

O CRISTIANISMO E O IMPÉRIO ROMANO: TÓPICOS SOBRE MOBILIDADE ESPACIAL, IDENTIDADE ÉTNICA E HIBRIDISMO CULTURAL

Ludimila Caliman Campos

Resumo: O presente artigo tem por objetivo investigar alguns aspectos próprios do Alto Império Romano relacionados, em especial, à mobilidade espacial, a identidade étnica e a hibridismo cultural. Para esse fim, serão abordados tais aspectos concernentes ao movimento cristão, examinando seu estabelecimento e difusão no Império, bem como, ao final, focando-se em um estudo de caso da questão mariana no século III d.C.

Palavras-chave: Império Romano; Cristianismo; Mobilidade espacial.

Abstract: This article aims to investigate some aspects of the High Roman Empire themselves related, in particular, spatial mobility, ethnic identity and cultural hybridism. For this purpose, will be addressed such issues regarding the Christian movement, examining its establishment and spread in the Empire, and in the end, focusing on a case study of the Marian case in the third century AD.

Key-words: Roman Empire; Christianity; Spatial mobility.

No espaço geográfico do Império, no tempo Alto Imperial, houve mais emigração do que imigração (Harris, 2009). Um dos motivos está no fato de o Império Romano ser visto por alguns como um *El dorado*. Com uma identidade bastante positivada, o Império, principalmente durante *Pax Romana*, era identificado como um local em que se podia prosperar e viver em paz.¹

De acordo com Nova (2010) a decisão de imigrar é basicamente a prova que demonstra a capacidade que alguns indivíduos apresentam para solucionar os problemas cotidianos de sobrevivência. Deste modo, a imigração se apresenta como uma ferramenta eficaz a qual alguns levam a cabo dado à inexistência de algum recurso (Nova, 2010). É possível identificar diversos motivos específicos que levavam as pessoas a se deslocar para o Império e dentro dele. As famílias podiam se mudar a fim de buscar melhores terras para o cultivo; muitos indivíduos saíam de suas terras a fim de praticar a pirataria; alguns transitavam pelo Império por conta das práticas comerciais que iam desde produtos alimentícios até agenciamento de escravos. Como um impacto generalizado do imperialismo no século II, observou-se um grande deslocamento espacial de pessoas das zonas rurais para as cidades (Scheidel, 2004). Tais indivíduos traziam consigo aspectos da memória de suas localidades e identidades étnicas próprias. Tudo isso modificou cidades como Roma, Antioquia, Alexandria e Atenas, ao se tornarem grandes centros cosmopolitas. Este contexto

¹ O século II ficou conhecido como um período de *Pax Romana*, definido por alguns autores como o “Século de Ouro” ou como o “Império Humanístico” (Petit, 1989).

expressa a complexidade da sociedade imperial na qual imperialismo e mobilidade espacial tornaram-se indissociados.

Sobre esse assunto, Scheidel (2004) pontua que o imperialismo abriu terras para desapropriação; criou novas fronteiras tanto de controle quanto de integração; incentivou o reassentamento organizado; possibilitou a aquisição de milhões de escravos estrangeiros, com verbas fruto das próprias conquistas militares e da centralização política.

Com a mobilidade espacial, a sociedade imperial tornou-se, de certa forma, cosmopolita. O cosmopolitismo denota a ideia de uma comunidade mundial na qual as relações entre os indivíduos transcendem as fronteiras de um Estado (Mathisen, 2006). Na sociedade cosmopolista, as pessoas devem seguir um conjunto de regras básicas para que todos os seus integrantes gozem daquilo que consideram como paz, justiça, equidade e dignidade.²

A utilização dos termos “cosmopolitismo e “cidadania mundial” já estavam presentes na Antiguidade nas filosofias helenísticas dos séculos IV e III a.C. Diógenes, por exemplo, afirmou que ser “um cosmopolita” era ser “um cidadão do mundo”. Os estóicos acreditavam que o mundo inteiro constituía-se em uma única cidade verdadeira. No Império Romano, no início do século II d.C., o filósofo estóico Epíteto também falou de ser um cidadão “do mundo” (Mathisen, 2006).

Uma das características de uma sociedade cosmopolista, a qual Roma pode ser identificada, é a presença de políglotas. Segundo Mattingly e Hitchener (1995), os estudos onomásticos têm apontado para um aumento do número de políglotas nas colônias romanas do norte da África, por exemplo.

Outro ponto digno de nota está no fato de que a maioria daqueles que circulavam livremente no Império assim faziam pois eram cidadãos romanos. De fato, a mobilidade espacial era uma característica do cidadão romano, sendo que a circulação de pessoas no Império é um estatuto de cidadania. Ao longo do tempo, a média de frequência de deslocamento dos cidadãos romanos aumentou notavelmente.

