

Mitos de resistência e conflitos de realidades na antiguidade: uma reflexão comparativa entre o cristianismo gnóstico e o cristianismo em processo de oficialização

Luciano José de Lima*

<http://lattes.cnpq.br/0085376206397192>

Resumo

Neste ensaio apontamos que os mitos possuem aspecto de legitimação ou questionamento de realidades sociais, e observamos de fundação do mundo e das origens cristãs conforme apropriado pelo chamado cristianismo ortodoxo e por grupos ligados ao gnosticismo cristão cujos textos se encontram na biblioteca Nag Hammadi. Acreditamos que o lugar de seus redatores ou guardadores reflete realidades em conflitos e que os mitos presentes nas narrativas são reafirmações significativas de modelos de realidade.

Palavras-chave: Antiguidade - Cristianismo - Mito – Gnosticismo

Abstract

In this essay we point out that myths have aspect of legitimation or questioning of social realities, and we see the foundation of the world and of Christian origins as appropriate by the so-called orthodox Christianity and Gnosticism by groups linked to the Christian texts found at Nag Hammadi library. We believe that the place of its editors or keepers reflects realities in conflict and that myths present in significant restatements narratives are models of reality.

Key words: Antiquity – Christianity – Myth – Gnosticism

* Bacharel em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e Mestre em História Comparada pelo PPGHC da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do Núcleo de Estudos Estratégicos (NEE/UNICAMP) através do grupo de pesquisa Arqueologia Histórica.

Sobre a forma de ordenar a história e as leituras mitificadas do passado

Conforme o pensamento de Marshal Sahlins (2003: 7) “a história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades”, isto é, a forma de organização da história, pensada como um empreendimento humano, *obedece* a padrões culturais, além de sofrer influências de caráter social, político e econômico. Concepções de mundo e relações de poder, questões infra e supra-estruturais contribuem quanto às formas do labor historiográfico (Badillo, 2003: 10 – 11).

A história do pensamento ocidental, tradicionalmente organizada e em certa medida sacralizada pela modernidade, é rica em significativos exemplos do que acima afirmamos. André Chevitarese (2003: 51) recorda-nos uma constatação que pode ser feita em alguns livros didáticos, ou ainda observada na expectativa de alunos dos cursos de história antiga de algumas universidades. A concepção de história é fortemente marcada por uma lógica dual, na qual vemos protagonizada uma batalha entre *mitos* e *logos*, da qual o último sai vitorioso sobre o primeiro. Assim, o mito continua a sobreviver apenas entre os ingênuos e menos racionais. Idéias bem ao gosto de leituras positivistas e suas compreensões acerca da razão.

Esta forma de leitura da história é bem mais moderna do que se costuma imaginar. Através desta perspectiva, quando aplicada à história antiga, os gregos são todos apresentados como sinônimos de Sócrates, e os camponeses de Atenas tornaram-se leitores de Platão. Além de uma redução da *polis* a espaço urbano, desconsiderando as noções espaciais de *chora* e *asty* na Grécia.¹ Conforme Chevitarese (Idem) esta também é uma forma mitificada de ler a história, mesmo que ideologicamente deprecie a concepção mítica do mundo antigo. As reflexões da história cultural, como aquela proposta por Peter Burke, fortalece estas nossas ponderações quanto à idéia de a história ter muito de projeção de valores sobre o passado do que pretensiosas descrições objetivas. Com o que concorda Lucien Febvre ao afirmar que *chaque époque se fabrique mentalement sa représentation du passé historique*, isto é: “Cada época constrói mentalmente para si sua representação do passado histórico” (Apud Burke, 2005: 127); ou Crossan quando conceitua história como *o passado reconstruído interativamente pelo presente* (Crossan, 2004: 60).

