origem, de deuses e heróis. O mito também se *desloca* e contamina narrativas de cruzamento de fronteiras, na hiperconectividade onírica, que recusa as soluções rápidas, harmônicas e razoáveis.

Nesses três relatos, os homens e mulheres santos entram em contato com uma comunidade inusitada: seres angelicais e demoníacos, monstros, os mortos, animais, espaços e objetos. Trata-se de um jogo de espelhos, nos quais as respostas consolidadas pela tradição são desconsideradas, promovendo uma desconstrução radical do estabelecido.

### **Vivendo com e como animais no deserto: a vida de Antonio**

O primeiro de nossos textos, a *Vida de Antonio*, é de autoria de Atanásio, bispo de Alexandria, que a compôs em torno do ano 357. Ele oferece-nos a biografia daquele que foi o mais importante e um dos primeiros monges do deserto no Egito. Antonio, nascido em 251, viveu por 105 anos.

Alguém poderia perguntar: por que deveríamos analisar a biografia de um monge do deserto, escrita por um pai da igreja, ferrenho defensor da ortodoxia, em um Congresso que tem por tema Religião e Crise Ambiental? Esses textos das origens do Cristianismo não se constituem em fundamento do dogmatismo eclesial, do dualismo teológico com consequências nefastas no trato com a criação? Não é o Cristianismo a tradição que nos ensinou a amar mais as coisas do espírito em detrimento da natureza?

Como crítico das origens cristãs, me associo à ecofeminista norte-americana Virginia Burrus, que afirma que só podemos desprezar o pensamento ecológico do Cristianismo antigo a partir de concepções monolíticas de sua história. Na verdade, segundo Burrus, o Cristianismo antigo é dotado de uma eco-poética que é, de fato, “cristã porque é também judaica, e platônica e politeísta. [...] Os cristãos antigos eram dados ao excesso e à transgressão em busca por transformação” (BURRUS, 2019, p. 6). Essa eco-poética é tanto cruzadora de fronteiras (*queer*) quanto pós-humana. Por fim, “cristãos do Mediterrâneo antigo experimentavam sua humanidade em coexistência com um amplo espectro de outros seres vivos, em relação com eles, sejam animais, plantas, minerais, seres angelicais e demoníacos, divinos ou criados, grandes e pequenos. Essa eco-poética antiga é ao mesmo tempo materialista e animista” (BURRUS, 2019, p. 6). É na busca dessa comunidade plural, constituída de plantas, bichos, humanos, entidades do além, espaços e objetos, que visitamos o mundo de Antonio do Egito.

A *Vida de Antonio* é uma biografia que desafia o gênero literário em que foi narrada. Afinal *vitae* narravam os feitos de homens notáveis

(basicamente homens), suas carreiras públicas, ações militares e desempenho político-administrativo. E também seus discursos e ensinamentos. A temporalidade era marcada pela das instituições e dos feitos aos quais estavam ligados. O que dizer então da vida de Antonio? Era ele digno de uma biografia? Sua narrativa de fato começa com a referência à sua família abastada e nobre no Egito. Porém, desde a primeira infância o menino “não quis aprender as letras, porque queria estar longe da companhia das outras crianças” (1,1)<sup>2</sup>. O analfabetismo de Antonio é reafirmado em todo o texto. Tampouco é versado em grego. Ainda que debatesse com filósofos e teólogos, a narrativa informa que o fazia por meio de intérpretes. Após perder os pais, com 18 ou 20 anos, sendo responsável por sua irmã, ele é tocado pelo desafio evangélico de viver em pobreza absoluta. Por fim, entrega a irmã aos cuidados de algumas virgens conhecidas e “se entregou à vida ascética diante de sua casa, vigiando a si mesmo e vivendo com grande disciplina” (3,1). Em seguida ele se junta a um ancião que se “exercitava em sua vida solitária”, passando a viver assim em pobreza e ascese, do trabalho de suas mãos, em constante oração.