Em Roma, o conceito de cidadania estava relacionado, quando referente a cidadania individual, a capacidade de uma determinada pessoa de exercer direitos e cumprir deveres políticos e civis, bem como a distinção entre aquele que possuíam essa qualidade e os que não a possuíam (Gardner, 2002). Nos primeiros séculos do Império Romano, a cidadania denotava o status ocupado por uma elite que gozava de certos direitos (no âmbito público e privado), privilégios e obrigações asseguradas pela lei. Os não-cidadãos, geralmente, permaneciam sujeitos aos sistemas legais das comunidades provinciais provenientes. Com o tempo, a cidadania romana pôde ser adquirida, por meio da compra, na integração do exército ou em conselhos municipais (Mathisen, 2006). Tal direito poderia ainda ser herdado. Ser cidadão romano era motivo de grande honra e mérito. De fato, o estatuto de cidadania pode ser

² Na sociedade atual este conjunto de regras, A Declaração Universal dos Direitos Humanos, foi criado em 10 de dezembro de 1948 pela ONU.

compreendido como um objeto portador de significados e identidades capaz de servir eficazmente como fonte para a compreensão de um *ethos*.³

O cosmopolitismo no Império foi legitimado politicamente com o Edito de Caracala (*Constitutio Antoniniana de Civitate*) de 212 d.C. Elaborado pelo imperador Marco Aurélio Antonino (121-180) a fim de simplificar a administração pública, com o aumento da arrecadação dos impostos e a inscrição de soldados nas legiões, tal decreto concedeu cidadania romana a todos os moradores do orbe romano – com exceção dos bárbaros vencidos, reinstalados no Império como colonos agrícolas e escravos (Gonçalves, 2006).

Vale frisar que todas as manifestações de cidadania puderam fornecer elementos unificadores. Tais promoveram cooperação social e de identificação a fim de evitar uma divisão racial, religiosa, bem como filiações étnicas (Mathisen, 2006). A cidadania romana, em especial, forneceu formas de identidade pessoal que não se restringiram a população de uma determinada localidade.

Deste modo, integrando uma multidão de estrangeiros ao corpo de cidadãos romanos, o Edito acabou por beneficiar os estrangeiros ao permitir-lhes imigrar livremente para além das fronteiras e viver sob a égide de Roma. Mais do que isso, quando, por exemplo, um visigodo tornava-se cidadão romano, este poderia migrar para a Sardenha ou Egito e adquirir a cidadania local também. Assim, nenhum núcleo de habitação era tão pequeno que não pudesse abrigar o mundo romano inteiro, se fosse necessário. Além disso, a cidadania romana, mesmo depois de 212, continuou a desempenhar um papel vital na definição da identidade pessoal e legal, constituindo um fator importante de integração social, étnica e religiosa.

Com o fluxo de pessoas das mais variadas regiões do o Império, havia três tipos de identificação com a cidadania romana. O primeiro grupo era de habitantes do orbe romano, principalmente da elite provincial e romanos de etnia. Tais não se sentiam cidadãos de determinada província, ou distrito, mas cidadãos do mundo. Unidos por uma lealdade comum, eles compartilhavam o direito comum que os vinculavam a um mesmo Império (Herschel, 1909). O segundo grupo era composto por pessoas que não se identificaram como “cidadãos romanos”, mas, como cidadãos de suas respectivas cidades e províncias, pois, muitas vezes, o vínculo étnico local era mais forte que o Imperial (Mathisen, 2006). Normalmente, essas pessoas compunham as camadas médias e mais baixas da sociedade, muito ligadas aos aspectos tradicionais da cultura regional. Há ainda um terceiro grupo paradigmático o qual transitou pelos dois supracitados. Advindo da elite ou mesmo das camadas médias e baixas da sociedade, esses foram os cristãos, caso quer será analisado logo a seguir.

Em um contexto de cosmopolitismo, percebeu-se, também um aumento do individualismo. Pensamento defendido pelos filósofos epicureus, o indivíduo não era mais considerado um membro inseparável do Estado, mas independente dele. Em uma sociedade cosmopolita e heterotópica, com e de intenso fluxo de filosofias e pessoas, cada cidadão poderia aderir àquilo que mais lhe servia. No âmbito religioso, isso pôde ser observado com bastante clareza.

³ O conceito de *ethos* (advindo do grego – ética, hábito, costume e harmonia), nos estudos sociológicos, é, basicamente, uma espécie de síntese dos costumes de um povo. Largamente utilizado para a compreensão dos hábitos, sob o prisma social e cultural, tal conceito está presente nos estudos das identidades sociais.

Este momento foi caracterizado pela diversidade de religiões e religiosidades, muitas delas vivenciadas fora dos cultos oficiais do *mos maiorum*, expressão das novas necessidades surgidas gradativamente em Roma e em seus domínios (Sanzi, 2006).³ De fato, foi um período de grande inquietação, marcado por um sentimento de insuficiência das religiões tradicionais (Petit, 1989). Além da consolidação do culto ao imperador e da permanência das antigas tradições religiosas, houve uma grande proliferação de religiões orientais, que coexistiram dentro do Império, entre elas o cristianismo.⁴ Este, crença nascida na província da Judéia, sobressaiu-se, em meio às outras religiões, entre outros fatores, por seu caráter proselitista, o que determinou sua expansão por todos os cantos do Império. Deve-se destacar que o contexto da *Pax Romana* favoreceu o alargamento das fronteiras das religiões estrangeiras de um modo geral. É fato que o cristianismo foi favorecido pela facilidade de contato entre as províncias romanas e difundiu-se em meio ao livre trânsito de pessoas pelo Império. Assim, as constantes e profícuas relações entre as comunidades foram fator determinante, tanto para o estabelecimento de redes de comunicação e inter-relação, quanto para a perpetuação do próprio cristianismo. Além disso, apesar da clara heterogeneidade do Império, houve algumas tentativas de uniformização política e cultural, sendo que o cristianismo desempenhou, posteriormente, sua função político-social na integração das massas (Guarinello, 2006).

