

Um escravo no jogo dos desejos: Visões de Hermas*

A slave in play of desire: Hermas' visions

Eduardo Gusmão de Quadros
UEG

Correio eletrônico: eg.quadros@brturbo.com.br

Resumo: O livro do Pastor de Hermas era muito valorizado nos primeiros séculos do cristianismo. Hoje, é difícil compreender as mensagens das visões místicas que relata. Neste artigo, analisamos esta obra de um ex-escravo, casado e leigo que terminou incluído dentre os autores da Patrística, bem como suas categorias interpretativas.

Palavras-chave: Patrística – mística – cristianismo.

Abstract: The book of Priest of Hermas was very valorized in early Christianity. Today, is difficult understand the message of mystical visions related. In article, we analyze this work made by a slave, married and lay who was introduce amongst Patristic writers, and its interpretative categories.

Key-words: Patristic – mystic – Christianity.

Preciso de um 'eu' da narração, nutrido com a minha experiência, mas ultrapassando-a, capaz de nela inserir o imaginário, a ficção... Uma ficção que seria tão esclarecedora quanto a verdade...

Jorge Semprun

* Esse texto é a versão modificada do que foi apresentado numa mesa-redonda do Encontro Nacional do GT de História Antiga da ANPUH, em 2006, ocorrido em Goiânia.

Introdução

Uma obra diferente, escrita por um leigo casado, colocada entre os padres que compuseram a Patrística. O livro de uma pessoa mística, narrado por um ex-escravo que se convertera ao cristianismo. Cristianismo? Este termo requer alguns cuidados. Estamos falando do segundo século de nossa era e essa palavra tinha surgido há pouquíssimo tempo. A identidade religiosa sob tal denominação não estava constituída pelos dogmas, ritos, saberes e poderes que hoje conhecemos.

Este livreto foi escrito por uma personagem chamada Hermas. Ele é composto por um conjunto de visões e revelações que classificaríamos como *sobrenaturais*. Outro termo problemático. Nosso entendimento do que seja o sobrenatural depende da idéia de natureza fornecida pela ciência moderna e, é bom lembrar, o conhecimento histórico que praticamos está inserido (para não dizer reduzido) a tal noção.

Ao tomar um texto como esse para análise temos, portanto, de ser muito cuidadosos. Cabe aos que trabalham com pesquisa adequá-lo ao seu próprio regime de verdades? Ou seria melhor abandoná-lo ao registro do incompreensível? Tentar explicar com nossas categorias aquilo que o autor considerava um profundo mistério? Wittgenstein, por exemplo, optou pela linha de fuga, recomendando respeitosamente: "o que não se pode falar, deve-se calar" (1994: 131). Deveríamos seguir o conselho?

O estudo da experiência religiosa está eivado de problemas como esses, principalmente quando tratamos dos fenômenos místicos. Eles são fundamentais, afinal, estiveram na origem de muitos grupos e movimentos. Cremos ser impossível apenas ignorá-los, fazendo de conta que não encontramos o "sobrenatural" em tantos relatos. Não seria mais profícuo enfrentar o desafio de tentar decifrá-los conscientes de que em última instância a mística envolve o silêncio¹?

¹ Note-se que a raiz etimológica de mística e mudez é a mesma: o verbo grego *muo*, fechar-se, oclusão dos olhos ou da boca.

O Jogo da verdade

O mesmo Wittgenstein que estabelecia a regra da mudez diante do impronunciável resgataria mais tarde a importância do crer no ato cognitivo. “Podemos desconfiar dos próprios sentidos, mas não podemos desconfiar da própria crença”, ele escreveu nas *Investigações Filosóficas* (1979: 185). Isso significa que nosso principal meio de acesso ao mundo natural pode ser falho. Também que a crença é um elemento mais forte em relação à certeza que o mundo empírico. Nenhum verbo das línguas inglesa, francesa, alemã ou portuguesa expressa uma idéia como “crer falsamente” (idem: *ibidem*).