Em seus primeiros anos de ascese, Antonio passa por provações que o levam a cruzar muitas fronteiras: ele tem que lidar com seu corpo e seus desejos, mas também tem que lutar contra demônios que se projetavam em animais selvagens. Seus inimigos não eram comuns, eles trocavam de forma. O primeiro *travestimento* é o do Diabo, que assume forma de mulher para despertar o desejo sexual no jovem asceta. Em seguida, o Diabo assume a forma de uma criança negra que diz: “eu sou a anjo da fornicção” (6,2). A cada investida do Diabo, o eremita o vence com mais severidade na ascese. Inimigo externo, vitória interna. Esse exercício de construção de si mesmo pela negação do prazer, no deserto, enfrentando seres que mudam constantemente de forma é que se apresenta como a sua obra digna de ser relatada. Sua vida não era medida pelas ações comuns, nem pela passagem cronológica do tempo. O seu tempo é o do deserto, da solidão, das batalhas interiores: a-histórico e primitivo. Com essa ênfase na luta interior, contra os desejos íntimos, o Cristianismo constrói desde o *Pastor de Hermas*, obra profética e visionária do início do segundo século, uma poderosa exploração, problematização e ampliação da subjetividade. Nosso herói se constrói na ausência de ações, na negação do espaço urbano e de suas instituições de poder. Ao contrário da novela grega, outro gênero narrativo em alta na

---

<sup>2</sup> ATANÁSIO, 2002.

época, marcada por aventuras e por cenários urbanos, nossa narrativa insiste na ausência de ações externas e em espaços vazios. Tanto é assim que no texto logo passamos dos fatos da vida de Antonio quando ele tinha seus 18 ou 20 anos (essa imprecisão também chama a atenção), para cenas que ocorrem quando ele tem mais de 50 anos (46,1 faz referência à perseguição do Imperador Maximino contra os cristãos em 308). Ou seja, Antonio faz, aos 52 anos, as mesmíssimas coisas que fazia com 18 ou 20. Todo o tempo produtivo de sua vida, dos 20 aos 50, é desprezado nessa biografia, talvez por ser inexistente.

Se há ausência de uma trama temporal no texto, afinal a biografia dedica metade dos relatos a narrar as ações de um velho no isolamento no deserto, a geografia do texto destaca elementos simbólicos: Antonio vai morar em tumbas, depois, orientado por Deus, vai para o deserto interior, mais distante de Tebas, por fim, vai à montanha interior, onde encontra um paraíso a seu modo. Essa sucessão de desertos o entrega ao exercício da solidão, à descoberta de uma animalidade profunda. O deserto é construído nesse relato como o espaço da alteridade e do descentramento, do descobrir-se entre animais, demônios, anjos, mortos e os seus próprios desejos. Só ali o eremita pode descobrir sua animalidade radical. Voltemos à tumba. Ela expressa ao menos duas coisas: por um lado, uma reminiscência de gruta pré-histórica, lugar de imagens e de sombras, no qual animais se projetam, ameaçam. É ali que Antonio tem o primeiro confronto com animais ameaçadores. Por outro lado, a tumba também evoca o espaço liminar: a fronteira. Antonio vence a morte se mortificando, é revivificado por estar na tumba, nesse lugar de passagem. Na experiência relatada, os animais são sentidos como ameaçadores, superiores até. Eles surram-no violentamente. Diante da resistência do homem santo, sua violência assume outras formas. Essa troca de forma é enfatizada no texto. Após terem se manifestado como cães, o inimigo diz:

“Vamos nos acercar a ele de outra forma”, afinal ao Diabo é fácil transformar-se para fazer o mal. E assim, de noite fizeram tanto ruído que todo o lugar parecia se mover. Parecia que os demônios, como se rompessem com as quatro paredes do habitáculo, entravam através delas transfigurados em imagens de animais selvagens e de serpentes. E num momento o lugar se encheu de imagens de leões, ursos, leopardos, touros, serpentes, víboras, escorpiões e lobos. Cada um desses animais se

movia conforme a sua própria natureza. O leão rugia, desejando atacar; o touro parecia chifrá-lo; a serpente rastejava sem chegar a tocá-lo, o lobo se lançava sobre ele, mas se retirava. Terrível era o furor de todas essas aparições e os ruídos dos rugidos. (9,5-7)<sup>3</sup>.