Sem querer confundir história e mito, mas para uma discussão coerente tanto sobre historiografia, quanto à contribuição do discurso mítico para legitimar modelos sociais, cabe considerar o papel que a recepção, ou os usos do passado, exercem na construção do discurso historiográfico e na afirmação de categorias sociais e políticas. Pedro Paulo Funari e Margareth Rago (2008: 15) apresentam um texto interessante no qual discutem como a construção moderna da noção de cidadania contou com modelos apropriados da antiguidade grega e romana. O passado fora tomado para naturalizar relações sociais no presente, a história aparece como legitimadora dos padrões da sociedade burguesa da modernidade. O mesmo vale para a construção dos conceitos de identidade nacional e de herança cultural conforme Hingley (Apud Funari, 2008: 9).

Marilena Chauí fala de mitos fundadores evocados na organização das idéias sobre identidade nacional (Chauí, 2001: 9). O mito, neste caso legitima um paradigma ancorado no passado compartilhado da pátria. Também serve como sistema de classificação de identidades étnicas, como observou Kathryn Woodward em sua análise dos conflitos entre sérvios e croatas (2002: 7). Algo similar pode ser observado no trabalho do historiador Glaydson José da Silva que mostra o notório trabalho de apropriação do passado por regimes totalitários para defender seus projetos de nacionalidade (Silva, 2007: 18), destacando o caso do regime de Vichy na França entre 1940 e 1944. O passado gaulês e romano era discursivamente elaborado para criar uma

¹ Na Grécia antiga nem todas as *poleis* possuíam uma *asty*(espaço urbano), mas todas eram dotadas de *chora*(espaço rural). Existe uma compreensão equivocada que equipara a *polis* (cidade) com um grande espaço urbano. Essa é uma compreensão bastante tardia.

identidade, esta por sua vez era herdeira de um passado fantástico. Ou seja, existem formas de classificação que apelam, por meio de perspectivas essencialistas a afirmações tanto da história, quanto da biologia, e até economia, de modo mitificado para estabelecer verdades fixas e padrões legítimos de realidade. Não é raro que movimentos étnicos, religiosos ou nacionalistas reivindiquem uma cultura ou história essencial, partindo de um passado construído miticamente para fundamentar sua identidade.

Se inserirmos o conceito de mito na esfera dos conflitos políticos como um sistema simbólico que expressa, dentro de um contexto histórico e cultural, a cosmovisão e mesmo um projeto de poder, verificaremos que ele não está morto na linguagem mesmo da contemporaneidade. Isso é demonstrado também pelo cientista social Luis Felipe Miguel em suas análises da relação entre o mito e o discurso político a partir das campanhas eleitorais no Brasil de 1994 (Miguel, 2000: 93).

Esta oposição entre o mitológico e o racional, marcante da ocidentalidade pós-iluminismo, acabou por desconsiderar a importância do mito, mas não o banuiu, pois concepções míticas ainda continuam a ter papel na construção de significados. Não apenas nos quadros de experiência religiosa, embora seja no caso desta última que queremos dedicar nossa atenção neste texto.

Mito

O Mito como sistema de significado, forma estruturada e estruturante (Bourdieu, 2005: 8), com papel importante na sociedade, deve ser levado a sério na pesquisa histórica. Não podemos olhá-lo simplesmente como uma etapa primitiva superada pela razão. Isto posto, queremos entender o papel dos mitos em sociedades antigas, quanto ao seu caráter legitimador ou questionador do cosmos-realidade. E como conflitos míticos podem ser vislumbrados e interpretados entre diferentes cristianismos da antiguidade, especialmente entre o chamado cristianismo constantiniano e o gnosticismo cristão.

Mito, entendido aqui como sistema cultural, reflete a cosmovisão de um grupo humano, como este entende a si mesmo, os outros, bem como o mundo em que se insere, enfim a natureza de seu cosmo/ordem. Tem grande importância neste sistema, o papel das narrativas que por gerações transmitem os conteúdos referenciais que constroem e/ou objetivam a realidade.