A fé possui uma especificidade, algo que deveria ser mais estudado. O que seria a fé na ótica de Wittgenstein? Em suas próprias palavras, “fé é fé naquilo de que precisa o meu coração, a minha alma, não o meu intelecto especulativo (...)” (*apud* Baldini, 1998: 291).

A distinção estabelecida entre o lado intelectual e o “coração” – remetendo à filosofia pascaliana - é interessante por intuir a diversidade dos registros da realidade. Verdades distintas requereriam linguagens diferentes, apesar do *corpus* semântico de partida ser idêntico.

A experiência dos místicos costuma respeitar tais fronteiras, conotando limites ao que poderia e não poderia ser falado. Simultaneamente, estabelecem um lugar onde as categorias humanas estão fragilizadas. Para aqueles que as investigam, um caminho seria tentar pensar, como fez a Filosofia Analítica, acerca das *condições de representacionalidade* estabelecidas. Uma reflexão como essa não é tarefa simples, pois envolveria um reposicionamento tanto da nossa condicionalidade quanto da de nosso *objeto*.

Visões místicas nos lançam imagens, construções significativas *projetadas* numa tela tecida de ficcionalidade. A questão não é só a interpretação e a análise dessas imagens, mas o arsenal lingüístico apto para acessá-lo. Implica, por conseguinte, numa avaliação da possibilidade dos meios disponibilizados pelas ciências sociais e da cultura de transformarem-se em uma plataforma de exposição

do dito e não-dito pelos místicos.

Obviamente, o discurso científico constituiu-se no embate com o mistagógico. Este não deixou de existir no mundo, mas ficou colocado sob o decreto da clausura. O corte instituído - rompido algumas vezes, como na psicanálise - delimitou o que seria a realidade tratável. Ao mesmo tempo, excluiu da reflexão a crítica aos próprios limites do que é "pensável". Astúcia da razão.

Propomos aqui a relativização deste *a priori* científico e, indo um pouco mais além, a reinserção categórica do elemento fictício na elaboração científica. A simples oposição entre ficção e real em nada contribui para o estudo da mística, muito menos a equação entre fictício e falso. O próprio *eu* exposto pela escrita não acionaria certa ficcionalidade, como diz Semprun (1995)? Tal tarefa é necessária se quisermos entender algo sobre o *jogo de desejos*, bem como sobre as intrincadas relações entre o ver e o crer² que perpassam a obra de Hermas.

Desejos herméticos

Quando Hermas era escravo, ele teve uma experiência inusitada. Viu uma mulher a quem muito amava, e que quase fora sua senhora, saindo em corpo nu do rio Tigre. Conta que a ajudou a deixar o banho enquanto pensou: "eu seria muito feliz se tivesse mulher com essa beleza e caráter" (1995: 171).

O livro do *Pastor de Hermas*, como foi chamado, inicia relatando esta cena. Trata-se de uma visão bem concreta, permeada de elementos eróticos. Verdade que o autor faz questão de esclarecer que seu amor era como o amor para com uma irmã (idem: *ibidem*). Além disso, ele reconhece seu lugar social de servo, considerando a impossibilidade daquela idéia concretizar-se.

Qual a importância desta narrativa para o entendimento do resto do livro? Essa questão é relevante, pois o desejo sentido por Hermas tende a ser desprezado nas análises que circulam da obra. Tal experiência, afinal, não possui nada de mística,

² As modalizações básicas identificadas por Michel de Certeau (1985) estão entre: o crido e o visto, o não crido mas visto, crido mas não visto, nem crido nem visto. O mesmo quadrado semiótico pode ser refeito relacionando crença e saber.

nem de traços espirituais, não trazendo nenhuma “mensagem” especial.

É importante lembrar que já existe uma tradição de leitura sobre esse texto. Ele foi canonizado pela teologia cristã posterior, tornando-se uma "autoridade" da igreja primitiva³. Ressaltar o peso desse intróito nos leva a considerá-lo não somente dentro deste regime de controle e autorizações que as tradições, espirituais ou não, conferem aos textos.

