

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES
POLÍTICAS**

LUDIMILA CALIMAN CAMPOS

**Da catacumba à basílica:
Hibridismo cultural, domesticação do sagrado e conflito religioso
no contexto de emergência do marianismo (séc. III-V)**

**VITÓRIA
2015**

LUDIMILA CALIMAN CAMPOS

Orientador: Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

VITÓRIA
2015

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

C198d Campos, Ludimila Caliman, 1987-
Da catacumba à basílica : hibridismo cultural, domesticação
do sagrado e conflito religioso no contexto de emergência do
marianismo (séc. III-V) / Ludimila Caliman Campos. – 2015.
309 f. : il.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva.
Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Maria, Virgem, Santa – Culto - História. 2. Cristianismo -
Origem . 3. Cristianismo – História. 4. Concílio de Éfeso. 5.
Alexandria (Egito). 2. Roma - História. I. Silva, Gilvan Ventura
da, 1967-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de
Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

LUDIMILA CALIMAN CAMPOS

Da catacumba à basílica:

**Hibridismo cultural, domesticação do sagrado e conflito religioso
no contexto de emergência do marianismo (séc. III-V).**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Aprovada em 11 de setembro de 2015.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva (Orientador)
Universidade Federal do Espírito Santo

Profa. Dra. Roberta Alexandrina da Silva (Examinadora Externa)
Universidade Federal do Pará

Profa. Dra. Sílvia Márcia Alves Siqueira (Examinadora Externa)
Universidade Estadual do Ceará

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman (Examinador Interno)
Universidade Federal do Espírito Santo

Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite (Examinadora Interna)
Universidade Federal do Espírito Santo

*À Deus, pela fé que me mantém viva.
Ao meu marido que me incentivou na realização deste trabalho.
À minha família que me apoiou incondicionalmente.*

AGRADECIMENTOS

Escrever uma tese de doutorado não é um trabalho simples, nem completamente solitário. Para essa empreitada de quatro anos, contei com a assistência, a colaboração e o financiamento de pessoas e instituições.

Inicialmente agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva por seu apoio, amizade, crédito e paciência a mim tributados desde a graduação, quando ainda estava na Iniciação Científica.

Gostaria de agradecer à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelos quatro anos de auxílio financeiro, fundamental para o êxito deste empreendimento.

Ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais (PPGHIS) da UFES, pelo apoio institucional, na pessoa do coordenador Prof. Dr. Sebastião Pimentel Franco pela amizade de tanto tempo e por sempre se mostrar tão solícito.

Às bibliotecas as quais pesquisei, em especial a Biblioteca Central (BC) da UFES; à Bibliothèque nationale de France (BnF); ao Institut National d'Histoire de l'Art (INHA); à Bibliothèque Gernet-Glotz (ANHIMA); à Bibliothèque d'histoire des religions (Université Paris-Sorbonne); à Bibliothèque de l'Institut d'études augustiniennes (EIA).

Sou particularmente grata a minha supervisora na França, a Prof.^a Dr.^a Maria Cecilia D'Ercole, por ter me recebido tão calorosamente na *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS), durante o estágio de pesquisa no exterior, disponibilizando de seu precioso tempo para me indicar bibliografias e sugerir novas abordagens.

À prof.^a Dr.^a Andréia Frazão (UFRJ) que na ocasião do Seminário de Pesquisa forneceu excelentes contribuições para o bom andamento da pesquisa.

Aos professores Dr. Sérgio Alberto Feldman (UFES) e Dr.^a Leni Leite Ribeiro (UFES) pelas leituras atentas do Relatório de Qualificação que resultaram em apontamentos pertinentes e um tanto ou quanto desafiadores.

Aos revisores Jorge Luis de Paula e Nelson Martinelli Filho por examinarem o texto com tanta dedicação.

Agradeço a equipe do Laboratório de Estudos do Império Romano (LEIR-ES) pela amizade, pela assistência e pelos inúmeros debates. À Alessandra André, Belchior Monteiro Lima Neto, Camilla Paulino da Silva, Caroline da Silva Soares, Thiago Brandão Zardini, João Carlos Furlani, Kátia Regina Giesen, Natan Henrique Taveira Baptista, Nicodemo Valim de Sena, Jenny Barros Andrade, Larissa Rodrigues Sathler Dias e Rayanne Amorim Rody.

À minha irmã Maiara e ao meu cunhado Paulo Rodrigo pelo apoio incondicional.

Aos meus pais Márcio e Néia pela dedicação em proporcionar a melhor educação que puderam dispor. Afora isso, agradeço a eles pelas constantes orações feitas em prol da minha saúde física, mental e espiritual.

Ao meu marido, companheiro e amigo Anderson, sou imensamente grata pelo carinho e apoio, solícito nos momentos em que mais precisei e compreensivo no tempo em que fiquei ausente.

À minha avó Mintaha Alcuri Campos pelo apoio incondicional e por ser um grande exemplo para mim.

Aos meus avós, Jovino, Polônia e Sebastião (*In Memoriam*), por serem grandes inspirações para mim.

Não poderia deixar de agradecer a Deus, meu consolador, pela sabedoria que conheci por meio dos ensinamentos de Jesus. Sem ele, nada seria.

“O princípio da sabedoria é: adquira a sabedoria; com todos os teus ganhos, adquira a inteligência! Estreita-a, e ela te fará crescer; abraça-a, e ela te honrará; porá em tua cabeça um formoso diadema e te cingirá com brilhante coroa.”

– *Provérbios 4:7-9, Bíblia de Jerusalém.*

RESUMO

A formação do culto mariano tem sido considerada, por muitos pesquisadores, um dos objetos de estudo mais enigmáticos da história do cristianismo, em grande medida porque as fontes disponíveis para a compreensão deste evento são plurais e difíceis de serem concatenadas. Os *corpora* documentais que elegemos – imagens, inscrições epigráficas, textos litúrgicos, crônicas, cartas, homilias, textos doutrinários e textos conciliares – indicam, sobretudo, que a emergência desta piedade estava envolta em uma teia de relações de poder tecida por bispos, monges, autoridades imperiais e devotos. Inicialmente, o cristianismo de fronteira se forjou a partir de meados do século III e cooperou, em grande medida, para a hibridização de algumas formas de culto, entre elas a devoção a Maria, como podemos observar, por exemplo, na criação de afrescos marianos na catacumba de Santa Priscila. Apesar de se manifestar, inicialmente, de maneira dispersa, a piedade mariana será domesticada pela *ekklesia pari passu* ao seu fortalecimento entre os grupos filocristãos, graças aos esforços de alguns líderes eclesiásticos de Alexandria, com destaque para Clemente de Alexandria, Orígenes e Atanásio – integrantes do centro de estudos da cidade – que se dedicaram a elaborar uma teologia calcada na glorificação de Maria. Nos séculos IV e V, observamos, por todo o Império, a difusão de práticas devocionais reservadas a Maria sob o âmbito da piedade pessoal e monástica, fato que desagradou, em grande medida, algumas autoridades episcopais, com destaque para aquelas filiadas à escola de pensamento de Antioquia. Por conseguinte, no ano de 431, eclodiu uma importante polêmica no Concílio de Éfeso concernente à defesa da utilização dos títulos de *Theotókos* e *Christótokos*, ambos conferidos a Maria. O evento se desenrolou em torno do embate político-cultural empreendido pelos bispos Nestório de Constantinopla e Cirilo de Alexandria, no qual este lutava pela institucionalização doutrinal-litúrgica do culto. Logo após a vitória de Cirilo e seus partidários, uma importante edificação foi erigida: a basílica de *Santa Maria Maggiore*. O empreendimento demonstrou que a piedade a Maria acabou por ser não somente tutelada e institucionalizada pela *ekklesia*, mas, também, manipulada de modo a servir de emblema para a glorificação do poder do bispo de Roma.

Palavras-chave: Império Romano; Paleocristianismo; Culto Mariano; Alexandria; Concílio de Éfeso.

ABSTRACT

The formation of Marian devotion has been considered by many researchers, one of the most enigmatic objects of study of the History of Christianity, largely because of the sources available for understanding this event are plural and difficult to be concatenated. The documentary *corpora* we elect – images, epigraphic inscriptions, liturgical texts, chronicles, letters, homilies, doctrinal texts and conciliar texts – indicates, above all, the emergence of this piety was wrapped in a web of power relations woven by bishops, monks, authorities Imperial and devotees. Initially, the border Christianity was forged from the middle of the III century cooperated to a large extent, for the hybridization of some forms of worship, including the devotion to Mary, as we have seen, for example, the creation of Marian frescoes in the Catacombs of St. Priscilla. Although manifest initially in a dispersed manner, Marian piety will be domesticated by the *ekklesia pari passu* to its strengthening among filochristians groups, on account of the efforts of some church leaders of Alexandria, especially Clement of Alexandria, Origen and Athanasius – members the center of studies of Alexandria – who dedicated themselves to develop a theology grounded in the glorification of Mary. In the IV and V centuries, we noted, throughout the Empire, the spread of reserved devotional practices to Mary under the scope of personal and monastic piety, a fact that displeased largely, some episcopal authorities, especially those affiliated to school of Antioch. Therefore, in the year 431, it broke a major controversy in the Council of Ephesus concerning the defense of the use of titles *Christótokos* and *Theotókos*, both awarded to Mary. The event was set up around the political and cultural struggle undertaken by bishops Nestorius of Constantinople and Cyril of Alexandria, in which he fought for doctrinal, liturgical institutionalization of worship. Soon after the victory of Cyril and his supporters, an important building was erected: the Basilica of *Santa Maria Maggiore*. The project demonstrated that piety to Mary turned out to be not only safeguarded and institutionalized by the *ekklesia*, but also manipulated to serve as the emblem for the glorification of the power of the bishop of Rome.

Keywords: Roman Empire; Paleochristian; Marian cult; Alexandria; Council of Ephesus.

RÉSUMÉ

La formation de la dévotion mariale a été considérée par de nombreux chercheurs, l'un des objets les plus énigmatiques de l'étude de l'histoire du Christianisme, en grande partie parce que les sources disponibles pour la compréhension de cet événement sont plurielles et difficile à concaténer. Les *corpora* documentaires nous élisent – les images, les inscriptions épigraphiques, les textes liturgiques, des chroniques, les lettres, les homélies, les textes doctrinaux et les textes conciliaires – indiquent, par-dessus tout, l'émergence de cette piété a été enveloppé dans un tissu de relations de pouvoir tissée par les évêques, les moines, les autorités Imperial et dévots. Initialement, la frontière christianisme a été forgé à partir du milieu du troisième siècle a coopéré dans une large mesure, pour l'hybridation de certaines formes de culte, y compris la dévotion à Marie, comme nous l'avons vu, par exemple, la création de Marian fresques dans les catacombes de St. Priscille. Bien que manifeste d'abord en ordre dispersé, la piété mariale sera domestiqué par le *ekklesia pari passu* à son renforcement au sein des groupes de filochrétiens, grâce aux efforts de certains dirigeants de l'église d'Alexandrie, en particulier Clément d'Alexandrie, Origène et Athanase – membres du centre d'études d'Alexandrie – qui se sont consacrés à développer une théologie fondée sur la glorification de Marie. Dans les quatrième et cinquième siècles, ont noté, dans tout l'Empire, la propagation des pratiques de dévotion réservées à Marie sous le champ d'application de la piété personnelle et monastique, ce qui déplut largement, certaines autorités espiscopales, notamment ceux affiliés à l'école penser d'Antioche. Par conséquent, en l'an 431, il a cassé une controverse majeure dans le Concile d'Ephèse concernant la défense de l'usage des titres *Christótokos* et *Theotókos*, à la fois décerné à Maria. L'événement a été mis en place autour de la lutte politique et culturel entrepris par les évêques de Constantinople Nestorius et Cyrille d'Alexandrie, dans lequel il a combattu pour doctrinale, liturgique institutionnalisation du culte. Peu après la victoire de Cyril et ses partisans, un bâtiment important a été érigé: la Basilique de *Santa Maria Maggiore*. Le projet a démontré que la piété à Marie avéré être non seulement sauvegardés et institutionnalisés par l'*ekklesia*, mais aussi manipulé pour servir de l'emblème pour la glorification de la puissance de l'évêque de Rome.

Mots-clés: Empire Romain; paléochrétienne; Le culte marial; Alexandrie; Concile d'Ephèse.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Afresco da mulher <i>orante</i> (séc. IV)	80
Figura 2 – Afresco de Dionysas in Pace (séc. IV)	80
Figura 3 – Anel-selo com um cristograma entalhado em osso (séc. V).....	86
Figura 4 – Oratório doméstico feito em cimento e encrustado em pedra (séc. I)	88
Figura 5 – Afresco de um pavão com plumagens (séc. III).	107
Figura 6 – Afresco de Sadraque, Misaque e Abedenego na fornalha (séc. III).	109
Figura 7 – Afresco da Anunciação (séc. III).....	110
Figura 8 – Afresco de Maria, Jesus e o profeta (séc. III)	112
Figura 9 – Afresco de Maria com Jesus recebendo os três reis magos (séc. III) ...	113
Figura 10 – Placa frontal em mármore do Sarcófago de Adelfia proveniente da catacumba de São João Evangelista (séc. IV).	115
Figura 11 – Escultura em mármore de Diana proveniente do Templo de Diana em Éfeso (séc. I)	120
Figura 12 – Afresco de Ísis amamentando Hórus (séc. III).....	122
Figura 13 – Selo cilíndrico acadiano (2350-2150 a.C.).....	124
Figuras 14 – Ruínas da <i>ekklesia</i> de Maria (séc. V). (A) e (B)	230
Figura 15 – Planta baixa da basílica de Santa Maria Maggiore.....	241
Figura 16 – Fachada atual da basílica de Santa Maria Maggiore.....	241
Figuras 17 – Jacó reclinado pedindo as bênçãos a Isaque e a chegada de Esaú (A); A discussão entre Labão e Jacó e a divisão dos rebanhos (B); Jacó conversando com Deus e a despedida de Jacó e sua família (C); Jacó negociando um campo e Jacó com seus filhos discutindo sobre o estupro de sua filha Diná (D). Mosaicos da parede lateral esquerda (séc. V).	244
Figura 18 – O arco triunfal (séc. V). Basílica de Santa Maria Maggiore, Roma.	245
Figura 19 – Mosaico da anunciação (séc. V).	246
Figura 20 – Mosaico do sonho de José (séc. V).	246
Figura 21 – Mosaico da visita dos reis magos (séc. V).....	247
Figura 22 – Mosaico do massacre dos inocentes (séc. V).	248
Figura 23 – Mosaico das seis ovelhas (apóstolos) em frente aos portões de Jerusalém (séc. V).....	249

Figura 24 – Mosaico da apresentação de Jesus no Templo (séc. V).....	249
Figura 25 – Mosaico da procissão sacerdotal e do aviso do anjo a José sobre a fuga para o Egito (séc. V).....	250
Figura 26 – Mosaico da chegada de Jesus e sua família ao Egito (séc. V). Detalhe da figuração de Maria.....	251
Figura 27 – A visita dos reis magos a Herodes (séc. V).....	251
Figura 28 – Mosaico das seis ovelhas (apóstolos) em frente aos portões de Belém (séc. V).....	252
Figura 29 – Mosaico de Pedro e Paulo (séc. V).	252
Figuras 30 – Mosaico de Joquebede apresentando Moisés a filha do faraó (superior direita) (A); Raquel anunciando a seu pai Labão a chegada de Jacó (superior esquerda) (B); Reuel, rei de Midiã, casando sua filha Zípora com Moisés (inferior direita) (C); Abraão e Ló, com suas esposas, na separação de suas terras (inferior esquerda) (D) (séc. V).....	256

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
------------------	----

CAPÍTULO PRIMEIRO

MARIA COMO “MÃE DE JESUS”

AS PRIMEIRAS REPRESENTAÇÕES DE MARIA E AS DISPUTAS SOBRE O NASCIMENTO E A HUMANIDADE DO MESSIAS (SÉC. I-II)	37
---	----

Uma revisão da literatura

A formação do culto mariano pelo viés pluridisciplinar	38
--	----

Como a simples mãe de Jesus

A imagem de Maria nos Evangelhos	45
--	----

O recontar de uma história

Maria no <i>Proto-Evangelho de Tiago</i>	53
--	----

O surgimento de uma nova Eva

Maria sob a perspectiva dos Padres da Igreja (séc.II)	69
---	----

CAPÍTULO SEGUNDO

HIBRIDISMO E PIEDADE PESSOAL

A CONSTRUÇÃO DA DEVOÇÃO MARIANA ENTRE OS CRISTÃOS DE FRONTEIRA (SÉC. III-IV) ..	76
---	----

No limiar da fé

A presença de costumes híbridos no cristianismo	77
---	----

As deidades femininas

Entre a representação clássica e a oriental da <i>Méter</i> e da <i>Parthénos</i>	92
---	----

A propósito da arte e do artista

Piedade visual na catacumba de Santa Priscila e no sarcófago de Adelfia	100
---	-----

A heresia coliridiana

A concepção do status de devota cristã e a hibridização de um culto	126
---	-----

A religiosidade mariana

O nascimento de um culto de fronteira	134
---	-----

CAPÍTULO TERCEIRO

SACRALIDADE E DOMESTICAÇÃO

MARIA COMO ÍCONE DE PIEDADE MONÁSTICA E ECLESIAÍSTICA EM ALEXANDRIA

(SÉC. III-IV)..... 138

Formas diversas, pensamentos plurais

A emergência do cristianismo em Alexandria..... 139

Dei Génatrix, nostras deprecationes ne despicias

Magia e piedade de fronteira nos papiros 148

Arquitetos de uma piedade

As vozes de Clemente, Orígenes e Atanásio 157

Ascetismo, martírio e glória

A constituição da devoção mariana a partir do culto aos mártires e às virgens .. 167

A emulação a uma Párthénos

A piedade monástica na domesticação do culto mariano 183

CAPÍTULO QUARTO

DISPUTAS POR ESPAÇOS DE PODER

A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CULTO A MARIA PELO DO CONCÍLIO DE ÉFESO E A EDIFICAÇÃO

DA BASÍLICA DE SANTA MARIA MAGGIORE (SÉC. V) 194

Festejos e sermões

A questão mariana no século V sob a ótica dos Padres da Igreja 195

A escola de Antioquia em debate

Nestório de Constantinopla e a defesa de *Cristotokos*..... 204

A escola de Alexandria em debate

Cirilo de Alexandria e a contraproposta de *Theotókos*..... 212

Entre Christotokos e Theotókos

O debate no Concílio de Éfeso..... 220

Devoção, espaço de culto e poder

O ressoar de *Theotókos* na basílica de Santa Maria Maggiore..... 239

CONSIDERAÇÕES FINAIS 261

REFERÊNCIAS	266
DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL	266
DOCUMENTAÇÃO ICONOGRÁFICA	272
DOCUMENTAÇÃO EPIGRÁFICA	275
DICIONÁRIOS E OBRAS DE REFERÊNCIA	275
BIBLIOGRAFIA INSTRUMENTAL	276
OBRAS DE APOIO	278

INTRODUÇÃO

I

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; Maria, a mãe de Deus; Maria, a nova Eva; Maria, a assunta aos céus; Maria, a imaculada concepção. Todos esses títulos foram degraus para a apoteose de Maria que se forjou em dois níveis: o da piedade de fronteira¹ e o doutrinal-litúrgico².