Aqui os animais, ainda que chamados de “irracionais”, se lhe aparecem com toda a sua fúria. Nesse habitáculo eles se manifestam como poderosos, ameaçadores, superiores até. O Diabo, poderoso inimigo, também é representado como um animal.

Com suas perseverança e fé, Antonio superava todas essas provações, de forma que os animais o abandonavam para vir atormentá-lo outras vezes. Essas cenas se repetem e o relato sugere que o ser atacado por demônios que se manifestam em formas animais no deserto era o que ocupava o eremita por décadas. Antonio segue assim sua missão de “se mortificar”, de vencer tentações, vencer o Diabo em múltiplas manifestações animais.

Há uma cena que queremos mencionar, pois ilustra exemplarmente o tipo de relação que Antonio tinha com seu meio ambiente. Quando ele é instado a se retirar mais e mais, para práticas ascéticas mais rigorosas, isso é representado pelos espaços em que habita. Essa transição ocorre após Antonio ter dado apoio aos confessores na perseguição de Maximino, em que ele desejava o martírio, o que lhe foi negado por Deus. Isso fez com que ele adotasse práticas ascéticas mais rigorosas, “vivendo um martírio pela consciência” (47). Esse retiro interior, para dentro de si mesmo, em mortificações cada vez mais intensas, passa a ser relatado nas passagens que seguem por meio de mudanças de cenário. Tendo sido visitado no deserto por pessoas que a ele acorriam com as mais diversas demandas, decidiu ir para a alta Tebaida, região ainda mais isolada. Mas uma voz do alto lhe deu uma solução ainda mais radical: “Se queres realmente ser eremita, vai para o deserto interior”. Conduzido por uns sarracenos enviados pela divina providência, viajou por “três dias e três noites”, chegando a uma montanha muito alta.

O texto descreve o lugar e a primeira cena no espaço que agora é nomeado “montanha interior”. Nela encontraremos uma relação nova entre o asceta e seu ambiente:

---

<sup>3</sup> A tradução dessa passagem é adaptada (com consulta ao texto grego) de: Atanásio (1995).



Como que por moção divina, Antonio gostou do lugar [...] Considerava o lugar como sua morada. [...] As tâmaras lhe ofereciam pequena refeição, sem muito trabalho. [...] Pediu a alguns de seus visitantes que lhe levassem um enxadão de duas pontas, uma machadinha e trigo. Tendo-os recebido, explorou os arredores de sua montanha, encontrou pequeno lugar apropriado, preparou-o e, tendo água em abundância para irrigar, semeou-o. [...] No começo, os animais selvagens do deserto iam beber água e muitas vezes danificavam suas sementeiras e suas culturas. Capturou amigavelmente um desses animais e disse a todos: “Por que me prejudicais? Não prejudico a nenhum de vós! Ide, e em nome do Senhor não vos aproximeis mais daqui!”. Daí em diante, como que respeitando a proibição, não foram mais. (50).

Podemos observar que há uma fusão com o espaço. Se antes a reclusão era em sua consciência, em seguida o relato a transforma em maior distanciamento das pessoas e dos compromissos e relações que representam: Antonio, ávido de solidão, parte para o deserto interior, onde está a montanha interior. É lá que ele tem esse momento de harmonia, de imposição respeitosa para com os animais.

“Por que me prejudicais? Não prejudico a nenhum de vós!”. É como se ele fosse, nesse breve momento, um deles, digno de ser ouvido por eles. Isso, no entanto, não o livra de sua agonia e de seu combate com os seres demoníacos que se manifestam em feras e seres monstruosos. A convivência com os animais e com os monstros sempre é tensa, sempre é selvagem.