É essa imagem, a da mulher desejada, que será a principal personagem da primeira *revelação* recebida. Ela surge no céu para acusar Hermas do pecado cometido. Ele se defende rápido: "Por acaso, não te considere sempre uma deusa?" (1995: 171). Tal identificação divinizada surge curiosamente da boca de alguém que crê no monoteísmo cristão. Uma simples desculpa? Um "escorregão" do relato? Talvez, mas preferimos considerar mais alguns elementos para formular outra hipótese.

Durante a segunda *revelação*, cerca de um ano depois no mesmo lugar, a atribuição divina àquela mulher retorna. Um jovem muito bonito pergunta quem seria aquela senhora e Hermas responde imediatamente: "A sibila" (1995: 176). Ora, o lugar de manifestação dessas mulheres divinas era nos arredores de Cumas, cidade onde havia um famoso santuário dedicado a seu culto. Na religião romana, elas eram responsáveis pelos oráculos e prognósticos futuros (Rose, s/d: 95).

Tem-se um espaço de trânsito, portanto. Há uma fenda tanto no nível doutrinário quanto no imagético. As personagens femininas celestiais continuarão a se manifestar nas outras visões de Hermas - em geral na forma de *virgens* – tendo posição central em sua obra. Só posteriormente surgirão também personagens masculinos, identificados geralmente como anjos.

De qualquer modo, o curioso é ele ter visto exatamente "aquela mulher que havia desejado". A aparição se deu enquanto dormia (1995: 171), ou seja, ele estava sonhando. Não é preciso seguir Freud para compreender as manifestações oníricas como um lugar privilegiado de expressão dos desejos (cf. Augé, 1998). Sugerimos,

³ Roque Frangiotti, autor da introdução ao livro, comenta que “esta obra foi, por muito tempo, tida como inspirada, inclusive alguns a colocavam no Cânon do Novo Testamento” (1995: 161).

então, que uma nova *economia do desejo* é o eixo da obra de Hermas e isso a tornou tão importante.

Saber sem poder

Três temas retornam nas *visões, mandamentos e parábolas* descritas. Dois deles possuem sentido negativo. Tratam de coisas que deveriam ser evitadas: o desejo sexual e o de possuir riquezas. Tais esferas possuem certa paralelidade, já que ambas tratam de posses. Claude Levi-strauss (1982) não demonstrou a proximidade primordial das relações entre os sexos e as relações financeiras? O convertido não pode mais ser guiado pela vontade de possuir.

Mas o desejo de saber é reforçado. Ele surge abundantemente nas três partes em que foi dividido o livro, exercendo Hermas ali o papel de um aprendiz, um discípulo ou efebo. Ele pergunta insistentemente aos seres celestiais. Escuta até recriminações por tanto inquirir. Na terceira visão, a senhora angelical diz que ele é "insaciável" de revelações (1995:180). Na quinta parábola, o "pastor" acusa-o de ser "muito ousado" nas questões (idem: 225). Entretanto, Hermas nunca deixa de perguntar acerca do significado das revelações que recebia.

O quadro abaixo fornece uma idéia melhor da distribuição temática na obra.

REVELAÇÕES/ TEMAS	RECOMENDA ÇÃO DE CASTIDADE	CRÍTICA ÀS RIQUEZAS	PEDIDO POR CONHECIMEN TO
1ª Visão	sim	Sim	sim
2ª Visão	sim	não	sim
3ª Visão	sim	sim	sim
4ª Visão	não	não	sim
5ª Visão	não	não	sim
1º Mandamento	sim	não	não

2º Mandamento	não	sim	não
3º Mandamento	não	sim	sim
4º Mandamento	sim	não	sim
5º Mandamento	não	não	sim
6º Mandamento	sim	sim	sim
7º Mandamento	não	não	sim
8º Mandamento	sim	sim	sim
9º Mandamento	não	não	não
10º Mandamento	não	não	sim
11º Mandamento	não	não	sim
12º Mandamento	sim	não	sim
1ª Parábola	não	sim	não
2ª Parábola	não	sim	sim
3ª Parábola	não	não	sim
4ª Parábola	não	sim	não
5ª Parábola	sim	sim	sim
6ª Parábola	sim	não	sim
7ª Parábola	não	não	sim
8ª Parábola	sim	sim	sim
9ª Parábola	sim	sim	sim
10ª Parábola	Sim	sim	sim
TOTAL - 27	13 (48%)	13 (48%)	22 (81%)