Para Mircea Eliade (1992: 12) o mito é um transmissor de paradigmas, modelos exemplares ou arquétipos que estruturam de modo significativo o mundo e as atividades/papéis neste. O sentido encontra-se ancorado no Princípio (*Arché*). O(s) relato(s) do tempo primordial apresenta(m) a realidade como desdobramento do arquétipo celestial na objetivação da sociedade. Nesta ancoragem vemos repetidas de forma mimética as práticas *ab origine* dos deuses, heróis ou ancestrais. Embora seja uma realidade cultural complexa (Eliade, 1986: 11), podemos afirmar que uma característica dos mitos está no relato fundador, ocorrido em um *tempo primordial*, uma *história sagrada* que procura conferir sentido à realidade. Ou em outras palavras, o discurso mítico relaciona a realidade definida humanamente a uma realidade última, dando àquela um status cósmico. Voltar às origens ou atualizá-las ritualmente pode servir à legitimação de uma ordem ou à contestação desta. A referência mítica remete aos inícios do mundo, ou também de uma dinastia, de um movimento religioso, de um tipo de planta etc.

Por exemplo, algumas cidades antigas tinham protótipos divinos, cidades babilônicas encontravam seus modelos exemplares em constelações. Nínive havia sido construída por ordem de Senaqueribe conforme o modelo delineado *a partir das estrelas de eras distantes, pelos textos do paraíso das estrelas* (Apud Eliade: 20). Assim como

podem ser encontradas referências à cidade de uma Jerusalém celestial que precede aquela construída pela mão humana (Apocalipse Siríaco de Baruc II. 4, 2-7).

Grandes governantes, cujas histórias são narrativas míticas para reforçar o seu poder como propaganda deste e de sua dinastia. Crossan cita dois exemplos importantes sobre César. O primeiro refere-se à *Vida dos Césares* escrita por Suetônio, na qual é lembrado que no contexto em que os cristãos narram a concepção o nascimento divino de Jesus, não faltavam narrativas sobre as origens divinas do imperador. O segundo refere-se a um texto mais antigo e mais conhecido, a saber, *A Eneida* de Virgílio, cuja narrativa liga Júlio César e Octávio (Augusto) aos acontecimentos narrados na *Ilíada* de Homero, apresentando o clã juliano a Enéias, filho divino-humano de Anquises e a deusa grega Afrodite. Iulo, filho de Enéias, migra com seu pai para a Itália, dando a César uma origem mítica. Bela poesia, mas também bela propaganda imperial. Como disse Crossan poema que *unia o céu e a terra, ligava Tróia a Roma e atribuía ao povo romano a ao principado augustano origem divina e destino mítico* (Crossan, 2004: 23).

Na investigação sobre a história do cristianismo, julgamos importante que se considere que as comunidades, a partir de suas experiências religiosas, produzem incorporam e re-elaboram narrativas míticas das origens do mundo e das origens de seu grupo, reservando na história dos seguidores e das seguidoras de Jesus um lugar privilegiado.

Concordamos que o cristianismo teve diversas origens, o que nos permite falar em cristianismos. Assim destacamos aqui dois tipos que mesmo internamente não eram homogêneos, mas que chamados respectivamente como cristianismo constantiniano (Richard, 1995: 7-8) ou ortodoxo e cristianismo gnóstico. Com a ascensão de Constantino em 306 d.C. ao trono imperial romano o cristianismo foi aos poucos adotado como religião até mais tarde tornar-se oficial no final do século IV d.C. (Layton, 2002: XVII). Tal afirmação não é adotada aqui para excitar a curiosidade pública em torno de teorias de conspiração, ao gosto das obras de Dan Brown, mas para destacar que até a ascensão de Constantino não dá para afirmar a existência de um cristianismo unívoco, mas vários afluentes com faces culturais peculiares. Claro que desde o século II (senão no século I) já não faltavam esforços por um modelo padronizado de cristianismo, conforme vemos em Irineu de Lion e Hipólito de Roma no século II, mas também encontramos expressões da experiência cultural e religiosa em torno de narrativas sobre Jesus bastante distintas da chamada proto-católica, dentre as quais encontramos outras expressões de judeu-cristianismo e de gnosticismo cristão (Garcia Bazán, 2002: 7-8).