Do século I até meados do III d.C., no entanto, os cristãos não mostraram interesse quanto à pessoa de Maria.³ Nos escritos neotestamentários, por exemplo, a figura de Maria foi pouco explorada.⁴ Não obstante, observamos que, nos autores da Patrística, como Justino – o Mártir, Ireneu de Lião e Tertuliano, sua importância foi ampliada, uma vez reconhecida como a “nova Eva”.

Ainda no século II, um autor cristão, cuja identidade é desconhecida, escreveu uma obra apócrifa denominada *Proto-Evangelho de Tiago*.⁵ O documento dedicou-se, inteiramente, a contar a história de Maria, bem como a defender o *status* de virgindade antes do parto de Jesus e durante o mesmo. Enquanto as histórias sobre o nascimento de Jesus traziam uma mensagem escatológica de proclamação de uma

¹ O conceito “piedade de fronteira”, no âmbito do culto cristão, refere-se a toda prática religiosa que se estabelece fora do contexto e dos ditames da *ekklesia* sem a anuência da liderança eclesial.

² Contrário à maior parte dos pesquisadores, como Peter Brown, em sua obra *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (1987), e Virginia Burrus, na obra *Late Ancient Christianity: A People's History Of Christianity* (2005), que se inspiram na obra *Historia Natural das Religiões* do filósofo precursor David Hume, ainda no século XVIII, nós não utilizamos o conceito de piedade popular ou de devoção popular aplicado à entrada de práticas pagãs no cristianismo, tendo em vista acreditarmos ser um termo impreciso, uma vez que não estamos tratando de um contexto em que uma elite se opõe a um estrato social praticante de ritos populares. Nós não entendemos o paganismo, o judaísmo ou mesmo o cristianismo como religiões populares, mas como piedades equivalentes, compostas por ricos e pobres, pela elite e pela arraia miúda. Assim, o que se verifica são manifestações de uma piedade que ultrapassa o limite da outra. Por isso, empregamos a terminologia “fronteira” para determinar o contato entre elas.

³ Todas as datas deste trabalho são d.C., salvo quando expresso em contrário.

⁴ Todas as passagens referentes aos escritos véteros e neotestamentários foram extraídas da Bíblia de Jerusalém, cujo trabalho de tradução para a língua portuguesa foi coordenado por Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson.

⁵ As definições de um texto como “apócrifo” ou “canônico” exprimem um uso tradicional do termo. O vocábulo “apócrifo” significa um texto não canônico, inautêntico, oculto e espúrio.

nova era, o *Proto-Evangelho de Tiago* teve o intuito, ainda que inicial, de proclamar a história de Maria, a fim de saciar a curiosidade dos primeiros cristãos sobre a sua vida, além de fazer uma defesa da sua biografia ilibada.

Já a partir da segunda metade do século III, vemos as primeiras manifestações em honra a Maria no âmbito da piedade de fronteira. No que concerne a esse primeiro nível, transferiu-se a Maria muito do sentimento de devoção religiosa expresso em diversos povoados da bacia do Mediterrâneo na forma de culto às deusas-mães. As origens da veneração a Maria, por sua vez, estão centradas na antiga adoração às deusas da fertilidade e às mães da terra. Pesquisadores, como Stephen Shoemaker (2008), Vasiliki Limberis (1994) e Mary Forskett (2002), asseveram que Maria é a sobrevivência das deusas-mães das religiões praticadas por alguns povos ágrafos, entre os quais uma quantidade bastante significativa de esculturas femininas foi encontrada. São figuras antropomórficas, na forma de amuletos, esculpidas em pequenas estátuas, representando mulheres com seios à mostra, grávidas ou segurando uma criança. No caso das sociedades caçadoras e coletoras do Paleolítico, tais não detinham conhecimento de técnicas agrícolas e de irrigação, estando, assim, sujeitas a todas as intempéries (BENKO, 2004, p. 13). Nesse contexto, no ato de dar à luz – tido como um momento sobrenatural – a mulher se revestia de um poder misterioso pelo qual a fertilidade feminina era exaltada. O nascimento de uma criança era um símbolo para todas as forças da vida (BUDIN, 2011, p. 2). Considerada uma das mais antigas representações de divindade, a mulher grávida – como deusa da fertilidade – comumente se via referida como “a mãe dos deuses e dos homens”, sendo celebrada em um culto próprio associado de maneira combinada à abundância de recursos naturais e à procriação humana (ROLLER, 1999, p. 9-10).

Durante a Antiguidade, por volta do ano 4.000 a.C. em diante, de modo mais específico ao leste do Mediterrâneo – nas sociedades urbanas do Egito, da Síria e da Ásia Menor – o culto às deusas da fertilidade se manifestou com maior vigor e apresentou uma forma melhor definida. No entanto, a ele agregou-se a concepção religiosa que associava um deus-rei dos céus a uma deusa-mãe (RUETHER, 1977, p. 14, ANATI, 1985, p. 1-2). O mito mesopotâmico de Tiamat e Marduk é um bom exemplo que atesta tal visão religiosa. No épico *Enuma Elish* (tabletes 1, 2, 3 e 4), Marduk era o deus-sol e Tiamat era a deusa-mãe da terra. Em uma disputa entre os deuses, um conflito de Marduk com Tiamat foi deflagrado, quando este fere e mata a deusa – representada na forma de um dragão. Tal épico revela, de fato, uma disputa

tanto de sociedades patriarcais e matriarcais quanto a rivalidade entre cultos às figuras femininas e às masculinas.

No caso do Egito Antigo, nós encontramos a vida de Ísis narrada pelo escritor grego Plutarco em sua obra *Ísis e Osíris* (13-18). Seth, irmão de Osíris, movido pela inveja, planeja o assassinato do irmão. Ísis, na ocasião, grávida de Hórus, ao descobrir que Osíris está morto, parte para uma longa saga na busca pelo corpo de seu amado. A trama egípcia está envolta pela idealização dos atributos dos deuses, visando à construção de uma relação harmoniosa entre a deusa da maternidade e da fertilidade com o deus que reina sobre os vivos e os mortos.

A natureza e as formas dos cultos praticados em honra às deusas-mães e virgens no Oriente e no norte da África foram assimiladas pelos gregos e pelos romanos em um processo repleto de especificidades locais marcados por uma profunda simbiose (BUDIN, 2011, p. 2). Sob o Império Romano, época na qual o *koiné* tornou-se o dialeto franco entre as populações da bacia do Mediterrâneo, um movimento de interação sociocultural entre as populações gregas e não gregas trouxe mudanças na visão de mundo e nas formas culturais locais. Tal processo é o que chamamos de helenização (MOMIGLIANO, 1991, p. 76). As múltiplas facetas das religiosidades gregas, juntamente com as religiões de mistério e os cultos orientais, influenciaram, de modo significativo, as formas de piedade romana, bem como os atributos de suas deidades (CHEVITARESSI, CORNELLI, 2007, p. 20-21).

É preciso destacar, todavia, que as divindades romanas não surgiram simplesmente pela incorporação dos atributos de deuses gregos e orientais ao seu panteão, mas pela tradução de expressões das deidades estrangeiras ao sistema religioso romano. No caso da simbiose entre gregos e romanos, observamos os seguintes pares de deuses: Ártemis/Diana, a deusa-virgem caçadora; Deméter/Ceres, a deusa da colheita; Afrodite/Vênus, a deusa do amor e da beleza; Hera/Juno, a deusa-esposa; entre outras (RIGGS, 2005, p. 442).⁶

O cristianismo, como expressão religiosa concebida no Império Romano, não ficou isento de contatos culturais que alteraram, em certa medida, sua teologia e suas formas de devoção. Em nosso estudo de caso, constatamos que muito dos atributos das deusas-mães e virgens gregas, romanas e orientais foi convertido em

⁶ O caso do culto a Ártemis/Diana nos parece mais emblemático, haja vista que essa deusa tornou-se divindade em Éfeso por causa, em grande medida, das relações socioculturais que o povo da cidade estabeleceu com os gregos (MOMIGLIANO, 1991, p. 76).

representações de Maria por filocristãos nos séculos III e IV. Apesar de Maria não ter sido, oficialmente, uma deidade cristã, alguns documentos tendem a considerá-la com o poder e com a autoridade de uma divindade.

Nos séculos III e IV, em um contexto marcado pelo avanço de conversões ao cristianismo, novos costumes floresceram entre os cristãos, com destaque para uma prática devocional na forma de *piedade visual*. Por meio desta, a figura de Maria seria exaustivamente venerada.

De tal modo, muitos templos e títulos além de uma iconografia clássica, dedicados anteriormente às deusas greco-romanas e orientais, foram transferidos a Maria. Isso pode ser encontrado na iconografia cristã forjada desde meados do século III, que apresenta diversas cenas marianas, com destaque especial para alguns afrescos da catacumba de Priscila, na Via Salária, em Roma (século III);⁷ no alto-relevo do sarcófago de Adelfia, proveniente da catacumba de São João em Siracusa (século IV); e em alguns mosaicos da basílica de Santa Maria Maggiore em Roma (século V).⁸

A iconografia – bem como muitos usos e práticas cotidianos – foi importante para a presente pesquisa ao revelar um cristianismo que pudemos considerar de “fronteira”, pois, apesar da roupagem cristã, ele apresenta expressões e valores híbridos, identificados com a cultura pagã em que muitos conversos estavam inseridos e não tinham disposição de abandonar. Quando falamos em “cultura pagã” ou “paganismo”, é necessário frisar a grande dificuldade de conceituar precisamente o que seria o paganismo na Antiguidade, pois este não foi constituído por uma única religião, mas por várias. O termo paganismo é usado de modo muito frequente para fazer referência a diversas manifestações religiosas, cujos praticantes eram provenientes da bacia do Mediterrâneo Antigo. Em latim, *paganus* significa “rústico”, “homem da zona rural”. Uma historiografia tradicional defende que, a partir do século IV, os autores cristãos começaram a designar quem não era judeu ou quem não venerava o Deus cristão como *pagani* – adoradores de ídolos da zona rural. Posteriormente, o termo foi acrescido de uma conotação depreciativa de senso de ignorância (WESTERFELD, 2003, p. 6). Entendemos, em consonância com a Escola

⁷ A terminologia “catacumba” (nome derivado do grego *katá* – embaixo, abaixo; e *kumbes* – cavidade) significa cemitério subterrâneo, caracterizado pela presença de galerias interligadas e de cubículos utilizados para depósito de corpos (NICOLAI, 1999, p. 13).

⁸ As representações iconográficas marianas referentes a tais espaços estão dispostas ao longo dos Capítulos Segundo e Quarto.

dos *Annales*, que o termo *paganus* designa pessoas que habitavam a cidade ou o campo e que preservavam os costumes locais, estabelecendo o seu espaço sagrado como templos, santuários e lugares de culto oferecidos pela paisagem (como nascentes e cumes de montanhas), cemitérios, ou mesmo em altares domésticos.⁹ Sob tal ótica, o pagão não era exclusivamente o devoto da zona rural, mas aquele que prestava culto a uma deidade própria do local onde morava. O paganismo, por sua vez, embora seja uma terminologia tanto ou quanto problemática, pode ser definido como um sistema religioso heterogêneo, próprio da pujante cultura do Império Romano, composto por uma vasta gama de elementos, formas, instituições e crenças que poderiam ser praticadas em ambientes públicos ou privados (CAMERON, 2010, p. 14-25).

Muitos “cristãos”, aliás, filocristãos, situados na fronteira cultural entre o cristianismo e o paganismo, faziam pinturas e esculturas se expressando numa multiplicidade de meios que davam vazão a demonstrações artísticas e culturais ligadas à tradição e à religião romana associadas aos cultos romanos (privados e públicos) e às religiosidades orientais.¹⁰ Sendo assim, tanto a arte cristã em si quanto a relação do devoto com a arte foi modificada por intermédio do contato com os hábitos da cultura dita pagã. Como será demonstrado no decorrer da tese, as imagens marianas nas catacumbas e nos sarcófagos revelam que o hibridismo cultural foi um dos fatores responsáveis por forjar o próprio culto, pois as mesmas estavam associadas às representações de deusas pagãs. O fato de tais concepções sobre Maria terem se expressado, primeiramente, na arte, implica, de maneira primordial, que o lócus de nascimento desta piedade era alheio à ambiência eclesiástica episcopal, até porque grande parte da liderança da *ekklesia* não aceitava quaisquer manifestações artísticas e práticas culturais que escapavam à sua supervisão.¹¹

⁹ Considerando-a uma convergência da Escola dos *Annales*, a terminologia “Nova História Cultural”, como termo que denomina uma corrente historiográfica, só começa a ser utilizada pelos historiadores culturais no final da década de 80. A Nova História Cultural traz, em seu arcabouço, novos paradigmas (entre eles, a ênfase na história das mentalidades, suposições e sentimentos), além de estabelecer uma profunda preocupação com a teoria (BURKE, 2005, p. 68).

¹⁰ Cunhamos o termo “filocristãos” para nos referirmos a todos aqueles que, podendo-se autoconsiderar cristãos, praticavam, em concomitância com os ritos cristãos o culto pagão, ou mesmo adotavam posturas sociais e culturais muito próximas aos ditames da sociedade pagã, não se atendo ao que as lideranças eclesiais prescreviam como regras, normas de moralidade e formas de culto. Tais filocristãos estavam, de fato, alocados em fronteiras culturais.

¹¹ O vocábulo *ekklesia* na língua portuguesa seria o termo “congregação”. O emprego da palavra “igreja”, embora seja usual, está relacionado a uma instituição organizada no aspecto político, perceptivelmente mais identificada com a sua formação no medievo e na contemporaneidade do que com o contexto do paleocristianismo (TELLBE, 2009, p. 184). Assim, o termo *ekklesia* – a melhor

Além dos afrescos e dos sarcófagos das catacumbas romanas, no século IV, um movimento religioso em honra a Maria, oriundo do Oriente, também foi identificado. Nós temos evidências de que algumas comunidades cristãs na Trácia, na Cítia e na Arábia, chamadas coliridianas, praticavam não só preces e devoções privadas a Maria, como também rituais organizados em sua homenagem. Epifânio de Salamina (*Panarion*, 3, 79.1-6) denuncia o culto como fruto de uma idolatria. Os coliridianos, além de ordenar mulheres ao bispado, apresentavam ofertas de sacrifício em devoção a Maria (Epif., *Pan.*, 3, 79.1-7).

Embora Epifânio afirmasse que tal grupo era herético por excelência, é possível que ele tivesse uma profícua vinculação com a *ekklesia* paleocristã, se é que a heresia não foi absorvida pela ortodoxia, visto que essa comunidade é uma das poucas descritas por Epifânio sobre a qual não se tem qualquer outra informação, com exceção de escritos muito posteriores.¹² Entretanto, os coliridianos se autodenominavam cristãos, tendo contribuído decisivamente para a exaltação da figura de Maria e para o fortalecimento do *status* das mulheres, dado ao fato de que, na congregação coliridiana, elas exerceriam posições de liderança (BENKO, 2004, p. 170). Os relatos apresentados por Epifânio indicam que as mulheres, muitas vezes, representavam uma ameaça à soberania masculina nas congregações (Epif., *Pan.*, 79, 1.6-7).¹³

Até o século IV, o culto mariano se manifestou de maneira dispersa em diversas regiões do Império. Entretanto, na cidade de Alexandria, a devoção se cristalizou sob a forma cultural e teológica.

Além de permanecer sendo cultuada de maneira híbrida por filocristãos, inclusive no norte da África, como atestam os *Papiros mágicos gregos* e os *Papiros de Oxirrinco*, Maria ainda foi objeto de devoção e de estudos teológicos para monges e

tradução para o que eram as comunidades no cristianismo primitivo – será constantemente utilizado preterindo a palavra “igreja”, evitada neste trabalho, a menos que nós estejamos falando em termos de uma categorização teológica.

¹² É fundamental considerar que a palavra “heresia” deriva do termo grego *hairesis*, significa escolher, retirar. O termo, no grego helenístico, significava um objeto de escolha intelectual sem um juízo específico. Enquanto os judeus consideravam “heréticos” todos aqueles que se afastassem da doutrina de tradição rabínica; os cristãos, segundo Paulo, denominavam heréticos aqueles que se desviavam da religião “verdadeira”, ou seja, aqueles que não seguiam os ensinamentos de Jesus. Já o vocábulo “ortodoxia”, do grego – *orthē, doxa* – significa opinião justa, correta. No âmbito do cristianismo antigo, a “ortodoxia” era a doutrina e o viver cristãos conforme a verdade original de Jesus e os seus ensinamentos (GROSSI, 2002, p. 1002).