Quase todas as mensagens recebidas abordam temas ligados a sexualidade e as riquezas (26). Já separadamente, estes tópicos aparecem em praticamente

metade das revelações (48%). Existe no livro, é verdade, outros temas importantes do cristianismo nascente. A quarta visão, por exemplo, trata especificamente da dúvida e da fé. O terceiro mandamento combate a mentira e o quinto a cólera. Encontramos ainda mensagens de alerta, comuns no período, acerca dos falsos profetas (11º mandamento) e outras dando coragem aos que sofrem perseguição (7º parábola).

Os pedidos insistentes de Hermas para saber mais sobre todos esses temas somam 81% das mensagens recebidas. Sua libido expressa-se por meio da *gnose*. Ele, que já foi tratado como uma possessão, agora insiste no conhecimento que liberta.

Inversão, Conversão

Na verdade, parece existir em Hermas uma interessante lógica compensatória. A abstinência dos prazeres - carnis e materiais - vai sendo complementada pelo conhecimento das realidades "espirituais". O caminho do justo consiste na continência (Herms, 1995:201). Por outro lado, onde Deus habitar, ali ocorrerá uma "total compreensão" (idem: 207).

Essa "troca" surge na separação que o autor realiza entre dois desejos, um bom e um mau (idem: 212), ou entre as duas "volúpias". Sim, para Hermas existe um lado bom mesmo na volúpia. Primeiro, em tom condenatório lhe é dito que "tudo o que o homem faz com prazer é volúpia" (idem: 232). Em seguida afirma-se que a "volúpia em fazer o bem" é "proveitosa para os servos de Deus e traz vida para o homem" (idem: *ibidem*).

A linha mestra da narrativa está nesta busca de purificação, na elevação dos impulsos "corporais" ao nível espiritual. Tal processo teria ocorrido na própria história pessoal de Hermas, antes escravo de outros homens, agora um servo livre de Deus. Sua história inverte o que ocorreu com o *Filho de Deus*, deixando sua riqueza e poder para tornar-se escravo (idem: 226). Assim, ambos possuem similitudes na visão de Hermas, que intenta, acima de tudo, conquistar a glória celeste ao lado do

filho divino.

Neste ponto das convergências e identificações, a transformação ocorrida nas personagens femininas é significativa. Vimos que no início o desejo era por uma pessoa concreta, depois transubstanciada nua figura divina. Na segunda visão, ela surge como uma mulher idosa, representando a Igreja (idem: 177). Na visão seguinte, a senhora idosa reaparece e ele a encontra com seis jovens, mesmo número das Vestais romanas. Comparamos com as Vestais, porque elas eram igualmente virgens e vestiam-se de branco (Bayet, 1957: 102). No decorrer desta visão, essas personagens serão espiritualizadas, simbolizando a fé, a continência - "filha da fé" -, a simplicidade, a ciência, a inocência, a santidade e a caridade (Herms, 1995: 184).

O mais curioso ocorrerá nas duas últimas parábolas. Herms foi transportado para a idílica região montanhosa da Arcádia. Lá, ele vê uma torre – um símbolo fálico, obviamente - sendo construída por doze virgens. A torre representava claramente a Igreja de Cristo. Quando chega a hora da tarde, o *Pastor* que lhe servia de guia sai da cena e o deixa sozinho com as ditas virgens. O que se segue, vale a pena transcrever:

Eu perguntei: Onde ficarei? Elas responderam: Dormirás conosco, como irmão, e não como marido, pois tu és nosso irmão e, doravante, habitaremos contigo, porque te amamos muito. Eu fiquei envergonhado de permanecer com elas. Então, aquela que me parecia ser a primeira delas começou a beijar-me e abraçar-me. As outras, a andar ao redor da torre e a brincar comigo. De minha parte, eu me senti rejuvenescido, e também comecei a brincar com elas. (idem: 254)

O erotismo da cena é comovente, ainda que sublimado como um amor de “irmão”. Herms sente-se até mais jovem! Essa interpretação pode ser confirmada pela palavra dita pelo *Pastor* em seu retorno. Ele lhe pergunta diretamente: “Não lhe fizestes nenhuma insolência?” (idem: *ibidem*). Não! O ex-escravo fora liberto. Venceu o desejo, sem renunciar totalmente ao prazer.

