

Traduções do intraduzível: a semiótica da cultura e o estudo de textos religiosos nas bordas da semiosfera

Paulo Augusto de Souza Nogueira*

Resumo

Os textos religiosos são complexos semioticamente, devido a seu caráter híbrido e polissêmico. Essa característica estrutural faz com que sejam submetidos às mais diversas atualizações e recodificações, constituindo novos textos na cultura. Isso lhes confere dinamicidade histórica, ou seja, podem ser constantemente reapropriados e recodificados na sociedade, o que também implica que ocupam novos espaços na semiosfera. Para explorar esse potencial de geração de novos textos e de movimentação na semiosfera, estudamos neste artigo o conceito *lotmaniano* de *fronteira* e de *tradução*, segundo os quais os processos de criação textual seriam mais dinâmicos e intensos nas fronteiras dos sistemas culturais. Aplicamos esse conceitual a textos do cristianismo primitivo nos quais cristãos de origem judaica exploram novas possibilidades identitárias nas bordas do mundo mediterrâneo, em processos sempre inconclusos de tradução cultural.

Palavras-chave: Semiosfera. Fronteira cultural. Tradução. Conceito de texto. Dinamismo cultural.

Translations of the untranslatable: semiotics of culture and the study of religious texts in the borders of the semiosphere

Abstract

Religious texts are semiotically complex due to their hybrid and polysemic constitution. This structural feature allows them to be submitted to many actualizations and recodifications, creating new texts in the culture. It gives them historical dynamicity, that means, religious texts can be constantly appropriated and transformed in the society, and so, they occupy new places in the semiosphere. In order to explore this potential of generating new texts and their movements in the semiosphere, we will focus on the *Lotmanian* concepts of *cultural border* and *translation*. According to them, cultural

* Doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg (Alemanha), professor titular da Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo.
E-mail: paulo.dsn@uol.com.br

processes on the border of the cultural systems are more dynamic and intense. We also apply this conceptual set to Early Christian texts where missionaries of Jewish origin explore new identities in the borders of the Mediterranean world, in always unfinished processes of cultural translations.

Keywords: Semiosphere. Cultural border. Translation. Concept of text. Cultural dynamics.

Traducciones de lo intraducible: semiótica de la cultura y el estudio de textos religiosos en los bordes de la semiosfera

Resumen

Los textos religiosos son semióticamente complejos debido a su carácter híbrido y polisémico. Esa característica estructural los hace pasibles de las más diversas actualizaciones y recodificaciones, constituyendo nuevos textos en la cultura. Eso les confiere dinámica histórica. Es decir, los textos religiosos pueden ser constantemente reapropiados y recodificados en la sociedad, lo que también implica que pueden ocupar nuevos espacios en la semiósfera. Para explorar ese potencial para generar nuevos textos y movimientos en la semiósfera, estudiamos en este artículo el concepto *lotmaniano* de frontera y de traducción, según los cuales los procesos de creación textual serían más dinámicos e intensos en las fronteras de los sistemas culturales. Aplicamos esos conceptos a textos del cristianismo primitivo en los que cristianos de origen judía exploran nuevas posibilidades de identidad en las fronteras del mundo mediterráneo, en procesos siempre inconclusos de traducción cultural.

Palabras clave: Semiosfera. Frontera cultural. Traducción. Concepto de texto. Dinamismo cultural.

Introdução

A semiótica da cultura desenvolvida pela Escola Tártu-Moscou, sob a liderança de Iuri Lótman, oferece um aparato conceitual sofisticado para o estudo do dinamismo e da transformação dos sistemas culturais e dos seus textos. Em todas as fases de desenvolvimento do pensamento de Lótman, seus esforços foram voltados para a análise dos processos de criação de novos textos e, com eles, de deslocamentos dentro de todo o sistema da cultura. Trata-se de um esforço teórico para entender a cultura além do estabelecido e do central em cada tradição. Por isso, a semiótica da cultura é uma ferramenta preciosa para os estudiosos das novas mídias e dos seus processos acelerados de criação de textos.

No entanto, ainda que adequada para o estudo das novas mídias e do ciberespaço, o projeto da semiótica *lotmaniana* tem como objeto de estudo prioritário a análise dos textos artísticos. Já naqueles de sua fase estruturalista, como “A Estrutura do texto artístico”, Lótman (2011) dava especial atenção à poesia. Ela era, em sua opinião, uma das formas mais poderosas de criação, condensação e produção de informação devido à sua complexidade

estrutural. A rima, o ritmo, a semântica, a iconicidade da linguagem, todos esses aspectos colaboravam para a constituição de um texto capaz de gerar novos textos (releituras, reescrituras, interpretações) de forma ilimitada. Outra forma de arte a que Lótman também dedicou especial atenção, devido ao seu caráter híbrido e bilíngue, era o cinema, sobre o qual escreveu um volume, intitulado *Semiotics of Cinema* (1976). O cinema articula num único texto as imagens em movimento, as imagens estáticas, as falas (diálogos), a música, as legendas, em cortes e sobreposições. Todas essas formas cooperam para a constituição de um texto criativo e denso, gerador de novos sentidos. Lótman insistia em que a arte, em oposição ao saber técnico e científico, era a forma de comunicação humana mais densa devido ao seu caráter híbrido, denso, complexo e criador de mensagens. Nesse sentido, a linguagem da propaganda, constituída do discurso persuasivo, só pode ser vista como uma caricatura da linguagem da arte.

Nossa questão central neste artigo é discutir se é possível usar os modelos de texto, de cultura e de sistemas de cultura propostos por Lótman e pela Escola Tártu-Moscou de semiótica para a análise de complexos textuais religiosos. Seriam esses dotados de complexidade estrutural análoga às linguagens da arte, como a poesia e o cinema? Um texto religioso, na medida em que mantém as estruturas narrativas do mito e/ou a estrutura metafórica da poesia, poderia ser dotado do mesmo potencial de geração de novos textos que um texto artístico? Ou um ritual religioso, constituído da fusão sincrética e poliglota de textos gestuais, orais e visuais, teria a complexidade estrutural análoga à do teatro ou do cinema?

Nossa hipótese é que sim. Em outro ensaio, no qual tratávamos da articulação semiótica da religião, havíamos conjecturado que arte e religião tenham tido uma origem comum na pré-história, constituindo-se num complexo unitário, elementar, no qual não é possível diferenciar elementos “sagrados”, ou seja, especificamente religiosos, de elementos estéticos, especificamente artísticos (NOGUEIRA, 2013). Imaginemos uma caverna com representações de animais como a de Chauvet, por exemplo, que data de mais de 30 mil anos atrás. Segundo Lewis-Williams, elas devem ser entendidas num contexto mais amplo que o da mera representação estética. O acesso a essas cavernas era difícil, fazendo com que a entrada de pessoas para a composição das imagens ou para a sua contemplação se desse deliberadamente, provavelmente para fins rituais xamânicos realizados por meio de estados alterados de consciência (LEWIS-WILLIAMS, 2002, p. 121-135). Ou seja, essas imagens devem ter sido colocadas em interação, em contextos rituais, com gestos, sons, cantos, danças, invocações etc., compondo um texto religioso/artístico complexo e sincrético, gerador de novos textos a cada contemplação/intervenção.