¹³ Sobre o assunto, conferir o Segundo Capítulo.

para bispos atuantes de Alexandria, responsáveis por estabelecer uma dinâmica de *domesticação do sagrado*.

Em tal contexto, Clemente de Alexandria, Orígenes e Atanásio ganharam destaque. Adeptos da escola de pensamento de Alexandria – marcada por um evidente ecletismo filosófico e pela exegese alegórica das Escrituras – os autores supracitados incorporarão parte do sentimento religioso das devoções de fronteira ao discurso e construirão uma teologia pela qual alçaram Maria à categoria de *Parthénos* e *Theotókos*.

Ainda no século IV, por sua vez, bispos considerados “origenistas”, como Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa, ao lançarem mão da teologia alexandrina, cooperaram para a difusão do culto a Maria no âmbito eclesiástico ao levá-lo para outros lugares do Império, ultrapassando as fronteiras do norte da África e chegando a lugares como Constantinopla, Galácia e Roma.

Gregório de Nissa foi responsável por escrever uma biografia bastante popular de Gregório, o Taumaturgo, na qual relata uma experiência pessoal que o bispo do Ponto teve com Maria, em que ela lhe ensinava alguns aspectos da doutrina que ele não compreendia. A obra forneceu-nos evidências de que uma devoção pessoal a Maria estava definitivamente se propagando entre os clérigos.

O fortalecimento do movimento ascético e da valorização ao martírio entre os cristãos, seguindo pontualmente o mesmo curso, impulsionou o aumento da devoção às virgens-mártires, como Potamiena, Tecla e Justina (a última citada por Gregório de Nazianzo em uma de suas homilias), que, juntamente com Maria, foram convertidas em modelos a serem imitados, além de intercessoras sacralizadas e agentes de manifestações carismáticas.¹⁴

O ramo da ortodoxia responsável por domesticar o culto a Maria foi, em sua grande maioria, composto por bispos, por ascetas e por professores que apresentavam perfis muito próximos, principalmente por terem sido educados nos ditames da escola de pensamento de Alexandria. Enquanto continuava atual a

¹⁴ Em trabalho recente, pontuamos que o vocábulo “carisma”, advindo do grego *khárisma*, constitui ato, graça, favor, dom de origem divina. O carisma, no âmbito religioso, está relacionado ao conjunto dos dons espirituais (como profecias, milagres, glossolalias, visões, poesias etc.) outorgados pelo divino a indivíduos ou a grupos. O termo grego *pneuma* (espírito), que significa vento, ar, sopro, respiração e fôlego de vida, é fundamental para essa discussão na medida em que, para as primeiras congregações, era este o vocábulo utilizado, a fim de se referir ao espírito divino. Na Antiguidade, o *pneuma* era visto como uma ação incontrollável, dinâmica, própria da virtude divina (CAMPOS, 2011, p. 100).

ameaça das perseguições, o martírio foi o ápice da graça suprema e da ascensão espiritual. Em contrapartida, as ondas de conversão daqueles que se tornavam filocrístãos, muitas vezes superficiais, tanto entre a arraia miúda quanto na elite, trouxeram, no seu bojo, o afrouxamento da tensão espiritual no interior da *ekklesia*. Em tais condições, compreendemos que a “fuga para fora do mundo” tenha aparecido como condição necessária, ou ao menos favorável, com vistas a se alcançar a vida perfeita. Assim, os séculos III e IV foram marcados pelo surgimento do monasticismo – também qualificado como um martírio branco – em oposição ao martírio sangrento dos antigos confessores (SILVA, 2007, p. 84). Os ascetas, buscando uma vida cristã perfeita, nomearam a figura de Maria como ícone de seus ideais de obediência, de frugalidade e de valorização da virgindade. Mesmo não tendo passado pelo crivo da ortodoxia, o *Proto-Evangelho de Tiago* foi amplamente lido pelos bispos ascetas e influenciou, de forma radical, o seu modo de pensar a respeito da personagem. No entanto, os ascetas foram além do discurso do *Proto-Evangelho de Tiago* ao atribuir a Maria carismas proféticos, tais como curas e revelações divinas. A partir de então, Maria deixou de ser, simplesmente, uma ilustre personagem da biografia de Jesus e passou a representar uma figura plena de sacralidade.

O crescimento da devoção mariana a partir de meados do século III entre os filocrístãos não provocou tantos dissabores aos clérigos quanto à domesticação do culto empreendida por alguns bispos e ascetas alexandrinos. Não obstante a ampla aceitação e a promoção do culto a Maria no século V, conforme percebemos nos discursos acalorados de Proclo de Constantinopla, Teodoro de Ancira e Celio Sedúlio, o período foi marcado pelas agudas divergências entre os bispos no tocante ao assunto. Elas ficaram ainda mais evidentes quando Nestório – adepto da escola de pensamento de Antioquia – pregou seu primeiro sermão contra a utilização do título de *Theotókos* para se referir à figura de Maria. De acordo com ele, o termo não somente exprimia uma reverência excessiva atribuída a ela, mas ainda indicava que havia uma união entre as naturezas humana e divina de Jesus, o que ele julgava ser uma ideia equivocada. Cirilo, um dos mais atuantes bispos do século V, adepto da escola de pensamento de Alexandria, contrapôs-se à ofensiva de Nestório, defendendo que Jesus era portador tanto da natureza humana quanto da divina, o que perfazia uma união perfeita. Por esse motivo, Maria ocupava a posição de *Theotókos* junto à divindade cristã.

A polêmica teológica que emergiu com o advento da piedade a Maria, cujo cerne do debate se resumiu à adoção, ou não, do título de *Theotókos*, provocou sérios conflitos político-culturais na *ekklesia*, culminando com o Concílio de Éfeso (431) no qual os bispos Nestório de Constantinopla e Cirilo de Alexandria foram os protagonistas.

As sessões foram marcadas por excessiva violência e hostilidade, além de muitos tumultos entre os populares nas ruas da cidade, com destaque para os partidários de Cirilo. O bispo de Alexandria, temendo a chegada dos partidários de Nestório, decidiu ocupar a presidência do Concílio e afugentar os seus oponentes das sessões. A força política do bispo Cirilo, bem como o apoio ao movimento recebido de Élia Pulquéria – imperatriz-consorte romana do Oriente – resultaram na vitória de *Theotókos*. Com a institucionalização da devoção, observamos a elevação do culto ao seu segundo nível de formação: o doutrinal-litúrgico.

Alguns meses após o Concílio, uma obra monumental patrocinada e arquitetada pelos bispos romanos, foi inaugurada em Roma em 432: a basílica de *Santa Maria Maggiore*. Construído próximo a um antigo sítio que abrigava um templo da deusa Juno Lucina, o prédio foi ornado com diversos mosaicos aos moldes imperiais, alguns deles marianos, além de certas inscrições epigráficas bastante peculiares.¹⁵

Para além de simplesmente alçar a bandeira em defesa da devoção a Maria – já institucionalizada – a construção da basílica foi fruto de uma reivindicação em prol da primazia do bispo de Roma, responsável por manipular e por converter a piedade em um dispositivo para a glorificação episcopal.

De tal modo, a basílica foi dedicada a Maria, a fim de converter seu culto em um estandarte do triunfo de Cirilo sobre Nestório; do dogma de *Theotókos* sobre o de *Christotokos*; da vitória do cristianismo sobre o paganismo; do poder do bispo de Roma sobre as demais lideranças eclesiásticas.

¹⁵ A deusa Juno apresentava muitos epítetos, tais como: Juno Regina, Juno Opigena, Juno Caprotina, Juno Lucina, entre tantos. Juno Lucina (identificada com a deusa helênica Hera) – importante para a nossa análise – era conhecida por ser a deidade protetora dos recém-nascidos, das grávidas e das mulheres. No calendário romano, Juno Lucina era devotada no dia 1º de março no festival da matronália. Ela era adorada no monte Esquilino em um templo erguido no ano de 375 a.C. que se tornou um dos espaços sagrados mais importantes do Império Romano, como atesta Dionísio de Helicarnasso (*Antiquitates Romanae*, 4, 15.5), cronista romano do século II a.C., citando Lúcio Piso (ADKINS, 2004, p. 292; BALCH, OSIEK, 2003, p.118).

II

A nossa tese se funda na compreensão das relações de poder que envolveram a formação do culto mariano na *ekklesia* com base na análise da iconografia, da epigrafia, dos textos litúrgicos, das crônicas, das cartas, das homilias, dos textos doutrinários e dos textos conciliares, que vão do século III ao V. Para tanto, focamos, inicialmente, o cristianismo dito de fronteira que, entre meados do século III até finais do IV, passou por uma hibridização no tocante à devoção mariana. *A posteriori*, atentamos para a domesticação do sagrado empreendida de início em Alexandria, nos séculos III e IV, mas que se estendeu para diversas partes do Império. No século V, nos dedicamos à avaliação dos intensos conflitos político-culturais pela institucionalização doutrinal-litúrgica desta piedade a partir do estudo de caso do Concílio de Éfeso, bem como à compreensão da visibilidade do culto após o evento e à manipulação deste pelo bispo de Roma com a construção da basílica de *Santa Maria Maggiore*.

Em consonância com o nosso objeto de investigação, pretendemos analisar como a veneração mariana foi resultado de um processo de hibridização por meio da cultura de exaltação da virgindade e da maternidade de Maria entre os devotos. Para tanto, problematizamos a piedade visual mariana, a fim de percebermos como se construiu uma identidade cultural híbrida entre os conversos gentios. Além disso, buscamos discutir como se estabeleceram as primeiras manifestações carismáticas no âmbito da piedade a Maria em Alexandria no século V, enfatizando o protagonismo dos monges, dos ascetas e dos bispos origenistas na domesticação deste culto na *ekklesia*. Em paralelo com isso, examinamos os elementos que caracterizaram os conflitos eclesiásticos ocorridos no Concílio de Éfeso, no século V, envolvendo Cirilo de Alexandria e Nestório de Constantinopla, de modo a percebermos as relações de poder presentes na constituição do dogma mariano, ao avaliarmos a posição ocupada por Maria nos discursos episcopais, baseada em um modelo social da realidade religiosa, e identificarmos de que maneira a exaltação da figura do bispo determinou a institucionalização do culto mariano pela *ekklesia*. Por fim, analisamos a edificação da basílica de *Santa Maria Maggiore*, a fim de percebermos o modo como a celebração e a promoção do culto mariano foram manipuladas em prol do aumento

da autoridade e da influência do bispo de Roma sobre as demais sés do Império Romano.

As hipóteses que norteiam o presente estudo são duas. A primeira diz respeito à formação da devoção mariana como uma piedade de fronteira. Inaugurado em meados do século III, mas difundido durante a Antiguidade Tardia (séculos IV-V), o culto se manifestou como uma religiosidade híbrida, praticado por conversos do paganismo nas mais diversas regiões do Império. Os afrescos na catacumba de Santa Priscila (III), o sarcófago de Adelfia (IV) e a heresia coliridiana descrita no *Panarion* de Epifânio de Salamina revelam que certos conversos ao cristianismo substituíram algumas de suas antigas deidades, deusas-mães e virgens, por Maria, devotada, a princípio e prioritariamente, no âmbito do culto privado.

Em nossa segunda hipótese, propomos que a cristalização desta devoção se forjou em Alexandria, inicialmente praticada na forma de culto privado ao modo de uma piedade de fronteira, conforme observamos nos *Papiros mágicos gregos* e nos *Papiros de Oxirrínco*. Posteriormente, esta devoção foi apropriada por alguns líderes de destaque da *ekklesia*, entre os quais Clemente, Orígenes e Atanásio, integrantes da escola de pensamento de Alexandria. Tais personagens produziram uma teologia mais arrojada e iniciaram um processo de domesticação do sagrado ao elegerem Maria como um modelo de virtude, de castidade e de santidade. Nesse contexto, muitos ascetas, monges e bispos, nos séculos IV e V, assimilaram a teologia cunhada por Orígenes e propagaram a piedade mariana já domesticada pelas diversas regiões do Império, com destaque para Constantinopla, Ásia Menor e Roma. Entretanto, a devoção a Maria só abandonou definitivamente a condição de culto desviante, herético e pagão, sendo alçada à condição de culto ortodoxo e institucionalizado, com o advento do Concílio de Éfeso (431). Os bispos defensores do uso do termo *Theotókos*, em meio a uma série de tensões e de conflitos, buscaram naturalizar as fronteiras religiosas e culturais, empreendendo algumas negociações e acomodações no âmbito doutrinal-litúrgico. Meses depois de obter a chancela eclesiástica nicena, o culto a Maria passou a carregar não somente um significado religioso, mas também político, assumindo o propósito de enaltecer o poder e a autoridade do bispo de Roma, como ficou evidente na edificação da basílica de *Santa Maria Maggiore* (432).

III

A presente pesquisa está em consonância com os princípios da *História Cultural* e da *História Política*, ambas seguindo os parâmetros da Escola dos *Annales*, mais especificamente da *Nova História Cultural*, e está ancorada nos aportes teórico-metodológicos da *Arqueologia* e da *Antropologia*.

Pesquisar as relações culturais que se estabeleceram no âmago do cristianismo antigo é abordar um fenômeno complexo e dinâmico situado num campo específico do tecido social: a esfera religiosa. Portanto, fez-se necessário utilizarmos conceitos analíticos próprios que dessem conta de tal fluidez. Pierre Bourdieu, em seu livro *A economia das trocas simbólicas* (1999), define a *religião* como um conjunto de práticas e de representações que se reveste do sagrado, sendo estruturada “na medida em que seus elementos internos se relacionam entre si, formando uma totalidade coerente capaz de construir uma experiência” (1999, p. 179). Na condição de sistema simbólico de comunicação e de pensamento, a religião é ainda uma linguagem que se torna uma força na sociedade, pois tem como meta ordenar o mundo por meio da constituição de grupos coesos, organizados e atuantes. Seguindo tal linha, desenvolvemos uma análise pautada na perspectiva teórica que incorpora os seguintes conceitos: *piedade visual*, *hibridismo cultural*, *fronteira*, *domesticação do sagrado* e *conflitos político-culturais*.

Ao incorporarmos a esta pesquisa as imagens, as reflexões do historiador da arte David Morgan também se revelaram fundamentais. Bastante influenciado por Michel de Certeau e tendo como objeto de pesquisa a cultura religiosa nos Estados Unidos, David Morgan (1998) cunhou o conceito de *piedade visual*. Para ele, a *piedade visual* se baseia na relação íntima entre a arte e a religião, nexos este que nos permite captar diferentes modos de análise para compreendermos o sentido da formação, da disseminação e da recepção dos ideais que se queira propagar. David Morgan propõe que a arte popular religiosa, com seus variados usos e sentidos, deve ser entendida à luz da sua função estética e da audiência à qual é destinada. Para o autor, a *piedade visual* é operacionalizada, quando a imagem religiosa é transformada em um objeto apotropaico, proporcionando ao fiel uma sensação de conforto ao ser

visualizada e imaginada, além de aguçar a devoção ao dar uma impressão de que um diálogo com a divindade pode ser estabelecido.¹⁶

As manifestações artísticas que resultaram nos afrescos das catacumbas e nos altos-relevos dos sarcófagos, assim como os ritos religiosos empreendidos pelos coliridianos, são frutos da interação cultural entre cristãos e pagãos, definida como *hibridismo cultural* – em conformidade com Peter Burke (2006). Um dos temas mais destacados das teorias pós-colonialistas, o hibridismo se manifesta no momento em que os elementos de duas ou mais culturas entram em contato. Por se situarem na fronteira cultural e religiosa, tais elementos tendem a se interpenetrar possibilitando o surgimento de uma cultura mestiça. Tal processo de assimilação e de apropriação resulta numa forma *cultural híbrida* e na construção de novos padrões de culto.