Quem seriam tais virgens? A explicação dada é estranha do ponto de vista da teologia dogmática: “São espíritos santos” (idem: 256). Mas não podem ser uma

manifestação do que será posteriormente chamado de Terceira Pessoa da Trindade, mesmo se na língua hebraica a *Ruah* de Deus seja uma palavra feminina (Fiorenza, 1992). “São os poderes do Filho de Deus” (Hermas, 1995:256). Assim, elas tornam-se coadjuvadoras da obra da salvação, realizada por um varão. Quem levar “o nome das virgens, tem sua morada na torre” (idem: 257). Já quem se deixar seduzir por outras mulheres, na referida visão vestidas de preto e com cabelos soltos, serão rejeitados.

O número doze lembra, obviamente, o grupo dos apóstolos de Jesus registrados na tradição. Há, entretanto, um problema com esta identificação. Cada virgem tem uma função espiritual e com os apóstolos não era assim. Elas são responsáveis pela fé, temperança, força, paciência, simplicidade, inocência, castidade, alegria, verdade, inteligência, concórdia e caridade (idem: 258). Assemelham-se mais ao modelo de uma corte ou, talvez, ao *Colégio Pontifical* romano, com o sumo pontífice e os doze Flâmines menores (cf. Eliade, 1978: 137).

As conjecturas demonstram nossos limites. As visões místicas são sobredeterminadas. O imaginário exposto torna-se *inatuizável*. Por isso, a exegese acaba permanecendo neste nível hipotético, apesar de podermos, ao menos, lançar algumas idéias mais gerais. É assim, por exemplo, que entendemos o “presente” recebido por Hermas no fim das revelações. Naquele momento, o anjo lhe entrega as virgens para habitarem em sua casa (idem: 273). Elas tornam-se, então, o que a religião romana chamava de *sacra domestica*. Com uma diferença: as divindades do lar deviam cuidar prioritariamente da fecundidade familiar. No caso do convertido Hermas, elas farão o inverso: livrarão justamente dos desejos de ordem libidinosa.

O espaço de transito das imagens e conceitos elencados parece ocorrer em Hermas por inversões mais que por analogias diretas⁴. Poderíamos manter a palavra *conversão*, para utilizar um conceito caro ao cristianismo. Os deslocamentos homem-mulher/divindade-fiel das visões são reelaborados num novo código, com destaque para o realojamento ético. Essa obra defende, no fundo, que o conjunto de

⁴ Eduardo Hoornaert, em seu comentário da obra de Hermas, nota esses paralelismos, chegando a comparar a imagem do *Pastor* com a de Pã (2002: 54). Resume-se, entretanto, a comentar o tema em duas notas de rodapé, não aprofundando a análise.

valores propagado pelo Império Romano precisava ser revisto.

Apesar de ser um livreto de caráter místico, as revelações recebidas visam sobretudo uma nova prática. As pontes construídas entre o mundo romano e a religião cristã criavam símbolos compartilhados que viabilizavam o *investimento*⁵ neste novo conjunto de valores e crenças.

O amálgama

Tal mescla de símbolos, divindades e doutrinas era chamada em tempos idos de *sincretismo*. A palavra em si já trás alguns problemas, pois etimologicamente remete a uma reunião forjada pelos cretenses contra um inimigo comum. Há no termo, portanto, uma idéia inerente de falsidade e um ideal bélico. Ainda assim, seu uso se difundiu bastante, especialmente através dos estudos antropológicos.

Surge, então, o segundo problema deste termo. Ele era aplicado aos *outros* povos, aos *primitivos*, incapazes de produzir uma religião plena. Mesmo quando as relações de poder eram consideradas, cabia aos *povos dominados* a imitação mal-feita, a pouca compreensão do que seria correto ou a simples *bricolagem*. Surgiram ainda as teorias do *disfarce*, desprezando-se a capacidade criativa dos agrupamentos humanos⁶.