A princípio, o Império Romano não se mostrou interessado nos cristãos, até porque, politicamente, além da baixa capacidade de resistência dessa religião ao poder de Roma, não se tem notícia de qualquer “ideologia” de inspiração cristã que tenha estimulado algum tipo de ação subversiva contra o governo imperial (Silva, 2006). Em sua carta à comunidade de Roma, o apóstolo Paulo, por volta do ano 57, já revelava seu anseio de que os cristãos não se rebelassem contra as autoridades instituídas. Veja-se o trecho a seguir:

Toda a alma esteja sujeita às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus; e as potestades que há foram ordenadas por Deus. Por isso quem resiste à potestade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação. Porque os magistrados não são terror para as boas obras, mas para as más. Queres tu, pois, não temer a potestade? Faze o bem, e terás louvor dela. Porque ela é ministro de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, pois não traz de balde a espada; porque é ministro de Deus, e vingador para castigar o que faz o mal. Portanto é necessário que lhe estejais sujeitos, não somente pelo castigo, mas também pela consciência. Por esta razão também pagais tributos, porque são ministros de Deus, atendendo sempre a isto mesmo. Portanto, dai a cada um o que deveis: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto; a quem temor, temor; a quem honra, honra (Rm 13, 2-7).

O governo de Roma considerava os seguidores de Cristo como pertencentes a uma das muitas correntes religiosas judaicas palestinas (Chevitarese, 2006). Aliás, Roma via o

⁴ Opondo-se às celebrações religiosas ritualísticas empreendidas por Roma, os cultos orientais exerceram um grande fascínio por todo o Império, porque, por meio de doutrinas bem elaboradas, estes forneciam respostas a algumas inquietações religiosas do homem romano. Os cultos de mistério, em especial, assim como o próprio cristianismo, representavam uma forma de religião muito mais voltada para a esfera do pessoal, cultivada pela relação entre deuses e homens, diferentemente dos cultos tradicionais romanos.

cristianismo sem muita expressão política. Entretanto, essa “despreocupação” não garantiu a aceitação do movimento. Ao longo do século II, o poder eclesiástico foi grandemente perseguido e muitos mártires foram feitos. Contudo, apesar de haver um precedente legal na lei romana que podia ser usado contra os cristãos – a acusação de *superstitio illicita* – o governo demorou algum tempo para distinguir os cristãos dos judeus.⁵ Até o governo de Nero (54-68), não se fazia qualquer separação entre eles, por parte das autoridades. E, mesmo posteriormente, alguns equívocos eram cometidos a esse respeito.⁶ Deve-se frisar ainda que a maior hostilidade nos primeiros séculos provinha, em grande parte, não das autoridades romanas, mas da população local.⁷

Nos primeiros duzentos anos, o cristianismo pôde se expandir gradativamente, favorecido pela clemência imperial (Silva, 2006). Entretanto, algumas mudanças vão ocorrer no Império ao longo do século III. A Anarquia Militar (235-284) será instaurada, fruto de uma grande instabilidade, desencadeando uma série de perseguições aos cristãos. Tal momento foi marcado por um agudo quadro de desequilíbrio político, caracterizado pelas várias sucessões ao trono, bem como por um enfraquecimento da imagem e do poder imperiais.

Da ascensão de Décio ao poder, no início do século III, até o início do século IV, quando o Império esteve sob o comando de Diocleciano, com exceção do período chamado de “Pequena Paz da Igreja” (260-303), qualquer ameaça à ordem imperial passou a ser combatida vigorosamente, inclusive o cristianismo.⁸ A partir do governo de Décio, vários pronunciamentos serão realizados com o propósito de coibir o cristianismo, mesmo porque alguns responsabilizavam os cristãos pela ruptura da *pax deorum*. Em contrapartida, o culto aos deuses e ao imperador, bases simbólicas do poder imperial, serão um dos recursos para o fortalecimento do poder central, bastante desgastado. Os imperadores buscavam a todo o custo se manterem fieis ao *mos maiorum*.

No século III, com a promulgação do Edito de Caracala, a vida dos cristãos sofrerá um impacto tangível e duradouro mudando drasticamente. A partir desse decreto, muito mais os cristãos estariam livres para transitar no Império. No entanto, foram muito mais perseguidos, pois, como cidadãos de Roma, não podiam mais apelar aos tribunais do Império como *humiliores* (não-cidadãos) e, nem mesmo como a antítese – *honestiores* (cidadãos) – dignos

⁵ Ao contrário do cristianismo, o judaísmo era uma religião muito antiga. Então, quando os romanos entraram em contato com os judeus, apesar dos confrontos que havia entre eles no que concerne ao espírito de liberdade e ao estilo judaico de existência sob o domínio imperial, estes foram considerados uma *religio licita* pelos romanos – uma postura típica do tolerante paganismo vigente no Império (Feldman, 2008).