Antonio gasta sua longa vida em dura ascese, em mortificação. Na morte foi honrado pelos irmãos, a quem deixa seus poucos bens. O biógrafo nos faz uma descrição do estado em que se encontrava o eremita na reta final de sua vida.

Mas julgai, com isso, também vós, como era esse homem de Deus, Antão que, desde a juventude até idade tão avançada, conservou igual ardor na ascese. Não se deixou vencer pela velhice para fazer grandes gastos com a alimentação. A fraqueza de seu corpo não o fez mudar a forma de suas vestes. Não lavou nem os pés. Entretanto o ancião se conservou absolutamente sadio. Tinha os olhos intactos e via com absoluta clareza. Não perdeu um só dente, mas suas gengivas estavam um pouco consumidas por causa da sua grande idade. Seus pés e mãos estavam perfeitamente sãos. Parecia mais corado de saúde e mais forte que aqueles que usavam alimentos variados, banhos e vestes diversas. (93)

O asceta vive num mundo sem temporalidade da produção, dos acontecimentos políticos, dos regimes históricos. Seu tempo é o do envelhecimento do corpo, maltratado pelas duras condições do ambiente, mas são. Ainda que Atanásio tenha colocado Antonio em diálogo com hereges e com imperadores, a artificialidade desses contatos de caráter apologético salta à vista. Os grandes interlocutores de Antonio são seus poucos irmãos monges do deserto e os animais, seja seus companheiros em dividir o espaço e os recursos, seja os que como feras selvagens e demoníacas o fustigam.

Os monges do deserto podem ser narrados como campeões da ortodoxia, como exemplos da fé, modelos de comprometimento com a emergente religião, com sua acelerada assimilação pelo poder imperial. Mas há neles também um movimento de contramão, de recusa à cidade, ao poder, de fazer o Cristianismo dialogar com o deserto, com os animais, com uma corporeidade que na ascese recupera e experimenta sua extrema animalidade. Encontramos essa mesma conexão quase mítica em outros relatos de eremitas do deserto cujos corpos são colocados em relação solidária com espaços e animais. Outro relato fascinante é a *Vida de Paulo*, de Jerônimo. Trata-se de um relato que concorre com a memória de Antonio, argumentando que Paulo de Tebas é um eremita mais antigo que Antonio, exaltando sua ascese e santidade. O relato descreve seu deserto como um espaço idílico e os animais como seus parceiros, inclusive em sua alimentação diária e depois em seu sepultamento. Temos aqui narrativas do Cristianismo antigo que se constituem na sua primeira mitologia ecológica?

### **O mundo descentrado das fronteiras e dos seres ambíguos: atos de Felipe**

Os questionamentos dos primeiros cristãos sobre a experiência humana no meio ambiente, ao qual se sentiam integrados, mas frente ao qual também sentiam estranhamento e hostilidade, também foram realizados por meio de gêneros literários ficcionais e fantásticos. Nós nos referimos especificamente ao gênero dos *Atos Apostólicos Apócrifos*, que nas suas primeiras versões imitavam, adaptavam e, às vezes, invertiam elementos da novela grega. Nos mais antigos deles, como nos *Atos de João* e nos *Atos de Paulo*, encontramos aventuras de viagens, provações, milagres exagerados e amores idealizados. No caso do tema amoroso, os cristãos simplesmente invertiam a temática: as uniões matrimoniais eram transformadas em

uniões espirituais celibatárias. Este gênero literário representou um espaço de projeção da perspectiva de mundo de um grupo marginalizado, que por meio de imaginação narrativa mapeava a realidade, a interpretava por meio de suas categorias e sensibilidades. Para nós trata-se de um acesso privilegiado – ainda que relativamente desprezado pelos acadêmicos – de acesso às práticas e às ideias religiosas dos cristãos e cristãs de grupos subalternos, que convencionamos chamar também de cultura popular.