Os processos de globalização cultural do mundo contemporâneo trouxeram a retomada dessas idéias e a formulação de um novo arsenal teórico para pensar as misturas identitárias. Em certo sentido, as *culturas híbridas* (v.g. Canclini, 1997) ainda remetem aos grupos imigrantes ou aos povos do *terceiro mundo*. Geralmente, não se leva em consideração que as culturas européias também foram constituídas por permanentes “hibridizações” e “mestiçagens” ou que, no caso específico das religiões, o cristianismo também seria uma religião “sincrética” desde suas origens.

Um problema geral dessas categorias, a nosso ver, é o foco voltado para os

⁵ Este termo é usado no sentido psicanalítico. A fé, na linha do que argumenta Michel de Certeau pode ser considerada “o *investimento* das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira” (1996: 278).

⁶ A história e a crítica destas definições foi feita por Sérgio Ferreti (1995), na tentativa de perceber melhor as lógicas do Tambor de Mina maranhense.

objetos. Isso pode ser visto, por exemplo, no amplo levantamento de autores e perspectivas feito por Peter Burke (2003). Ele chega a defender explicitamente que “as tendências são muito mais importantes que os indivíduos” (idem: 97). Está por trás desta assertiva, os problemas acarretados por uma noção reificada de cultura encontrada em diversos autores⁷.

Ora, pensar que algo seja híbrido ou mestiço incute sempre a pressuposição da existência de “puros”. Assim, a suposta crítica aos *essencialismos*, que tantos intentam, torna-se falha. Por outro lado, se tudo for hibridizado, como outros defendem, o conceito acaba perdendo seu valor analítico.

No caso de Hermas, o que teria ocorrido? Não encontramos exatamente sistemas simbólicos paralelos coexistindo, nem ele esconde as diferenças postas pela nascente doutrina cristã (lembramos que se está numa época de perseguições). Certas analogias, que tentamos demonstrar, existem entre as revelações e alguns traços da religião romana, mas o autor realiza um profundo trabalho de reinterpretação. Mais que adaptações, muito mais que sobrevivências, encontramos nesse documento uma espécie de amalgamento criando uma matéria simbólica maleável. Foi esta *alquimia* que, certamente, encantou a muitos cristãos de seu tempo.

Hermenêuticas

Como ler, então, o estranho livro de Hermas? No geral, ele tem sido colocado, até pela sua dificuldade, dentro da literatura apocalíptica dos primeiros séculos. Seria, segundo Norman Cohn, uma obra importante para captar o “judaísmo” (!) dos primórdios da era cristã (1996: 284). Já Pablo Richard, o considerou através da história da escatologia, fazendo parte do processo de “individualização do movimento apocalíptico-profético” (1996: 35). Entretanto, as referências ao *final dos tempos* ou ao futuro são bem escassas no texto, não sendo, a nosso ver, justificável

⁷ Não é o caso de alongar aqui as críticas dessa noção quase metafísica de cultura, mas esclarecemos que nos aproximamos de uma perspectiva semântica das invenções culturais, ressaltando a intermitente possibilidade de criação significativa pelos sujeitos. Cf. Quadros (2006).

tal enquadramento.

Esta aproximação surgiu, principalmente, devido à importância das visões contidas no livro. Mas nem toda *revelação* é necessariamente apocalíptica. O movimento gnóstico, por exemplo, as cultivava, sem traçarem necessariamente uma imagem dos tempos futuros. Outro ponto em comum entre Hermas e a Gnose cristã seria a grande ênfase na castidade. Para Uta Ranke-Heinemann, foi desta “heresia” que o cristianismo ganhara a imposição do celibato (1999: 53 seq). Hermas, então, seria um autor gnóstico?

