

MÍSTICA COMO ESPELHAMENTO DE SI NO ALÉM-MUNDO: A NARRATIVA VISIONÁRIA DO MARTÍRIO DE PERPÉTUA E FELICIDADE

[MYSTICISM AS A MIRRORING OF THE SELF IN THE OTHERWORLD: THE VISIONARY NARRATIVE
OF THE MARTYRDOM OF PERPETUA AND FELICITY]

PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA¹

<https://orcid.org/0000-0003-2781-6942>

Pontifícia Universidade Católica de Campinas – Campinas, SP, Brasil

Resumo: Neste artigo, perguntamo-nos pelo modelo de experiência mística que subjaz ao Martírio de Perpétua e Felicidade, uma narrativa em primeira pessoa das visões do além-mundo da jovem matrona cristã, Víbia Perpétua, antes de seu martírio junto a outros catecúmenos, em Cartago, em cerca de 204 d.C. Nos relatos, encontramos uma personagem que, diante da morte, desde sua posição liminar, visita o mundo do além – os céus e o mundo inferior – para interceder pelas pessoas e para contemplar a corte celeste. Esse modelo de mística não segue o padrão tradicional de mística entendida como conhecimento do sagrado transcendente que reverbera no interior do indivíduo. Antes, trata-se de uma mística em que o visionário se projeta no mundo com vistas à transformação, segundo o modelo da mística visionária apocalíptica. No relato do Martírio de Perpétua e Felicidade, no entanto, prevalecem as imagens concretas, as sensações físicas e as emoções. Nesse relato em primeira pessoa, o leitor antigo, em contextos rituais, era convidado a se unir ao “eu” narrativo e experimentava a transformação a partir das fronteiras do mundo dos mortos e dos vivos, em transições entre o macro e o microcosmo, nas inversões de gênero e de *status* social e religioso.

Palavras-chave: mística; subjetividade; visões apocalípticas; martírio; sonho oracular

Abstract: In this article, we ask ourselves about the model of mystical experience that underlies The Martyrdom of Perpetua and Felicity, which tells first-person accounts of the visions of the other world of the young Christian matron, Vibia Perpetua, before her martyrdom with other catechumens in Carthage in around 204 AD. In the stories we meet a character who, in the face of death, from her liminal position, visits the world beyond – the heavens and the netherworld – to intercede for people and to contemplate the heavenly court. This model of mysticism does not follow the traditional pattern of mysticism understood as knowledge of the transcendent sacred that reverberates within the individual; rather, it is a mysticism in which the visionary projects himself into the world with a view to transformation, according to the model of apocalyptic visionary mysticism. In the account of the Martyrdom of Perpetua and Felicity, however, concrete images, physical sensations and emotions prevail. In this first-person account, the ancient reader of these texts, in ritual contexts, was invited to join the narrative “I” and experience transformation from the frontiers of the world of the dead and the living, in transitions between the macrocosm and the microcosm, in inversions of gender and social and religious status.

Keywords: mystic; subjectivity; apocalyptic visions; martyrdom; oracular dreams

1) Introdução

Aprendemos no senso comum que mística se constrói em dois movimentos: um exterior, para cima, para o mundo do além, em direção a Deus como realidade transcendente; o outro, interior, em direção a si mesmo, na descoberta Dele dentro de nós, em solilóquios, confissões e meditações. Nesse sentido, mística é um alargamento da subjetividade, na medida em que encontra-se com esse outro transcendente, mas num encontro que reverbera dentro de si mesmo, promovendo, ao mesmo tempo, maior autoconsciência e desenvolvimento do sujeito. Tal modelo de mística parece tomar como paradigma, principalmente, os relatos e a experiência dos místicos e das místicas do século XVI e XVII, como São João da Cruz, Santa Teresa de Jesus, Santa Teresa d'Ávila, Jacob Böhme, Inácio de Loyola, Angelus Silesius, incluindo aí alguns místicos medievais, como Hildegard von Bingen e Mestre Eckhart. Esses elementos também podem ser reconhecidos em movimentos monásticos, como no das beguinhas, entre outros. Nesse núcleo duro da mística cristã, desde suas mais importantes manifestações medievais e, principalmente, nas que se desenvolvem a partir do século XVI, estabelece-se o modelo de mística como um movimento da alma para o transcendente e de volta para a interioridade, num alargamento de si mesmo.

A definição clássica, às vezes mais pressuposta nas análises que debatida, pode parecer funcional para a análise das fontes, movimentos, personalidades e experiências do medievo até o início da modernidade, mas ela tem um efeito colateral em relação a outros modelos de relação com o sagrado fora dessa delimitação temporal, cultural e confessional¹. No caso mais extremo, temos a pergunta pouco formulada – de tão desconfortável – sobre a existência de fenômenos místicos em religiões distantes do catolicismo e do protestantismo europeus. Claro que as fronteiras podem ser alargadas, uma vez que há estudos de mística islâmica, mística judaica e mesmo de mística budista. Nesse sentido, a suspeita de eurocentrismo cristão poderia ser descartada, ainda que

¹ O problema não é ignorado nos manuais de mística contemporâneos. Para uma definição nuançada do fenômeno místico no contexto das teologias cristãs, ver a abordagem de Maria Clara Bingemer (Losso, Bingemer, Pinheiro, 2022, p. 23-36). No mesmo volume, há uma interessante subseção dedicada à mística afro-brasileira com contribuições de Gilbraz Aragão e José Jorge de Carvalho (p. 594-614).

possamos desconfiar que o modelo e a definição cristã e europeia tenham sido projetados para o caso budista. Quando, no entanto, nos perguntamos pela existência de fenômenos místicos em religiões de povos originários e tribais, a peculiaridade e a especificidade histórica de nossa definição de mística, no paradigma cristão do século XVI, saltam aos olhos. Poderíamos tirar daí duas conclusões, apesar de a segunda, rapidamente, apresentar-se como evidente: ou os povos originários não conhecem a experiência mística ou a definição é restrita demais. Ao considerar que os povos originários não têm experiência mística, não se está lhes negando religiosidade verdadeira. A perspectiva é romântica: eles vivem em contato com a natureza, onde se encontram com suas divindades, portanto, qualquer experiência mística lhes seria não só desnecessária, como impossível. A posição de senso comum tem, no entanto, implicações, como a consideração de que uma experiência religiosa que promove uma relação densa com o sagrado (seja na forma de encontro, conflito, diálogo, união) e uma verdadeira expansão de si mesmo, de construção de um sujeito que experimenta, conhece, interpela, que é conhecido, transformado, ou seja, que tem uma expansão e intensificação de si mesmo, encontra-se exemplarmente na experiência mística cristã europeia moderna.