⁶ Pode-se afirmar que a associação feita entre as duas religiões, nos séculos I e II, se dava, pois, além de o cristianismo estar ainda formando sua própria identidade, havia, de fato, uma corrente judaizante dentro da *ekklesia*, que motivava a manutenção de laços entre eles. Em algumas regiões, especialmente no primeiro século, os cristãos, de um modo geral, conservavam fortes vínculos com os judeus, chegando a utilizar até mesmo espaços judaicos como as sinagogas.

⁷ O cristianismo era visto como uma religião exótica pelos adeptos das outras religiões do Império. Isso se deu tanto por seu monoteísmo inflexível, quanto pelo fato de as reuniões terem um caráter secreto, o que fazia a população em geral conjecturar que ocorressem atos como canibalismo, relações promíscuas, práticas necromânticas e a invocação do espírito de um criminoso supliciado (Silva, 2006).

⁸ Entre 260 a 303, temos a chamada “Pequena Paz da Igreja”, quando, por um breve momento, as perseguições não ocorreram. Nesse momento, o cristianismo pôde ampliar suas bases livremente e realizar grandes progressos no interior do Império. Sabemos que sob os governos de Cláudio, o Gótico, e de Aureliano houve alguns mártires, contudo não podemos supor que isso tenha ocorrido devido a alguma perseguição imperial, mas ao zelo excessivo de alguma autoridade provincial ou a alguma ação de comunidades locais (Silva, 2006).

de privilégios (Keresztes, 1970). Além disso, como cidadãos, foram, em muitos momentos, intimados a sacrificar aos deuses do Império. A igualdade de direitos trouxe, de fato, muitos problemas para os cristãos do mundo romano.

É importante ressaltar que, no entanto, muito antes do Edito, qualquer cristão podia transitar abertamente no Império. É sabido que o apóstolo Paulo, o qual era um cidadão romano, fez três grandes viagens missionárias, visitando diversas localidades, a saber: Jerusalém, Cesareia, Damasco, Antioquia (na Síria), Tarso, Chipre, Pafos, Derbe, Listra, Icônio, Laodicéia, Colossos, Antioquia (da Pisídia), Mileto, Patmos, Éfeso, Trôade, Filipos, Atenas, Corinto, Tessalônia, Beréia, Macedônia, Malta e Roma.⁹ Além de Paulo, é sabido que muitos outros cristãos, mesmo sem a cidadania, viajaram pelas mais diversas províncias do Império.

A complexa cartografia dos trajetos do apóstolo fornece informações acerca do público alvo evangelizado e, assim, de quais foram os primeiros cristãos fora da Judeia. Ao se auto-intitular “apóstolo dos gentios”, Paulo se propôs a exercer a tarefa de reavaliar e de renegociar os critérios da diferença entre o judaísmo e a cultura helênica, a fim de levar o evangelho de Jesus aos não-judeus de fala grega, “incircuncisos”, “adoradores de ídolos” e moradores de terras fora da Judeia.¹⁰ Um judeu, a exemplo de Paulo, deveria se mostrar capaz de ser, culturalmente, “ambidestro” para pensar em termos do judaísmo, do cristianismo e do helenismo.

Toda a mobilidade espacial própria dos missionários cristãos é justificada tendo por base os seguintes mandamentos de Jesus: “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (Mc 16, 25); “Portanto ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo” (Mt 28, 29); “Mas recebereis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas, tanto em Jerusalém como em toda a Judéia e Samaria, e até aos confins da terra” (At 1:8).

O pensamento cristão dito “primitivo”, desde o início, defendia a idéia de universidade e unidade étnica, cultural e social, algo nunca antes visto no Império. Na polêmica entre cristãos judaizantes e cristãos gentios, observamos Paulo asseverar o seguinte: “Onde não há grego, nem judeu, circuncisão, nem incircuncisão, bárbaro, cita, servo ou livre; mas Cristo é tudo em todos” (Col 3, 21). Esse trecho traz as mais importantes distinções sociais do mundo antigo de uma maneira intercalada – etnia, religião ancestral e condição sociojurídica. Segundo o apóstolo, os cristãos não deveriam ser identificados por tais classificações, mas pela fé em Jesus (Wright, 1986). A ideia de se levar o evangelho aos gentios, na perspectiva paulina, era a de que cada convertido se “despisse do velho homem” (Cl 3:9) seja ele qual fosse – que abrange as condutas consideradas pecaminosas – a fim de aderir a uma religião que recebia a todos, independentemente de sua origem étnica e do estrato sociocultural que

⁹ Paulo foi, sem dúvida, o pregador mais influente entre os não-judeus no século I, sendo também o principal expoente teológico do cristianismo gentílico. Segundo Mitchell (2008), quando Paulo fez sua missão no mundo romano, este visitou e fundou diversas *ekklesiae*. Paulo não se detinha em cada pequena cidade das vastas províncias do Império, mas buscava, passando pela rota romana da *Via Sebaste*, focar sua atenção nos centros helenizados, ou seja, nos centros urbanos.

¹⁰ Vale destacar que, entre o público gentílico de Paulo, estavam vários judeus da dispersão. Contudo, muitos dos que se convertiam não eram judaizantes (cristão-judeus) e, portanto, se inserem no cristianismo gentílico (Blasi, Turcotte, Duham, 2002).

ocupasse. A visão geral do cristianismo gentílico estava, portanto, baseada na ótica segundo a qual o movimento de Jesus era uma religião para todos aqueles que estivessem dispostos a abdicar de suas religiões locais, bem como de suas práticas pessoais que não se coadunassem com a doutrina cristã (prostituição, feitiçaria, idolatria, embriaguez, ira, glotonaria, etc.) em prol de servir a Jesus pela simples fé nele.