Embora tenhamos iniciado nossa definição de mito com as contribuições do pensamento de Mircea Eliade, entendemos o mito, como fizemos notar, dentro da ótica de Pierre Bourdieu, que o considera um sistema simbólico, instrumento de conhecimento e construção do mundo (Bourdieu, 2005:8). A isso agregamos a definição de Ched Myers que o considera como um discurso significativo dentro de um determinado sistema cultural e político (Myers, 1992: 40) O discurso refere-se aos vários sistemas simbólicos/linguísticos e narrativos utilizados no âmbito das comunicações humanas. Assim, um mito funda as origens, fortalece os fundamentos como elemento de coesão social.

Postulamos que os mitos cumprem um papel de afirmação de identidades no cristianismo, pois esta última tem sua variação conforme a convicção acerca de suas origens (Gebara, 2008: 11) tidas como paradigmas de organização. O discurso sobre as origens do cristianismo, ou do próprio cosmo, fortalece o discurso identitário do grupo que o produz. Através dele, reforçados por práticas e rituais, se autodefinem, criando relações de diferenciação e compartilhamento. Ao cumprir o papel de definidor de uma identidade legítima, essencializada, o mito confere ao grupo a força para, nas relações de poder, se impor ou resistir à imposição. Atrás dos discursos míticos estão mecanismos sociais com suas implicações políticas.

Mitos de dominação e de resistência nos cristianismos

Se os mitos são entendidos como sistema cultural e podem ser vinculados à experiência religiosa queremos apontar como estes representam modelos de realidade em conflito, reforçando a legitimidade do poder ou questionando a dominação. Por exemplo, a História Eclesiástica de Eusébio de Cesaréia ao contar a história da *grande Igreja* apresenta uma linha uniforme e ininterrupta, marcada por sucessores de Cristo e dos apóstolos até a ascensão do imperador Constantino.

A igreja de Eusébio começa com a pré-existência de Cristo e tem seu ápice na figura e nos feitos do imperador. Tal obra é um caso de mito de afirmação de uma identidade cultural e política de cristianismo. O texto de Eusébio pode ser visto como boa propaganda de um modelo de cristianismo ligado ao estado. Logo o império cristão é um desdobramento da vontade de Deus no mundo por ele criado. Outra tradição, que pode ser entendida no quadro dos mitos de fundação como propaganda de um modelo de cristianismo que desconsidera a pluralidade, permitindo a associação de outros cristianismos à idéia de heterodoxia, está registrado em um texto do século IV intitulado *Liber Pontificalis*². Esta obra apresenta uma lista sucessória de bispos em Roma que remontam a São Pedro, reforçando a idéia de um paradigma eclesiástico retroprojetado para os momentos fundantes do cristianismo, justificando assim a autoridade de um grupo específico, por meio da afirmação da antiguidade de algumas igrejas (Jeffers, 1995: 67). Lembramos aqui as reflexões de Kathryn Woodward (2004: 15) quando afirma que grupos em luta pela afirmação de sua identidade se reportam à *verdade fixa de um passado compartilhado*. A tradição eclesiástica, ancorada nesta documentação apresentada, afirmava que no século I existiam 25 igrejas em Roma. Segundo a mesma, o papa Anacleto, seguindo a orientação de São Pedro, teria ordenado vinte e cinco presbíteros. Estes por sua vez eram responsáveis por vinte e cinco igrejas titulares, que no século IV se tornaram em centros de administração eclesiástica. Havia um circuito de cuja organização é bastante tardia, mas que lançaram mão de uma tradição que ligava as mesmas ao *cristianismo original* (Idem). Pensando estes documentos como discursos em posse do cristianismo constantiniano, o que subjugou as outras expressões do cristianismo primitivo, temos aqui casos de uma apropriação mítica do passado primevo dos cristãos para justificar a hegemonia do grupo em questão.