Nosso objetivo ao propor um conceito de texto religioso análogo ao artístico é permitir a análise dele em sua modelização da realidade e em sua sistemicidade. Se o texto religioso é também uma linguagem, uma linguagem em segundo grau, linguagem da cultura com poder de organizar, nomear e estruturar a realidade, então ele também é dotado de sistemicidade, interagindo na semiosfera, compartilhando do dinamismo que tanto fascinou Lótman e a Escola Tártu-Moscou. É verdade que o discurso religioso também faz parte da grande produção de discursos persuasivos voltados para o consumo de produtos e atitudes padronizados. E analisar essa dinâmica de domesticação da linguagem religiosa e de sua transformação em produto de consumo de massa nas mídias contemporâneas é o papel central dos estudos de mídia e religião. Parece-nos, porém, que ainda falta às ciências da religião a aplicação de uma teoria semiótica e da informação que permita analisar a textualidade da religião, em seus aspectos sincréticos – gestuais, orais, literários, imagéticos etc. – e que permita entender os processos incessantes de geração de novos textos e de movimentação deles na semiosfera, em seus diferentes níveis. Entendemos que a teoria semiótica *lotmaniana* é uma das mais adequadas para esse tipo de análise devido a sua insistência na criação constante de novas mensagens, no reconhecimento do poder de modelização que as linguagens da cultura têm sobre a realidade e no seu foco no dinamismo dos textos dentro da semiosfera.

Textos religiosos na semiosfera: traduções nas fronteiras

O dinamismo dos sistemas culturais é um dos grandes temas da teoria de Lótman. Ele insiste nesse aspecto em suas análises ao enfatizar o movimento e a troca de lugar entre os textos da periferia para o centro e do centro para a periferia de cada sistema cultural. Esse é o movimento fundamental dos textos. Não há tradições fixas. Para quem está inserido nelas, a sensação é estática, mas para o historiador da cultura há uma lenta mas constante troca de posições entre centro e periferia. Segundo Soo Hwan Kim (2014), em seu artigo “Lotmanian Explosion: From Periferal Space to Dislocated Time”, esse primeiro modelo espacial de Lótman, mesmo destacando a criação de novos textos, ainda tinha, no entanto, algo de estático, como se centro e periferia apenas trocassem de lugar, gerando um padrão de repetição nesse modelo espacial de cultura (p. 13). Essa falha no primeiro modelo *lotmaniano* teria sido sanada com a introdução do conceito de semiosfera e com a ênfase transferida da mera troca de posições entre centro e periferia para os filtros tradutores nas bordas da semiosfera (LOTMAN, 1996, p. 21-42). É nas fronteiras que as traduções acontecem, que o que é alossemiótico – ou seja, não existente porque ainda não nomeado – é inserido na semiosfera por ser traduzido em

termos da linguagem interna do sistema. Nesse processo de tradução, no qual o intraduzível é de alguma forma traduzido, ainda que com resíduos de intraduzibilidade, novos textos são criados em ritmo acelerado e novas posições são tomadas no conjunto da semiosfera.

Detenhamo-nos um pouco mais nessa ênfase no conceito de borda da semiosfera e ilustremos sua elegância e poder conceitual com base em uma citação do próprio Lótman:

[...] os pontos mais quentes para o processo da semiose são as fronteiras da semiosfera. A noção de fronteira é ambivalente: ela separa e ao mesmo tempo une. É sempre a fronteira de algo e assim pertence a ambas as culturas de fronteira, a ambas semiosferas contíguas. A fronteira é bilíngue e poliglota. A fronteira é um mecanismo para a tradução de textos de uma semiótica alheia para a “nossa” linguagem, é o lugar no qual o que é “externo” é transformado no que é “interno”, é uma membrana filtrante que, dessa forma, transforma textos estrangeiros em textos da semiótica interna da semiosfera enquanto ainda retém suas características próprias. (LOTMAN, 2000, p. 136-137)¹

A semiosfera não se constitui num todo, ela é estruturada de unidades diferentes, de níveis diferentes interseccionados:

[...] o espaço todo da semiosfera é interseccionado por fronteiras de diferentes níveis, ou mesmo de textos, e o espaço interno de cada uma dessas subsemiosferas tem seu próprio “eu” semiótico que é percebido como a relação de uma linguagem, grupo de textos, texto separado, até o espaço metaestrutural que os descreve, porém sempre tendo em mente que linguagens e textos estão dispostos hierarquicamente, em níveis diferentes. Essas fronteiras seccionais que cruzam a semiosfera criam um sistema de vários níveis. (LOTMAN, 2000, p. 138)

E ele enfatiza essa multiplicidade de fronteiras novamente: “Pelo fato do espaço semiótico ser interseccionado por numerosas fronteiras, cada mensagem que se move através dele deve ser traduzida e transformada várias vezes, transformando-se o processo de geração de novos textos numa bola de neve” (LOTMAN, 2000, p. 140).

Por fim, nos seus últimos anos de vida, Lótman insere um novo conceito-metáfora para entender o dinamismo da cultura e as transformações na semiosfera. Ele completa o modelo espacial da relação centro e periferia e da semiosfera (com seu conceito de fronteira) com o conceito de explosão e de tempo deslocado (HWAN KIM, 2014, p. 19-26). Com o conceito de explo-

¹ Todas as traduções dos textos de Lótman para o português são minhas a partir das traduções indicadas.

são, Lótmán permite melhor observação do encontro de sistemas culturais totalmente diversos no tempo e entender as drásticas transformações que dela derivam, com a criação intensificada de novos textos, a tal ponto que qualquer previsão dos desenvolvimentos futuros seja vedada ao historiador da cultura (LOTMAN, 1999). Com o conceito de explosão, insere alto grau de dinamismo e de imprevisibilidade no sistema.

Em nossa análise neste ensaio, cientes dos desenvolvimentos internos do pensamento *lotmaniano*, nos ateremos ao conceito de fronteira ou borda da semiosfera e ao seu papel de filtro bilíngue, como espaço privilegiado de semiose e de criação de novos textos, espaço no qual o que está fora é convertido em interno, próprio. As diferentes fronteiras da semiosfera, em distintos níveis, se constituem em espaços privilegiados para o cientista da religião observar e analisar a criação de novos textos, a partir de diferentes perspectivas, e as recomposições daí decorrentes nas subestruturas da cultura.

Nosso ponto de partida, portanto, é de que a teoria *lotmaniana*, em especial em seus conceitos de semiosfera, de fronteira e de tradução, oferece um instrumental teórico-metodológico e um modelo de linguagem da cultura pertinentes para a análise da dinâmica das diferentes linguagens religiosas em constante transformação, tanto no mundo contemporâneo como no passado. Poderíamos estudar, por exemplo, as formas cada vez renovadas da religiosidade popular na periferia das grandes cidades, os movimentos sincréticos dos novos cultos, esoterismos e espiritualidades. Até mesmo instituições religiosas (igrejas) que se autodescrevem como tradicionais e estruturadas podem ser analisadas por meio dos processos em que assimilam e adaptam elementos que lhes são estranhos, como é o caso no controverso campo religioso protestante e evangélico contemporâneo.