Se fosse, não teria sido incorporado às autoridades da Patrística, nem teria sido tão valorizado por outros líderes dos *cristianismos originários*. As visões espirituais podem, como se sabe, ser encontradas na maioria das religiões, mesmo quando possuem um deus distanciado, a exemplo do judaísmo pós-exílico. Por outro lado, a ênfase na castidade não provem necessariamente do movimento gnóstico. Suas virtudes eram defendidas antes de surgir o cristianismo, seja pelos filósofos romanos, seja pelos movimentos judaicos da época de Jesus, como demonstrara a erudita pesquisa de Peter Brown.

Para o historiador inglês, foram desses “códigos de continência sexual”, vividos particularmente pelas elites do Império Romano, que os cristãos aprenderam a praticar o domínio dos desejos. Ainda na época da decadência do Império, não existia aquele clima de devassidão geral que comumente se pensa. Essa imagem foi difundida pelo movimento romântico (Brown, 1990: 29).

Do corpo vigiado e controlado, ideal dos médicos e filósofos pagãos, os primeiros teólogos cristãos partiram para a formulação de seu ideal de santidade (id.:53). Já com o messianismo judaico, teriam compreendido que a renúncia sexual era um sinal da *nova criação* que surgira com a vinda de Cristo (idem: 64). Hermas não pertencia a elite, mas compartilhava desses ideais. Em nenhum momento, é verdade, ele recriminou seu casamento ou o ato de ter tido filhos.

Numa das visões, ele recebeu a recomendação de viver com a esposa doravante considerando-a uma irmã (Hermas, 1995: 175). Assim, ele deveria tornar-se um *castus*. Este termo no latim antigo, todavia, significava mais a integridade

litúrgica que o aspecto propriamente sexual (cf. Bayet, 1957: 143).

Hermas parece ter almejado viver simplesmente como um bom cidadão romano, cuidando da família e sendo honesto nos negócios. Não ensina – ou não recebeu a mensagem – que o caminho da santidade seja o isolamento social, nem a rejeição completa dos elementos do mundo. Faz da fé cristã uma sabedoria prática da vida, como a *phronesis* aristotélica⁸.

Conclusão

Mas o grande reconhecimento obtido pelo *Pastor de Hermas* continua a nos intrigar. Quase duzentos anos mais tarde, Euzébio de Cesárea informa que o livro era usado, inclusive, como um manual catequético, para instruir nos elementos básicos da doutrina cristã (Eusebius, 1989: 66).

Um motivo desta respeitabilidade está certamente nos aspectos simples da mensagem ética que contem. Ela aparece travestida com uma rica simbologia, mas cada símbolo é didaticamente explicado. Na penúltima parábola, por ter se esquecido de perguntar o significado de um dos elementos da mensagem, foi o próprio anjo lhe lembrou a pergunta! (Hermas, 1995: 271).

Esse ensino por figuras possui tanta eficácia quanto os tratados doutrinários, ainda que sejam inadequados à nossa forma atual de saber. Confirmamos, destarte, a importância do *figural* na noção de realidade do mundo antigo, como indicara Auerbach. Conforme este autor, o *figural* cria uma rede de eventos repetíveis como formas, o que é propício para a transmissão de uma religião histórica como o cristianismo. Além disso, os elementos figurativos podem ser mais eficazes na produção de ações, uma grande preocupação de Hermas, por serem anteriores ao nível discursivo (Auerbach, 1976: 501).

Outro motivo relaciona-se as duas temáticas predominantes. Nesse período, o *clero* sofria um rápido processo de masculinização. A espiritualização da imagem

⁸ *Phronesis* é uma palavra de difícil tradução, entre a teoria e a prática, a arte e a técnica, a exemplo de uma ação virtuosa. Cf. Aristóteles (2001).

feminina, posteriormente condensada na devoção mariana, e o cuidado com a castidade parecem ter sido demandas compartilhadas pelas elites eclesiásticas do período.

Assume-se que a rápida expansão da fé cristã trazia a tentação do acúmulo de riquezas. Hermas não diz que o dinheiro é mau, considerando-o muito mais enquanto um instrumento de justiça. Recomenda que seja repartido (1995: 185), colocado para satisfazer a fome (idem: 186), doado aos pobres (idem: 193), utilizado no sustento das viúvas e no resgate dos escravos cristãos (idem: 205). Ele busca, assim, impedir o arrefecimento da preocupação com a *diaconia*⁹ pelas comunidades proclamadoras da fé em Cristo.