Um dos textos mais fascinantes desse conjunto textual é o conjunto de narrativas que chamamos de *Atos de Felipe*, escrito provavelmente no terceiro ou quarto séculos. Esse texto é um pouco diferente dos *Atos Apócrifos* mais antigos, pois ele é mais eclético, inserindo subgêneros e ênfases que não são comuns nos outros relatos. Os *Atos de Felipe* são compostos de 15 livros e do Martírio de Felipe. O texto é estruturado da seguinte forma:

- 1: Felipe deixa a Galileia, ressuscita o filho de uma viúva. O jovem dá um relato detalhado dos tormentos do mundo infernal (Apocalipse de Viagem aos Infernos).
- 2: Felipe debate com filósofos e com sacerdotes judaicos em Atenas.
- 3: Ele realiza obras maravilhosas nas terras da Pártia, enquanto viajava para Candace (Etiópia) e Azoto.
- 4: Curas e exorcismos são realizados em Azoto.
- 5: Conversão da família do judeu Ireu, em Nicatera (Grécia).
- 6: Felipe é mandado para a prisão. Debates teológicos. Ele é libertado após ressuscitar um jovem homem.
- 7: Ireu constrói uma sinagoga cristã.
- 8: Felipe (acompanhado de Mariane e de Bartolomeu) inicia sua viagem através de um deserto, rumo ao país dos ofitas (adoradores de serpentes). Converte um leopardo e um cabrito.
- 9: Felipe destrói um dragão e serpentes no deserto.
- [10: Não preservada nos manuscritos].
- 11: Felipe entrevista 50 demônios (dragões e serpentes) e depois os destrói.
- 12: O leopardo e o cabrito são transformados em seres humanos. Eles recebem a eucaristia.
- 13: Felipe chega a Hierápolis da Frígia. É recebido por serpentes. Ele mata os dois dragões que guardam as portas da cidade.
- 14: Restaura a visão a Estaquis. Felipe tem visões de Deus.
- 15: Cura Nicanora, a mulher do governador.

- Martírio de Felipe: Prisão e tortura do apóstolo, de Mariane e de Bartolomeu. Felipe lança no inferno toda a população de Hierápolis. Todos são salvos por Cristo. Morte do apóstolo.

Desse conjunto de subnarrativas agrupadas na obra, de distintas proveniências, nos chama a atenção o relato de viagem ao inferno no começo da obra. O gênero de viagens infernais havia sido adotado pelos primeiros cristãos da literatura greco-latina e judaica, sendo desenvolvido em apocalipses com essa temática. Esse relato inserido no início da narrativa nos chama a atenção, da mesma forma como a referência aos infernos em seu final, no Martírio de Felipe. É como se os organizadores da obra quisessem propositalmente inserir as aventuras do apóstolo Felipe num enquadramento cósmico, nas bordas do mundo humano, na fronteira com o mundo dos mortos.

A parte que mais nos chama a atenção em todo o conjunto narrativo está nos Atos 8 a 12, num relato fantástico em que Felipe, Mariane e Bartolomeu cruzam um deserto imaginário, em direção a Hierápolis da Frígia. Toda a tensão da narrativa se dá na relação com seres que são por eles atraídos e com outros por eles expulsos. No primeiro grupo, se encontram animais que desejam abandonar sua bestialidade, tornar-se mansos, humanoides, ser dotados de linguagem e poder assim receber os sacramentos. Trata-se de um leopardo e de um cabrito, predador e presa, que passam a seguir os apóstolos por onde vão, e que passam por diferentes transformações, até a mais elevada delas, que implica receber a eucaristia. Após serem espargidos por Felipe com água da taça eucarística, se passa a transformação: “Naquele momento mudou, pouco a pouco, a forma de seus rostos e de seus corpos, à semelhança dos homens. Eles se levantaram sobre seus pés e estenderam suas patas dianteiras como mãos e glorificaram a Deus...” (XVII A, 8.1)<sup>4</sup>. No entanto, ao adentrarem em seu destino, a ameaçadora cidade dos “adoradores de serpentes”, Hierápolis da Frígia, eles ainda são reconhecidos por certos traços animais.