O cristianismo primitivo e criação de sistema de linguagem

Faremos nossa análise, no entanto, de um momento crucial da história da religião no Ocidente: a história do cristianismo, de suas origens até a chamada “conquista” do império romano, no quarto século. Chamamos esse período da história do cristianismo de “cristianismo primitivo”. O uso do termo, nesse período amplo, é controverso. Há historiadores e exegetas que entendem que ele deve ser reservado para a história do cristianismo no primeiro século apenas. Não é difícil reconhecer pressupostos canônicos nesse tipo de definição. “Cristianismo primitivo” seria uma espécie de análogo de Novo Testamento, já o que se passa do início do segundo século em diante seria algo diferente, mais distante das origens, voltado para a constituição do cristianismo como religião, que no quarto século se tornará não só religião lícita, mas, a partir daí, passará a ser a religião ligada ao poder no império

romano. Nosso problema aqui não é de delimitação cronológica precisa, afinal processos culturais não coincidem com eventos delimitados, mas a sintonia do foco de análise na diacronia. Nosso foco está nos processos de tradução cultural que permitiram a inserção do cristianismo no mundo mediterrâneo como um sistema de linguagem. Para uma análise semiótica e cultural desse período fundamental da história do cristianismo, temos, portanto, de abrir mão de prerrogativas canônicas ou de originalidade e ampliar o quadro de análise para desenvolvimentos amplos, cronológica e geograficamente, que permitam observar o cristianismo formando e consolidando um sistema de linguagem, um sistema cultural. Do ponto de vista da semiótica da cultura, o foco da análise estaria em estudar o cristianismo nos processos de:

a) criação de uma semântica, de novas categorias com que o movimento religioso possa nomear e classificar a realidade. No centro dessa semântica está a criação de novas metáforas e dos sistemas de equivalência, associação e oposição entre elas.

b) adaptação de gêneros narrativos existentes para a articulação narrativa do grupo e de sua percepção de mundo. Nesse caso, gêneros da periferia da sociedade são adaptados e transformados em novas formas narrativas. É desse conjunto de narrativas que se forma o quadro de imaginação.

c) criação de sistemas gestuais e rituais. Infelizmente pouco sabemos sobre eles, e só podemos inferir a respeito com base nos textos.

Ao enfatizarmos a criação de nova semântica, modelos narrativos e modos gestuais, estamos enfatizando a criação de um sistema de linguagem no cristianismo primitivo com alto poder de modelização. Nosso foco – é necessário insistir nisso – não é, portanto, o da historiografia convencional, que pergunta pelas condições políticas e econômicas que conduziram o cristianismo a ocupar o centro do poder imperial. Nossas questões são mais elementares e, no entanto, mais fundamentais: como o cristianismo primitivo se constitui num sistema complexo de linguagem e, como tal, se inseriu na sociedade mediterrânea. A resposta a nossas questões – que apenas esboçaremos hipoteticamente neste breve artigo – permitiria entender o porquê de o cristianismo se constituir na religião do império quando essa oportunidade se deu politicamente. Se ele não tivesse se organizado num sistema de linguagem nem procedido a tantas operações de tradução nas bordas da sociedade, não poderia ter desempenhado o papel social e cultural que desempenhou.

Um aspecto que queremos destacar da análise *lotmaniana* da cultura como semiosfera, e que entendemos ser muito pertinente para a reflexão do cristianismo primitivo, é que ela não pressupõe que a cultura se constitua de uma semiosfera apenas e que tampouco que seja homogênea. Pelo contrário, Lótman insiste em que a semiosfera, ainda que aspire à homogeneidade e

à organização sistêmica, seja igualmente constituída por desequilíbrio, por assimetria. Isso se confirma no fato de que ele enfatiza que o lugar mais importante da semiosfera era a fronteira, na qual se encontram os filtros bilíngues. E nem sequer nessa operação de tradução, do que está dentro da semiosfera para o que está fora, e vice-versa, há sucesso total. Há resíduos de coisas não traduzidas ou traduzidas de forma incompleta. Para complicar e enriquecer o quadro, a teoria *lotmaniana* concebe a existência de diferentes semiosferas e fronteiras, sobrepostas, interseccionadas, em diferentes níveis, que vão desde os indivíduos, dos textos, aos grandes sistemas culturais (MACHADO, 2003, p. 159).

O fato de a cultura ser organizada em semiosferas em contato/choque umas com as outras nos obriga a delimitar o campo a que nos referimos. No caso dos estudos de cristianismo primitivo, do primeiro século a inícios do quarto século, há diferentes níveis de análise; nós nos deteremos nos materiais imagéticos e narrativos devido a seu caráter cognitivo e modelizador. Os gêneros narrativos adotados e adaptados do cristianismo primitivo realizam aquilo que Lótman havia observado (de forma semelhante a Tinianov e Bakhtin): nas bordas da semiosfera gêneros literários considerados menores ou secundários exercem um papel predominante, vindo posteriormente a ocupar lugares centrais no sistema. Esse é o caso do cristianismo, que moldou e adaptou suas formas narrativas a partir de gêneros narrativos do judaísmo, como a apocalíptica e suas viagens ao além-mundo, e do império romano oriental, como a história romanceada e a novela grega da segunda sofística, para criar os próprios modos de narração do mundo. Entre os novos gêneros de narração do mundo destacamos o gênero evangelho, atos apostólicos (*práxeis*) e os apocalipses, representados tanto entre os escritos chamados canônicos quanto entre os apócrifos. Os gêneros que eles adaptaram eram secundários e marginais em relação à epopeia (mito) e à historiografia antiga; no entanto, os novos gêneros que se desenvolveram desse processo sincrético se tornaram mais e mais importantes para a representação do novo momento histórico que vivia a sociedade na antiguidade tardia. Os cristãos, membros dos estratos intermediários da sociedade, com a respectiva limitação em sua formação cultural e letramento, insistiam na produção de um vasto corpo literário com base nesses gêneros menores. Dentre eles se destacam os atos apostólicos (as *práxeis*), que narravam sobre a origem do movimento, por meio de temas e enredos atuais para seus leitores, que não se restringiram ao corpo canônico do Novo Testamento; ao contrário, pelo segundo século adentro os cristãos intensificaram sua produção literária no que se convencionou chamar de literatura apócrifa, mais especificamente nos Atos Apócrifos. No entanto, esse nome é anacrônico, dado *a posteriori* pelos teólogos e bispos dos concílios

cristãos do quarto e quinto séculos. O que tínhamos então era uma pujante produção literária, formadora de uma verdadeira rede textual, por meio de gêneros híbridos e sincréticos, que amalgamavam em narrativas exóticas os temas de seu universo (dos leitores) relacionados com a vida e atuação do Cristo e dos seus apóstolos. Nessa literatura de periferia, sem elegância no grego ou no estilo, surgiu um novo sujeito social, ainda incompreendido pela exegese bíblica e pela historiografia. Haveria talvez uma chance de melhor avaliá-los por meio das perspectivas teóricas da semiótica da cultura?