Mobilizando um imaginário amalgamado, compósito maleável de elementos romano-cristãos, o ex-escravo lutou através de sua escrita. Queria converter, através da linguagem mística, as práticas sociais de seu tempo. Suas propostas éticas, contudo, não estavam limitadas às boas novas do Evangelho. No final de seu primeiro encontro divinal, ele recebeu um interessante mandamento: “Sê Homem” (1995: 174).

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. 2001. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo, Martin Claret.

AUERBACH, E. *Mimesis – A representação da realidade na literatura ocidental*. 1976. São Paulo, Perspectiva.

AUGÉ M. *A Guerra dos Sonhos*. 1998. Trad. Maria L. Pereira. Campinas, Papirus.

BALDINI, M.. Ludwig Wittgenstein: o silêncio, a ética e a religião. In: PENZO, G. e GIMBELLINI, P. (org.). *Deus na filosofia do século XX*. 1998. Trad. Roberto L. Ferreira. São Paulo, Loyola, pp. 287-297.

BAYET, Jean. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. 1957. Paris,

⁹ Esse termo grego remete a partilha dos bens e ao auxílio prestado aos pobres pelas primeiras comunidades cristãs. É uma das bases da igreja nascente, junto com a *koinonia* (comunhão fraterna) e a *leiturgia* (celebração).

Payot.

BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. 1990. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

BURKE, P. *Hibridismo cultural*. 2003. Trad. Leila S. Mendes. São Leopoldo, Editora Unisinos.

CANCLINI, N. *Culturas híbridas – Estratégias para entrar e sair da modernidade*. 1997. Trad. Ana R. Lena e Heloísa P. Cintrão. São Paulo, Edusp.

COHN, N. *Cosmos, caos e o mundo que virá*. 1996. Trad. Claudio Marcondes. São Paulo, Companhia das Letras.

DE CERTEAU, M. de. *Le croyable, ou l'institution du croire*. 1985. *Semiotica*, 54: 251-266.

DE CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano – artes de fazer*. 1996. Trad. Ephraim Alves. Petrópolis, Vozes.

ELIADE, M. *História das crenças e idéias religiosas*. 1978. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

EUSEBIUS. *The history of the church*. 1989. London, Penguin Books.

FERRETI, S. *Repensando o sincretismo*. 1995. São Paulo, Edusp.

FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*. 1992. Trad. João R. da Costa. São Paulo, Paulinas.

FRANGIOTTI, R. Introdução a Hermas. In: *Padres apostólicos*. 1995. São Paulo, Paulus, pp.161-171.

HERMAS. O pastor de. *Hermas*. In: VVAA. *Padres apostólicos*. 1995. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo, Paulus, pp.171-274.

HOORNAERT, E. *Hermas no topo do mundo*. 2002. São Paulo, Paulus.

LEVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. 1982. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes.

QUADROS, E. G. de. A poética das devoções: esboço de uma teoria diferencial. *Fragmentos de Cultura*. 2006. Goiânia, (3-4): 289-304.

QUADROS, E. G. Na vertigem do objeto: problemas para uma história da mística. In: DIAS, I. (org.). *Religião no centro-oeste*. 2007. Goiânia, Editora da UCG, pp. 151-

161.

RANKE- HEINEMANN, U. *Eunucos pelo Reino de Deus*. 1999. Trad. Paulo Froes. Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Ventos.

ROSE, H. J. *Ancient roman religion*. S/D. London, Hutchinsons University.

RICHARD, Pablo. *Apocalipse - Reconstrução da esperança*. 1996. Petrópolis, Vozes.

SEMPRUN, J. *A escrita ou a vida*. 1995. São Paulo, Companhia das Letras.

WITTGENSTEIN, L. *Tratado lógico-filosófico*. 1994. Trad. L.H. Lopes. São Paulo, Edusp.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. 1979. Trad. José C. Bruni. São Paulo, Editora Abril.

Recebido em abril/2007.

Aprovado em junho/2007.