Meus questionamentos não se direcionam ao problema fundamental sobre se religiões e religiosidades fora do eixo cristão e das religiões clássicas do Oriente, ou seja, parodiando Marshal Sahlins, “as religiões da maioria da humanidade”, são dotadas de experiência mística ou não. Esse problema é complexo demais para ser explorado neste artigo. Quero, no entanto, tomar essas questões para examiná-las dentro da própria tradição cristã, mais especificamente no cristianismo antigo. Minha suspeita é que o conceito clássico de mística cristã, inspirado na mística do século XVI, não só exclui do grande campo “experiência mística” dos povos originários, mas também dos cristãos da antiguidade. Nesse caso, seria um enorme contrassenso, uma vez que é da experiência de mulheres e homens desse período, em sua vivência exemplar com o Cristo, mesmo em meio a sofrimento e martírio, que se inspira a experiência mística cristã de períodos posteriores. O Novo Testamento, os apóstolos, a igreja antiga, os mártires, os santos, não seriam eles a base e inspiração de toda experiência mística? Sim, mas há um efeito colateral menos evidente na definição clássica de mística, tornada mais evidente em certo historicismo radical: aos homens e mulheres do mundo antigo não seria possível uma

experiência religiosa mística plena, pois lhes faltaria um conceito de “si mesmo”, não haveria ainda uma subjetividade efetivamente expandida e desenvolvida. Nesse caso, o feitiço se volta contra o feiticeiro, pois esse tipo de abordagem histórica despriva o conceito de mística clássico de sua centralidade, tornando-o um modelo histórico entre outros.

Nosso problema neste ensaio é bem mais delimitado: partimos do princípio de que há diferentes modelos de mística que, em diferentes formas, cultivam relações intensificadas com o sagrado, para além das já praticadas nas relações rituais coletivas. A partir dessa definição de trabalho, provisória e para uso em nosso argumento, considero mística a possessão dos xamãs, dos pajés, por parte de espíritos de animais ou de ancestrais, da mesma forma como a possessão de um filho de santo por seu orixá. No entanto, nosso problema ainda não está suficientemente delimitado. Meu foco não estará direcionado à questão da legitimidade ou intensidade dessa experiência com o sagrado – que chamarei de mística –, mas ao sujeito que a experimenta, ao modelo de si mesmo que ali se constrói. No artigo, realizarei esse exercício num texto cristão do mundo antigo para propor nele um modelo de experiência intensa do sagrado, vivenciada por pessoas comuns (em diferentes níveis e graus) de forma a lhes moldar e expandir o “si mesmo”. Como isso acontece, com que modelos narrativos, com que categorias culturais, e em que modelações anímicas se organiza essa experiência religiosa? Eis nosso tema central.

2) Mística visionária e constituição de si mesmo no mundo antigo

Ainda que o tema do sujeito, da subjetividade e da reflexão sobre si mesmo na mística seja mais claramente elaborado na mística medieval e, antes de tudo, moderna, não faltam estudos que reflitam sobre eles no mundo antigo. Primeiro devemos observar que o termo mística também é usado de forma técnica no estudo do judaísmo e do cristianismo antigo, sobretudo desde a seminal obra de Gershom Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, de 1941 (1995). Scholem tenta determinar a origem da mística cabalística e hassídica no que ele chama de “misticismo da Merkavah” e “gnosticismo judaico”, referindo-se à tradição religiosa que se origina na apocalíptica judaica ou de em escritos rabínicos antigos que centram sua atenção no fenômeno da ascensão (ou “descida”, na linguagem de alguns textos) da alma para contemplação do

trono-carruagem divino, a partir do qual o mundo seria regido. As imagens desse tipo de mística judaica derivam do livro do profeta Ezequiel e foram consideravelmente expandidas na literatura dos apocalipses escritos sob o nome de Enoque, no terceiro e segundo séculos a.C.

A proposta de Scholem, além de seminal no estudo e compreensão da história do judaísmo, teve um impacto também na consideração da primeira mística cristã, derivada da primeira forma de mística judaica. Os estudos de apocalíptica – também considerada uma espécie de *matrix* da teologia do cristianismo primitivo – passaram a ampliar a compreensão do gênero literário e do modelo de religiosidade a ele vinculado, antes considerado apenas como profecia histórica, dedicando mais atenção aos processos visionários e oníricos de obtenção das revelações. Dessa forma, além dos elementos históricos e políticos presentes nos textos apocalípticos, passaram a merecer análise os processos de ascensão, os perigos e transformações do visionário neles envolvidos, da mesma forma que a estrutura de poderes angélicos e divinos, a geografia do além-mundo, com as formas plásticas de descrição do mundo celeste e os aspectos emocionais a ele relacionados. Não podemos nos deter nesse interessante e vasto campo de estudos, mencionando apenas que a perspectiva desbravada por Scholem teve profundo impacto no estudo do judaísmo antigo, que passou a ser revisto a partir da mística visionária, entendida como subjacente às demais configurações do judaísmo, seja nas mais diversas tradições rabínicas, nos Manuscritos do Mar Morto ou em Filo de Alexandria, em direção às correntes místicas judaicas da Antiguidade tardia e do mundo medieval. O fenômeno é tão fascinante quanto plural. Nas palavras de Peter Schäfer,

[...] os fenômenos coletados e descritos sob os nomes ‘Ezequiel’, ‘apocalipses de ascensão’, ‘Qumrã’, ‘Filo’, ‘os rabis’ e “místicos da Mercavah” são tão grandiosamente diversos e resistem aos desejos dos pesquisadores modernos de submetê-los a uma única categoria que dê conta de todos eles (2009, p. 353).

Como mencionamos, os estudos de cristianismo primitivo também foram impactados por essa perspectiva de estudo da mística apocalíptica visionária de ascensão da alma. Desde a seminal obra *The open heaven. A study of apocalyptic in Judaism and early Christianity*, de Christopher Rowland, de 1982, os estudiosos do Novo Testamento e do cristianismo no mundo antigo passaram a abordar a apocalíptica e a mística visionária cristã para além da visão tradicional exclusiva da literatura de final dos tempos e da crítica aos impérios opressores. Rowland nos apontou que a apocalíptica cristã era

tributária da apocalíptica da contemplação dos mistérios celestes e que os textos eram espécies de guias de performance visionária. Textos do Novo Testamento puderam ser reinterpretados de forma muito produtiva, como manifestações dessa mística de ascensão e contemplação celestial, e a apocalíptica do cristianismo primitivo pôde ser compreendida de forma complexa e não exclusivamente como expectativa escatológica imediata ou crítica ao poder imperial².