Apóstolos nas bordas da cultura mediterrânea: traduções do intraduzível

O livro de Atos dos Apóstolos apresenta de forma histórico-romanceada a história dos apóstolos desde a ascensão de Jesus aos céus e o envio do Espírito no Pentecostes até a chegada de Paulo de Tarso a Roma. Ele cumpre assim um roteiro geográfico programático: “Sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria, até os confins da terra” (Atos 1,8). É a esses confins da terra (*echastos tes ges*) que o livro dedica a maior parte dos capítulos. No entanto, esses confins, em Atos dos Apóstolos, não são representados por povos exóticos das fronteiras do império romano, mas por cidades importantes da Ásia Menor, da Acaia e por Roma mesma. O livro tem dois protagonistas, em torno dos quais são organizadas as narrativas: Pedro e Paulo. Paulo ganha maior destaque, pois recebe a alcunha de “apóstolo dos gentios”: é sobre ele, judeu helenizado de Tarso, com formação rabínica e farisaica, que recai a responsabilidade de pregar às cidades gregas e à capital do império.

A narrativa que pretendemos considerar mais detidamente está localizada entre duas cenas importantes, nos capítulos 13 e 15, situadas em dois centros importantes do cristianismo: Antioquia da Síria e Jerusalém. Entre elas se encontra essa seção, o capítulo 14, que relata a atividade missionária de Paulo e seu companheiro de viagem, Barnabé, pelas terras de Icônio, Listra e Antioquia da Psídia. Trata-se de regiões interioranas da Anatólia, helenizadas, mas sem a pujança e a importância cultural e política das cidades gregas da Iônia, na costa do Egeu, como Éfeso, por exemplo. As cidades e regiões a que se refere o capítulo 14 têm menor expressão, mesclando a cultura grega, o aparato administrativo romano e elementos de culturas locais anatólias. Dessas regiões procedem, no segundo século, um dos textos mais fascinantes e enigmáticos do cristianismo primitivo, os Atos de Tecla. O primeiro contato dessas regiões com os missionários cristãos se encontra narrado no nosso texto no capítulo 14 do livro de Atos, em cenas que representam exemplarmente textos sendo traduzidos

e filtros culturais em ação, nas bordas da cultura mediterrânea. Toda essa seção se divide em três cenas menores.

A *primeira cena* (v. 1-7) se refere a Paulo e Barnabé entrando na sinagoga judaica em Icônio, convencendo por meio da pregação uma multidão de judeus e de gregos. Os judeus, no entanto, teriam incitado a população da cidade contra os apóstolos, os quais, porém, “empenharam tempo falando com ousadia no Senhor” (tradução literal). E Deus, por sua vez, confirmava a sua pregação por meio de “sinais e prodígios” (*semeia kai terata*) que lhes permitia fazer. Mas como essa situação conduzia para um desfecho perigoso (risco de apedrejamento), os missionários fugiram para Listra e Derbe.

A quantidade de fronteiras e de situações bilíngues que são narradas numa pequena e despretensiosa nota como essa nos chama a atenção. Paulo e Barnabé (judeus, no entanto, de língua e de cultura grega, pois são nascidos na diáspora) se dirigem a uma cidade do interior da Anatólia cuja população é chamada pelo narrador indevidamente (ou devidamente, em sua perspectiva) de “gregos”. Lá, no entanto, buscam uma sinagoga judaica, onde, por sua vez, se encontram judeus e gregos. O tema da pregação é um messias judeu. Como esse messias crucificado estava longe de ser uma unanimidade, os judeus rejeitam tal pregação e incitam os ânimos dos gentios (o verso 2 faz a transição de “gregos” para “gentios”). Mas mesmo sob ameaça, os pregadores seguem sua atuação com dois sistemas de anúncio: “anúncio ousado” (*parresía*) e sinais (*semeia*) e maravilhas (*terata*); ou seja, palavra e ação, signo verbal e signo visual, os dois sistemas em interação. O texto chama o segundo de “confirmação” do primeiro.

A *segunda cena* aprofunda a descrição dessas relações culturais, delimitando as funções de seus protagonistas. Dessa vez as coisas acontecem em Listra, no centro da Licaônia. O texto narra o encontro de Paulo com um homem paralítico desde o nascimento e a cura deste realizada pelo apóstolo. A reação dos habitantes da cidade é descrita de forma vívida: “Quando as multidões viram o que Paulo fizera, gritaram em língua licaônica, dizendo: Os deuses, em forma de homens, baixaram até nós. A Barnabé chamavam Zeus, e a Paulo Hermes, porque era este o principal portador da palavra” (v. 11-12).

Agora entra em jogo uma terceira identidade, a licaônica, em cuja língua os habitantes locais expressam sua devoção aos deuses... gregos. Esses deuses pertencentes a outro espaço, o celeste, “baixaram” para visitar os homens. Paulo e Barnabé são traduzidos segundo suas características: Barnabé, o milagreiro, é Zeus; e Paulo, por ser o que fala, Hermes. A perspectiva do narrador é invertida aqui: se na cena anterior as ações milagreiras são entendidas como “confirmação” das palavras, para essa população pagã o mais importante é o

milagre, e o secundário é a palavra, representada na relação Zeus – Hermes. A sequência de equívocos na fronteira poliglota segue em ritmo acelerado. O sacerdote local de Zeus queria sacrificar touros em homenagem aos deuses descidos do céu e manifestados em forma humana. É interessante observar a ênfase nos locais em que a cena acontece: o templo ficava “em frente da cidade”, e os touros de sacrifício foram trazidos para “junto das portas”. Há uma saturação de elementos liminares no texto.

Vale notar que a analogia feita pelos cidadãos da Licaônia, de que Barnabé e Paulo fossem Zeus e Hermes, encontra antecedentes em uma lenda frígia de que Filemon e Baucis, após terem operado milagres, tenham sido reconhecidos como deuses. Essa lenda encontra eco em inscrições encontradas próximas de Licaônia e na sua versão erudita, transmitida por Ovídio, nas *Metamorfoses* VIII, 614-629 (BERGER & COLPE, 1987, p. 194). Os comentaristas especulam se há influência dessa lenda na narrativa de Atos (WEISER, 1985, p. 350). Para nós, a possibilidade de que a narrativa bíblica incorpore um tema do folclore, ou mesmo de Ovídio, em nada desmerece o seu valor; ao contrário, mostra que provavelmente tradições populares orais (preferimos essa hipótese) tivessem sido adaptadas para expressar a perspectiva local com a qual foram compreendidos Barnabé e Paulo. Trata-se das traduções feitas nas bordas da cultura, de como um povo lança mão dos temas e repertórios que lhe são familiares para entender e ordenar elementos que lhe são estranhos – no caso, a ação taumatúrgica e a pregação de missionários itinerantes judeu-cristãos.