No segundo grupo de seres das bordas, eles enfrentam, entrevistam e subjugam seres monstruosos e demoníacos. O deserto é o lugar de encontros sucessivos, nos Atos 9 e 11, com seres monstruosos, que inicialmente poderíamos definir como multiformes. Trata-se de dragões, que são também serpentes (e que aparecem em dois grupos distintos), que, após uma

---

<sup>4</sup> As citações dos *Atos de Felipe* são feitas a partir de tradução do texto grego, cotejadas as traduções: PIÑERO, Antonio; DEL CERRO, 2011; BOVON, François; MATTHEWS, Christopher R, 2012.

dura entrevista conduzida por Felipe, se apresentam na verdade como demônios poderosos, que, por sua vez, têm a aparência humana de homens negros, de sexualidade ambígua (ameaçadores para as mulheres, também homossexuais). Esses seres monstruosos são ora eliminados por Felipe, ora entrevistados e subjugados. Mais importante do que identificá-los com seres mitológicos ou demoníacos específicos, é observar seu caráter multiforme: monstros, serpentes, demônios, homens exóticos de sexualidade ambígua.

Essa ênfase nas transformações e nos cruzamentos de fronteiras, que se evidenciam num deserto fantástico, se torna ainda mais complexa no fato de que os próprios protagonistas, Felipe e seus acompanhantes, também são ambíguos. No começo da missão de Felipe, Jesus encarrega Mariane de dar apoio ao apóstolo: “Sei que você é boa e masculina na alma, e abençoada entre as mulheres; e [sei que] a forma de pensar feminina entrou em Felipe, mas a forma masculina e viril de pensar está em você” (VIII, 3 G). No entanto, ela deve mudar de aparência para realizar sua missão de apoio ao apóstolo: “Quando você entrar naquela cidade, as serpentes dali devem vê-la dissociada da aparência de Eva, com nada de aparência feminina [...] assim você, Mariane, fuja da pobreza de Eva e seja rica em si mesma”. (VIII 4 G)

Entramos aqui no complexo e influente campo imaginário das mulheres e de sua relação com a entrada do mal e do demoníaco no mundo, e da conseqüente necessidade de se disfarçarem ou de ocultarem sua beleza. De acordo com o manuscrito V (Vaticanus Gr. 824), Mariane deveria trocar “sua aparência e seu aspecto feminino” (95,2). As características de cada sexo devem ser trocadas: Mariane se torna masculina, pois Felipe é feminino. Em vez de defender a castidade, o texto parece muito mais voltado para a expressão da identidade dos primeiros cristãos nos limites da sexualidade, em sua permeabilidade. Afinal, a sexualidade não é o âmbito da vida na qual as pessoas são mais permeáveis às outras? O sexo, e todo o universo de desejos e fantasias que o acompanha, não é um campo de batalha por excelência, cheio de implicações reais ou imaginárias, uma esfera da vida longe de encontrar reconciliação?

Como esse relato cheio de cenas entrecortadas, personagens fantásticos, multiformes e ambíguos nos permite entender a relação dos primeiros cristãos com o mundo, as suas relações amplas na natureza, com a ecologia? Certamente não há um tratamento exclusivo do tema ecológico nas