Se a apocalíptica visionária oferece o quadro para se entender a mística judaica e a cristã primitiva, o que dizer então da experiência de si mesmo que ela proporciona? Narrativas de caráter místico em primeira pessoa no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo, ainda que raras, não são inexistentes. O visionário antigo tendia a se ocultar e a se respaldar atrás de grandes personagens do passado, sendo Enoque o mais proeminente deles. Tal recurso literário chama-se pseudonímia, ou seja, a atribuição da autoria de um texto a outrem, do passado distante, geralmente personagens de referência na tradição. Nos poucos casos em que visionários relatam suas visões em primeira pessoa, a pesquisa tende a distanciá-los dos nossos usos modernos, nos quais se manifesta uma ênfase no indivíduo. Isso não faz, no entanto, que as manifestações do “eu” passem despercebidas quando ocorrem no mundo antigo. Um caso exemplar encontramos nos Manuscritos do Mar Morto, em especial nos *Hodayot*, uma coleção de hinos, que frequentemente trazem um “eu” que invoca a Deus, lamenta, que narra, que se jacta etc. Segundo Angela Kim Harkins (2012), tais textos em primeira pessoa promovem uma linguagem vívida sobre o corpo com o fim de envolver o leitor emocionalmente e, assim, “permitir uma sincronização afetiva das emoções do leitor com aquelas descritas no texto” (2012, p. 110). O engajamento emocional do leitor com o texto, que ocorre em contextos litúrgicos, tem como finalidade promover nele experiência religiosa (2012, p. 110). Segundo essa perspectiva, o “eu” se manifesta, de forma dupla, no eu que entoia o hino que se junta ao eu leitor. Essa experiência promove uma expansão da consciência corporal, emocional e, portanto, uma potente experiência religiosa no segundo³. Entendo que a perspectiva de unir o enunciador dos textos, esse “eu” que invoca, louva, lamenta,

² Para uma abordagem mais atualizada dessa perspectiva, ver Rowland & Morray-Jones (2009). Quanto a estudos brasileiros sobre o tema, ver minha contribuição (2020). Em especial para a interpretação da mística visionária no apóstolo Paulo, ver Sebastiana Nogueira (2016) e Jonas Machado (2009).

³ Para uma perspectiva cognitiva da formação do sujeito, sua identidade pessoal e coletiva, nos Manuscritos do Mar Morto, ver Newsom (2004).

com o leitor, ao invocar sensações e promover emoções, condiz com o contexto concreto em que se dava a leitura no mundo antigo, em especial a leitura de textos religiosos que jamais eram consumidos individualmente. Temos, portanto, dois elementos que nos conduzem a um contexto de construção coletiva do “si mesmo” místico no mundo antigo: a) as práticas coletivas de leitura no mundo antigo e b) o contexto litúrgico-ritual em que ocorriam. Desta forma, a experiência mística de “ver de novo”, de experimentar o que narra e canta o enunciador, é facilitada pelos espaços de oração, canto, expressão emocional, associação coletiva em que se dava a leitura coletiva de textos que promoviam a experiência religiosa. A associação entre enunciador, no texto antigo, e seu leitor, em contexto de leitura ritual, criadora de virtualidades e de experiência religiosa, também foi explorada em relação ao Apocalipse de João – o texto por excelência de ascensão da alma para obtenção de visões – na obra de Leif Hongisto, *Experiencing the apocalypse at the limits of alterity* (2010).

Vamos agora examinar a expansão mística de um “eu” narrativo e suas possíveis reverberações em leitores (ouvintes) numa obra que traz uma preciosa narrativa visionária em primeira pessoa. Nós nos perguntaremos se essa experiência de performance e de construção de si pode ser aplicada a uma fonte cristã do terceiro século, o Martírio de Perpétua e Felicidade.

3) O relato do *Martírio de Perpétua e Felicidade*: cenas e níveis narrativos

O *Martírio de Perpétua e Felicidade* é uma das obras mais fascinantes do cristianismo da antiguidade. Composta no terceiro século, narra o martírio de um grupo de cristãos de Cartago, provavelmente em 204 d.C. A obra narra tanto os eventos anteriores ao martírio, quanto traz um relato dramático e relativamente extenso de sua execução. Seu valor literário e teológico, no entanto, não está apenas nos eventos que descreve, mas nas visões de sua protagonista, Víbia Perpétua, que antecedem seu julgamento e execução. Há também uma extensa visão na qual ela é protagonista, uma ascensão aos céus após seu martírio. A parte central da obra é o chamado “diário de Perpétua”, que contém o relato em primeira pessoa de seus sofrimentos na prisão, mas, antes de tudo, descreve as visões que ali recebeu. Ainda que tenha havido tentativas de considerar o diário uma obra original de autoria de Perpétua – o que o tornaria a primeira

obra escrita por uma mulher da história do cristianismo —, há um relativo consenso na pesquisa de que, ainda que possa haver memórias de Perpétua, relatos de sua autoria, a obra como um todo e mesmo o diário passaram por muitas redações que lhe conferiram um caráter edificante e devocional. Para fins de nossa pergunta sobre a mística no mundo antigo, pode parecer que perdemos na intensidade de um relato em primeira pessoa, mas, de fato, ganhamos no uso do texto para leitura coletiva no qual experiências “de si mesmo” podem ser proporcionadas. O fato é que podemos identificar na obra diferentes níveis narrativos, como o trabalho do editor, com enquadramento epistolar, os relatos do diário de Perpétua, com tons de oralidade e de *hypomnemata* (memórias), o relato de visão de Sáturo e o do narrador do martírio. Heffernan considera o MPF como um “híbrido de diferentes formas” (2012, p. 7). Ainda que tenhamos na obra uma narrativa em primeira pessoa, não podemos simplesmente alinhá-la a outras narrativas cristãs de caráter autobiográfico⁴.