O texto se transforma nos versos seguintes em um verdadeiro diálogo em dois idiomas. Pois Paulo e Barnabé reagiram às manifestações de piedade dos habitantes de Listra – afinal estes entendem estar sendo visitados por nada menos que Zeus e Hermes! – de forma estereotipada, do mesmo modo como judeus monoteístas reagiriam a práticas consideradas politeístas, portanto idólatras. Primeiro eles descaracterizam a experiência epifânica de seus interlocutores dizendo: “também somos homens como vós, sujeitos aos mesmos sentimentos”. A seguir, caracterizam sua pregação no modo monoteísta judaico (lembrando que o cristianismo está apenas iniciando seu próprio dialeto) enfatizando que o objetivo é que eles se convertam das “coisas vãs” para “o Deus vivo, que fez o céu, a terra, o mar e tudo o que há neles”. Essa é uma forma estereotipada de contrapor a fé monoteísta no Deus que criou tudo à religiosidade “vã” de ídolos, incapazes de criar qualquer coisa. A direção tomada pelo narrador é tão tradicional da pregação judaica monoteísta que ele segue com o argumento de que Deus deixou os pagãos “nos seus próprios caminhos”, ou seja, na ignorância, mas que seguia dando testemunho de si por meio de “chuvas, estações frutíferas, enchendo o

vosso coração de fartura e alegria” (v. 17). Ou seja, o Deus verdadeiro seguia dando testemunho de si por meio das bênçãos da natureza.

Essa reação de Paulo e Barnabé à tentativa de que os cidadãos de Listra lhes oferecessem sacrifícios é tão pouco convincente – para as personagens então e para nós intérpretes hoje – que os locais não foram dissuadidos da ideia. A nós resta perguntar: como é que o Cristo não entra nessa apologia do culto exclusivo ao Deus verdadeiro? Aliás, o Cristo e toda a sua ação salvífica (morte e ressurreição) enfatizada em várias cenas do livro de Atos dos Apóstolos nem sequer são mencionados nessa passagem. E se a temática da pregação de Paulo e Barnabé é tão tradicional judaica, por que tanta rejeição e confusão na sinagoga em Icônio? Essas contradições e desencontros no texto é que nos interessam. E é sobre isso que seguimos lendo no sumário nos versos finais do capítulo 14.

Na *terceira cena*, é narrado que judeus vieram de Antioquia (provavelmente da vizinha Antioquia da Psídia) e de Icônio, instigaram a multidão e apedrejaram Paulo, arrastando-o para fora da cidade. Alguns o deram por morto. Paulo foi amparado pelos discípulos e com eles entrou na cidade. No dia seguinte foi com Barnabé para Derbe, anunciou naquela cidade e voltou seguindo o trajeto: Listra, Icônio e Antioquia (essa certamente a da Psídia). Trabalhou nessa última cidade organizando a igreja e voltou atravessando a Psídia, em direção à Panfília, para Perge e Atália, na costa do Mediterrâneo. Dali partiram para Antioquia da Síria, onde, no capítulo seguinte, é narrado um desentendimento de Paulo e Barnabé com cristãos de Jerusalém que insistiam na guarda da lei judaica pelos gentios, incluindo a circuncisão. Para discutir e deliberar sobre esses assuntos, Paulo, Barnabé e outros irmãos vão a Jerusalém encontrar-se com os apóstolos, para tratar em que medida os cristãos gentios são obrigados a seguir as leis judaicas (Atos 15).

Como podemos observar, o texto, que tem a função de fazer a passagem dessas cenas interioranas para o encontro das autoridades, retoma o clima de conflito e tensão entre os missionários e a comunidade judaica. É como se essa terceira cena completasse a primeira. Lá ameaça, aqui apedrejamento. A cena do apedrejamento é descrita de forma esquemática, sem detalhes. Apenas enfatiza o local para onde Paulo foi levado após o apedrejamento (“fora da cidade”) e o estado em que se encontrava (“dando-o por morto”). Duas situações limítrofes. Essa reação dos judeus que instigaram a população local contrasta totalmente com a reação positiva à pregação e à ação milagreira de Paulo e Barnabé por parte dos pagãos. Se aqueles viam nos dois uma manifestação dos deuses que baixaram do céu até eles, aqui Paulo é quase que conduzido ao mundo dos mortos (o Hades). Se lá os sacrifícios seriam realizados nas portas das cidades (Hermes é uma divindade das

entradas e cruzamentos), é para fora dos limites da cidade que o corpo de Paulo é jogado.

Esses detalhes do texto não devem ser desprezados. A ênfase no roteiro dos missionários é importante. Eles passaram pelas seguintes regiões e cidades:

[antes: Antioquia da Síria]

Licaônia: Icônio – Listra – Derbe

Psídia: Antioquia

Panfília: Perge – Atália

[depois: Antioquia da Síria]

Antioquia da Síria, além de ser um dos mais importantes centros urbanos do oriente do império romano, é considerada em Atos o centro do cristianismo depois de Jerusalém. É de lá que irradiam os esforços missionários (Atos 11). Todos os locais que mencionamos acima são secundários em relação a Antioquia, que, por sua vez, dada sua localização no oriente, é secundária em relação a Roma. Nossa narrativa parece insistir com essas referências geográficas na ocupação de espaço, na presença de missionários fundando comunidades nas mais diferentes etnias e localidades. Mas entre essas localidades há hierarquias. O texto traz à tona elementos étnicos variados em relação à polaridade maior que caracteriza o discurso judaico e o discurso messiânico cristão e a oposição entre monoteísmo judaico e politeísmo pagão (grego, licaônico). O que nossa narrativa consegue, no entanto, apresentar não é uma narrativa coesa; pelo contrário, é uma agenda de contradições. Por que os judeus viriam a Listra promover o apedrejamento de Paulo se sua pregação é judaica e monoteísta em cada sílaba? Não há qualquer referência ao Cristo ou a temas exclusivamente cristãos. Pode ser que nosso narrador nos esconda os verdadeiros motivos da acirrada oposição desses judeus a Paulo, ou que simplesmente tenha inventado essa intervenção deles. Os motivos do narrador não importam: o mal-estar, as tais pedras que os exegetas ou historiadores podem vir a rejeitar é que são objeto de nossa atenção. Nós nos encontramos aqui num espaço semiótico nas fronteiras, de diferentes níveis, no qual os interlocutores falam diferentes línguas, produzindo traduções incompletas, ambíguas. Trata-se de várias semiosferas em sobreposição e em relação:

- a) a judaica em conflito com a pagã;
- b) a judaica e a judaico-cristã (com a sua incipiente linguagem) em conflito entre si;
- c) a cristã, formada por muitos elementos judaicos monoteístas, em relação à cultura religiosa politeísta;
- d) a licaônica em relação com a cultura religiosa grega, pois reconhecem Paulo e Barnabé como divindades gregas, mas o expressam em sua própria língua.

Os elementos em tradução são os mais diversos:

- a) traduções na língua natural: judeus que falam grego como segunda (ou primeira?) língua, gente da Licaônia que fala grego etc.;
- b) traduções de discursos religiosos dentro do judaísmo, como, por exemplo, judaísmo messiânico e o não messiânico;
- c) traduções de ações religiosas de um grupo, em termo de referências de outro; no caso, as ações milagreiras e de pregação de Paulo e Barnabé, interpretadas como a descida e epifania dos deuses gregos na terra;
- d) tradução das ações piedosas (!) da população de Listra como idólatras por parte da posição judaica de Paulo;
- e) interação entre palavras e ações, ou, na linguagem do texto, pregação e milagres.