No contexto sobre o qual discutimos, os bispos da grande igreja haviam se tornado *praefectus* em várias cidades do império, e exerciam funções de controle e fiscalização sobre outras expressões do cristianismo que não estavam integradas aos paradigmas de oficialidade, conforme afirma Peter Brown (1999: 42). Além disso, Elaine Pagels conta que o mito de Adão e Eva e da criação do mundo era veiculado de modo a reforçar a autoridade dos *praefectus*, reforçando a estrutura patriarcal da vida comunitária em torno de um bispo legitimado pela nova ordem imperial que emergia (Pagels, 1992: 17). Olhar para o passado para reforçar estruturas presentes, cosmicizando-as na mentalidade de todos. Tais exemplos ajudam-nos a entender o lugar dos mitos entre grupos dominados, seja em relação às narrativas fundadoras do cristianismo, sejam as narrativas de fundação do mundo.

No caso em questão chamamos atenção para os textos gnósticos encontrados em Nag Hammadi. Os mitos como paradigmas de realidade eram apresentados reportando-se às origens dentro de outros quadros culturais, e suas representações eram evocadas para alimentar a resistência de grupos que tinham experiências religiosas de cristianismo bem distintas.

Tomamos como exemplo, a *Hipóstase dos Arcontes*, texto gnóstico de orientação sethiana, que fala da criação do mundo como obra dos Arcontes (soberanos) liderados por Samael, o *deus dos cegos* (Biblioteca de Nag Hammadi 2.86), também chamado de

² Embora haja controvérsias quanto a datação do *Liber Pontificalis*, adotamos aqui a hipótese que o localiza no século IV. As discussões sobre as hipóteses fogem à discussão deste artigo.

Ialdabaoth e identificado com o Deus de Israel. História similar encontra-se em outro texto: *Sobre a origem do mundo* e também no *Apócrifo de João*. O mundo que para a ortodoxia constantiniana/eusebiana é criação de Deus, não passa de uma cópia abortiva e maléfica, obra que depois fora posta a termo por uma espécie de demiurgo e suas divindades inferiores. Ainda, o texto de possível influência valentiniana intitulado *O Evangelho da Verdade* refere-se à origem do mundo como resultado da ignorância sobre a verdadeira divindade.

Não defendemos que estes textos sejam uniformes e nem que surgiram como meio de combate, mas que no contexto do quarto século, quando teriam tornado-se parte de coleções de grupos de cristãos gnósticos do Egito, teriam passado a representar parte da identidade deste tipo de gnosticismo cristão que vivia na região da Tebaida, e que sabemos da possibilidade de terem sofrido perseguição do centro episcopal alexandrino entre 360 e 367. Relembremos as considerações do professor de literatura da Universidade de Oxford, Terry Eagleton. Em sua obra *A Idéia de Cultura* discorre sobre a função que obras literárias podem ocupar como subsídio ideológico. Existem textos que embora não sejam uniformes, passam a ser lidos sob uma série de postulados quando juntos alcançam *status* canônico. *O que importa não são as obras em si mesmas isoladas, mas a maneira como são coletivamente interpretadas (...) tomadas em conjunto, elas são apresentadas como evidência da unidade atemporal* (Eagleton, 2005: 81).

Os textos passam a ter certo *status* escriturístico, lidos como um corpo literário com caráter autoritativo através do qual os leitores encontram um quadro de referência em matéria de crença/cosmovisão, comportamento, retórica, ou na condução de questões práticas (Layton, 2002: XVII). O mito aparece no corpo da escritura como um sistema de símbolos através do qual buscam orientação e conferem significados para suas relações com o mundo, o divino e os outros. Neste ponto, o sistema mítico expresso nas narrativas, são lidos de modo a iluminarem as práticas do grupo que lêem, inclusive práticas de resistência. Ao versar sobre as origens, os leitores encontram no texto sua condição especial e sua destinação. Mesmo que os textos sejam de lugares ideológicos distintos, inclusive para o próprio gnosticismo que não era unívoco, o grupo de textos é tomado em conjunto, sob uma hermenêutica que serve de horizonte.