Víbia Perpétua era uma patriciana de Cartago que foi presa com um grupo de cristãos, provavelmente em 204. Entre eles, estava Felicidade, sua escrava, e outros líderes da comunidade. Perpétua estava amamentando seu bebê recém-nascido. Felicidade, por sua vez, estava com gravidez avançada. Um dos mistérios da pesquisa sobre o Martírio de Perpétua é o silêncio da fonte sobre seu marido. Ela está cercada de homens: seu pai é um personagem que a angustia, pois tenta dissuadi-la insistentemente do martírio. O procurador romano, por sua vez, usa em vão de sua autoridade para que sacrificasse ao imperador publicamente. Ela também é acompanhada na prisão por homens irmãos na fé e por seu bebê. Mas seu círculo de companheiros masculinos não se limita a eles; como veremos, Perpétua ainda se relacionará com homens do além-mundo, alguns poderosos, outros companheiros, além de seu falecido irmão, Dinócrates. Mas nada se fala sobre seu esposo e pai do menino recém-nascido, afinal o texto a apresenta como “matrona, casada [...]”. Isso é estranho, inaceitável. Muito se especula sobre esse homem ausente. Ele a teria abandonado ao saber de sua prisão? Ou antes, ao se inteirar de sua adesão ao cristianismo? O comentário de uma edição do texto que usei transforma um dos mártires

⁴ Para um estudo da origem e constituição do relato autobiográfico na história do cristianismo, ver o estudo de Conceição (2015). Ainda que o autor considere que há elementos de autobiografia nas cartas de Paulo de Tarso, por exemplo, o MPF não é levado em consideração, o que considero correto. No entanto, isso em nada desqualifica o poder narrativo desse “eu” na constituição de experiência religiosa.

cristãos que a acompanha em seu esposo (Ruiz Bueno, 2003), hipótese que resolve o problema, criando outros ainda maiores, no caso, o silêncio do texto sobre essa relação.

O relato de Perpétua segue um modelo recorrente em relatos de martírio: o mártir é uma pessoa que está no limiar de passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos. Por isso, ele o pode transpor, ele pode se comunicar com esse mundo que o receberá em breve. A comunidade dos mártires é maior que a das pessoas comuns, sendo habitada pelos vivos, pelos mortos e pelos seres divinos. O preço que Perpétua pagará com sua vida é de alguma forma compensado por seu poder de transitar em dois mundos, de receber mensagens de lá e de antecipar sua presença nesse mundo beatífico. Isso se realiza no texto em três ocasiões, narradas em primeira pessoa por Perpétua: primeiro uma visão celeste, depois uma visão de intercessão pelo irmão morto, por fim, uma visão em que ela antecipa sua luta (seu martírio) e entende seu significado.

Nas páginas seguintes, faremos uma breve apresentação do conjunto do relato para distinguirmos seus diferentes níveis narrativos. Uma das características que mais chamam a atenção no texto, como já observado, é o fato de ele conter longos trechos narrados em primeira pessoa, o que poderia sugerir que o editor tenha lançado mão de um diário escrito pela própria Perpétua. Não creio ser esse o caso. Como veremos, a centralidade dada ao relato em primeira pessoa, enquadrado por relatos em terceira pessoa, serve para dar vividez e credibilidade à narrativa como um todo, além de permitir um engajamento maior do leitor. Nessas cenas importantes, ele é como se ele fosse convidado a se unir a esse “eu” narrativo e imaginar o mundo desde sua perspectiva. Com isso, não quero dizer que o relato não esteja fundado numa experiência real de martírio de cristãos de Cartago, em cerca de 204 d.C.; apenas quero enfatizar a estrutura da redação literária e sua estratégia de engajamento dos leitores. Em vez de pensarmos em textos provindos de um diário, seguidos de outros com composições posteriores, prefiro insistir nos diferentes níveis em que a narrativa está estruturada, alternando entre relatos da relação dos mártires com personagens, instituições e espaços concretos (mesmo que eventualmente ficcionalizados) e as visões/sonhos que remetem a experiências do além-mundo. Nesse caso, as narrativas sobre experiências de visão do além-mundo ou do futuro iminente em primeira pessoa ganham destaque e força retórica.

I - Introdução

O texto se inicia com uma introdução, em que o editor faz uma defesa dos “novos documentos”, citando Atos 2, 17, em que o surgimento de “novas visões e novas profecias” é justificado. Dessa forma, o relato que se segue, ainda que não queira concorrer com as Escrituras Sagradas, ganha uma aura de profecia edificante, que deve ser recebida abertamente pelos leitores nas comunidades no final dos tempos. Uma das finalidades do texto é promover a “comunhão com os santos mártires”.

II - Apresentação de Perpétua

Os primeiros parágrafos da narrativa se empenham em apresentar os mártires, chamados de “*adolescentes catechumeni*”, e, principalmente, a protagonista Perpétua e seu status social: ela é “de nobre nascimento, instruída nas artes liberais, legitimamente casada” (*honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta*), de apenas 22 anos. Ela também tem um bebê que amamenta (*filium infantem ad ubera*). Em seguida, é feita uma transição da descrição para a voz da personagem em primeira pessoa: “A partir daqui ela mesma narrou todo a ordem do seu martírio, segundo relato de sua mão e seu próprio sentimento”.

[Início do relato em primeira pessoa, o “diário de Perpétua”]

III - Diálogo: Perpétua e seu pai. Seu encarceramento.

Temos agora o início do que chamaríamos de “diário de Perpétua”, em que ela narra o diálogo tenso com seu pai, em que confessa ser cristã, despertando a ira daquele. Perpétua e seus irmãos em Cristo são ainda catecúmenos, recebendo em seguida o batismo e a graça da paciência, descrita como “*sufferentiam carnis*”.

Perpétua é conduzida à prisão, descrita como quente, escura, acompanhada com tratamento cruel. Ela ainda se faz acompanhar de seu bebê, a quem ainda amamenta e cuja segurança a angustia muito. Os irmãos Tércio e Pompônio negociam com os guardas subornos para permitir momentos ao ar livre. Ela recebe novas forças de Deus para suportar seu sofrimento, de tal forma que a prisão se transforma num “palácio”.

IV - A visão da escada

Os irmãos se encontravam angustiados em relação ao seu futuro: seriam postos em liberdade ou sofreriam o martírio? Eles pedem que Perpétua peça a Deus uma revelação de seu destino, uma vez que ela tem o poder de “conversar com o Senhor” (*fabulari com domino*). Ela afinal tem um sonho em que, precedida pelo irmão Sáturo, sobe uma íngreme escada de bronze, cujas beiradas têm objetos cortantes e pontiagudos. Abaixo da escada havia uma enorme serpente (*draco*) que tentava devorar os que subiam. Ao encontrar a destemida jovem, a serpente a ela se submete fazendo de sua cabeça o primeiro degrau para que ela o pisasse. Ao chegar no céu, encontra-se com um pastor que, diante de uma multidão, ordenha uma ovelha. Ele saúda Perpétua e lhe oferece queijo fresco. Ela desperta do sonho mastigando ainda algo doce. Ela conta aos irmãos o sonho, e eles compreendem que serão martirizados. Isso faz com que não tenham mais “esperança alguma nesse mundo”.