O que parece ser uma mera sequência de equívocos, na verdade é um testemunho precioso dos processos de tradução relativa nas fronteiras da semiosfera em diferentes níveis. Esse texto é um condensador cultural e um modelo de processos similares que devem ter acontecido em cada cidade que recebeu missionários cristãos nas primeiras décadas do movimento cristão. Numa curta sequência narrativa, o texto preserva diferentes memórias de processos de tradução realizados. Essa leitura dos processos de tradução de textos nas bordas da semiosfera, em diferentes níveis, faz com que elementos desprezados como incoerentes ou historicamente incurados pela exegese histórico-crítica sejam valorizados como testemunhos de processos fundamentais de tradução cultural. Esses encontros (talvez mais desencontros) dos primeiros cristãos com a cultura grega, em cidades que ainda possuem culturas ancestrais e nas quais existem sinagogas, e as subsequentes necessidades de travar diálogos em várias línguas e sistemas religiosos e culturais dotaram o cristianismo de uma dinamicidade ímpar em seu contexto histórico. Prova disso é a própria redação de um corpo narrativo tão impressionante como o livro de Atos, poucas décadas depois do início do movimento, num esforço narrativo de organizar esses processos dinâmicos e contraditórios.

Filipe na terra dos adoradores de serpentes

Como havíamos observado acima, o livro de Atos dos Apóstolos é apenas o primeiro de muitos desse incipiente gênero literário que pretendem narrar as histórias dos princípios do movimento cristão por meio de seus personagens prototípicos, os apóstolos. Essas narrativas se configuram, junto com os evangelhos, como os mais antigos testemunhos de literatura que preserva memórias populares do cristianismo. Muitos desses relatos, desprovidos de sofisticação doutrinária e teológica, apresentam coleções de lendas e de discursos que provavelmente circularam na oralidade antes

de sua redação. Nesses textos temos um testemunho vivo da imaginação e das categorias mentais dessas primeiras comunidades cristãs, pois eles não disfarçam que, ao narrar as coisas do passado, avaliam e se posicionam no tempo histórico de seus leitores. Essa duplicidade de perspectiva lhes dá um caráter de testemunho histórico cultural inestimável. Os Atos Apostólicos Apócrifos formam uma rede textual de memórias que cobrem não só os períodos históricos referentes às origens – o tempo cronológico da vida dos apóstolos – mas também o espaço de sua atuação, ou seja, todo o mundo mediterrâneo.

Em vários desses textos temos a referência de que Jesus, antes de sua ascensão aos céus, teria dividido o mundo mediterrâneo e seu entorno em áreas de atuação de seus apóstolos. Temos um exemplo disso no VIII Ato de Felipe, no qual é dito que Jesus “distribuiu os apóstolos por cidades e países”, a que o manuscrito A acrescenta: “A Pedro caiu a sorte de ir a Roma, a João à Ásia [Ásia Menor, costa oeste da atual Turquia], a Tomé à Partia e à Índia, a Mateus a toda a região da Judeia, a Bartolomeu à Licaônia, a André à Acaia, a Simão...” (PIÑERO; DEL CERRO, 2011, p. 129). No manuscrito G temos uma descrição ainda mais detalhada: “Sobre Pedro caiu a sorte de ir a Roma, sobre Tomé todo o território da Partia e da Índia, a Mateus lhe correspondeu ir às partes interiores do Ponto, a Bartolomeu lhe tocou a sorte ir à Licaônia, Simão o cananeu marchou para a Espanha, André à Acaia, João à Ásia, e Felipe se dirigiu à terra dos gregos. Essa é a repartição realizada pelo Senhor” (PIÑERO; DEL CERRO, 2011, p. 129-131). Essa distribuição, apesar de alguma correspondência histórica aqui e ali, tem um caráter lendário e programático. Trata-se da apresentação de uma imagem de movimento cristão, que, a partir da Judeia, se dissemina a mando do Cristo por todo o Mediterrâneo e para além dele. Faltam centros importantes, como Cartago ou Alexandria (e todo o Egito); outros recebem destaque de forma desproporcional, como, por exemplo, a presença de quatro deles entre a Acaia (André) e a província romana da Ásia (João, Bartolomeu e Felipe). Os apóstolos representam as dificuldades de se defrontarem com culturas alheias e estranhas por meio de reações emotivas: Tomé se recusa a embarcar para a Índia e tem que ser vendido por Cristo como escravo a um mercador para que inicie a viagem; Felipe chora ao saber que teria que ir a Hierápolis da Frígia, no que é socorrido e apoiado por sua irmã Mariane. O cristianismo é curiosamente consciente de que é um movimento de cruzamento de fronteiras desconfortáveis. Vejamos um caso exemplar, tomado de elementos folclóricos, mas que ilustra essa geografia liminar que toma a imaginação do movimento. Nos Atos de André e Mateus na Cidade dos Antropófagos, é narrada a mesma cena a que fizemos referência acima: Jesus

se reúne com os apóstolos e lhes distribui as regiões para cada qual deveria se dirigir. Diz o texto:

A Mateus lhe coube a sorte de encaminhar-se para a terra dos antropófagos. Os habitantes daquela cidade não comiam pão, nem bebiam vinho, mas se alimentavam com a carne de homens e bebiam seu sangue. Quando alguém chegava à cidade, o detinham, lhe tiravam os olhos e lhe davam de beber uma droga preparada à base de feitiços e de ritos mágicos. E quando bebia sua droga, seu coração se tornava estranho e sua mente mudava. (PIÑERO; DEL CERRO, 2011, p. 265)²

Podemos imaginar as agruras a que foi submetido Mateus em sua chegada a essa terra. É desses sofrimentos e da execução da missão mesmo entre esse povo mais selvagem que trata o apócrifo, em meio a muitas aventuras e até a morte dos protagonistas. Essas fronteiras oscilam muito no conjunto dos Atos Apócrifos: alguns apóstolos são enviados para lugares próximos, como a Judeia, outros a regiões centrais na geopolítica do império romano, como a província da Ásia, mas outros a pontos considerados muito distantes, com povos cujos costumes nem sequer podiam ser considerados humanos e civilizados. Não se trata, no entanto, de considerar como não cultura apenas a cultura de povos distantes e exóticos – como vimos acima no caso paradigmático da terra dos canibais –, mas também de visitar locais de muita importância política e cultural no império romano e de desfamiliarizá-los nessas narrativas: nos lugares cultivados e conhecidos também se encontra a fronteira com o não cultivado, com o espaço não humano.

Para ampliar nossa perspectiva de análise da relação das narrativas imaginativas do cristianismo primitivo com as diferentes semiosferas em que se encontravam imersos e com as diferentes e dinâmicas traduções que em suas fronteiras se fizeram necessárias, gostaríamos de abordar brevemente um dos Atos Apócrifos menos conhecidos e estudados: os Atos de Felipe. Os Atos Apócrifos datam do segundo até o quinto século. Entre os mais antigos e, portanto, mais importantes, estão os Atos de Pedro, Atos de Paulo, Atos de João, Atos de André e Atos de Tomé. Trata-se de um núcleo duro composto desses cinco livros mais antigos. Infelizmente, os demais, mais tardios, recebem ainda menor atenção dos pesquisadores da literatura bíblica. Mas há uma tendência recente de reconhecer a importância dos Atos de Felipe e de incluí-lo entre os mais importantes, à qual nos associamos.