Tanto os processos formadores de um texto, quanto os processos hermenêuticos de leitura envolvem mecanismos sociais, isto é, um documento dentro de um contexto histórico marcado pelos conflitos políticos dentro da sociedade em que os textos são escritos, lidos e relidos. Neste processo a interpretação é condicionada pelas lutas e pelos paradigmas culturais do grupo leitor.

O tratado *A Hipóstase dos Arcontes*, ou *A Realidade dos Soberanos*, encontrado na Biblioteca de Nag Hammadi, faz uma releitura gnóstica de Genesis 1-6, da origem do mundo até Noé. A narrativa segue a forma de um discurso de revelação feito a Norea (Bela) ser de natureza celestial que personifica a parte da humanidade que pertence à *Totalidade*, a plenitude onde reina a verdadeira divindade para os cristãos gnósticos. O anjo Eleleth, o responsável pelo discurso (BNH 2. 92), busca ensinar a Norea sobre suas raízes afim de que não tema o poder dos Arcontes. Uma figura exemplar do cristianismo do primeiro século aparece para dar força ao tratado. É interessante que, antes da própria narração gnóstica de Genesis, o tratado cita e relê Paulo dizendo:

(...) pelo espírito do pai da totalidade, o grande apóstolo – referindo-se às "autoridades da escuridão" (alusão a Colossenses 1:13) – a nós foi contado que "o nosso desafio não é contra a carne e [o sangue]; de certo modo, às autoridades do universo e aos espíritos da imperfeição. (alusão a Efésios 6:12) [Tenho] enviado isto (para ti) porque tu me indagaste sobre a realidade (das) autoridades. (BNH 2:86).

Em seguida segue-se toda a história cujo resumo apresentamos da seguinte forma: Eleleth profere a Norea sobre a origem dos Arcontes e os limites de sua poder e a promessa de seu fim. O mundo começa quando Sophia, oriunda da alta hierarquia

celeste, resolve criar algo sem o Pai da Totalidade. Contudo seu plano falhou e sua sombra projetada deu origem à matéria e dela emergiu Ialdabaoth que julgava-se deus, sem igual. Por esta razão é chamado de *Saqlas*, termo utilizado na literatura judaica para satã e significa *to/o*. Ialdabaoth criou outros arcontes, dentre os quais encontramos Sabaoth, um possível alusão a Iavé Sabaoth (o senhor dos exércitos conforme o livro de Isaías (6: 3)). Sabaoth, arrependido de compactuar com seu pai contra a totalidade, rejeitou-o e tornou-se o senhor do sétimo céu que fica abaixo do véu que separa o mundo inferior do superior. Criou para si anjos para servi-lo e, auxiliado por Zoé, seria instruído sobre o oitavo céu. Por inveja disso Ialdabaoth teria criado a morte. Diante da apreensão de Norea, Eleleth conta sobre estas origens do cosmos e da matéria, alegando que ela não tem porque temer pois os arcontes não a dominam e no fim serão destruídos por um salvador.

Ao narrar as origens do mundo A Hipóstase dos Arcontes afirma que o mundo material (o que inclui o universo social no qual vivem) é um equívoco, um aborto, um arremedo de realidade. Com isso negam a legitimidade dos que governam em nome do Deus criador deste mundo. Por traz de Norea estaria um grupo gnóstico reconstruindo sua esperança no contexto do conflito com aqueles que têm seu governo legitimado pela autoridade do criador. Embora seja um texto originalmente escrito em grego entre os século II e III, lembremos que trata-se de uma redação copta que teria feito parte de uma coleção monástica, guardada no fim do século IV, conforme lembra James Robinson (2006: 32) em sua introdução aos textos da Biblioteca de Nag Hammadi.