A conduta cristã dos primeiros séculos ficou claramente expressa em um trecho da carta de Diogneto no século II.

Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver. Sua doutrina não foi inventada por eles, graças ao talento e especulação de homens curiosos, nem professam, como outros, algum ensinamento humano. Pelo contrário, vivendo em cidades gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida social admirável e, sem dúvida, paradoxal. Carta a *Diogneto* (5, 2-4).

Observa-se neste testemunho um desaparecimento da etnicidade. Quando nos referimos a etnicidade, estamos lançamos mão de um conceito sociológico que permite definir um objeto científico. Segundo alguns autores, tal conceito está relacionado às diferenças culturais regionais, tais como língua, religião, costumes (algo próximo a noção de cultura ou ascendência comum, que distinguem grupos de pessoas no que concernem as suas identidades. (Poutignat;Streiff-Fenart, 1998).¹¹ Sobre esse assunto é importante destacar que a etnicidade é não estática e pronta, mas dinâmica. Não é válido considerar que a etnicidade não tenha tido nenhuma relevância nos círculos cristãos “primitivos”, mas, foi legada a segundo plano, no âmbito de expansão do movimento. Pensando na identidade cristã como algo fluido, percebe-se que, assim como observou Stuart Hall (2001) ao analisar as identidades culturais na pós-modernidade, as identidades na Antiguidade não eram estáveis e unificadas, mas bastante fragmentadas. Isso porque o sujeito assumia diversos tipos de identidades nos mais diferentes momentos. Vale destacar que o conceito de identidade é uma construção dinâmica, não homogênea, que se configura com o tempo (Regazzoni, 2011). Além da identidade fluida e em construção, as comunidades migrantes sempre traziam consigo marcas de hibridização na sua própria constituição, entendendo que o hibridismo cultural se manifesta pelas interações culturais estabelecidas por meio do contato entre realidades diastráticas, os quais são constituídos por uma composição de elementos culturais heterogêneos, o que resulta em uma nova síntese cultural (Hall, 2003).

Destacamos ainda o fato de que os missionários cristãos, logo no início do movimento, puderam evangelizar com relativa liberdade nas estradas e províncias do Império sendo bem

¹¹ Tomaz Tadeu da Silva (2000) junto a outros teóricos propõe diversas apreciações acerca das oposições binárias estabelecidas pelos conceitos sociológicos de identidade e diferença. De acordo com Silva, a diferença, tal como a identidade, simplesmente existe e são inseparáveis. Ambos são conceitos simbólicos, ativamente produzidos e “não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido” (2000: 78). Além disso, a dinâmica identidade e diferença é composta por relações sociais sujeitas às relações de poder, sendo ambas impostas e disputadas. É importante perceber que, para Hall (2000), a identidade é um conceito estratégico e posicional que emerge no jogo de poder e na exclusão. A identificação está sempre em processo, em construção, e sempre operando por meio da *différance*.

recebidos como “irmãos” por todos os integrantes da *ekklesia* espalhados pelo Império os quais não se apropriaram de um sistema de pertencimento étnico-cultural, mas de pertencimento a um sistema religioso. Vale frisar que a própria sociedade romana, com sua característica cosmopolita e universalizante, composta por pessoas que tendiam ao individualismo e identidades fluidas, beneficiou consideravelmente o movimento cristão.

De fato, favorecido principalmente pelo imperialismo, o cristianismo empreendeu suas missões com uma larga mobilidade espacial e afrouxamento étnico, o que cooperou para a criação de novas práticas e hábitos. O imigrante que deixava sua cidade em direção as mais diversas *urbs* romanas já estava profundamente influenciado por uma cultura híbrida de imediato antes mesmo de partir. No entanto, enquanto há uma centralização das identidades supra-locais, concomitantemente, ocorre um reforço das identidades locais. Deste modo, em um contexto de negociação, surgem identidades culturais em transição, ou seja, identidades híbridas (Hall, 2003). Em novas terras, os imigrantes, em contato com a cultura local, re-significavam o seu próprio espaço criando diversos nichos étnicos formados por agregadores (Herschel, 1909).

Vale destacar que os missionários que migravam dentro e fora do Império se utilizavam de um profícuo meio de comunicação para operacionalizar seus empreendimentos e divulgar suas doutrinas: as cartas.¹² Hábito comum no mundo greco-romano e herdado dos próprios apóstolos, a prática de se enviar correspondência mantinha as comunidades em constante comunicação, mantendo vínculos mnemônicos com aquele que escreveu. As cartas poderiam funcionar, para alguns imigrantes – em especial os judeus conversos – como uma literatura de imigração. Tais tornavam-se um elo de identificação comunitária (Beneduzi, 2008).

As correspondências, por abarcarem vastas áreas geográficas, funcionavam ainda como um eficaz instrumento de interação cultural no qual diversos líderes, com as mais diversas identidades, vão cooperar para a formação de uma única comunidade.¹³ Além disso, as epístolas terão um caráter político para o melhor exercício do poder e da autoridade dentro das congregações, reforçando a posição de liderança daqueles que as enviam.