² Lótman já havia observado que essa é uma forma de descrição de povos considerados bárbaros ou muito distantes culturalmente. Trata-se de um relacionamento especular: “O que não é permitido entre nós, é permitido entre eles” (LOTMAN, 2000, p. 131-132).

Os Atos de Felipe são longos e muito diversificados em termos de gênero literário. É muito provável que sejam compostos de diferentes estratos literários, entre os quais alguns mais antigos, talvez provenientes da oralidade. No entanto, em sua composição atual, ainda que com textos de diferentes proveniências, a obra oferece uma visão de conjunto sobre tradições antigas que cultivam memória em torno de uma personagem construída lendariamente: O apóstolo Felipe. Não estamos interessados nos estratos mais antigos isoladamente e em sua pretensa historicidade; ao contrário, queremos entender a criação textual que se dá na junção de tradições e gêneros literários díspares numa obra que os reúne e os organiza e que pode ser datada entre o final do segundo e o início do terceiro século.

Os Atos de Felipe, composto de 15 livros, mais o relato do martírio do apóstolo, estão organizados da seguinte maneira:

- Ata 1: Felipe sai da Galileia, ressuscita o filho de uma viúva. Este dá um longo relato de suas visões dos tormentos infernais.
- Ata 2: Debate com os filósofos em Atenas.
- Ata 3: Ações milagreiras realizadas nas terras dos Partos, em viagem a Candace (Etiópia) e em Azoto.
- Ata 4: Realiza várias curas e exorcismos em Azoto.
- Ata 5: Em Nicatera (Grécia) conversão do judeu Ireo e de sua família.
- Ata 6: Prisão de Felipe, disputa teológica. Soltura após ressuscitar um jovem da cidade.
- Ata 7: Construção de uma sinagoga cristã na cidade por Ireo.
- Ata 8: Em viagem pelo deserto, rumo ao país dos “ofitas”, conversão de um leopardo e de um cabrito.
- Ata 9: Felipe mata um dragão e serpentes no deserto.
- [Ata 10: texto não preservado]
- Ata 11: Diálogo com 50 demônios (dragões e serpentes) e sua subjugação/destruição.
- Ata 12: O leopardo e o cabrito transformados em seres humanoides tomam a eucaristia.
- Ata 13: Chegada de Felipe a Hierápolis. Recepcionado por serpentes. Mata os dois dragões protetores da entrada da cidade.
- Ata 14: Cura do cego Estaquis. Visões de Deus.
- Ata 15: Cura de Nicanora, a mulher do governador.

Martírio de Felipe: Prisão e tortura de Felipe, Mariane e Bartolomeu. Felipe envia ao inferno toda a população de Hierápolis. O Cristo os liberta. Morte do apóstolo.

Pelos temas que o texto aborda, o leitor já pode observar o desconforto que essa obra causa no intérprete acadêmico. Se esperávamos nos Atos Apócrifos uma relação de proximidade com a novela grega ou com a história antiga romanceada, os Atos de Felipe parecem ainda insistir em desenvolver temas do mundo do mito e do folclore. Ele leva o hibridismo de gênero literário ao extremo: no capítulo inicial e no final, temos descrições de descidas ao inferno, mais próximas da literatura visionária apocalíptica. Nesse caso se abandona a realidade histórica para visitar a geografia mítica. Também observamos como a obra adapta elementos do gênero evangelho em suas narrativas de milagres e de exorcismos, bem como em suas disputas teológicas contra os judeus (Ata 2). Ou seja, ela adapta elementos da novela grega de aventura (viagens, adversidades e naufrágios, por exemplo), elementos do gênero evangelho (milagres, exorcismos e disputas com os judeus) e dos apocalipses (viagem ao além-mundo). Nesse sentido, é surpreendente o espaço que a obra dedica à descrição do mundo do além na abertura de uma narrativa que deveria descrever a ação missionária de Felipe pelo mundo mediterrâneo. Há também uma alternância entre a visita a lugares conhecidos, como Atenas, Azoto e Hierápolis, e a descrição de cenas ocorridas no deserto. Se em Atenas o apóstolo debate com os filósofos, no deserto seu enfrentamento é contra seres demoníacos. Há um constante cruzamento de espaços, entre reais e imaginários, de âmbitos da realidade, como a casa, a praça, a sinagoga, a casa do governador, o deserto, o inferno.

Também queremos destacar essa ênfase que o texto traz no cruzamento de fronteiras. Um deles se refere à discussão sobre o que constitui um ser humano. Ela acontece em dois momentos: na conversão do leopardo e do cabrito e na revelação das formas “humanas” dos demônios. O leopardo e o cabrito insistem com Felipe sobre seu desejo de se tornarem humanos, se libertando de sua natureza bestial, e em outra narrativa lhe pedem para poder ter acesso à eucaristia. Para que isso aconteça eles são dotados de forma humana e de linguagem. Mas no final do texto, nas cenas referentes a Hierápolis, eles ainda são reconhecidos como animais. Isso indica que se trata de seres fronteiros, entre o humano e o bestial. O teriomorfismo e seus elementos grotescos estão presentes em outros Atos Apócrifos, mas nenhum desenvolve esse *topos* tão consequentemente quanto os Atos de Felipe. No caso dos demônios, a relação entre ser humano ou não também tem a ver com a aparência. Inicialmente, no deserto, eles são manifestados ao apóstolo como dragões e serpentes. Mas Felipe lhes ordena que apareçam em forma “humana”. Eles são descritos como “tenebrosos e negros, de pés pequenos, de cabelos retorcidos, sem joelhos, com pernas como o vento, aéreos, de olhos cintilantes, de barba pontiaguda, de cabelos densos, desa-

gradáveis, lascivos, efeminados” (11,1). Ou seja, a descrição da “aparência” dos seres demoníacos se dá nas formas dos povos considerados exóticos e não civilizados.

Outro âmbito fronteiriço se refere à sexualidade. Seguindo a tendência dos demais Atos Apócrifos, os Atos de Felipe insistem em que a adesão ao cristianismo implica recusa de relações sexuais, mesmo entre os casados. Essa postura *enkratista*, ou seja, de rejeição do sexo – e também de carne e de bebidas alcoólicas –, não é incomum nos escritos cristãos nos primeiros séculos, apesar de que não sabemos o quanto ela reflete a realidade concreta das comunidades. De qualquer forma, nos chama a atenção a ênfase no texto no cruzamento e sobreposição de fronteiras expressas na variação geográfica (Grécia, Frígia, Partia, Palestina, Etiópia), na geografia mítica (relatos de viagem ao mundo do além, do mundo dos mortos e deserto), na discussão sobre os limites do humano, entre o bestial e o demoníaco, e, por fim, na redefinição do limite do corpo, no que se refere à proibição do sexo e à restrição alimentar.