V - Novo diálogo com o pai

O pai a visita e, dessa vez, apela à sua velhice, ao restante de sua família e à humilhação que a todos seria imposta. Perpétua não se deixa dissuadir. Esse parágrafo, em que a tristeza e a decepção do martírio são enfatizadas, contrasta com a serenidade e firmeza com que a notícia da morte iminente é recebida pelos catecúmenos.

VI - Interrogatório e condenação

Perpétua é finalmente conduzida diante do procurador no fórum para ser interrogada diante de uma multidão. O pai roga para que ela ceda. O procurador Hilariano ordena: “*fac sacrum*”, ou seja, sacrifique ao imperador, ao que ela responde com sua segunda confissão, desta vez pública: “*christiana sum*”. Seu pai chora em público, sendo também agredido pelos soldados. Em seguida, a sentença de sua condenação é pronunciada – condenados ao combate com as feras (*damnatio ad bestas*). Seu filho é então retirado dela. A narrativa, no entanto, contra as expectativas do pai, da multidão e, talvez, dos leitores, conclui com a alegria de Perpétua.

VII - Oração no cárcere

O grupo de catecúmenos prisioneiros estava no cárcere em oração, quando uma voz profere em Perpétua, por meio de oráculo involuntário, o nome “Dinócrates”, seu irmão morto na infância devido a um tumor no rosto. Ela é lembrada do seu dever de rogar pelo morto.

VII e VIII - Perpétua sonha com Dinócrates e intercede por ele

Dinócrates se encontrava em um lugar tenebroso e quente. Ele estava distante da irmã, impedido de beber água de um poço por causa das muretas altas em volta dele. Perpétua ora e intercede pelo irmão por dias. Em um segundo sonho com o irmão, ela finalmente o vê limpo, curado, ainda que portando a cicatriz. A altura da mureta fora rebaixada e ele recebera uma taça de ouro para poder beber. Dinócrates pôde finalmente brincar como uma criança (*ludere more infantium gaudens*). Quando Perpétua desperta, entende que seu irmão havia sido perdoado.

IX - Pudente cuida dos irmãos prisioneiros

Pudente, soldado cristão, cuida de seus irmãos e permite que eles recebam visitas. O pai de Perpétua a visita e se lamenta sobre seu destino.

X - A visão do combate na arena

Perpétua sonha que o diácono Pompônio a chama na prisão e a conduz à arena. Com sua ajuda, ela enfrentaria um lutador, “o egípcio”, e seus ajudantes. Perpétua, por sua vez, tinha seus belos e jovens auxiliares. Em seguida, Perpétua é desnudada e transformada em homem (*Et expoliata sum, et facta sum masculus*). Perpétua é besuntada de azeite. Em seguida, tem a visão do Cristo como seu lanista: um homem de extrema grandeza, mais alto que o anfiteatro, luxuosamente vestido, que trazia na mão “uma vara como de lanista e um ramo verde, no qual havia maçãs de ouro”. Ele pronuncia o juízo: se o egípcio vencer, passará a mulher a fio da espada; se ela vencer, receberá o ramo com a maçã dourada. Na luta ela venceu o egípcio, derrubando-o e pisando sua cabeça. Ao final lhe é revelado que ela vencera o Diabo: “e entendi que meu combate não seria contra as feras, mas contra o Diabo, mas sabia que a vitória seria minha”.

[Fim do relato em primeira pessoa, o “diário de Perpétua”]

XI – Visão de Sáturus

Após o final dos relatos de Perpétua, segue a narrativa com o relato de mais uma visão, também em primeira pessoa, na qual ela é uma das protagonistas. Trata-se da visão de Sáturus, a mais longa e elaborada de toda a obra. Ele também escreveu essa narrativa, emulando o processo de transmissão do relato de Perpétua: ele publicou e “escreveu com sua própria mão” (*visionem suam edidit, quam ipse conscripsit*). A sugestão de termos diante de nós um escrito de próprio punho do mártir, em primeira pessoa, poderia sugerir autenticidade do relato, dando-lhe mais autoridade. No entanto, esse texto nos apresenta enormes dificuldades de interpretação, uma vez que ele relata o que se passou após a morte dos personagens, incluindo seu narrador: “havíamos já sofrido o martírio, disse, e havíamos saído da carne...” Trata-se, dessa forma, de um relato enviado do além-mundo? Ou o texto relata uma visão do após-morte e do além-mundo visto enquanto ainda em vida, no aguardo do martírio? Essa perspectiva paradoxal nos coloca diante de um relato com ficcionalização mais complexa que o de Perpétua, ainda que suas visões sejam mais tributárias de elementos tradicionais da apocalíptica de ascensão da alma e de elementos retóricos do cristianismo antigo. Tal visão, independentemente de ser originada de uma experiência religiosa ou não, tem uma dupla função: concluir o relato abandonado por Perpétua – por motivos óbvios –, narrando o desfecho vitorioso de seu martírio, e tirar lições edificantes para o contexto da igreja antiga, legitimadas pela autoridade da mártir. Para cumprir essas funções, o sonho de Sáturo tem duas partes: a primeira é a descrição da ascensão de Perpétua e Sáturo aos céus, até diante do trono divino; a segunda se refere à solução de desavenças de líderes da comunidade cristã, que ecoam no mundo celeste.

Para a promoção da experiência mística, entendida como um adensamento da experiência de si mesmo diante do sagrado, a primeira parte é a mais importante. Os dois mártires são conduzidos aos céus (subindo, “em direção ao oriente”) por quatro anjos que não os tocam. No primeiro mundo, eles chegam a magnífico jardim, que tinha flores e roseiras, “do tamanho de ciprestes”. A partir do jardim, são conduzidos por outros quatro anjos que os deixam para atravessar caminhando um amplo caminho ao encontro de outros de seus irmãos martirizados. Finalmente, chegam próximos a um recinto no qual são vestidos de roupas brancas. Ao adentrarem, ouvem o *triságion* entoado

continuamente e contemplam Deus entronizado, com aparência de “um homem de cãs, com cabelos de neve, mas de rosto juvenil” (*hominem canum, niveos habentem capillos, et vultu iuvenili*), que os recebe afetivamente: “e beijamos ao Senhor e ele nos acariciou o rosto com sua mão”. Deus se fazia acompanhar por quatro anciãos à direita e quatro à esquerda, e de uma multidão deles por detrás. Estes dizem aos mártires: “Ide e brincai!” (*Ite et ludite!*).