O culto mariano, que se formava de maneira híbrida no paleocristianismo, apresentou-se como uma piedade de *fronteira*. Nas palavras de Guarinello (2010, p. 120), as fronteiras “compõem a ordem de todas as dimensões da realidade que não são efêmeras”. Bhabha, em sua obra *The location of Culture* (1994), defende, como ideia central, que a fronteira é um espaço privilegiado onde os jogos de negociações e de trocas se estabelecem, onde os significados de uma dada cultura se manifestam. 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, p. 1-17) 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 o cristianismo normativo zelar para que as fronteiras não fossem cruzadas, havia cruzamentos ao longo delas de acordo com a dinâmica da vida cotidiana, culminando na formação de *cristianismos de fronteira*. O espaço de fronteira é um ambiente propício onde as pessoas difundem e incorporam múltiplas práticas religiosas. Por sua vez, são nas práticas difusas de hibridismo cultural – em nosso caso com a veneração a ícones, a adoção de práticas e de usos da sociedade pagã (indumentária, decoração) e o constante trânsito em espaços públicos pagãos – que as fronteiras são cruzadas. Cabe notar que o culto mariano até o século IV era uma piedade de fronteira, cuja religiosidade era de natureza fluida, encontrando-se às

¹⁶ O objeto apotropaico é um instrumento de uso cotidiano de caráter mágico, podendo ser pessoal ou coletivo, que apresenta uma dupla finalidade para aquele que o porta: espantar maldições e infortúnios; e trazer boa sorte e proteção.

margens do paganismo e do cristianismo. Para que tal devoção saísse dessa zona, marcada pelo artificialismo produzido pelo hibridismo cultural, foi preciso *naturalizar a fronteira*, empreendendo-se algumas negociações, concessões e acomodações, como pudemos observar nos eventos que se desenrolaram no Concílio de Éfeso e na construção da basílica de *Santa Maria Maggiore*

A naturalização da fronteira só foi possível mediante a *domesticação do sagrado*, em consonância com Bastide e Bruchard (2006, p.10). Primeiramente, é necessário mencionar que o sagrado é constituído por um conjunto de mitos, ritos e crenças, equivalendo ao poder religioso por excelência. Segundo a ótica fenomenológica de Mircea Eliade (1992, p. 13), o sagrado, marcado pela experiência de hierofania (manifestação do sagrado), está diametralmente em oposição ao dito espaço profano comum, que seria o resto, a extensão do mundo onde a vida é homogênea e neutra sem preocupações vivenciais. As sociedades e os grupos, visando à institucionalização de seus dogmas e de seus ritos religiosos, tendem a passar dessas amostras religiosas do sagrado selvagem para o sagrado domesticado, como fez o cristianismo ortodoxo. Para Eliade (1992, p. 25), tais sociedades se valem de um esforço para submeter o sagrado selvagem ao controle da coletividade por dois motivos: primeiro, porque não é bom para a comunidade que se julga ortodoxa ser vista exercendo qualquer prática herética; segundo, porque o sagrado selvagem tende a ser uma vergonha para a comunidade na qual ele se manifesta sem qualquer domesticação. Logo, em nosso caso, a devoção mariana, ao se encontrar na fronteira entre o paganismo e o cristianismo, foi domesticada pela *ekklesia*, abandonando a condição de culto espontâneo e, na visão de alguns, até mesmo profano, para se tornar uma piedade sagrada. Embora o culto a Maria tenha nascido nos círculos de devoção de gentios recém-conversos e de mulheres integrantes do coliridianismo, foram os monges e os bispos alexandrinos, detentores de legitimidade espiritual e de poder eclesiástico, que, no século IV, empreenderam a domesticação da devoção, alocando-a sob a tutela da alta hierarquia eclesiástica. Todas as manifestações de piedade mariana, mais especificamente a devoção dos ascetas, contribuirão para que a devoção seja domesticada por alguns clérigos, abrindo caminho para a posterior institucionalização do culto que não se fará sem conflitos.

Os embates pela institucionalização do culto a Maria, cujo ápice foi o Concílio de Éfeso, configuraram-se em *conflitos político-culturais*. De acordo com Bobbio, Mateucci e Pasquino (2004), o conflito é uma forma de interação que se estabelece a

partir da uma luta entre indivíduos ou grupos, no qual se almeja uma condição e se exclui a desejada pelo adversário. Além disso, o conflito implica choques para o acesso e para a distribuição de recursos escassos, como, por exemplo, a riqueza, o poder, o prestígio, ou mesmo uma função. Seguindo-se a perspectiva de Geertz (2008, p. 272), o conflito se estabelece “nas experiências dos indivíduos e grupos de indivíduos, à medida que, sob a direção dos símbolos, eles percebem, sentem, raciocinam, julgam e agem.” Um conflito possui três características objetivas: *dimensão*, *intensidade* e *objetivos*. A dimensão é medida pela quantidade de participantes concernente ao grupo de conflitantes em potencial, podendo ser medida em números relativos ou absolutos. A intensidade tende a ser avaliada de acordo com o grau de envolvimento do grupo na causa e com sua capacidade de resistência. Já os objetivos são analisados a partir do conhecimento prévio da configuração da própria sociedade na qual o conflito emerge (BOBBIO, MATEUCCI, PASQUINO, 2004, p. 29). O conflito em questão é de caráter político-cultural, na medida em que se estabelece no âmbito da *ekklesia*, envolvendo, ainda, o poder imperial romano. Além disso, o conflito é operacionalizado pelas disputas que buscam defender um programa cultural específico, funcionando como um mecanismo de controle estabelecido pela própria *ekklesia*. O conflito político-cultural e a própria mudança cultural (que tende a se estabelecer no pós-conflito) revelam que a cultura não se movimenta ordenadamente, porém em um deslocamento desarticulado de suas partes, conservando um sentido comum que impulsiona e que estimula sua própria dinâmica (BOBBIO, MATEUCCI, PASQUINO, 2004, p. 29). Desse modo, o conflito político-cultural estabelecido na *ekklesia* – por conta do impasse gerado pela polêmica da devoção mariana – apresentou-se com amplas dimensões, envolvendo diversos atores sociais, entre eles, o imperador Teodósio II e a imperatriz-consorte Pulquéria (408-450). Os participantes do conflito estavam muito engajados, estabelecendo relações de poder coordenadas em dois eixos: na defesa do dogma de *Theotókos* e na incriminação do mesmo.

Como suporte metodológico básico para a investigação dos *corpora* documentais, adotamos a *Análise de Conteúdo*. Segundo Bardin (2004, p.38), a *Análise de Conteúdo* é basicamente “um conjunto de técnicas de análise das comunicações”, uma hermenêutica controlada baseada na dedução. Para a utilização de tal método, é necessário seguir os seguintes passos: 1º) a pré-análise; 2º) a exploração do material; 3º) o tratamento dos resultados obtidos, inferência,

interpretação; e 4º) a síntese final. Por meio desse processo, busca-se conectar o contexto exterior ao discurso da fonte, fazendo-se, de tal modo, uma interligação entre a condição de produção e os processos de produção.

No decorrer da exploração do material, foram aplicadas duas técnicas conjugadas à Análise de Conteúdo, a saber: a *Análise Categorical* e a *Análise Iconográfica*. O primeiro método foi empregado para analisar as principais fontes escritas referentes à compreensão da emergência da devoção mariana. São elas: no Capítulo Primeiro, o *Proto-Evangelho de Tiago*, a *Contra as Heresias* de Ireneu de Lião, o *Diálogo com Trifão* de Justino - o mártir, *A carne de Cristo* de Tertuliano; no Capítulo Segundo, o *Panarion* de Epifânio de Salamina; no Capítulo Terceiro, os *Papiros mágicos gregos* e os *Papiros de Oxirrincos*, a *Miscelânea* e o *Pedagogo* de Clemente de Alexandria, os diversos *Comentários* de Orígenes e *A encarnação do Verbo*, a *Carta a Epíteto* e a *Carta ao filósofo Máximo* de Atanásio de Alexandria, a *Oração 24* de Gregório de Nazianzo e *A vida de Gregório - o Taumaturgo* de Gregório de Nissa; e, no Capítulo Quarto, as homilias de Proclo de Constantinopla e Teódoto, o *Canto Pascoal* de Célio Sedúlio, o *Bazaar de Heráclides* de Nestório de Constantinopla, o *Contra as contradições e blasfêmias de Nestório* de Cirilo de Alexandria e os documentos concernentes ao Concílio de Éfeso (cartas, atas e cânones).

A *Análise Categorical* funciona pelo desmembramento do texto em unidades que comporiam um sistema de categorias empíricas classificadas analógica e progressivamente. A título de exemplificação, a pesquisa nessas fontes está pautada pela busca de dados que comporiam as categorias que definem as manifestações de hibridismo e de domesticação, bem como o conflito político-cultural no Concílio de Éfeso.

Vejam-se, a seguir, em caráter ilustrativo, alguns dos complexos temático-categoriais definidos:

Complexo Categorical 1

<i>Sobre as manifestações de hibridismo e domesticação nos cultos cristãos em devoção a Maria (séculos III-IV)</i>	
<i>Categoria</i>	<i>Descrição dos dados a serem retidos das fontes</i>
1	As manifestações de hibridismo
2	Os detentores da autoridade nos cultos de devoção
3	As representações do sagrado nos cultos
4	As atribuições de Maria
5	Comparações feitas à figura de Maria

Complexo Categorical 2

<i>Sobre o conflito político-cultural no Concílio de Éfeso (século V)</i>	
<i>Categoria</i>	<i>Descrição dos dados a serem retidos das fontes</i>
1	Os bispos que participaram do evento
2	Os temas discutidos
3	Os procedimentos adotados pelos participantes ao longo das sessões
4	As doutrinas defendidas no Concílio
5	As consequências do Concílio

Para os *corpora* documentais de suporte iconográfico – as imagens dos afrescos da catacumba de Santa Priscila, do alto-relevo do sarcófago de Adelfia (referente ao Capítulo Segundo) e dos mosaicos encontrados na basílica de Santa Maria Maggiore (referente ao Capítulo Quarto) – adotamos a técnica de *Análise Iconográfica* – ancorada, especialmente, no *método de representação visual* e na *iconografia crítica* de William Mitchell (1944-2010), Erwin Panofsky (1892-1968) e Annie Duprat (1948-). Mitchell (1994a, p. 15) entende que a imagem, na condição de cultura visual, é, antes de tudo, uma construção social. Segundo o autor, a compreensão desta ocorre por meio da imagem em si ou da metaimagem (percepção dos signos), da posição da imagem na interpretação (seu significado dentro do

contexto) e das ações cotidianas (responsável por orientar as práticas). As imagens seriam elaboradas a partir de cenas ou de situações sociais que são apreendidas, apropriadas mimeticamente e recordadas por meio da confecção material da imagem com a apreensão dos significantes e dos significados da própria imagem. Panofsky (2002, p. 54), integrante do círculo de pesquisa de Aby Warburg, por sua vez, contribuiu para esse trabalho com sua metodologia da desconstrução da imagem que perpassa três níveis de análise: a descrição factual e expressional do que é representado (leitura primária); a compreensão das representações, temas, motivos, conceitos e mensagens (iconografia); e a interpretação do conteúdo essencial, seus significados e valores simbólicos, bem como empreender uma comparação da imagem com outros documentos (iconologia). Comungamos ainda com Annie Duprat (2007), ao entendermos que as representações visuais em questão devem ser analisadas considerando a relação estabelecida entre os artistas e a forma como esta é absorvida pelos expectadores e encomendadores. Deste modo, para alcançar uma interpretação iconográfica mais funcional, é preciso avaliar os diversos aspectos próprios da figuração, conforme exemplificamos na grade leitura abaixo:

Grade de leitura iconográfica

<i>O mosaico da Anunciação da basílica de Santa Maria Maggiore (séc. V)</i>			
<i>Aspectos gerais</i>	<i>Leitura primária (Identificação)</i>	<i>Iconografia (Descrição)</i>	<i>Iconologia (Síntese e análise)</i>
O contexto de produção da obra	As linhas, as cores, os volumes e as formas predominantes	As representações das personagens e dos elementos básicos	Os aspectos simbólicos da obra
As características do suporte escolhido	Os significados factuais	Os motivos que envolveram a criação da obra	O contexto histórico-social da obra
As redes de recepção da obra	Os significados expressivos	Os assuntos e conceitos presentes nas alegorias e histórias	A comparação da obra com outros documentos
Os atributos do artista	—	A mensagem a ser transmitida	O estilo da obra e suas influências

Assim, julgando que o código visual possui limitações como qualquer outro suporte documental, uma vez apresentar significados polissêmicos e ambíguos, o nosso enfoque traz uma combinação da avaliação semiológica com a leitura histórico-antropológica, seguindo um eixo de investigação pautado pela pesquisa dos aspectos gerais, da identificação, da descrição, da síntese e da análise da imagem.

IV

Esta tese é constituída por quatro capítulos e as considerações finais. No Capítulo Primeiro, empreendemos um debate historiográfico acerca do tema e analisamos os primeiros documentos (datados dos séculos I e II) que fazem menção à figura de Maria, entre eles os escritos do Novo Testamento e o *Proto-Evangelho de*

Tiago. Além disso, observamos como a figura de Maria é tratada e quais são as primeiras inovações nos escritos da Patrística do século II. No Capítulo Segundo, abordamos a emergência de costumes híbridos no cristianismo, tais como a utilização de vestimentas e a decoração de ambientes ditos pagãos, assim como a confecção dos primeiros ícones de piedade entre os filocristãos. Posteriormente, fizemos uma análise das principais deidades femininas da cultura clássica e oriental que evocavam o papel de mãe ou de virgem e sua relação com Maria. Ademais, examinamos as fontes que apresentam as primeiras manifestações de devoção mariana, expressas, inicialmente, nas pinturas da catacumba de Santa Priscila (século III), no alto-relevo do sarcófago de Adelfia (século IV) e no coliridianismo (IV), visando perceber a natureza e a forma como tais manifestações se apresentavam. A documentação em questão indica uma devoção acentuada a Maria como mãe de Jesus sob a forma hibridizada com deidades pagãs, influenciando decisivamente o estabelecimento de um cristianismo de fronteira. No Capítulo Terceiro, abordamos a domesticação do culto com base na análise do crescimento da devoção mariana no contexto eclesiástico em Alexandria sob o âmbito da piedade pessoal e monástica. Primeiramente, discutimos o conteúdo presente em alguns papiros que remetem a Maria, enfatizando sua importância para a construção de uma devoção de fronteira em Alexandria. Em seguida, tratamos de analisar os pensamentos de Clemente de Alexandria, Orígenes e Atanásio no tocante à construção de uma teologia mariana. Adiante, nos dedicamos, por meio de biografias e de escritos clericais, a abordar como a glorificação ao asceta e ao mártir foi construída *pari passu* ao fortalecimento da devoção a Maria, que, naquele momento, foi reputada por seus atos taumatúrgicos. Ao final, buscamos compreender de que maneira a representação de Maria foi apropriada por bispos, monges, virgens, matronas, com base na prática da *imitatio*, sendo, posteriormente, domesticada e difundida como forma cultural por diversas *ekklesiae*. No Capítulo Quarto, nos ocupamos em defender o argumento de que o culto mariano foi institucionalizado no século V, a partir dos conflitos político-culturais que perpassaram o Concílio de Éfeso e da edificação da basílica de *Santa Maria Maggiore*. Para tanto, o último Capítulo foi dividido em cinco partes: a primeira nos possibilita entender como alguns escritores cristãos do século V abordaram a figura de Maria; a segunda e a terceira nos trazem uma análise das ideias de Nestório e a defesa de *Cristótokos*, além das concepções de Cirilo e a contraproposta de *Theotókos*; a quarta parte nos apresenta todos os episódios que corresponderam ao

Concílio de Éfeso, levando a discussão acerca da devoção mariana para o plano da ortodoxia eclesiástica; já a quinta seção nos permite examinar a construção da basílica de *Santa Maria Maggiore* e os seus mosaicos, visando à compreensão da maneira pela qual a piedade a Maria acabou por ser não somente tutelada e institucionalizada pela *ekklesia* – quando a instituição sancionou a confecção e a veneração a ícones marianos dentro de seus templos – como também por manipular esta piedade, a fim de servir de estandarte para a glorificação do poder do bispo de Roma.

CAPÍTULO 1

MARIA COMO “MÃE DE JESUS”

AS PRIMEIRAS REPRESENTAÇÕES DE MARIA E AS DISPUTAS SOBRE O NASCIMENTO E A HUMANIDADE DO MESSIAS (SÉC. I-II)

O nome da nossa personagem é Maria. Os Evangelhos não indicam o ano e o local de seu nascimento. Poucos historiadores se atrevem a tentar provar determinadas informações sobre Maria, haja vista haver muitas imprecisões nos poucos documentos disponíveis e lacunas difíceis de preencher. No entanto, o *Proto-Evangelho de Tiago* indica que ela teria nascido em Jerusalém por volta do ano 15 a.C., sendo seu pai Eli. Segundo os quatro evangelhos, sua vida foi como a de qualquer outra hebreia. Tanto os evangelhos quanto o *Proto-Evangelho de Tiago* a descrevem como uma mulher que teria sido escolhida para gerar o Messias de Israel. Depois do nascimento de Jesus, Maria desaparece das narrativas. Maria, evocada como *Parthénos* (Virgem), esteve presente em alguns Evangelhos, na Patrística, e no *Proto-Evangelho de Tiago*, onde gozou de um atributo diferencial, que contribuiu para o início de sua própria devoção. Além disso, sob o rótulo de Nova Eva, a figura de Maria foi reinventada na teologia cristã, sendo, pela primeira vez, enfatizada pela hierarquia eclesiástica.

No primeiro século da *ekklesia*, Maria foi uma figura esquecida. Ela só foi citada quando Jesus foi citado; e, mesmo assim, secundariamente. No entanto, foi do esquecimento que ela ressurgiu. Foi exatamente pela falta de uma memória, bem como pela curiosidade dos primeiros cristãos do século I, que sua história foi recontada no início do segundo século, já então com muitos detalhes, por meio do *Proto-Evangelho de Tiago*.

Alguns dos primeiros líderes, em meados do segundo século, entre eles Justino, o Mártir, Ireneu de Lião e Tertuliano, também trouxeram à tona a figura de Maria com um propósito bastante significativo: provar para os judeus e para os primeiros hereges o nascimento virginal de Jesus e, deste modo, a sua humanidade.

O aumento da importância de Maria nos círculos cristãos é exatamente aquilo a que nos propomos analisar neste Primeiro Capítulo. Para tanto, vamos abordar os evangelhos, perpassando o *Proto-Evangelho de Tiago* e finalizando com as principais

fontes da Patrística do século II, que se dispõem a tratar do papel de Maria. No entanto, é importante discutirmos, logo de início, como as pesquisas sobre a figura de Maria já contribuíram para tal debate.

UMA REVISÃO DA LITERATURA: A FORMAÇÃO DO CULTO MARIANO PELO VIÉS PLURIDISCIPLINAR

O estudo do desenvolvimento do culto mariano é um assunto que ocupa um lugar privilegiado nas investigações sobre o cristianismo, tendo despertado grande interesse entre os mais diversos pesquisadores das especialidades mais variadas. Tanto os trabalhos considerados clássicos – os quais foram escritos até a última década do século XX – quanto os modernos que exploram a temática, não se restringem, apenas, às investigações no campo da História, da Antropologia, da Arqueologia, da Sociologia e da Teologia, mas têm se expandido por um viés interdisciplinar, abrangendo áreas como os Estudos de Gênero, a Psicologia Social, os Estudos Étnicos e a Literatura Comparada.