Ainda que os Atos de Felipe insistam no cruzamento narrativo de tantas fronteiras, é em relação à cidade de Hierápolis que eles o fazem de forma mais enfática. Como o espaço geográfico e político mais importante da narrativa, não é descabido imaginar que os Atos de Felipe tenham origem em Hierápolis ou, no mínimo, articulem tradições a ela relacionadas. Escavações arqueológicas no sítio de Hierápolis da Frígia, cerca da Pamukkale, na Turquia, mostram que há uma tradição muito antiga de veneração de São Felipe, que incluía a igreja onde estavam depositados os restos mortais dele, a basílica de São Felipe e um local de peregrinação onde ele teria sido martirizado. Essa tradição de peregrinação ligada ao martírio de Felipe é fortalecida pela antiguidade dos testemunhos dos Atos de Felipe. A atuação de Felipe é marcada em suas tradições pelo antagonismo com o culto das serpentes oraculares e pelas referências ao mundo dos mortos. Há vestígios arqueológicos de que em Hierápolis havia de fato um culto bem estabelecido a Plutão, o deus do mundo inferior, com a presença de serpentes oraculares (D’ANDRIA, 2013). Parece dessa forma haver certo colorido local na narrativa ao fazer referência ao acesso ao mundo inferior e às serpentes e dragões guardiões da cidade.

A questão, de que história e realidade se espelhem, no entanto não é simples. O problema é que, mesmo refletindo aspectos ligados à identidade religiosa da cidade, a narrativa os inverte totalmente. As serpentes são transformadas em demônios, o acesso ao mundo subterrâneo é tornado um castigo e uma demonstração de poder de Felipe. Na verdade a população de Hierápolis apenas é resgatada do mundo dos mortos devido à misericórdia do Cristo. Os Atos de Felipe transformam as relações religiosas internas

em fronteiras externas, mostrando que habitantes de uma cultura podem se colocar à margem dela e desestabilizar o sistema com base nessa nova posição. Esse estranhamento, a transferência para as bordas do sistema cultural, é indicado pelo texto no fato de que os protagonistas, Felipe, Bartolomeu e Mariane, são estrangeiros; essa condição é enfatizada em vários momentos da narrativa. O círculo do qual esse apócrifo procede, ou parte de suas tradições, pode perfeitamente ser originado de Hierápolis, mas a posição que assume é de quem, de dentro, interpreta a cultura onde vivem como não cultura. Por isso, os personagens precisam renomeá-la, mesmo que isso implique identificar seus deuses como seres demoníacos do abismo.

Os Atos de Felipe são testemunho do processo de criação de um sistema de linguagem no cristianismo primitivo. Sua saturação de elementos fronteiros aponta para o fato de que eles estão profundamente inseridos nos processos de tradução nas fronteiras da semiosfera. Há um longo processo de renomear o mundo, de redefinir os lugares e os papéis. Para as autoridades romanas na antiguidade tardia, a postura adotada foi a de agir violentamente contra um grupo religioso que não podiam sequer classificar, além de considerá-los uma “superstição”, pois lhes faltava um adequado quadro de compreensão do que os cristãos representavam. Os cristãos, por sua vez, revisitavam o mundo, o corpo, os limites da linguagem, do sagrado, da morte e os reclassificavam, mesmo que de forma invertida; daí as intervenções de seres das bordas, como serpentes, dragões, animais falantes, mortos que relatam sua existência além do mundo dos vivos. Nesse processo, a antiguidade tardia romana é testemunho de esforços de redefinição do que é ser humano nas bordas do sistema cultural. Ele é redefinido entre o animal e o demoníaco, mas compartilha características com eles. A vida civilizada se dá sobre o abismo que é o mundo dos mortos. A cidade, espaço da cultura por excelência, é um espaço guardado por demônios e seres monstruosos. O protagonista é judeu, se expressa em língua estrangeira, mas quando evoca a Deus e seus poderes, tem que fazê-lo em outra língua, uma terceira, mágica. Esse personagem estrangeiro, paradigma do grupo social que representa, circula em um mundo perigoso, simbolicamente invertido, no qual tem que proceder a constantes processos de tradução nas fronteiras da cultura.

Conclusões e perspectivas

As ciências da religião iniciaram nas décadas passadas um rico diálogo com as ciências da linguagem, com a semiótica e com a teoria literária. Podemos notar que vários programas de ciências da religião no Brasil criaram nos últimos anos linhas de pesquisa e áreas de concentração as quais se dedicam ao estudo das relações entre a religião e a linguagem ou da religião como um

sistema de linguagem. Isso é um ganho em relação aos já existentes estudos das relações entre mídia e religião e entre teologia e literatura.

No contexto desses esforços, a semiótica da cultura da Escola Tártu-Moscou oferece um quadro teórico e conceitual importante para o estudo do dinamismo dos textos e da cultura. Entendemos que a dinamicidade dos textos religiosos e das transformações desses na semiosfera requer essa perspectiva de análise. Os textos religiosos se configuram de forma complexa, o que lhes permite a constante produção de novos textos e a dinamicidade na semiosfera. Nesse sentido, é necessário destacar as analogias das linguagens da religião com as linguagens da arte. Devido a sua complexidade estrutural e hibridismo formal, a religião se configura como uma linguagem de segundo grau, com alto poder de modelização da realidade.

Nos exemplos que apresentamos, no livro de Atos dos Apóstolos e nos Atos Apócrifos de Felipe, os textos são marcados por hibridismo no gênero literário, suas narrativas perpassam as fronteiras da história antiga e do mito. Nelas, a modelização narrativa da realidade é acompanhada pelo poder estruturante das imagens e das metáforas, produzindo um complexo fantástico capaz de apresentar a realidade de forma especular e labiríntica. Ou seja, o poder de produção de textos, devido a essas características formais, se multiplica, e estes refletem processos de intensas traduções nas bordas da semiosfera. Essa perspectiva de leitura, das bordas para o centro, em traduções incompletas, mas intensas, na periferia, nos permitirá reavaliar todo um corpo de fontes, memórias e perspectivas de análise descon sideradas nos estudos de história e exegese do cristianismo na antiguidade.

Referências

BERGER, K. & COLPE, C. **Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament**. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1987.

D'ANDRIA, F. *Il Ploutonium a Hierapolis di Frigia*. **Istanbuler Mitteilungen** (DAI), Band 63, 2013, p. 157-217.

HWAN KIM, SOO. Lotmanian Explosion: From Periferal Space to Dislocated Time. *Sign Systems Studies* (42 (1), 2014, p. 7-30.

LEWIS-WILLIAMS, D. **The Mind in the Cave**. Consciousness and the Origins of Art. London: Thames and Hudson, 2002.

LOTMAN, I. M. **La semiosfera I**. Semiótica de la cultura y del texto. Madrid: Frónesis Catedra Universidad de Valencia, 1996.

_____. **Semiotics of Cinema**. Michigan: University of Michigan, 1976.

_____. **Cultura y explosion**. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social. Barcelona: Gedisa, 1999.

_____. **Estructura del Texto Artístico**. Madrid: Akal, 2011.

_____. **Universe of the Mind**. A Semiotic Theory of Culture. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2000.

MACHADO, I. **Escola de Semiótica**. A Experiência de Tártu-Moscou para o Estudo da Cultura. Cotia: Ateliê/FAPESP, 2003.

NOGUEIRA, P. A. S. Linguagens Religiosas: Origem, estrutura e dinâmicas. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, p. 443-455.

PIÑERO, A.; DEL CERRO, G. **Hechos apócrifos de los Apóstoles**. Vol. 3. Madrid: BAC, 2011.

WEISER, A. **Die Apostelgeschichte**: Kapitel 13-28. (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 5/2). Würzburg: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1985.