Na sequência, Perpétua atua como mediadora entre o bispo Optato e o presbítero e catequista Aspásio, que estavam brigados entre si. Ela os exorta, em grego, reconciliando-os.

XIV - Conclusão do ciclo de Perpétua

A visão de Sáturo termina com a frase: “estas são as visões mais insignes dos beatíssimos mártires Sáturo e Perpétua, as quais eles mesmos escreveram”. Trata-se de uma forma habilidosa de dar ao relato de Sáturo o mesmo status que o da narrativa do diário de Perpétua. Por fim, há uma breve nota sobre a morte de Secúndulo, que morrerá ainda na prisão.

XV a XXI - O parto de Felicidade, o martírio.

No que se segue, encontramos-nos com novos relatos, em que predomina a narrativa em terceira pessoa, que são igualmente importantes e fascinantes. Para o fim de nossa análise, no entanto, essas cenas são secundárias, pois nosso interesse nesse artigo é examinar a experiência mística e a imagem de “si mesmo” nos relatos em primeira pessoa, ainda que não sejamos da opinião de que quaisquer desses relatos sejam cópias literais de um diário original de Perpétua, ou de um relato de Sáturo. Preferimos entender se tratar de narrativas edificantes em primeira pessoa, numa relação entre primeira pessoa do relato (eventualmente ficcional) e as identificações e projeções do leitor na Antiguidade, em leituras coletivas, em que se constroem noções de si mesmo e se promovem experiências densas do sagrado.

A narrativa agora se volta para o problema da escrava cristã, Felicidade, que está grávida. Ela temia ficar para trás devido à sua gravidez e ser depois executada com criminosos comuns. Mas sua filha nasce a tempo de que ela se junte aos demais mártires (XV). O texto segue com novo diálogo com o tribuno (XVI), seguido da última ceia dos

presos, a “*liberam cenam*”, transformada em uma “*agapem cenam*” (XVII). A ida ao anfiteatro é descrita como a ida a um casamento, em que Perpétua é apresentada como noiva de Cristo; seus companheiros estão exultantes. O tribuno quer vesti-los para a execução de sacerdotes de Saturno ou de Ceres, ao que os mártires se recusam totalmente (XVIII). Na arena, os mártires são apresentados como protagonistas, em vez de meras vítimas. Revocatus e Sáturo escolhem os animais com que seriam mortos (XIX). As mulheres mostram pudor em relação à sua nudez, no entanto, os seios de Perpétua ainda pingam leite. Ela fora tingida por uma vaca feroz, que, no entanto, não a conseguiu matar. Ela entra em estado de transe: “*adeo in spirito et in extasi fuerat*” (XX). Ela então embebeu seu anel em seu sangue para entregá-lo ao soldado Pudente, renunciando práticas de porte de relíquias dos mártires. Os mártires se reúnem na arena para um último beijo de despedida. Por fim, Perpétua ajuda o soldado que deveria finalizar sua execução a posicionar sua espada, mostrando o seu total controle sobre as ações (XXI). O texto conclui com uma breve reflexão do redator.

4) Mística como espelhar-se para fora: construção de si e projeção nas fronteiras

Chegamos agora às questões centrais desse artigo. Qual a perspectiva desse “eu” que se posiciona no mundo a partir do MPF? Que tipo de experiência religiosa encontramos projetado nele? Ou melhor, que modelo de experiência religiosa propõe a seus leitores? Podemos nós chamar essa experiência religiosa de “mística”? Caso afirmativo, de que modelo de mística se trata?

Começamos perguntando pela protagonista do relato em primeira pessoa. Quem era Perpétua? Era uma patrícia da cidade de Cartago, de 22 anos, casada, mãe de um bebê e catecúmena cristã. Seu *status* social parece bem delineado. Mas é precisamente esse perfil que a narrativa pretende problematizar e desconstruir. Não é no seu lugar de patrícia, esposa e mãe que ela vivenciaria sua experiência densa com o sagrado. Não sabemos nada sobre seu esposo, o que levou a pesquisa a levantar as mais variadas conjeturas. Sua relação com o pai é tensa, com vários diálogos dramáticos e pedidos desesperados para que ela abandonasse a fé cristã. Ele tenta com forte apelo emocional dissuadi-la do martírio: os esforços foram em vão. Mesmo a triste cena do pai sendo espancado pelos

soldados no fórum não a faz mudar de decisão. Apesar da ruptura com o pai, ele é o único que está presente em seu interrogatório e que se importa com ela; os demais familiares a odeiam, segundo a narrativa. Por fim, Perpétua também rompe com o mundo masculino das autoridades ao não ceder aos apelos do procurador para sacrificar ao imperador. Ela é, portanto, uma jovem mulher que rompe com todos os laços de autoridade constituída em seu entorno. Ela não só abre mão de todos os papéis que desempenhava na sociedade – seja de esposa, de filha, de cidadã –, mas antes de tudo abre mão de ser mãe. Na prisão ela é literalmente destituída de todos os laços com a sociedade e com as obrigações que lhe correspondem nela.

No entanto, ao mesmo tempo em que Perpétua rompe com os homens da família e da sociedade, ela começa a assumir outros papéis frente a um distinto universo masculino. Entre seus irmãos catecúmenos, exerce um papel de líder e de profetiza. É reconhecida como aquela que tem poder de pedir sonhos oraculares (“tão alta dignidade que pode pedir uma visão”). Dessa forma, ela fica encarregada de, em visão, consultar sobre o destino de todos eles. Essa liderança sobre os homens cristãos fica também explícita na narrativa da visão de Sáturus, na cena em que Perpétua é chamada para apaziguar nos céus o conflito entre o bispo Optato e o presbítero Aspásio. Ela os exorta com sabedoria e autoridade.