Um dos primeiros marcos nos estudos marianos data de 1530, quando o imperador Carlos V, do Sacro Império Romano-Germânico, convocou a Dieta de Augsburgo. Com a Reforma Protestante, ao se estabelecerem as bases fundamentais da religião luterana e calvinista, proibiu-se o culto a Maria e às imagens de escultura.¹⁷ Desse modo, as mudanças graduais que levaram os protestantes a focar mais a pessoa de Jesus em detrimento de Maria lançaram bases ideológicas para que muitos teólogos dessa vertente se dedicassem a pesquisar mais sobre Maria, a fim de esclarecer aos fiéis o porquê das objeções ao culto mariano. Em contrapartida, teólogos católicos, a partir da Contra Reforma, buscaram desenvolver investigações

¹⁷ As novas reflexões acerca da figura de Maria no cristianismo reformado foram gradualmente construídas. Sabemos que Lutero não negou absolutamente a virgindade perpétua de Maria, mas entendia que ninguém era obrigado a aceitar o dogma. Ele cria que o catolicismo enfatizava em demasia a pessoa de Maria, em detrimento de Jesus, àquele que, segundo o reformador, se deveria dedicar maior devoção. Apesar disso, o luteranismo ainda agregou ao seu calendário três festas marianas, a saber: *A Anunciação*, *A visitação de Maria a Isabel* e *A purificação de Maria após o parto*. Já Calvino foi mais austero quanto à importância de Maria no âmbito da fé cristã. Além de pôr fim ao culto às imagens de santos, ele suprimiu todas as festas marianas, bem como orações e cultos dirigidos a Maria. Segundo o dogma calvinista, Maria era a mãe de Cristo, não a mãe de Deus (KARANT-NUNN, WIESNER-HANKS, 2003, p. 9; WATT, 1993, p. 433).

de modo a fundamentar a sua devoção. Tais pesquisas teológicas se iniciaram no século XVI, perdurando até a modernidade.

Os intelectuais protestantes sempre tiveram duas grandes oposições ao culto a Maria. A primeira, por ele não estar descrito no Novo Testamento. A segunda, por ele não ter sido parte integrante da liturgia cristã nos primeiros quatro séculos. A pesquisadora católica Hilda Graef (1963) tem se dedicado a responder às críticas protestantes, argumentando que o culto sempre existiu, porém foi negligenciado pela “*ekklesia* ortodoxa”.

Os primeiros estudos sobre a formação da piedade mariana mais voltados à ótica acadêmica remontam ao século XIX. Com os historiadores da Escola Metódica muito mais interessados em desenvolver uma História Política, a História das Religiões, em especial a História do Cristianismo, ficou a cargo dos teólogos. Em meados do século XIX, Thomas Smyth, com o livro *Mary not immaculate, nor the mother of God nor a perpetual virgin but only a sinner saved through the mediation of Jesus Christ* (1846), produziu uma nova obra com o objetivo de repudiar os dogmas católicos referentes a Maria. Smyth elaborou um texto com exposições abertamente contrárias a diversos preceitos católicos referentes a Maria, tais como a imaculada concepção, a virgindade perpétua e a maternidade de Deus. Apesar de ser um típico texto protestante, de forte cunho religioso, a construção argumentativa e as reflexões quanto aos diversos trechos da Bíblia referentes a Maria serviu de base para diversas análises posteriores.

Ainda no século XIX, M. Didron, em *Paganisme dans L'Art Chrétien* (1853); John P. Lundy, em *Monumental Christianity: the art and symbolism of the primitive church* (1876); De Robigne Mortimer Bennett, em *The gods and religions of ancient and modern times* (1881); e James George Frazer, no consagrado livro *The golden bough: a study in magic and religion* (1890), inauguraram um novo período de pesquisas sobre a questão mariana quando uma série de trabalhos de caráter teológico e antropológico mais atentos aos indícios e menos comprometidos com os ditames religiosos foram produzidos. Utilizando a cultura material como parte do *corpus* documental, os autores desenvolveram uma comparação, ainda que incipiente, das práticas de culto pagãs com as práticas cristãs. As pesquisas chegaram a conclusões muito semelhantes ao defender que o cristianismo foi fortemente influenciado pelo paganismo clássico, sendo isso evidenciado na ampliação da figura de Maria na esfera da devoção cristã. Ao assumir tal perspectiva,

os autores afirmam que Maria foi a substituta direta das antigas deusas do paganismo clássico no âmbito do culto e da liturgia cristã. Percebemos que apesar de apresentar construções tanto ou quanto generalistas, as pesquisas do século XIX avançaram enormemente ao trazer novos enfoques, se compararmos aos séculos anteriores.

O século XX representa um marco nos estudos críticos sobre o marianismo. Em um breve artigo de 1976, *Review Article* – “Virgin Territory: Recent Historical Work on Marian Belief and Cult”, Janet Nelson primeiramente observa que ainda não havia uma história definitiva do culto a Maria. A afirmação da autora parece pertinente na medida em que, até a década de 1970, os diversos trabalhos publicados apresentavam um caráter mais teológico do que histórico-antropológico sobre o assunto, o que acabou por redefinir o que por muito tempo seriam os caminhos para as pesquisas posteriores.

Os estudos marianos nos séculos XX e XXI se dividiram e ainda se ramificam em três correntes temáticas básicas que se interpenetram: o estudo do paralelismo entre o culto a Maria e às deusas do panteão greco-romano, às divindades egípcias e às deusas orientais; o exame do desenvolvimento histórico e social da devoção nos círculos cristãos; e a análise de gênero acerca do culto. Apesar da contínua erosão das fronteiras disciplinares e do estabelecimento de espaços conceituais e teóricos comuns, temos a maior parte de trabalhos sobre o culto mariano nas seguintes áreas, das quais trataremos a seguir: os Estudos de Gênero, a Teologia/Ciência da Religião e a História.¹⁸

Apesar de os Estudos de Gênero terem tido sua obra pioneira em 1949, com *O segundo sexo*, escrita por Simone de Beauvoir, os primeiros trabalhos sobre o culto mariano datam de meados da década de 1970. Essa datação se deveu, em grande medida, ao fato de que as pesquisas propriamente ditas só foram desenvolvidas quando o conceito de gênero e as teorias feministas tomaram forma no âmbito da

¹⁸ A Ciência das Religiões tornou-se disciplina autônoma somente a partir do século XIX. Max Müller (1867) foi um dos primeiros a falar em uma “ciência das religiões” ou “ciência comparada das religiões” no prefácio de seu livro *Chips from a German Workshop*. A partir de então, esse termo foi comumente utilizado para designar os estudos que trabalham com a área da Religião sem aludir à Filosofia da Religião ou à Teologia. A primeira cátedra universitária de História das Religiões foi fundada em 1873, em Genebra. Posteriormente, muitas outras localidades da Europa também criaram suas cadeiras. No século XX, novas cátedras em universidades fora da Europa também foram fundadas. Além disso, diversos Congressos, Seminários e Palestras sobre o assunto foram proferidos, multiplicando-se, pouco a pouco, as publicações especializadas (ELIADE, 1992, p. 12). Atualmente, muitas pesquisas são feitas nesta área, a qual tem sido mais amparada pela História e pela Antropologia do que pela Teologia.

Antropologia e da Psicologia Social.¹⁹ Atendendo a uma necessidade de se compreender o papel das mulheres na História da Igreja, diversos trabalhos sobre as figuras femininas no âmbito eclesiástico vieram à tona.²⁰ As três principais produções sobre o assunto foram: *The feminine face of the Church* (1977), de Rosemary Radford Ruether; *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins* (1986), de Michael P. Carroll, e *The Virgin Mary, monotheism and sacrifice* (2008), de Cleo McNelly Kearns. A obra de Kearns sintetiza com clareza o que já se investigou sobre a figura de Maria no campo dos Estudos de Gênero. A autora interpreta o papel de Maria como símbolo de mãe sagrada, personagem que estabeleceria um elo entre as três principais religiões monoteístas: cristianismo, islamismo e judaísmo. Segundo Kearns, a crucificação de Jesus não deveria ser entendida apenas em termos de patrimônio religioso do antigo Israel, mas também repensada à luz dos novos paradigmas cristãos e islâmicos. Isso porque a oferta de um filho é um tema frequente nas narrativas das três religiões, como vemos, por exemplo, nas figuras de Abraão, Sara e Isaac. A autora relaciona o papel das mulheres e da figura de Maria na criação e sustentação das identidades religiosas, bem como na emergência de definições concorrentes da ortodoxia e da instituição cristã, em algumas tradições do sacerdócio masculino e na hierarquia religiosa. Apesar de os Estudos de Gênero terem contribuído satisfatoriamente com um novo olhar sobre o culto mariano e as novas abordagens sobre a própria figura feminina na Igreja, Kearns e grande parte dos especialistas tendem a negligenciar as fontes e a crítica textual em detrimento das teorias da Psicologia Social, da Antropologia e da Psicanálise. Além disso, percebemos uma constante supervalorização da figura de Maria em períodos durante os quais ela ainda tinha parca expressão religiosa.

¹⁹ O Estudo de Gênero é basicamente uma matéria que examina os papéis *performatizados* dos comportamentos sociais de homens e mulheres. Ou seja, tal estudo detalha o papel e a identidade de cada gênero na sociedade incluindo sua historicidade. Diferente do estudo das distinções sexuais humanas ligadas ao corpo, a raça e a natureza, objeto de conhecimento com raízes epistemológicas muito mais ligadas à Biologia do que à Sociologia, a categoria “gênero” tem um poder explicativo e político de caráter histórico, social e principalmente psicológico e antropológico (AGUIAR, 1997, p. 24).

²⁰ Diversas discussões de gênero beiraram a uma abordagem cunhada nos estudos sociológicos, tendo por base as teorias de Karl Marx e Max Weber, sendo Peter Berger (1967) e Mary Daly (1985) os ícones. Segundo eles, a personagem Maria que conhecemos hoje é uma construção social a qual refletiu os valores e os desejos de grupos dominantes de sociedades do passado. Para Berger, Maria é um tipo ideal de construção social da religião cristã, mais especificamente, católica. De acordo com essa corrente, Maria teria se tornado uma objetificação da realidade do mito na *ekklesia*. Contudo, entendemos que, ao desconsiderar a realidade histórica da formação do culto a Maria, os autores dessa corrente tendem a cair em graves anacronismos e simplificações, engessando a análise documental em detrimento da teoria.

Como já foi dito anteriormente, diversas obras de cunho teológico ou próprias da Ciência da Religião têm sido escritas desde o século XVI. No entanto, foi a partir da década de 1990 que trabalhos com maior rigor no trato com as fontes foram publicados. Há dois trabalhos dignos de nota. O primeiro deles foi publicado em 1991, *Mary and the fathers of the church: the Blessed Virgin Mary in patristic thought*, de Luigi Gambero. Nesta obra, o autor faz um levantamento do desenvolvimento da doutrina e da devoção marianas durante os primeiros oito séculos, utilizando as obras dos Padres da Igreja, na sua maior parte. Apesar de ser um livro bastante abrangente e de evidente conotação religiosa (católica), suas análises são bem articuladas e acuradas, ao apresentar a vida e as obras dos autores e se preocupar em expor, ao final de cada capítulo, numerosos trechos das muitas fontes por ele utilizadas. Todavia, não há grandes inovações quanto à crítica documental, mesmo porque, ao que parece, a ideia do autor é provar que os Padres da Igreja, desde o início, já enfatizavam a pessoa de Maria, defendendo uma ideia de que ela sempre foi uma figura de proeminência na Igreja. O segundo trabalho, também oriundo de uma teóloga católica, escrito por Frederica Mathews-Green, denominado *The Lost Gospel of Mary: The Mother of Jesus in Three Ancient Texts* (2007), faz uma pesquisa bastante interessante sobre o início do culto mariano a partir da análise de três fontes: o Proto-Evangelho de Tiago, o Papiro Rylands III (470), e o *Hymnus Annuntiationis*. Sua maior preocupação está em apresentar como os primeiros cristãos viam a figura de Maria, quais foram as suas primeiras impressões. A autora trabalha com três documentos de temporalidades bastante distantes e pouco explorados a partir do comportamento dos devotos expresso em cada uma das fontes.

No campo da História, as primeiras obras do século XX não tratavam unicamente da devoção mariana, mas apenas faziam breves citações sobre o tema. Em 1923, foi lançado livro *Mary through the Centuries: her place in the History of Culture*, de Jaroslav Pelikan. A obra, um clássico sobre o assunto, teve um caráter generalista e foi o primeiro trabalho a fazer um apanhado geral da figura de Maria na história. Em *Survivals of Roman religion* (1931), Gordon Jennings Laing já arrazoava de que modo a veneração a Ártemis como virgem-deusa teria contribuído de alguma forma para a exaltação de Maria como virgem. Em *Alone of All her sex: the myth and cult of the Virgin Mary* (1946), Marina Warner oferece uma análise sobre o desenvolvimento da devoção mariana sob a ótica de uma historiadora, mas utilizando uma perspectiva feminista. Ela faz uma pesquisa sobre a expansão da devoção

mariana com as contínuas sagrações que ela recebeu ao longo da história. Destarte, a obra é desprovida de uma análise pontual sobre o assunto, iniciando no século I e indo até o século XX. Além disso, percebemos que a autora se mostra bastante prolixa e suas contínuas digressões com temas dos debates feministas a impediram de abarcar a completude do problema.

Da década de 1950 até a década de 1980, a produção historiográfica sobre o culto a Maria foi quase nula, tendo em vista que o grande interesse por esse assunto era do campo dos Estudos de Gênero ancorados mais no *métier* da Psicologia e da Literatura do que na História. Em 1994, foi publicado o livro *Divine Heiress: the Virgin Mary and the Making of Christian Constantinople*, de Vasiliki Limberis. A autora se dedica a descrever como a mudança da Capital do Império de Roma para Constantinopla foi um dos grandes motivos que permitiu criar uma nova religião imperial híbrida dentro do cristianismo. Segundo ela, a religião oficial do Estado romano foi transformada em uma versão cristianizada. Para defender tal hipótese, ela examinou diversos escritos da patrística sobre Maria, inclusive textos referentes à adoração às deusas Réia, Tyche e outras, além de panegíricos imperiais. No entanto, a ótica apresentada por Limberis desconsidera que outros locais, além de Constantinopla, poderiam ter irradiado o culto mariano, divergindo das muitas fontes que comprovam que o culto também floresceu para além das fronteiras da capital do Império do Oriente. Apesar de ser um passo importante na compreensão das práticas híbridas que forjaram o culto mariano, o trabalho ainda apresenta uma perspectiva tanto ou quanto limitada no que diz respeito à formação do culto. Em 1996, foi lançada a obra *La Mère des dieux: de Cybele à Vierge Marie*, de Philippe Borgeaud. O autor procura analisar a trajetória da figura divinizada da “mãe dos deuses” – conhecida como Cibele (para os gregos e os frígios) – assim como uma variedade de outros nomes do século VI a.C. ao IV da Ásia Menor, da Grécia e de Roma. Ele examina de que modo as representações da “mãe dos deuses” foram integradas às deusas de diversos panteões e o que cada deusa representava para os seus adoradores. Borgeaud conclui que o culto à “mãe dos deuses”, expresso pela devoção a Cibele, foi substituído pela devoção à “mãe de Deus” no papel de Maria, por causa da

conversão ao cristianismo do “proletariado romano” durante os séculos IV e V, que necessitava de uma deusa tal qual Cibele.²¹

A obra mais recente que chegou às nossas mãos sobre o assunto foi escrita em 2009 por Miri Rubin, com o título *Mother of God: A History of the Virgin Mary*. O trabalho em questão foi reconhecido pela crítica especializada como um livro bastante esclarecedor. Apesar de o arco temporal ser realmente extenso, a autora faz um relato histórico completo e detalhado em níveis sociais e culturais. A pergunta-kerne para Miri Rubin é “Como Maria, de quem muito pouco é dito nos Evangelhos, tornou-se uma das figuras mais poderosas e complexas do mundo religioso?”. Para chegar à resposta a esta questão, a historiadora investiga as ideias, as práticas e as representações criadas em torno da personagem Maria, desde as primeiras décadas do cristianismo até o ano de 1600. Baseando-se em uma ampla gama de documentos, entre músicas, poesias, contos, documentos teológicos e obras das artes visuais, ela se detém em compreender a ascensão da devoção a Maria e a reinvenção de sua imagem pelos devotos ao longo dos séculos. Decerto a abrangência do trabalho abriu muitas lacunas quanto ao tema, impedindo que a autora respondesse às muitas perguntas, especialmente ao momento em que o culto foi forjado, algo a que nos dedicamos nesta tese.

Diante das abordagens acerca do tema, entendemos, primeiramente, que tratar da formação da devoção a Maria como derivada de um único fator, como tem feito a maior parte dos pesquisadores até Mirin Rubin, é desprezar aquilo que os indícios tendem a evidenciar. Assim, uma das mais prementes lacunas é exatamente o fato de que a maior parte das investigações nos leva a crer que a formação e a apropriação do culto mariano se exprimiram exclusivamente por meio de uma associação do culto cristão com o das deusas do paganismo, desconsiderando a abrangência e complexidade do fenômeno, que englobou várias zonas de influência e círculos de poder. Apesar de não desconsiderarmos a importância do paganismo no desenvolvimento da concepção da devoção, visto por nós como um fenômeno cultural de hibridismo, defendemos que o culto a Maria se forjou também em outras esferas, apresentando diversos desdobramentos.