Concordamos com Elaine Pagels (1979: 66) quando esta considera a possibilidade de que ao associar o Deus criador do mundo a Ialdabaoth e rejeitá-lo como inferior, os cristãos gnósticos estão rejeitando os que falam em seu nome, e rejeitam o modelo de realidade que se ancora em seus mitos de fundação. Pelo alcance da gnose, os cristãos gnósticos *descobrem* que o Deus que todos conhecem como criador não passam de um maldoso demiurgo, e a hierarquia que exige sujeição em nome deste, não passam de seguidores do deus dos cegos, *canais sem água*, oferecendo uma justificativa teológica para a desobediência aos bispos, como sugere Pagels (Idem: 67). Tal interpretação também é sugerida por Eliade quando afirma que os gnósticos consideravam-se livres deste mundo e portanto desobrigados do cumprimento das leis que governam a sociedade (1983: 143). Falar do mundo criado como algo mal, pode implicar também resistência perante àqueles que o governam, rejeitar o criador é rejeitar também os poderosos que em seu nome dominam.

Não afirmamos aqui que a experiência religiosa é uma máscara que esconde motivações políticas, mas que idéias e experiências religiosas trazem implicações sociais, segundo Jameson (1981: 79) as culturas são produtoras de discurso mítico sobre realidades sociais expressando uma espécie de *inconsciente político*.

Outro texto que merece ser evocado é o *Evangelho de Tomé*, um dos mais conhecidos da Biblioteca de Nag Hammadi, que segundo Crossan, reflete uma *escatologia ascética, esotérica, secreta, oculta*, que se expressa exatamente na negação do mundo (Crossan, 2004: 301, 311). Pensando *Tomé* como um texto gnóstico, senão em sua redação original, pelo menos no tocante ao seu uso e colecionamento na biblioteca; entendemos o conhecimento revelador de *Jesus vivo* como uma gnose que remete os discípulos à sua origem que está para além deste mundo, e que estimula a práticas ascéticas como a renúncia à vida sexual, ao dinheiro e um tipo de convivência social. Na crítica a estas estruturas de mundo, enquanto tradicionalmente grupos apocalípticos têm sua experiência reveladora projetada para uma realidade no fim do mundo, fazendo deste paradigma escatológico sua crítica social, os gnósticos voltam-se para o já mencionado passado mítico, seja no início do mundo, ou do movimento de Jesus, lido com outras categorias. Segundo Crossan, tal modelo é chamado de escatologia ou conforme Stevan Davies (Apud Crossan: 309), podemos designar por *protologia*, uma negação radical do mundo a partir dos começos.

Por fim, entendemos que num quadro em que um cristianismo aproxima do império, outras expressões vão sendo marginalizadas e seus respectivos documentos

acabam tornando-se formas e expressão de realidades. Usando as terminologias de James Scott em sua obra *Domination and the Arts of Resistance*, consideramos obras como a História Eclesiástica de Eusébio, como um tipo de *transcrito público* do cristianismo que definiu-se como centro irradiador da “verdade cristã”, demarcando no imaginário por meio de suas definições dogmáticas a fronteira com as expressões cristãs periféricas. Ao passo que textos como os da Biblioteca de Nag Hammadi entram na condição de *transcritos ocultos*, que postulam experiências e cosmovisões que alimentam o que Horsley chamou de *formas ocultas de resistência* (2004: 59). É importante lembrar que, sobretudo em contextos da antiguidade, os conflitos entre minorias e grupos majoritários se expressam por meio de práticas e representações que são verdadeiras formas de resistência cotidiana (Menezes, 2002: 33).

O contexto em que a Biblioteca de Nag Hammadi teriam sido preservados, poderia ser o contexto de leitores que resistem de um modo simbólico através dos mitos que guardam e ressignificam. O discurso mítico não traduz apenas as lutas, parafraseando Michel Foucault, por meio deles também se luta (Foucault, 1973: 12). O cânon oficial da Igreja, divulgado na carta de páscoa do bispo Atanásio de Alexandria e a doutrina ortodoxa tornam-se o discurso normativo a conferir plausibilidade à ordem cósmica e social, são verdadeiros legitimadores de uma realidade, por sua vez apresentada como inquestionável, senão pelos hereges. Vale lembrar que neste contexto já estava organizada a interpretação cristã convencional da heresia como desvio da verdade cristã. Distante de sua possibilidade semântica que apenas indicava a possibilidade de escolher ou eleger um caminho doutrinário no período helenístico, passa a ser um meio de catalogar as falas divergentes, reforçando a definição de uma identidade cristã como meio de diferenciação dentro da sociedade romana cristianizada. Relegando assim o papel de anomia às outras formas culturais de cristianismo, dos quais os gnósticos foram “privilegiados” (Dubois, 2009:39-41).