Todos esses elementos tornam essa personagem improvável e fascinante. Mas não é desse tipo de autoridade e empoderamento feminino que se trata apenas. Perpétua tem algo mais que a diferencia de outras mulheres de seu entorno. Ela também é conduzida às fronteiras do mundo e de si mesma, no âmbito do macro e do microcosmo, rumo à transformação. Isso se dá de dois modos: ela cruza fronteiras na experiência visionária e no ousado enfrentamento da morte. Vivencia um modelo de experiência religiosa estruturada por visões do além-mundo, que insistirei em chamar de mística visionária: Perpétua tem o poder das visões, dos sonhos revelatórios e da ascensão da alma aos céus. Nesse sentido, não apenas rompe com padrões estabelecidos de relações sociais, mas também se submete a experiências que a diluem nas fronteiras do mundo do além, o lugar por excelência da alteridade. Isso faz com que ela cruze fronteiras de geografia cósmica a partir de seu cárcere. Por isso, o relato acentua mais a espacialidade da geografia do além-mundo e menos a temporalidade. O cárcere escuro e quente se torna o lugar a partir do qual a jovem profetiza pode tanto descer ao mundo dos mortos, para interceder por

seu falecido irmão, Dinócrates, quanto pode ascender aos céus, como na visão da escada que subiu em direção ao céu. Esse tipo de experiência de ascensão aos céus era atribuído na apocalíptica a personagens do passado, como Enoque, e foram relatadas pela primeira vez em primeira pessoa por homens, como Paulo de Tarso (2 Cor. 12) e João, o profeta do Apocalipse (Ap. 4). Aqui temos a primeira mulher que descreve sua ascensão aos céus: uma jovem catecúmena de 22 anos que ousa ascender. Perpétua não apenas visita o mundo celeste, como também visita em sonho o mundo inferior para interceder pelos mortos. Em sonho, é capaz de ver o seu irmão Dinócrates no mundo inferior, em sofrimento. Após suas orações, a condição do jovem muda. Os relatos em primeira pessoa da jovem que sobe aos céus e visita os mortos faz de Perpétua um modelo de cruzamento das fronteiras extremas em direção ao sagrado.

Essa prerrogativa de Perpétua como viajante ao além-mundo só é possível porque ela é também a que cruza a fronteira extrema: a morte. A iminência da morte é o elemento liminar por excelência. Ainda está aqui, no mundo dos vivos, mas já pode antecipar a nova sociedade da qual em breve fará parte. Por estar diante da morte, portanto, ela pode cruzar esses âmbitos, indo e vindo, seja para perguntar pelo destino seu e de seus irmãos, seja para interceder pelos que se foram. Seu corpo mesmo se torna um espaço de cruzamento de fronteiras.

Esse contexto de visões que antecedem a morte, de cruzar as fronteiras do além-mundo e cruzar a fronteira final da vida em direção à morte, a dissolução de si mesma, promove a transformação em Perpétua. Isso acontece em diferentes momentos, em sensações quase físicas. Num primeiro, ela experimenta sensações corporais, como sabor, quando desperta com o sabor adocicado do queijo que comera no céu, e sentindo o aroma agradável do perfume das flores gigantes, conforme a visão de Sáturo. Trata-se de uma transformação que não é abstrata, mas sensível, corpórea. Seu irmão sente a beatitude brincando e bebendo água no mundo inferior. Mesmo Perpétua é recebida por Deus nas duas visões de forma amorosa, sendo acariciada por ele em seu rosto. Os anciãos nos céus ordenam aos mártires: “ide, brincai!”. Essas referências aos sabores, aromas, brincadeiras, a imagem do pai celeste amoroso, talvez sejam formas de condensar a memória do bebê, do falecido irmão, do pai e, talvez, do esposo que ela perdera.

Por fim, na visão que antecede a execução e a transformação de Perpétua, ela é transformada em homem, em lutador, e enfrenta o adversário, “o egípcio”, que depois

descobrirá ser o próprio Diabo. Nessa transformação de gênero, assume a virtude romana da *virtus*, a dignidade que definia a boa morte, que corresponde às pessoas honradas, aos bravos lutadores (Moss, 2012). Nesse caso, ela assume essa virtude característica do mundo masculino, em forma de homem, sob o comando do Cristo, que se manifesta como lanista e a conduz a uma vitória contra o inimigo. Perpétua mostra, segundo o relato que segue em seu diário, sua firmeza e intrepidez na forma como enfrentou a morte. Não aceita ser vestida e paramentada como sacerdotisa de divindade pagã, preserva o decoro cobrindo sua nudez. Ela sempre se manteve no controle, tomando inclusive a iniciativa de embeber seu anel no seu sangue para dá-lo, como relíquia, ao soldado cristão que estava na arena. E quando o soldado que deveria, finalmente, executá-la hesita, ela conduz sua espada ao ponto mortal. O corpo da mártir se transforma em um microcosmo, espaço de experimentações, de cruzamento de fronteiras e de transformações.

A questão central aqui – e, certamente, a mais importante de responder – é: como o leitor comunitário das comunidades cristãs da Antiguidade, em Cartago e além, teria experimentado esses cruzamentos de fronteiras, essa espiritualidade nada abstrata, de visões tão sensórias de Deus e seu reino celeste, de transformações que habilitam a visionária e os que com ela se aliam às metamorfoses. Trata-se de uma mística extremamente visual, que apela aos sentidos, aos sentimentos e que necessita do corpo da mártir para ser promovida e emulada nas imaginações e nos corpos dos devotos leitores. O eu projetado e refletido nessas narrativas é sexualmente ambíguo, desconfortável com as categorias comuns, ansioso por transcendê-las, mas o faz de modo desajeitado e historicamente determinado. Perpétua só descobre seu verdadeiro destino de mártir que vence Satanás ao ser transformada em homem. Sua virilidade de mártir se dá nessa transgressão da categoria de gênero. Ela é a mulher que enfrentou os homens – o tribuno, o pai –, que perdeu o seu filho, que resgatou seu irmão falecido, que liderou seus irmãos catecúmenos. Ela é a que superou a ausência de um marido que nem sequer é mais mencionado. Sua virtude de mártir se manifesta na metamorfose em lutador.