²¹ O conceito de “proletariado romano” empregado por Borgeaud não nos parece cabível, haja vista que tal ideia, de cunho marxista, já foi superada por grande parte da atual historiografia. Esta remete a uma visão anacrônica criada por Karl Marx, na qual se afirma que as relações de poder na Antiguidade eram baseadas nas lutas de classes entre patrícios, cavaleiros plebeus, proletariado e escravos.

Daí a relevância em enfocarmos que as devotas cristãs, ao ambicionarem ocupar posições na *ekklesia* por intermédio da devoção a uma figura feminina, tal como fizeram as mulheres adoradoras de Maria na heresia coliridiana – que dedicou-lhe um culto organizado – contribuirão decisivamente para a inserção da piedade entre os cristãos de fronteira, ao passo que os bispos ascetas, ao sagrarem Maria como modelo de santidade e de devoção a Cristo, tal como Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa, influenciarão decisivamente para que a adoração a Maria nos círculos cristãos ortodoxos fosse estabelecida. De igual modo, a piedade foi gradualmente domesticada pelas autoridades da *ekklesia* a partir das primeiras controvérsias cristológicas (século III), haja vista que Maria era a figura central de defesa da divindade de Jesus, que, segundo a maior parte dos escritos eclesiásticos, teria vindo em forma humana. Todos esses embates quanto à figura de Maria redundaram no Concílio de Éfeso (século V), que ratificou a preeminência da mesma junto à *ekklesia* nicena.

COMO A SIMPLES MÃE DE JESUS: A IMAGEM DE MARIA NOS EVANGELHOS

Como dissemos anteriormente, Maria nem sempre foi uma figura central no contexto da *ekklesia*. De fato, a mãe de Jesus é uma personagem sem grande expressão no Novo Testamento. Com exceção dos Evangelhos, ela só é citada uma vez na *Carta aos Gálatas* e uma vez em *Atos dos Apóstolos*. Na *Carta aos Gálatas*, escrita por Paulo, possivelmente no ano 55, Maria é referenciada como “mulher”.²² Com uma necessidade de provar que Jesus teria vindo em forma humana e fazer uma alusão à ideia de Jesus ter nascido sob a Lei e por intermédio de uma mulher – a fim de que os homens pudessem ser coerdeiros com ele – a carta visa a defender a salvação da alma obtida pela fé, e não pelas obras. O autor não se mostra absolutamente consciente da concepção virginal de Jesus, como se pode observar na frase que diz “o seu Filho, nascido de mulher”. Isso denota que ele teria nascido como todos os outros homens, sem que seu nascimento fosse demasiadamente sacramental. Maria teria uma pequena importância nesse contexto. Já no que diz

²² O texto assevera: “Quando, porém, chegou a plenitude dos tempos, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei” (*Gálatas*, 4, 4a).

respeito aos Atos dos Apóstolos, escrito por Lucas, como uma continuação do seu próprio evangelho, vemos no capítulo 1, versículo 14, Maria, que é referenciada como “mãe de Jesus”, sendo listada entre aqueles que estavam em Jerusalém para orar depois do episódio da ascensão e antes do Pentecostes.²³ Cronologicamente, essa é uma última menção específica à pessoa de Maria no Novo Testamento, não evidenciando, mais uma vez, nada de muito relevante sobre a personagem (BROWN, 1999, p. 32).

Afora esses casos mencionados, temos os relatos dos evangelhos, que se constituem a partir da memória dos seguidores de Jesus. Inicialmente, vamos tratar do Evangelho de Marcos, o primeiro a ser escrito.²⁴ Nele, Maria é citada uma única vez também para se demonstrar a natureza humana de Jesus: “Não é este o carpinteiro, o filho de Maria, irmão de Tiago, José, Judas e Simão? E as suas irmãs não estão aqui entre nós? E estavam chocados por sua causa” (Marcos, 6, 3). Além de o documento não fazer nenhuma menção específica ao nascimento virginal de Jesus, ele apresenta uma visão negativa sobre a família de Jesus, tanto que não se ocupa em relatar o nascimento de Cristo, a sua infância e a sua juventude, sendo até mesmo o nome do seu pai (José) omitido (BROWN, 1999, p. 40). Não somente a representatividade de Maria no documento é quase nula, mas ela mesma, seu marido e seus filhos não apresentam mérito algum pelo fato de serem parentes de Jesus.

Nos Evangelhos de Mateus e de Lucas, que tiveram como fonte o de Marcos, vemos a figura de Maria com um pouco mais de destaque, pois ambos se preocuparam em narrar detalhadamente o nascimento de Jesus (HORSLEY, 2004, p. 70).²⁵ Nas fontes fica evidente o estado civil de Maria e o papel de José como seu

²³ O versículo diz o seguinte: “Todos estes, unânimes, perseveravam na oração com as mulheres, entre as quais Maria, mãe de Jesus, e com seus irmãos” (Atos, 1, 14).

²⁴ O Evangelho segundo Marcos é um dos três Evangelhos Sinópticos. Ele está baseado, provavelmente, nas passagens da coleção de ditos conhecida como a fonte Q (do alemão Quelle, “fonte”). Há uma vertente que acredita, ainda, ter sido escrito este Evangelho tendo Pedro como testemunha, como atestou Papias de Hierápolis, afirmando que Marcos era intérprete (ou tradutor) de Pedro. O Evangelho de Marcos, possivelmente, foi composto uma geração depois de Jesus, no sul da Síria, logo após a grande revolta de 66-70 (HORSLEY, 2004, p. 72). O escritor do documento é identificado como João Marcos, o mesmo que aparece diversas vezes nos relatos do Novo Testamento como companheiro de Paulo. O texto narra o ministério de Jesus – de seu batismo por João Batista até a sua morte e a sua ressurreição. Ele ainda se concentra, particularmente, na última semana da vida de Jesus em Jerusalém. O tema central de Marcos é o segredo messiânico, o qual Jesus tenta esconder, por exemplo, ao explicar tudo por meio de parábolas.

²⁵ Sobre a narrativa do nascimento de Jesus, os Evangelhos de Mateus e de Lucas têm sido amplamente estudados. Raymond E. Brown, que escreveu as obras *The Birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in the Gospel of Matthew and Luke* (1999) e *Mary in the New Testament* (1978), é um dos grandes expoentes desta linha de pesquisa. Brown é um dos primeiros pesquisadores católicos que aplicam a análise histórico-crítica a fim de compreender a Bíblia. Ele faz

noivo. Apesar de o texto apontar que Maria concebe sem um parceiro humano do sexo masculino, ela continua a ser “tutelada” por José (ANDERSON, 1987, p. 185).

De acordo com tais Evangelhos, ela teria dado à luz a um filho que seria o Messias, Filho de Davi, por meio da herança davídica de seu marido e da herança espiritual do ato criativo de Deus. O Evangelho de Mateus narra exatamente o nascimento de Jesus, em que José, marido de Maria, é apresentado de forma clara como descendente de Davi.²⁶ O documento utiliza o termo “Filho de Davi” não como um critério especial do judaísmo, mas para atribuir uma ancestralidade judaico-messiânica a Jesus (ANDREWS, 1943, p. 54). Assim, o Evangelho de Mateus coloca Jesus como o protagonista da história da salvação dos judeus e como aquele que supre as expectativas messiânicas, desde Abraão até Davi, de Davi até o exílio, e do exílio até o Cristo. Para tanto, ele fornece uma genealogia por meio da qual se poderia contextualizar a origem messiânica.

Segundo o relato, Maria teria concebido Jesus pelo Espírito Santo, sendo desposada por José. Então, Maria e José seriam os pais humanos de Jesus – sob o aspecto legal (ANDERSON, 1987, p. 185). José fica sabendo da gravidez, mas recebe a visita de um anjo em sonho que lhe explica a situação:

José, filho de Davi, não temas receber a Maria, tua mulher, pois o que nela foi gerado vem do Espírito Santo. Ela dará à luz um filho e tu o chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados. Tudo isto aconteceu para que se cumprisse o que o Senhor havia dito pelo profeta: Eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel, o que traduzido significa: Deus está conosco (*Mateus*, 1, 20-23, grifo nosso).

um esforço significativo para analisar a historiografia católica, protestante e secular e para desenvolver uma análise paralela.

²⁶ O Evangelho segundo Mateus é um dos três Evangelhos Sinópticos. Ele trata da vida, do ministério, da morte e da ressurreição de Jesus de Nazaré. O documento parece ter sido originário de uma comunidade judaico-cristã na Síria Romana perto do final do século I. O autor é identificado como Mateus, um cobrador de impostos que se converteu ao cristianismo. No entanto, no texto, o autor é anônimo e, provavelmente, baseou-se em uma série de fontes, como o Evangelho de Marcos, as passagens de Q e a sua própria experiência. Papias de Hierápolis afirma que o Evangelho, primeiramente, foi escrito em hebraico e, *a posteriori*, traduzido para o grego *koiné*. Alguns autores ainda asseveram que, quando Papias afirmou ter sido o texto escrito em hebraico, ele queria dizer que havia sido escrito ao estilo judaico e não na língua hebraica. De qualquer modo, a influência judaica no texto é bastante evidente, ao fazer grande parte das colocações sob a ótica judaica (GOODENOUGH, 1945, p. 146).

Maria é tida como virgem. Cabe-nos salientar que este Evangelho é o único documento no qual Maria é cognominada “a virgem”. De fato, a importância da virgindade de Maria está atrelada à santidade de seu filho. Isso porque a “vida virgem” (santa) de Jesus dependia de seu nascimento virginal (santificado) (MC KIM, 1917, p. 94). A ênfase dada à condição virginal de Maria está visivelmente ligada a um esforço de se provar a seguinte profecia: “Pois sabeis que o Senhor mesmo vos dará um sinal. Eis que a jovem está grávida e dará à luz um filho e dar-lhe-á o nome de Emanuel” (*Isaías*, 7, 14).²⁷ De tal modo, o sinal da vinda do Emanuel parece ter um significado messiânico ao fazer referência ao futuro rei de Israel, não pretendendo enfatizar o nascimento milagroso por meio de uma virgem, mas a vinda do salvador.

O Evangelho de Lucas é a fonte com maior abundância de informações sobre Maria.²⁸ Ele descreve: a Anunciação, a visitação dos magos, a apresentação de Jesus no Templo, entre outros relatos (BROWN, 1987, p. 63). O episódio da Anunciação é talvez aquele que mais coloque Maria como um modelo ideal de discípulo (BREYER, 2003, p. 140). Neste evento, observamos a questão da virgindade um pouco mais destacada. A virgindade de Maria é evidenciada em dois momentos (*Lucas*, 1, 34; 3, 23). No primeiro momento, durante a visita do anjo, Maria questiona como poderia conceber sendo ainda virgem. O anjo responde a ela exatamente como o fenômeno se procederia: “O anjo lhe respondeu: O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra; por isso também o Santo que nascer será chamado Filho de Deus” (*Lc.*, 1, 35). O texto parece ter uma função didática, ao explicar o caráter da divindade de Jesus. Além disso, o enfoque em Maria serve, ao sublinhar o seu significado, para evidenciar a natureza e a identidade de Jesus. A

²⁷ A tradução grega da *Versão dos Setenta* traz o termo “virgem” (*Parthénos*), e não jovem. No entanto, no hebraico, o termo é *almah*, que pode ser compreendido como “donzela”, ou mesmo como uma jovem casada.

²⁸ O Evangelho segundo Lucas é um dos três Evangelhos Sinópticos. Este Evangelho detalha a história da vida de Jesus a partir dos acontecimentos do seu nascimento até a sua ascensão. O autor é tradicionalmente identificado como Lucas, o evangelista. O apóstolo Paulo se refere a Lucas como o médico amado (*Colossenses*, 4, 14). Certas histórias, como a do Filho Pródigo e a do Bom Samaritano, são encontradas somente neste Evangelho. Lucas apresenta Jesus como o Filho de Deus, no entanto, enfoca, principalmente, a sua humanidade, a sua compaixão pelos fracos e pelos marginalizados e o seu sofrimento. Há uma controvérsia acerca da data de confecção da obra. Alguns críticos afirmam que o texto foi escrito por volta do ano 60. Outros afirmam que ele remonta às últimas décadas do primeiro século. Sabemos que Lucas usou o Evangelho de Marcos para criar sua cronologia, lançando mão, ainda, do documento Q e, até mesmo, de outros documentos independentes. Andrews (1943, p. 14) afirma não ser possível que o *Evangelho de Mateus*, e muito menos o de João, tenha influenciado a confecção do *Evangelho de Lucas*. Brown (1987, p. 39) acredita não ser difícil que Lucas realmente tenha sido o autor da obra. Há um consenso entre os pesquisadores de que Lucas também escreveu a obra *Atos dos Apóstolos*, sendo o trabalho original um só, mas dividido em doze volumes denominado Lucas-Atos.

extraordinária concepção virginal de Maria e a sua fidelidade a Deus são contrastadas, no mesmo texto, no capítulo 1, com o nascimento milagroso de João Batista (ANDERSON, 1987, p. 191).

Há um ecoar veterotestamentário em muitos excertos do documento, em especial no episódio da Anunciação. Ainda no capítulo 1, o anjo diz o seguinte a Maria: “Alegre-te, cheia de graça, o Senhor está contigo!” (Lc., 1, 28). Nessa saudação, o anjo utiliza as mesmas palavras do anjo que teria visitado Gideão (*Juizes*, 6, 12). Afora isso, observamos no mesmo capítulo o anjo exaltando a pessoa de Maria ao chamá-la de “cheia de graça”. Tal elogio é muito semelhante àqueles que Sara e Ana receberam (BREYER, 2003, p. 140). Notamos que Ana e Sara seriam modelos de mães piedosas nas quais a genitora do Messias deveria se inspirar.²⁹ No capítulo 1, há um versículo bastante elucidativo a respeito. Logo depois de Maria ter recebido a visita do anjo, ela teria ido passar uma temporada na casa de Zacarias e Isabel, sua prima. No relato consta o seguinte:

E entrou [Maria] na casa de Zacarias e saudou a Isabel. Ora, quando Isabel ouviu a saudação de Maria, a criança lhe estremeceu o ventre e Isabel ficou repleta do Espírito Santo. Com um grande grito exclamou: Bendita és tu entre as mulheres, e bendito o fruto de teu ventre! Donde me vem que a mãe do meu Senhor me visite? Pois quando tua saudação chegou aos meus ouvidos, a criação estremeceu alegria em meu ventre. Feliz aquela que creu. Bem-aventurada a que creu, pois o que lhe foi dito da parte do Senhor será cumprido! (Lc., 1, 40-45, grifo nosso).

Mais uma vez, vemos a figura de Maria ser exaltada como uma pessoa notável. Após essa cena, inicia-se um momento de glorificação a Deus intitulado posteriormente pela Igreja Romana como *Magnificat*.

Maria, então disse: Minha alma engrandeceu o Senhor, e o meu espírito exulta em Deus em meu Salvador; porque olhou para a humilhação de sua serva. Sim! Doravante as gerações todas me

²⁹ A relação entre o canto de Ana e o de Maria, mais especificamente, está pautada no uso dos termos gregos “humildade” (*tapeinōsin*) e “serva” (*doulēs*) nos textos (Lc., 1, 38; Lc., 1, 48); na canção das personagens como uma espécie de clamor dos pobres, famintos e humildes contra os ricos, completos e arrogantes, e, indiretamente, na intervenção milagrosa de Deus na concepção dos filhos (ANDERSON, 1987, p. 45).

chamarão de bem-aventurada, pois o Todo-poderoso fez grandes coisas em meu favor. Seu nome é santo e sua misericórdia perdura de geração em geração, para aqueles que o temem. Agiu com a força de seu braço, agiu valorosamente, dispersou os homens de coração orgulhoso. Depôs os poderosos de seus tronos, e a humildes exaltou. Cumulou de bens a famintos e despediu ricos de mãos vazias. Socorreu Israel, seu servo, lembrando-se sua misericórdia – conforme prometera a nossos pais – em favor de Abraão e de sua descendência, para sempre (Lc., 1, 46-55).

Stephen Benko, em um artigo denominado *The Magnificat: a history of the controversy* (1967, p. 263), tenta responder a quem foi atribuída tal glorificação originalmente – se a Maria ou a Isabel –, pois as traduções gregas e latinas deixam dúvida. Alguns manuscritos tendem a colocar Isabel como aquela que canta; em outros, atribui-se a entoação a Maria. Há três cópias da antiga versão latina de Lucas utilizadas por diversos estudiosos modernos para provar ser Isabel, e não Maria, quem entoou essa canção. Segundo eles, a canção foi de Isabel, pois ela compartilhava seu *status* inferior de esterilidade, enquanto Maria não. Ainda de acordo com tal vertente, o fato de todo o manuscrito grego colocar Maria como a cantora se dá pela pretensão de alocá-la como um suposto padrão convencional de anunciação, haja vista que era mais significativo que Maria cantasse, e não Isabel (ANDERSON, 1987, p. 196). Apesar de não haver consenso entre os especialistas, fica evidente que este excerto trata de um engrandecimento a Deus mais uma vez nos moldes veterotestamentários, muito semelhantes à canção de Miriam na saída do deserto (Êx., 15:20-21) (WARNER, 1976, p. 27).

Desse modo, Maria torna-se um ícone do milagre de um nascimento virginal. Todavia, Mateus se preocupa em exaltar o que Deus fez em Maria e em Jesus, não Maria em si (ANDERSON, 1987, p. 196). No que concerne ao *Magnificat*, percebemos que a canção funciona como uma resposta de Maria à bênção de Isabel, uma vez que assim como dar filhos à virgem e à estéril seria algo impossível aos homens, a exaltação aos humildes e aos simples, em detrimento aos soberbos e aos orgulhosos, seria algo inconcebível. O *Magnificat* ainda faz alusão à opressão sofrida pelo próprio povo de Israel, tendo em vista que Maria é tida como uma representante de toda a nação no plano da redenção divina.