Considerações finais

O mito como sistema simbólico é produção histórica e que neste caso pode atuar como instrumento de dominação cujos elementos, no caso de uma cultura dominante, atuam para uma integração fictícia da sociedade, intentando conduzir, por conseguinte, à desmobilização dos grupos sociais dominados. Contudo, mitos podem ser objetos de novas significações, no contexto da hermenêutica dos dominados que buscam resistência.

Na luta simbólica entre cristianismo constantiniano ou ortodoxo e cristianismo gnóstico nota-se o conflito pela ordem gnosiológica do mundo, uma disputa pelo fundamento de um modelo cristão. Conforme o grupo ortodoxo vence e impõe-se como fala autorizada, a exclusão e a depreciação do cristianismo gnóstico implicarão no reforço de suas desvantagens materiais. Neste ponto é que podemos observar um caso de diferenciação social. A distinção hierárquica, resultante da ordem estabelecida, define o único lugar admissível a ser ocupado pelos gnósticos, a saber, o de hereges, com todas as implicações de tal categoria.

Além de um exercício relevante de história comparada, com ênfase nos processos de diferenciação social, este estudo procurou apontar, no caso do cristianismo, como a pluralidade marcante e os conflitos podem fornecer subsídios para uma leitura não uniforme da história do cristianismo. Propondo assim uma leitura cujo horizonte hermenêutico não seja o do dogma ou uma teologia da história.

A busca de seriedade acadêmica não mascara nossas tendências sob o disfarce da neutralidade. Problematizar a história da religião cristã se torna importante em contextos de renovação de leituras homogêneas advindas dos setores do coetâneo

fundamentalismo cristão. Apontar possibilidades de construção historiográfica sob a ótica da pluralidade passa pelo compromisso com um modo humanista de pesquisa.

Bibliografia

1. Documentação

Eusébio de Cesaréia. História Eclesiástica. São Paulo: Paulus, 2000.

Irineu de Lião. Contra as Heresias. São Paulo: Paulus, 1995.

Robinson, James M. A Biblioteca de Nag Hammadi: A tradução completa das escrituras gnósticas. São Paulo: Madras, 2006.

2. Bibliografia

Bazán, Francisco Garcia. Aspectos Incomuns do Sagrado. São Paulo: Paulus, 2002.

Burke, Peter. O que é história cultural. São Paulo: 2005.

Chauí, Marilena. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

Chevitarese, André & Cornelli, Gabrielle. Judaísmo, Cristianismo, Helenismo. Piracicaba: Ottoni, 2003.

Crossan, John Dominic. O Nascimento do Cristianismo. São Paulo: Paulus, 2004.

Dubois, Jean-Daniel. Polêmicas, poder e exegese: o exemplo dos gnósticos antigos no mundo grego. In Zerner, Monique. Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da inquisição. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, 39-55.

Eagleton, Terry. A idéia de cultura. São Paulo: UNESP, 2005.

Eliade, Mircea. História das crenças e das ideias religiosas. São Paulo: Jorge Zahar, 1992.

Foucault, Michel. El orden del Discurso. Barcelona: Tusquet, 1973.

Gebara, Ivone. O que é Cristianismo. São Paulo: Brasiliense, 2008.

Horsley, Richard. Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.

Layton, Bentley. As Escrituras Gnósticas. São Paulo: Loyola, 2002.

Pagels, Elaine. Os evangelhos Gnósticos. São Paulo: Cultrix, 1979.

Sahlins, Marshal. Ilhas de História. São Paulo: Jorge Zahar, 2003.

Woodward, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In Silva, Tomas Tadeu. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis Vozes, 2004, 7-72.