No MPF temos um desenvolvimento da imaginação cristã sobre a morte. A metáfora da morte e do morrer sempre foi central para o pensamento cristão, desde sua origem, seja nas formas metafóricas básicas, como “se o grão de trigo não morrer...” (Jo 12,34), ou no *ethos* de seguimento em “aquele que quer me seguir, tome a sua cruz e segue-me” (Mc 8,34). Em Paulo, no entanto, essa imagem do morrer se transforma num

item fundamental do ritual de transformação cristão, o batismo: unir-se a Cristo em sua morte para também uni-ser a ele em sua ressurreição; morrer para o velho homem, para com ele se tornar um novo homem (Rm 6,1-11). No Apocalipse de João, há uma transformação importante dessa metáfora sapiencial e ritual: ela se torna uma perspectiva ontológica, uma vez que o cristão é alguém que passa a viver na fronteira da vida e da morte, cujo testemunho (*martyria*) do Cristo o coloca constantemente diante do risco de morte (Ap. 12, 10). A morte no Apocalipse de João não é apenas um tema, mas também uma forma de narrar que sugere um modo de estar no mundo. Todo o texto é construído de visões que visitam mortos, sejam os que aguardam a vindicação (Ap. 6,9), sejam os já glorificados diante do trono de Deus (Ap. 7,9-17), sejam os que sofrem a “segunda morte” (Ap. 20,11-15). O universo de Perpétua dá um passo adiante. Ela ousa, num relato em primeira pessoa, expor a si mesma para refletir, em seus sonhos, experiências e sentimentos, as fronteiras desse universo dos vivos e dos mortos que está para cruzar. No microcosmo do seu corpo, com seus medos, pudores e dilaceramento, projetado para o cruzamento da grande fronteira da morte, se reflete o mundo da beatitude e da vida plena. Ela espelha em si, na sua corporeidade e na sua interioridade psíquica – nos seus sonhos – as grandes fronteiras do grande macrocosmo apocalíptico. O *escatón* cósmico dos apocalipses se manifesta em seu sofrimento, morte e exaltação. Mas nada disso acontece sem a transfiguração da realidade e, principalmente, sem a transformação da profetiza visionária, sem sua transformação em lutador, em filha querida do pastor de cabras, em autoridade junto às autoridades vaidosas. No cosmo espelhado em Perpétua, todo o mundo se manifesta em suas ambiguidades e paradoxos.

5) Considerações finais

O modelo de mística e de construção de si mesmo articulado no Martírio de Perpétua e Felicidade não é o da introspeção, do solilóquio e da confissão. Deus tampouco é apresentado como um “totalmente outro”, abstrato ou indescritível. A experiência mística do MPF tem fundamentalmente três características:

a) Ela é essencialmente visual e plástica, evocando sensações e sentimentos. Nesse sentido, ela está perfeitamente alinhada com a mística apocalíptica judaica e com a mística apocalíptica cristã primitiva. O modelo de contemplação é espacial, de viagem ao

além-mundo, de contemplação de Deus e de sua corte. Ele também é completado pela visão do mundo inferior, no caso de Dinócrates, e da batalha escatológica (individual) que ela travaria com o egípcio. O modo de narração é o visionário-onírico, o que significa que o sonho não é apenas a forma de obter a revelação, mas também determina a linguagem e sua modalidade de descrever o que se vê e de propor um modo de relação com o mundo. Importante observar que o sonho visionário produz sensações corporais, como no gosto do queijo à boca ao despertar, no aroma das flores do jardim celeste, e se faz também acompanhar de emoções, como quando o destino de martírio é revelado, que provocou manifestações de agradecimento e exultação diante da morte.

b) O “si mesmo” da personagem que relata em primeira pessoa é modelo para o leitor que performaticamente se une às suas percepções, sensações e expectativas. Essa aliança entre narrador em primeira pessoa e leitor já seria esperada em narrativas de contextos em que os mártires são heróis e modelos de virtude e comportamento. Mas a união entre protagonista de primeira pessoa e leitor é intensificada em leituras comunitárias do texto, em contextos rituais, que pressupomos em razão do uso restrito de cópias e das práticas de leitura no mundo antigo. Nesse sentido, podemos pressupor que as leituras do MPF no mundo antigo eram coletivas e ritualizadas.

c) O modelo de experiência do sagrado desse texto, de experiência mística, portanto, é de descentramento de si mesmo, visualizando e experimentando ficcionalmente o si mesmo em sua corporeidade, corporeidade projetada que avança rumo ao cruzamento das fronteiras externas: do abrir mão de *status* e de papel social (real ou desejado) no enfrentamento da desejada morte, do dilaceramento do corpo, do pisotear do monstro, da inversão de gênero e da vitória contra o mal. Propomos a imagem do “espelho invertido”, que projeta o mundo liminar para dentro do *self* que sonha. Esse visionário sonhador, autor ou leitor, projeta-se no mundo, ocupa-o às avessas, deixando de ser si mesmo, rumo à metamorfose. Essa metamorfose acontece gradualmente na narrativa: na esposa que não faz referência ao marido, na mãe que abre mão de seu bebê, na patrícia que nega *status* e rompe com o pai e com Roma, na prisioneira que desce ao mundo dos mortos, na condenada que se alegra com a condenação, no tornar-se homem e no ressignificar a relação com Deus (como pai), que nos céus a tratou de forma amorosa e lúdica. A última etapa da metamorfose é a exaltação celeste. Ela não é aqui entendida

como fuga da realidade, mas, antes, como sua inversão e transfiguração decorrentes da experiência do descentramento de si rumo às fronteiras.

Referências bibliográficas

CONCEIÇÃO, Douglas R. Levar a mão sobre si: religião e literatura autobiográfica. *In*: Nogueira, P. A. S. (org.). *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 143-178.

HEFFERNAM, Thomas J. *The passion of Perpetua and Felicity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HONGISTO, Leif. *Experiencing the apocalypse at the limits of alterity*. Leiden: Brill, 2010.

LOSSO, Eduardo; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (org.). *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022.

MACHADO, Jonas. *O misticismo apocalíptico do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2009.

MOSS, Candida. *Ancient christian martyrdom. Diverse practices, theologies and traditions*. New Haven/London: Yale University Press, 2012.

NEWSOM, Carol A. *The self as symbolic space. Constructing identity and community at Qumran*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.

NOGUEIRA, Paulo A. S. *Religião e poder no cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2020.

NOGUEIRA, Sebastiana Maria. *Viagens aos céus e mistérios inefáveis: a religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016.

ROWLAND, Christopher. *The open heaven. A study of apocalyptic in judaism and early christianity*. London: SPCK, 1082.

ROWLAND, Christopher; MORRAY-JONES, Christopher R. A. *The mystery of God. Early jewish mysticism and the New Testament (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, volume 12)*. Leiden: Brill, 2009.

RUIZ BUENO, Daniel (ed.). *Actas de los mártires*. Texto bilingüe. 5ª edição. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

SCHÄFER, Peter. *The origins of jewish mysticism*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2009.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. 3 edição revisada. São Paulo: Perspectiva, 1995.

Recebido em: 04/12/2023
Aceito em: 13/02/2024

ⁱ **Paulo Augusto de Souza Nogueira** é doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg, professor pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na PUC-Campinas. Pesquisador produtividade CNPq, nível 2. **E-mail:** paulo.nogueira@puc-campinas.edu.br