Apesar da exaltação à pessoa de Maria, vemos, no mesmo Evangelho, dois episódios que revelam a posição desta como mãe de Jesus. O primeiro deles (Lc., 2, 41-51), apresenta Jesus, ainda com doze anos, durante a Páscoa, indo a Jerusalém

com os seus pais. No entanto, quando seus pais retornam para casa, Jesus permanece na cidade sem a ciência dos mesmos. Maria e José o procuram entre os parentes, mas não o encontram. Então, resolvem voltar a Jerusalém e se deparam com Jesus sentado em meio aos doutores da lei. O texto diz o seguinte: “Ao vê-lo, ficaram surpresos, e sua mãe lhe disse: Meu filho, por que agiste assim conosco? Olha que teu pai e eu, aflitos, te procurávamos. Ele respondeu: Por que me procuráveis? Não sabeis que devo estar na casa de meu Pai?” (Lc., 2, 48-49). O texto afirma ainda que Maria e José não compreenderam as palavras que o filho lhes dizia. A resposta de Jesus enfatiza que Deus era o seu Pai, o Templo era a sua casa e que a relação primária de Jesus era com Deus e não com Maria e José. Observamos aqui que os pais humanos tinham um direito limitado sobre Jesus.

Em outra passagem, Jesus estava ensinando à multidão que se aglomerava para vê-lo. Segundo o relato, a mãe e os irmãos de Jesus foram falar com ele, mas não conseguiram. Jesus, ao saber que sua mãe e que seus irmãos queriam vê-lo, afirma o seguinte: “Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática” (Lc., 8, 21). Vemos, então, uma clara rejeição de Jesus à sua condição familiar humana, e entendemos que, nesse contexto, a personagem evidencia a todos que a sua maior missão era cumprir os planos de Deus, e não zelar por suas relações familiares. Gail Paterson Corrington, no artigo intitulado *The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity* (1989, p. 411), afirma que é perceptível, já nos Evangelhos, uma tentativa de dissociação da maternidade humana de Maria de uma maternidade espiritual. Assim, depois dessa cena, Maria não mais aparece no Evangelho.

Sobre o último Evangelho analisado – o de João –, percebemos que Maria aparece vagamente, não sendo sequer nomeada, ao contrário do que ocorre nos Evangelhos Sinópticos. Jesus se refere a ela ora como “mulher”, ora como “mãe” (WARNER, 1976, p. 16).³⁰

³⁰ O Evangelho segundo João se inicia com o testemunho de João Batista e termina com a morte, o sepultamento, a ressurreição e as aparições de Jesus. A data de confecção e a proveniência do Evangelho de João provocam muitas controvérsias. No entanto, a maior parte dos pesquisadores acredita que o texto foi escrito no final do primeiro século (ano 90) em Éfeso, sendo produzido, de acordo com Papias, pelo próprio João (GOODENOUGH, 1945, p. 147). O Evangelho está intimamente relacionado com o estilo e com o conteúdo das três epístolas de João, talvez produzidos em conjunto. Segundo Brown (1987, p. 34), os discursos da obra parecem estar preocupados com as questões reais do debate da *ekklesia* com a sinagoga no momento em que o Evangelho foi escrito. O texto é repleto de detalhes, simbolismos e metáforas, e até mesmo com concessões à ironia. Ele busca provocar uma reflexão no leitor. É escrito sob a forma de discurso e é fundamentalmente vinculado à tradição judaica, apresentando Jesus como um enviado de Deus, prefigurado ora como um profeta, tal como Moisés e

Observamos, contudo, um episódio distinto relatado: as Bodas de Caná. Neste, Jesus e sua família são convidados para uma festa de casamento. Durante a festa, o vinho acaba. “Ora, não havia mais vinho, pois o vinho do casamento havia acabado. Então, a mãe de Jesus lhe disse: Eles não têm mais vinho. Respondeu-lhe Jesus: Que queres de mim, mulher? Minha hora ainda não chegou. Sua mãe disse aos serventes: Fazei tudo o que ele vos disser” (João, 2, 3-5). Em mais este episódio, Jesus está repreendendo sua mãe. No entanto, a cooperação e a relação afetuosa entre Jesus e Maria ficam mais evidentes neste documento do que nos Evangelhos Sinópticos possivelmente pelo fato de o Evangelho de João ser permeado de histórias que enfatizam o temperamento das suas personagens (VERMES, 2006, p. 21).

Parece, ainda, que Jesus se preocupou em cuidar do bem-estar de Maria. No período anterior à morte de Jesus, Maria, que possivelmente já era viúva, escutou de Jesus o seguinte: “Mulher, eis teu filho! Depois disse ao discípulo: Eis tua mãe! E a partir dessa hora, o discípulo a recebeu em sua casa” (Jo., 19, 26-27). Esse discípulo era João.

Nós verificamos, com os Evangelhos, o surgimento, mesmo que bastante superficial, de um interesse pela vida de Jesus como homem. Todavia, não havia, na confecção do Evangelho de Marcos, o primeiro deles (escrito em meados do século I), uma ênfase na infância de Jesus e nos relatos mais peculiares de sua vida. Isso porque foi somente durante a terceira geração de cristãos (no final do século I), quando os três últimos Evangelhos são escritos, que se buscou satisfazer a curiosidade daqueles que ansiavam por conhecer as peculiaridades da trajetória de Jesus. E é em tal abordagem que Maria ganha certo destaque como personagem coadjuvante.

No decorrer do século I, houve a necessidade de os líderes da *ekklesia*, tais como Clemente Romano e Paulo, criarem doutrinas que estabelecessem certos princípios teológicos, tais como o da encarnação, a fim de se combater os judeus e de se dissociar dos primeiros cristãos considerados “heréticos”. Desse modo, tratar da vida de Jesus, sobretudo do seu nascimento, era parte de um recurso argumentativo para a construção doutrinária dos primórdios do cristianismo.

Elias, ora como o Messias, Filho do Homem e Filho de Deus, incorporado pela palavra do próprio Deus. Tanto os elementos sinóticos como as parábolas e os exorcismos não são encontrados em João (ATTRIDGE, 2008, p. 57).

Os trechos que relatam a vida de Maria e de Jesus na sua infância, como o próprio excerto do *Magnificat*, são frutos do interesse cristão primitivo em saber mais acerca do nascimento e da vida de Jesus, que propiciou o surgimento de uma cristologia, ainda que incipiente, na qual os cristãos começaram a desenvolver suas primeiras concepções acerca de quem, realmente, seria Jesus.

Embora Maria tenha sido constantemente citada nas narrativas que tratam do nascimento e da linhagem de Jesus, o enfoque neotestamentário só confirma que seu papel de mãe de Jesus não determinou o aumento de sua importância no século I. Um dos motivos é o fato de que no modelo judaico, o qual Jesus e seus adeptos seguiam, não era comum histórias de deuses e semideuses, tão caras para os gregos e romanos. Desse modo, seria entre os cristãos não-judeus que tanto o interesse por Maria e pela infância de Jesus quanto a devoção à sua mãe tomariam forma. Os evangelhos dão mais atenção à linguagem de Jesus, descendente direto de Davi, do que à de Maria. De fato, tal aspecto era algo significativo para os judeus, não podendo, evidentemente, ser ignorado das narrativas (DERRETT, 1971, p. 291). Sendo assim, Maria não foi absolutamente esquecida nos evangelhos, mas teve pouco destaque.

O RECONTAR DE UMA HISTÓRIA: MARIA NO *PROTO-EVANGELHO DE TIAGO*

Dentre todos os documentos escritos sobre a vida e os feitos de Jesus entre os séculos I e II, o *Proto-Evangelho de Tiago* é aquele que melhor comprova uma nascente exaltação à figura de Maria, constituindo um marco para o início da apoteose da mãe de Jesus. Seu autor se propõe a contar a vida de Maria desde antes do seu nascimento até a concepção de Jesus. Diferentemente dos escritos neotestamentários, o documento apresenta uma importância singular para nossa análise, pois traz um enfoque inovador. Muitos defendem que o manuscrito tem o propósito de focar a personagem Maria. Apesar de Maria ser a protagonista da história, afirmamos que o autor se propõe a enfatizar a pessoa de Jesus pela promoção de Maria. Isso porque, segundo a narrativa presente pela fonte, ela teria prestado um serviço a Deus ao portar o salvador por meio de sua gravidez virginal e se manter virgem no pós-parto (HORNER, 2004, p. 70).

No manuscrito, o escritor diz ser Tiago, o meio-irmão de Jesus. Todavia, o autor é desconhecido.³¹ É bem provável que o escritor não tenha sido um judeu e muito menos um judeu que vivia na Palestina (GAMBERO, 1991, p. 33). Isso porque o autor demonstrou possuir um parco conhecimento da geografia palestinese e dos costumes judaicos.³²

O título *Proto-Evangelho de Tiago* é comumente usado no Ocidente desde 1552, quando foi criado por Guillaume Postel, por ocasião da sua tradução latina do texto grego.³³ No Oriente, o documento ficou conhecido como *Nascimento de Maria* ou *Revelações de Tiago*. Os diferentes títulos usados revelam a história da recepção do próprio texto (VORSTER, BOTHA, 1999, p. 459). Houve várias edições do *Proto-Evangelho de Tiago* a partir da de Postel, como podemos acompanhar no quadro a seguir:³⁴

³¹ A maior parte dos pesquisadores defende que “Tiago” era apenas um pseudônimo utilizado pelo autor.

³² Entre alguns equívocos evidentes na fonte, destacam-se os seguintes: Joaquim é proibido de fazer oferendas, pois não tinha filhos; Maria morou no templo; José planeja ir de Belém para a Judeia (ELLIOT, 2005, p. 49).

³³ Apesar de ter havido traduções latinas do documento na Antiguidade, nenhuma delas apresenta uma tradução completa do manuscrito, mas apenas fragmentos dele. Por isso, a edição de Postel foi deveras notável.

³⁴ De todas as edições, escolhemos utilizar a obra de H. R. Smid por nos parecer mais completa e mais bem embasada.

Data	Editor	Observação
1552	G. Postel	Uma tradução latina do manuscrito grego.
1564	G. Postel	Uma edição grega.
1564	M. Neander	O manuscrito grego utilizado foi perdido.
1703	J. Fabricus	Fez uma divisão do texto em 25 capítulos.
1832	J. Thilo	Esta edição é baseada em 9 manuscritos de Paris e Veneza, com a utilização de manuscritos do Vaticano.
1849	C. Tischendorf	O autor usou 6 novos manuscritos inéditos. Ele dividiu o texto em versículos.
1910	A. Amann	—
1958	M. Testuz	Publicou papiro Bodmer V o qual foi encontrado no Egito.
1961	E. De Strycker	Utilizou o papiro Bodmer V e outro papiro do século V.
1965	Smid	Utilizou o papiro Bodmer V e o manuscrito de Paris com notas textuais em paralelo.
1995	R. Nock	O autor se baseou na versão de Strycker, mas criou um novo sistema de versificação.

A fonte é a primeira de uma série de manuscritos sobre o nascimento e a infância de Jesus, divulgando um ensino não oficial da *ekklesia* (GAMBERO, 1991, p. 36). Ela foi escrita no Egito, na Síria ou no interior da Ásia Menor, e datada de meados do século II, após a revolta de Bar Kokhba (132-135).³⁵ Por não ser um documento reconhecido como autêntico pela *ekklesia*, é comumente denominado “apócrifo”. Os “apócrifos” foram reputados pelos líderes da *ekklesia* como fontes misteriosas ou extremamente duvidosas quanto à sua origem (KOESTER, 1980, p. 105). Com o desenvolvimento institucional da *ekklesia*, principalmente depois do Concílio de Niceia e da avaliação de Jerônimo, passou-se a designar esse tipo de texto como composto por fatos sem comprovada autenticidade ou, ainda, escritos “suspeitos de heresia”.

³⁵ Há evidências contundentes de que Justino – o Mártir, Clemente de Alexandria e Orígenes tenham lido a obra. Isso garante que a datação de meados do segundo século esteja correta (VORSTER; BOTHA, 1999, p. 250).

Os “evangelhos apócrifos” se dividem em três grupos: os Evangelhos da Natividade, os Evangelhos da Infância e os Evangelhos da Paixão (LOWE, 1981, p. 58).³⁶

Sabemos que estes evangelhos foram muito populares em seu tempo, principalmente no Oriente. Isso porque encontramos mais de cem diferentes manuscritos orientais do século III que se reportam ao *Proto-Evangelho de Tiago*. O fato de muitos cristãos terem entrado em contato com o documento demonstra que o *Proto-Evangelho de Tiago* estava disponível para ser consultado pelos cristãos (HORNER, 2004, p. 315). A popularidade do texto é ainda confirmada pela posterior piedade a Maria, nas imagens que buscam inspiração no *Proto-Evangelho de Tiago*, influenciando o próprio desenvolvimento do dogma mariano (VORSTER, BOTHA, 1999, p. 141).

Existem muitos debates acerca da estrutura textual do *Proto-Evangelho de Tiago*. Adolf von Harnack (*apud* BOVON, 2003, p. 68), por exemplo, acredita que o documento é composto por três fontes principais advindas de diferentes fragmentos de textos primários: 1) um tipo de biografia de Maria (capítulos 1 ao 17); 2) a história de José e o nascimento de Jesus (capítulos 18 ao 20); 3) a morte de Zacarias, pai de João Batista (capítulos 22 ao 24).

Todavia, alguns outros estudiosos, como Strycker, que escreveu o artigo *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* (1961), têm defendido uma unidade original do texto, por causa da homogeneidade de estilo literário e de vocabulário. Nós discordamos de tal corrente, pois entendemos que o documento é composto por uma série de narrativas provenientes de fontes orais e textuais que possibilitou, por exemplo, a história ser iniciada com foco em Maria e terminar centrada na família de João Batista, quando nada se fala de Maria, por exemplo.

A história da recepção do documento ainda não foi contada. Sabemos que a Igreja Bizantina não condenou a obra, considerando-a importante para que os cristãos compreendessem alguns aspectos da vida de Jesus e de Maria. No entanto, a Igreja

³⁶ É sabido que nos século I e II não havia uma distinção significativa entre Evangelhos “apócrifos” e Evangelhos “canônicos”. No embate com as doutrinas gnósticas, Ireneu de Lião foi o primeiro a citar os quatro Evangelhos como a base original do cânone da *ekklesia*. Além disso, Ireneu foi o primeiro escritor a cunhar o termo “Bíblia”, no sentido lato (OSBORN, 2001, p. 56). O bispo dividiu o cânone em duas partes de caráter cristocêntrica, a saber: Antigo Testamento (baseado na Septuaginta), no qual Moisés e os profetas teriam predito a vinda o Filho de Deus; e o Novo Testamento, em uma combinação entre os quatro evangelhos e as cartas, trazendo uma revelação completa do plano de Deus estabelecido pela Nova Aliança. No entanto, mesmo com as proposições de Ireneu, muitos escritores, bispos e representantes eclesiásticos continuaram a consultar os “apócrifos”, em especial o *Proto-Evangelho de Tiago*.

Romana teve mais reservas em aceitá-la (BOVON, 2003, p. 236). Não sabemos ao certo o motivo que levou a *ekklesia* a considerar o documento um “apócrifo”. Entretanto, é provável que o relato do casamento prévio de Maria com José tenha sido a causa da reprovação, os supostos erros e dissonâncias no texto em si, ou mesmo as divergências com os Evangelhos. Vale salientar que a fonte foi considerada um “apócrifo” no século V pelo Decreto Gelasiano (HORNER, 2004, p. 316).

Uma edição do documento em latim foi feita durante o final da Idade Média por William Postel e publicada no ano de 1562. Logo em seguida, uma edição em grego também foi publicada, já no ano de 1569 (DU PIN, 1700, p. 356). Atualmente, o manuscrito mais antigo que possuímos é datado do início do século IV (*Papiro Bodmer V*), intitulado *O nascimento de Maria: as revelações de Tiago*, publicado inicialmente por M. Testuz (LEVINE, ROBBINS, 2005, p. 57).³⁷

Muitos documentos posteriores incluíram trechos inteiros do *Proto-evangelho de Tiago*, tais como: o *Evangelho de Tomé*, o *Evangelho da Infância segundo Mateus*, o *Evangelho Árabe* e o *Evangelho Armênio* (ELLIOT, 2005, p. 118). O manuscrito se diferencia dos outros apócrifos, pois é um escrito ficcional de caráter apologético (VORSTER, BOTHA, 1999, p. 444).³⁸ De fato, um dos motivos da composição parece ser a justificação de aspectos do cristianismo à luz de algum ataque.

Nesse ponto, uma pergunta deve ser feita: por que o documento está tão relacionado ao contexto judaico? A história nele contada realça os aspectos judaicos do nascimento de Jesus. Além disso, o fato de terem escolhido Tiago, um cristão-judaizante, como autor da obra é algo digno de nota.

Para obtermos alguma informação sobre o público ao qual este documento é destinado, o relato de *Contra Celso* de Orígenes, escrito no mesmo período, é de grande valia.³⁹ A obra de Orígenes revela que havia, no final do segundo século,

³⁷ Há diversas versões do manuscrito em latim, copta, siríaco, armênio, georgiano, etíope, eslovaco e árabe, algumas feitas nos séculos II, III e IV, outras ao longo da Idade Média e algumas no início da era Moderna.

³⁸ O caráter apologético da obra se deve ao fato de que há uma clara defesa da fé em formato literário no “apócrifo”. Relatando a história de Maria e de Jesus, buscou-se rebater algumas doutrinas contrárias ao cristianismo dito “ortodoxo”.