Assim, no contexto de expansão do cristianismo, houve diversas manifestações culturais híbridas, fruto da mobilidade espacial patrocinada pelo movimento. Entre essas expressões, destacamos o culto mariano.

A história da exaltação e da devoção a Maria foi marcada por algumas definições particulares acerca da personagem: Maria, a virgem perpétua; Maria, a mediadora da graça;

¹² A epístola, em grego *epistolē*, em latim *epistula*, é um documento escrito e assinado, elaborado sob a forma de carta e classificada, de acordo com Bardin (2006), como uma comunicação dual escrita. Dependendo das circunstâncias e do assunto, as cartas seguiam um modelo retórico comum, respeitando regras precisas. Por esse motivo, grande parte das cartas na Antiguidade seguiu os termos gerais do modelo clássico romano. Podem-se distinguir dois tipos básicos de cartas: as públicas e as privadas. Desde os tempos apostólicos, a literatura cristã utiliza constantemente cartas públicas. No contexto do mundo greco-romano, não era comum a circulação de textos entre indivíduos, mas, o habitual era que as trocas de correspondências se fizessem entre instituições. A atividade de reprodução e distribuição de textos entre os cristãos do século I e II era intensa.

¹³ Sobre esse assunto, observamos, por exemplo, uma carta de Pedro endereçada a uma determinada comunidade, por nós desconhecida, a qual Paulo também havia escrito anteriormente. O trecho que atesta esse fato diz o seguinte: “Considerai a longanimidade do Senhor com a nossa salvação, conforme também o nosso irmão Paulo vos escreveu, segundo a sabedoria que lhe foi dada” (2 Pedro 3:15)

Maria, a mãe de Deus; Maria, a nova Eva; Maria, a assunta aos céus; Maria, a imaculada concepção. Todos esses títulos foram degraus de uma paulatina apoteose da Maria que se forjou em dois níveis: o da piedade popular e o doutrinal-litúrgico.

No que concerne ao primeiro nível, no qual se manifestou um significativo hibridismo cultural, transferiu-se a Maria muito do sentimento de devoção que se expressava nos ambientes das culturas greco-romana e oriental. As origens da veneração primitiva a Maria estão centradas na antiga adoração às deusas da fertilidade e mães da terra, própria de um período pré-cristão. Frequentemente, diz-se que Maria é a sobrevivência das figuras de deusas das religiões orientais. De fato, nas antigas culturas, muitas figuras da deusa-mãe são encontradas. São pequenas estátuas esculpidas com seus seios à mostra e mulheres grávidas. Tais sociedades caçadoras e coletoras não detinham conhecimento de técnicas agrícolas e de irrigação, estando, assim, sujeitas a todas as intempéries (Benko, 2004). Destarte, o ato de dar à luz era tido como um momento sobrenatural durante o qual a mulher se revestia de um poder misterioso. A concepção era um símbolo para todas as forças da vida. A mulher como deusa é sempre referida como "a mãe dos deuses e dos homens". A ideia do deus-rei dos céus associada à deusa-mãe remete ao leste do Mediterrâneo entre 4000 e 2000 a.C. nas sociedades urbanas do Egito, da Síria e da Ásia Menor, por exemplo, em figuras como Ísis e Ishtar (Ruether, 1977).

Na mitologia clássica greco-romana, também houve um significativo desenvolvimento das figuras das deusas. Cada aspecto da grande deusa-mãe do Oriente Médio foi retratado como uma figura feminina própria na religião clássica: Ártemis/Diana, a poderosa deusa- virgem caçadora; Démeter/Ceres, a deusa da colheita; Afrodite/Vênus, a deusa do amor e da beleza; Hera/Juno, a deusa-esposa; e outras.

Desse modo, tais religiões que traziam em seu panteão figuras como deusas-mães e virgens tornaram-se representações de Maria numa *interpretatio* das deidades. A hibridização delas na forma de uma *interpretatio* cristã empreendida no imaginário cristão foi determinante tanto para a conversão dos gentios quanto para a assimilação da doutrina cristã por eles.¹⁴ Ao tolerar a veneração a Maria, a *ekklesia* recebia mais seguidores, agora identificados com a nova religião. Maria não foi, oficialmente, uma deidade cristã; todavia, alguns documentos tendem a considerá-la com o poder e a autoridade de uma divindade.

No século II, um autor cristão, cuja identidade é desconhecida, escreveu uma obra "apócrifa" denominada *Proto-Evangelho de Tiago*. O intrigante documento dedica-se inteiramente a contar a história de Maria, bem como a defender sua virgindade antes e durante o parto de Jesus. Enquanto as histórias sobre o nascimento de Jesus traziam uma mensagem escatológica de proclamação de uma nova era, o *Proto-Evangelho de Tiago* tem um caráter exclusivo de piedade pessoal, apontando para o ideal de perpétua virgindade de Maria (Koster, 2004).

¹⁴ A *interpretatio* é uma tendência comum dos escritores do mundo antigo em igualar os deuses estrangeiros aos membros de um determinado panteão local. Heródoto, por exemplo, refere-se aos antigos deuses egípcios Amon, Osiris e Ptah como "Zeus", "Dionísio" e "Festo", respectivamente (Smith:2001). Cunhamos o termo "*interpretatio cristã*" para tratar o comportamento do *populus* recém-converso dos círculos gentios ao equiparar Maria a deusas gregas, romanas e orientais.