narrativas. Esse é o ponto importante: o espaço, o meio ambiente, nunca é isolado dos seres reais e imaginários, humanos e animais. Tudo é integrado. A escolha do cenário também merece atenção, pois, como no relato de Atanásio, os *Atos de Felipe* nos levam para fora do mundo das cidades e instituições do mundo antigo. Adentramos com os apóstolos num deserto imaginário. É nesse espaço de imaginação e ficção que os seres humanos são descentrados, inseridos em redes e conexões com seres das fronteiras da cultura. Ao travar diálogos com animais, dragões, serpentes, homens de países exóticos, os apóstolos não conseguem constituir efetivas relações de poder e ocupar um lugar central. Mesmo vencendo, eles seguem sua jornada e caminham para uma cidade hostil onde encontrarão a morte, a cidade dos “adoradores de serpentes”, aliados das mesmas serpentes/dragões/demônios que venceram no deserto. Esses seres humanos não estão no centro de nada, ainda que sejam conduzidos pelo Cristo. Não se trata de uma relação entre eles, perfeitamente delimitados, e o mundo caótico, externo. Eles também são tomados pelas ambiguidades sexuais, que fazem com que invertam os papéis estereotipados. A relação com o deserto e com os seres fronteirços incide sobre suas subjetividades. O deserto é um lugar de perder-se, o grande mundo onde tenho que negociar o tempo todo com seres multiformes. Os animais demônios de Antonio – ora parceiros na solidão da ascese, ora demônios violentos e ameaçadores – se tornam aqui seres ainda mais fluidos, instáveis, que nunca são exatamente o que aparentam ser, da mesma forma que os viajantes humanos do relato.

## Conclusão

Neste breve ensaio, procuramos explorar narrativas do Cristianismo antigo por meio das quais as relações entre os seres humanos e o meio ambiente são apresentados de forma integrada, ainda que conflitiva. Nosso objetivo era encontrar nos textos do período de formação do Cristianismo, em tempos em que a Igreja antiga passa por profundas transformações políticas e culturais no seu alinhamento com o poder imperial, experimentos no deserto, na relação com os animais, com entidades, com os monstros. Nossas duas fontes andam na contramão do alinhamento da Igreja: seus heróis viajam ou moram em desertos, praticando ascese, orando, enfrentando os seres das bordas da cultura. O primeiro de nossos textos, a *Vida de Antonio*, de Atanásio, reduz sua longa vida à mortificação de seu corpo, à luta solitária,

em seu interior, e nos espaços desérticos transformados em extensão de seu interior. No segundo relato, mais fantástico, Felipe, Mariane e Bartolomeu enfrentam no deserto seres demoníacos mutantes, ameaçadores, ao mesmo tempo que são acompanhados e buscam a transformação em seres humanos. Entre eles, em seus polos opostos, os apóstolos administram suas próprias ambiguidades. Aqui não encontramos um Cristianismo pronto para dominar, nomear, submeter espaços e seres, por mais que seu heroísmo seja exaltado. Essas narrativas, próximas do mito e das formas do folclore, nos conduzem para reflexões nas quais os seres humanos se questionam, exploram, descentrados.

### Referências bibliográficas

- ATANÁSIO. *Contra os pagãos. A encarnação do Verbo. Apologia do imperador Constâncio. Apologia de sua fuga. Vida e conduta de S. Antão* (Coleção Patrística). São Paulo: Paulus, 2002.
- ATANÁSIO. *Vida de Antonio* (Biblioteca de Patrística). Madrid: Ciudad Nueva, 1995.
- BOVON, François; MATTHEWS, Christopher R. *The Acts of Philip. A New Translation*. Waco: Taylor University Press, 2012.
- BURRUS, Virginia. *Ancient Christian Eco-poetics: Cosmologies, Saints, Things*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.
- COX MILLER, Patricia. *In the Eye of the Animal: Zoological Imagination in Ancient Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- GUTHRIE, Stewart. *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- NOGUEIRA, Paulo A. S. O Modo onírico de narração e de articulação de imagens: hiperconectividade das linguagens da religião. *Horizonte*, v. 16, Belo Horizonte, n. 51, p. 1004-1022, set./dez. 2018.
- PIÑERO, Antonio; DEL CERRO, Gonzalo. *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, vol. III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.