O *Proto-Evangelho de Tiago* foi um texto mariano muito influente nos círculos cristãos, o que se observa, inclusive, nas representações imagéticas (Kearns, 2008). Muitos templos, títulos e uma iconografia clássica, dedicados anteriormente às deusas greco-romanas e orientais foram transferidos a Maria. A iconografia, em especial, esta representada de forma recorrente em catacumbas que também apresentam cenas marianas como as imagens abaixo:



Afresco de *Maria e Jesus menino* (à direita), *Maria e o anjo* (centro) e *Maria e os magos* (à esquerda).
Catacumba de Santa Priscila. Via Salária, Roma. Século III.

A devoção pessoal tem seu lócus primário na arte sob a forma de *piedade visual*. Os cristãos primitivos se expressavam artisticamente a fim de refletir sua opinião com relação a Deus ao tentar comunicar mensagens com uma função educacional, memorial, cultural e evangelística.

Vale destacar que as imagens, como parte de um monumento material, são formas fluidas de representação, na qual aspectos de uma divindade foram destruídos, alguns mantidos e outros ainda foram preservados. Deste modo, a base da identidade está em elementos imateriais que são compostos de uma materialidade (no caso, as imagens das catacumbas).

Tanto o *Proto-Evangelho de Tiago* quanto a iconografia são importantes, pois revelam um cristianismo que podemos considerar de “fronteira”, pois, apesar da roupagem cristã, ele apresenta expressões e valores híbridos, identificados com o judaísmo e, principalmente, com a cultura helenística.¹⁵ Muitos cristãos, não ligados às lideranças eclesiais, muitas vezes na fronteira entre o cristianismo e o “paganismo”, inventavam histórias e faziam pinturas, expressando-se numa multiplicidade de meios que davam vazão a demonstrações artísticas e culturais ligadas à tradição e à religião greco-romanas. Assim, enquanto a literatura e a arte

¹⁵ O culto híbrido que estava sendo formado se apresentava na *fronteira*. Nas palavras de Guarinello, “as fronteiras compõem a ordem todas as dimensões da realidade que não são efêmeras” (2010: 120). É na fronteira que observamos o jogo de negociações e trocas. Nela, a ordem se altera ou se reproduz. O ambiente de fronteira é marcado tanto pela competição quanto pela negociação. Há diversas fronteiras cotidianas da ação social: as instituições, as crenças, as relações sociais o conhecimento, entre outras. Boyarin (2004) afirma que as fronteiras são impostas e construídas artificialmente. As pessoas não só cruzam as fronteiras, mas fronteiras cruzam as pessoas. Em nosso caso, apesar de um Cristianismo normativo zelar para que as fronteiras não sejam cruzadas, há “contrabandos”, a todo o momento, ao longo dela como provimento do cotidiano. É nas práticas difusas de hibridismo cultural que as fronteiras são cruzadas. É possível notar que o culto mariano até o século IV encontrava-se na fronteira com um suposto “paganismo”. Para que este culto sáisse desta zona, foi preciso *naturalizar a fronteira* compreendendo algumas negociações e acomodações como o Concílio de Efeso.

cristã são influenciadas por aspectos da sociedade “pagã”, sua forma de culto também era modificada. E a exaltação a Maria é uma das transformações, cujas expressões artísticas e literárias nos ajudam a compreender a formação do cristianismo. O *Proto-Evangelho de Tiago* e as imagens marianas nas catacumbas revelam que o hibridismo cultural foi um dos fatores responsáveis por forjar o culto mariano. O fato de tais ideias terem se expressado primeiramente em textos apócrifos e na arte revela, acima de tudo, que o lócus de nascimento desta piedade era alheio à ambiência eclesiástica episcopal.

Apesar de terem sido dedicados afrescos e obras literárias cristãs a Maria, o culto a ela ainda não poderia ser comprovado no século II. Contudo, no século III, algumas transformações farão de Maria uma figura híbrida e de grande importância para a *ekklesia*.

De fato, a formação híbrida do culto mariano está imbricada ao cosmopolitismo do Império Romano. Tal foi marcado por uma ampla mobilidade espacial dos seus cidadãos, principalmente depois do Edito de Caracala. Esta mobilidade e cosmopolitismo trouxeram consigo um crescimento do individualismo e um aumento das identidades fluidas com a afirmação de identidades locais, entendendo que a identidade cultural nunca é fixa, mas sempre híbrida (Hall, 2003). No entanto, outro processo paralelo e um tanto quanto inédito, fruto em maior escala do cristianismo, mas não desconsiderando o próprio processo de romanização, foi a universalidade étnica.

O Império Romano agrupava sociedades bastante distintas em seu bojo. A grande questão para o governo imperial romano era saber como lidar com a nascente religiosidade cristã e ainda integrar uma multidão de imigrantes estrangeiros (chamados “bárbaros”) com valores culturais heterotópicos sob uma mesma esfera. Assim, o cosmopolitismo trouxe uma busca mais acentuada das identidades étnicas, que agora se identificavam com o Império e com a religião emergente – o cristianismo. Vale ressaltar que a identidade étnica era coletiva, pois, além de não se manifestar isoladamente, se supunha o reconhecimento da pertença a um grupo ou coletividade, mas também o pertencimento individual, por significar a pessoa na sociedade (Seyferth, 2009; Poutignat; Streiff-Fenart, 1998). No caso do cristianismo, como uma religião de caráter universalizante agremiava etnias sem distinção, este trouxe consigo, associado ao cosmopolitismo romano, uma hibridização cultural, expressa, por exemplo, na piedade popular com na veneração de Maria desde o século II, bem como na formação do culto mariano a partir do século III.

Referências

BENEDUZI, Luis Fernando. Memória, mito e identidade: visitando a imigração italiana pelas mãos de Nanetto. **IV Simpósio Nacional de História Cultural**. Goiânia, UCG, 2008.

BÍBLIA. Português. Trad. da École Biblique de Jerusalém. **Bíblia de Jerusalém revista e ampliada**. São Paulo: Paulus, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2005.

BENKO, Stephen. **The virgin goddess: studies in the pagan and Christian roots of mariology.** Leiden; New York: BRILL, 2004.

BLASI, Anthony J; TURCOTTE, Paul-André; DUHAIME, Jean. **Handbook of early Christianity: social science approaches.** Oxford: Altamira, 2002.

CHEVITARESE, André. Cristianismo e Império Romano. In: **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural.** Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

FELDMAN, S. Alberto. Entre o *Imperium* e a *Ekklesia*: os judeus no Baixo Império. *Anais do XIX Encontro Regional de História: poder, violência e exclusão.* ANPUH/SP – USP, São Paulo, 2008.

GARDNER, Jane. **Being a Roman Citizen.** Londres: Routledge, 2002.

GONÇALVES, M. T. Os Severos e a Anarquia Militar. In: SILVA, G. (Org), MENDES, N. M. **Repensando o Império Romano: perspectiva Socioeconômica, política e cultural.** Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

GUARINELO, N. O Império e Nós. In: **Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, política e cultural.** Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 241-266.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução Tomás Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARRIS, W.V. Demography, Geography and the Sources of Roman Slaves. **The Journal of Roman Studies.** Society for the Promotion of Roman Studies. v. 89, 1999, p. 62-75.

HAVERFIELD, F. **The Romanization of Roman Britain.** Oxford: Clarendon Press, 1912.

HERSCHEL, C. Individualism and Religion in the Early Roman Empire. **The Harvard Theological Review.** Cambridge University Press, v. 2, nº 2, 1909, p. 221-234.

KERESZTES, P. The Constitutio Antoniniana and the Persecutions under Caracalla. **The American Journal of Philology.** The Johns Hopkins University Press, vol. 91, nº. 4, 1970, p.446-459.

KEARNS, Cleo McNelly. **The Virgin Mary, monotheism and sacrifice.** New York: Cambridge University Press, 2008.

KOSTER, Helmut. **Ancient Christian gospels: their history and development.** Harrisburg: Continuum International Publishing Group, 2004.

MATHISEN, R. Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire. **The American Historical Review.** The University of Chicago Press on behalf of the American Historical Association, 111, nº. 4, 2006, p. 1011-1040.

MATTINGLY, D; HITCHNER, B. Roman Africa: An Archaeological. **The Journal of Roman Studies.** Society for the Promotion of Roman Studies, v. 85, 1995, p. 165-213.

PETIT, Paul. **A Paz Romana.** São Paulo: Pioneira (Edusp), 1989.

MITCHELL, Margaret M. Gentile Christianity. In. **Cambridge History of Christianity.** v. 1, Nova York: Cambridge University Press, 2008.

NOVA, Leslie Nancy Hernández. De hija a madre: la negociación de La identidad de gênero em uma historia de migración de Perú hacia Europa. **História Oral: Revista da Associação Brasileira de História Oral,** v. 12, n. 1-2, jan.-dez. 2009, p. 249-283.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias de Etnicidade.** Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.

REGAZZONI, Susanna. Italia Argentina uma historia compartilhada: Syria Poletti inmigrante italiana, escritora argentina. **Dimensões - Revista de História da UFES,** nº 26, 2011.

RUETHER, Rosemary Radford. **Mary: The Feminine Face of the Church.** Philadelphia: The Westminster Press, 1977.

SANZI, Ennio. **Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas.** Fortaleza: EdUECE, 2006.

SCHEIDEL, Walter. Human Mobility in Roman Italy, I: The Free Population. **The Journal of Roman Studies.** Society for the Promotion of Roman Studies. v. 94, 2004, p. 1-26.

SEYFERTH, Giralda. Memória Coletiva, identidade e colonização: representações da diferença cultural no sul do Brasil. **XIV Congresso Brasileiro de Sociologia.** Rio de Janeiro, UFRJ, 2009.

SILVA, G. V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séc III e IV) In: **Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, política e cultural.** Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 241-266.

SMITH, Mark. **God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World.** Cambridge: Eerdmans Publishing 2001.

THE PROTEVANGELIUM OF JAMES. In: ELLIOT, J.K. **The Apocryphal New Testament:** a collection of Apocryphal Christian. New York: Oxford University Press, 2005.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon:** an introduction and commentary. Michigan: Grand-Rapids, 1986.