³⁹ Orígenes nasceu em Alexandria por volta do ano 184. Filho de pais cristãos, estes lhe proporcionaram uma educação tipicamente romana. Quando o pai de Orígenes foi martirizado, em 202, o jovem acabou por ser tutelado por uma mulher rica. Orígenes praticava uma vida ascética rigorosa, possivelmente, tendo-se castrado, como aponta Eusébio (Eusébio, *Historia Ecclesiastica*, VI, 8. 2). Sobre a trajetória intelectual de Orígenes, sabemos que ele foi aluno de Clemente de Alexandria e Amônio Sacas, filósofo neoplatônico e professor de Plotino. As ideias defendidas por Orígenes indicam que ele foi influenciado por ambos. Segundo relata Eusébio (Eus., *Hist. eccl.*, VI, 8. 1), Orígenes chegou a reativar a antiga escola catequética de Alexandria, que, anteriormente, havia sido dirigida por

muitos rumores quanto à vida de Jesus, principalmente acerca do seu nascimento. O filósofo pagão Celso nos dá algumas pistas sobre o assunto, conforme nos transmitiu Orígenes. Ao repreender os cristãos, Celso revela algumas críticas que os judeus faziam à figura de Jesus. No que diz respeito a uma das lendas sobre o nascimento de Jesus, Celso afirma o seguinte: “Quando ela [Maria] estava grávida, foi expulsa de casa pelo carpinteiro [José] a quem tinha sido prometida, por ter sido culpada de adultério e dado à luz um filho de um soldado, chamado Pantera” (Orígenes, *Contra Celsum*, 1, 32). Em outro trecho, vemos o seguinte:

Para representar e discutir sobre Jesus, e confundir-se, como ele pensa, em muitos pontos, em primeiro lugar, ele o acusa “de ter inventado o seu nascimento de uma virgem”, e o repreende como tendo “nascido em certa aldeia judaica, de uma mulher pobre da nação, que ganhou sua subsistência por meio da profissão de fiandeira, a qual foi expulsa de casa por seu marido, um carpinteiro de profissão, por ser condenada por adultério. Depois de ser expulsa por seu marido, e vagueando por um tempo, ela desgraçadamente deu à luz a Jesus, um filho ilegítimo, que, tendo que empregar-se como um servo no Egito, por causa de sua pobreza, e tendo aí adquirido alguns poderes milagrosos, de que os egípcios se orgulham muito, voltou à sua própria nação, altamente exaltado por causa deles, e por meio deles se proclamou um Deus (Orig., *C. Cels.*, 1, 28).⁴⁰

Assim, é provável que a difusão de histórias desse tipo fosse uma grande ameaça ao cristianismo. Os argumentos do *Contra Celso* podem explicar a ênfase dada ao longo do *Proto-evangelho de Tiago* ao nascimento virginal de Jesus. No manuscrito, o pai de Maria era um judeu de sangue real. Sua filha é retratada como uma jovem “pura”, de moral ilibada. Até mesmo o nascimento de Maria gira em torno da castidade, de milagres e de manifestações carismáticas. É provável que esse enredo foi criado a fim de refutar as histórias que contestavam a pureza sexual de Maria, tal como a história relatada por Celso (EHRMAN, PLESE, 2011, p. 34).

Clemente. Em 231, Orígenes deixa Alexandria por causa de uma animosidade com o bispo Demétrio, estabelecendo-se em Cesareia, na Palestina, onde também abriu uma escola catequética, atuando como professor e escritor. Em Cesareia, no contexto da perseguição de Décio, Orígenes foi preso e torturado, morrendo em 253. Muitos trabalhos de Orígenes se perderam. Todavia, alguns resistiram, entre eles: *Contra Celso*, *Hexapla*, *Comentário ao Evangelho de Mateus*, *Comentário ao Evangelho de João*, *Os Princípios*, *Carta de Orígenes para Africano* e *Carta de Orígenes para Gregório* (ALTANER, STUIBER, 1966, p. 206-211).

⁴⁰ Tradução de Henry Chadwick, 1953.

Desse modo, acreditamos que o *Proto-evangelho de Tiago* tenha sido destinado a contestar histórias que depreciavam a dignidade de Jesus, como aquelas que defendiam que Jesus teria vindo à terra apenas como homem. Pressupomos que o público-alvo eram tanto os pagãos quanto os judeus, mas, acima de tudo, os cristãos judaizantes, que não criam na divindade de Jesus.⁴¹ Dentre os cristãos judaizantes, destacam-se, em especial, aqueles adeptos da corrente adocionista, que eram os ebionitas. Tais consideravam Tiago uma figura importante dentro do contexto da fé cristã.⁴² Sendo a autoria do *Proto-evangelho* atribuída a Tiago, as informações nele contidas teriam mais legitimidade diante dos seus detratores. Um ponto importante é o fato de que os ebionitas pensavam, assim como Cerinto e Carpócrates, que Jesus “não nasceu da virgem, porque isso lhe parecia impossível, mas foi filho de José e de Maria de maneira semelhante à dos outros homens” (Ireneu de Lião, *Adversus Haeresis*, 1, 26.1).⁴³ Epifânio de Salamina afirma que Ebion, o fundador da seita, declarou que Cristo era filho de um homem, José, e de uma mulher, Maria. Desse modo, eles não aceitavam que Jesus era divino. No entanto, o reconheciam como o Messias predito na Lei e nos Profetas. Além disso, essa corrente defendia que Jesus não havia nascido como um ungido, mas somente no batismo de João a unção veio sobre ele (Epif., *Pan.*, 1, 30).

Sendo assim, é mais provável que o *Proto-evangelho de Tiago* foi um contra-ataque apologético aos cristãos judaizantes, como os ebionitas, ou mesmo aos pouco conhecidos elcasaítas. Esses dois grupos se assemelham pelo fato de seguirem a doutrina adocionista e serem judaizantes. Como discutimos em trabalho recente (CAMPOS, 2011, p. 55), os judaizantes devem ter sido o maior problema da *ekklesia* no segundo século. O bispo Inácio de Antioquia, que escreveu algumas cartas às *ekklesiae* no final do primeiro século, adverte as congregações, acerca dos judaizantes, da seguinte maneira:⁴⁴

⁴¹ Cremos que a obra foi destinada a todos quantos combatiam a ideia da divindade de Jesus e duvidavam de seu nascimento virginal. Entretanto, algumas imprecisões ao longo da obra quanto à própria cultura judaica evidenciam que o autor não estava tão interessado em refutar os judeus, mas, sim, os judaizantes.

⁴² O adocionismo foi uma corrente cristã que defendia que Jesus não havia nascido divino. Segundo seus defensores, Jesus foi adotado por Deus na ocasião do batismo. Vários movimentos cristãos eram considerados adocionistas, inclusive os ebionitas, que também não criam na divindade de Jesus. Para saber mais sobre a corrente adocionista, conferir o Capítulo Terceiro desta tese.

⁴³ Tradução de William W. Harvey, 1867.

⁴⁴ De acordo com Eusébio, Inácio foi o segundo bispo de Antioquia; no entanto, Jerônimo o descreve como o terceiro, precedido pelo bispo Evódio e pelo apóstolo Pedro. Há poucas informações sobre a vida de Inácio. Eusébio afirma que Inácio teve contato com os apóstolos, sendo o sucessor de Pedro

Se alguém vos interpreta o judaísmo, não o escuteis, porque é melhor ouvir o cristianismo de homem circuncidado do que o judaísmo de incircunciso. Se ambos não falam a respeito de Jesus Cristo, são para mim estelas e túmulos de mortos, sobre os quais estão escritos somente nomes de homens (Inácio de Antioquia, *Epistula ad Philadelphenos*, 6, 1).⁴⁵

Portanto, não sejamos insensíveis à sua bondade. Se ele nos imitasse na maneira como agimos, já não existiríamos. Contudo, tornando-nos seus discípulos, abraçamos a vida segundo o cristianismo. Quem é chamado com o nome diferente desse, não é de Deus. Jogai fora o mau fermento, velho e ácido, e transformai-vos no fermento novo, que é Jesus Cristo. Deixai-vos salgar por ele, a fim de que nenhum de vós se corrompa, pois é pelo odor que sereis julgados. É absurdo professar Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, se judaizar. Não foi o cristianismo que acreditou no judaísmo, e sim o judaísmo no cristianismo, pois nele se reuniu toda língua que acredita em Deus (Inácio de Antioquia, *Epistula ad Magnesianos*, 10).

Em um período de difusão dos Evangelhos nas congregações, textos como o *Proto-evangelho de Tiago* buscavam promover a aceitação da história do Verbo encarnado entre os mais diversos grupos cristãos. Poderíamos pensar que o manuscrito foi escrito para convencer os judeus da divindade de Jesus. No entanto, como observamos nos documentos do século II, a *ekklesia* gentílica estava interessada, acima de tudo, em se estruturar doutrinariamente e em combater as novas formas de cristianismos nascentes, em especial as de cunho judaizante.

No que concerne aos judeus, diferentemente dos heréticos, Inácio de Antioquia poucas vezes os menciona. Isso porque “o judaísmo que mais o desagradava não era o judaísmo ‘dos judeus’, mas daqueles que professavam o nome de Cristo e ao mesmo tempo judaizavam” (CAMPOS, 2011, p. 127). Desse modo, um dos maiores problemas para os paleocristãos era a permanência de aspectos referentes ao judaísmo no cristianismo, enquanto este deveria excluir aquele, o que não ocorria em alguns círculos cristãos, como no grupo ebionita. Assim sendo, o *Proto-evangelho de*

no episcopado local (Eus. *Hist. eccl.* 3, 36.2) (LAKE, 1965, p. 1002). Sabemos, com propriedade, que ele foi, por um considerável espaço de tempo, bispo da comunidade cristã de Antioquia, sendo martirizado em Roma por volta do ano 110, no final do principado de Trajano (HOLMES, 1999, p. 50). Ao ser conduzido a Roma por dez guardas (cognominados leopardos na *Epistula ad Roman* 5, 1), a cada parada, Inácio escrevia cartas às comunidades vizinhas, o que se deu em um total de sete epístolas (CAMPOS, 2011, p. 37).

⁴⁵ Tradução de Michel W. Holmes, 1999.

Tiago foi confeccionado a fim de defender, frente aos grupos opositores do cristianismo gentílico, o nascimento virginal de Jesus e de sua condição de divindade. Tais rivais, por estarem, muitas vezes, alocados dentro das “congregações ortodoxas”, retardavam o processo de unificação doutrinária da *ekklesia*, tão caro aos bispos.

Retomando a análise interna do *Proto-evangelho de Tiago*, observamos claramente o destaque dado à pessoa de Maria. O texto traça a trajetória de vida de Maria, sendo alguns fatos dignos de nota.

O nascimento de Maria segue um modelo influenciado pelos relatos dos Evangelhos de Mateus, de Lucas e de alguns escritos veterotestamentários, sendo muito parecidos com eles sob o aspecto temático.⁴⁶ No entanto, a imaginação vívida do autor, bem como fontes não conhecidas, também contribuíram para a confecção do manuscrito. O *Proto-evangelho de Tiago* é baseado na tradição oral que era reproduzida pelos cronistas cristãos, entendendo-se que as tradições orais afetavam os textos escritos assim como os textos afetavam os relatos orais (EHRMAN; PLESE, 2011, p. 33).

O autor não foi somente o receptor de uma tradição, mas também produtor de uma nova, ao recontá-la com criatividade e inovação (VORSTER; BOTHA, 1999, p. 77). O nome da mãe de Maria, por exemplo, é o mesmo da mãe do profeta Samuel: Ana (*Hannah* em hebraico – cheia de graça) (BENKO, 1967, p. 265). Tanto a mãe de Maria quanto a mãe de Samuel eram estéreis e lamentaram-se, conforme consta nos excertos a seguir:

Então Elcana, seu marido, lhe disse: Ana, por que choras? E por que não comes? E por que está mal o teu coração? Não te sou eu melhor do que dez filhos? Então Ana se levantou, depois que comeram e beberam em Siló; e Eli, sacerdote, estava assentado numa cadeira, junto a um pilar do templo do Senhor. Ela, pois, com amargura de alma, orou ao Senhor, e chorou abundantemente (1 Sam., 1, 8-10).

Ana lamentava-se e gemia dolorosamente, dizendo: — Chorarei minha viuvez e minha esterilidade. Chegou, porém, a grande festa do Senhor e disse-lhe Judite, sua criada: — Até quando vais humilhar tua

⁴⁶ O documento possui um claro contexto filo-judaico. Para se ter uma ideia, a fonte apresenta 28 vezes o termo “Israel”. Todas as referências aos hebreus imitam a linguagem da Septuaginta. O documento, ainda, foi feito no início do século II, quando a animosidade em relação aos judeus era bastante significativa (LOWE, 1981, p. 87).

alma? Já é chegada a festa maior e não te é lícito entristecer-te. Toma este lenço de cabeça, que me foi dado pela dona da tecelagem, já que não posso cingir-me com ele por ser eu de condição servil e levar ele ao selo real. Disse Ana: — Afasta-te de mim, pois que não fiz tal coisa e, além do mais, o Senhor já me humilhou em demasia para que eu o use. A não ser que algum malfeitor o haja dado e tenhas vindo para fazer-me também cúmplice do pecado (*Protevangelium Jacobi*, 2, 1-4).⁴⁷

Depois desta cena, as duas mulheres recebem o favor de Deus e fazem o mesmo voto:

E fez um voto, dizendo: Senhor dos Exércitos! Se benignamente atentares para a aflição da tua serva, e de mim te lembrares, e da tua serva não te esqueceres, mas à tua serva deres um filho homem, ao Senhor o darei todos os dias da sua vida, e sobre a sua cabeça não passará navalha. (*1 Sam.*, 1, 11, grifo nosso).

Viva o Senhor meu Deus, que, se chegar a ter algum fruto de bênção, seja menino ou menina, levá-lo-ei como oferta ao Senhor e estará a seu serviço todos os dias de sua vida (*Protevan. Jac.*, 4, 1, grifo nosso).⁴⁸

Acredita-se que as semelhanças se devam ao fato de que Samuel ungiu Davi, do qual descendeu o filho de Maria, Jesus, o Messias (ungido). Esta ligação é realçada por vezes ao longo do texto, a fim de atribuir legitimidade à figura de Jesus como herdeiro do trono davídico.

Sobre o nascimento e o crescimento de Maria, lemos o seguinte trecho:

Dia a dia a menina ia robustecendo-se. Ao chegar ao sexto mês, sua mãe deixou-a só no chão, para ver se sustentava-se de pé. Ela, depois de andar sete passos, voltou ao regaço de sua mãe. Esta levantou-se, dizendo: — Salve o Senhor! Não andarás mais por este solo, até que te leve ao templo do Senhor. Fez-lhe um oratório em sua casa e não consentiu que nenhuma coisa vulgar ou impura passasse por suas

⁴⁷ Tradução de G. E. van Baaren-Pape, 1965.

⁴⁸ A expressão “Viva o Senhor” é usada frequentemente nos manuscritos hebraicos para se referir a um voto ou enfatizar a veracidade de uma afirmação. Quando Elias pede pão à viúva de Sarepta, ela diz: “Pela vida de *lahweh*, teu Deus, não tenho pão cozido” (*1 Reis*, 17, 12) (MATHEWS-GREEN, 2007, p. 44).

mãos. Chamou, além disso, umas donzelas hebreias, todas virgens, para que a entretivessem (*Protevan. Jac.*, 6, 1, grifo nosso).

O trecho supratranscrito é bastante interessante na medida em que revela dois números específicos: o seis e o sete. No pensamento judaico, o seis (6) é o número do homem e o sete (7) é o número da perfeição.⁴⁹ Isso parece significar que Maria teria vindo ao mundo como ser humano, mas com o propósito de caminhar com santidade e pureza, a fim de cumprir um intento de Deus. Para ajudá-la em tal empreendimento, sua mãe lhe assegura que nada de impuro permeia sua vida. Nos versos seguintes, Maria é apresentada às autoridades religiosas:

Quando a menina completou um ano, Joaquim deu um grande banquete, para o qual convidou os sacerdotes, os escribas, o Sinédrio e todo o povo de Israel. Apresentou a menina aos sacerdotes, que a abençoaram assim: — Ó Deus de nossos pais, bendiz esta menina e dá-lhe um nome glorioso e eterno por todas as gerações. Ao que todo o povo respondeu: — Assim seja, assim seja! Amém! Apresentou-a também Joaquim aos príncipes e aos sacerdotes, e estes a abençoaram assim: — Ó Deus Altíssimo, põe teus olhos nesta menina e outorga-lhe uma bênção perfeita, dessas que excluem as ulteriores (*Protevan. Jac.*, 6, 2).

A menina é descrita como futura autoridade espiritual de Israel ou mesmo como aquela por meio de quem grandes feitos seriam realizados. O fato de ser abençoada pelos sacerdotes, príncipes e escribas revela o caráter majestático da personagem, visto que tal sagração não era algo comum para uma garotinha, pois não se tem nenhuma história judaica semelhante. Sobre a ida de Maria ao templo, a fonte narra o seguinte:

⁴⁹ Enquanto os números sete e dez, bem como os seus múltiplos, são considerados sagrados na cultura judaica, o número seis não está entre os favoritos. O número seis simboliza o homem, pois este teria sido criado no sexto dia, de acordo com o livro de Gêneses. Este ainda seria o número do trabalho, pois, neste mesmo livro, Deus teria trabalhado seis dias e no sétimo descansado, sendo que o homem deveria fazer o mesmo. Muitos outros relatos comprovam que o número seis se refere ao homem e ao seu trabalho, como atestamos no tamanho da cana (que representa o homem) utilizada por Ezequiel como unidade de medida (*Ezequiel*, 40, 5), nos anos em que Jacó serviu ao seu tio Labão (*Gêneses*, 31, 41), nos anos em que um hebreu poderia trabalhar como escravos (*Êxodo*, 21, 2) e no período em que a terra deveria ser semeada (*Levítico*, 25, 3) (BECKWITH, 1996, p. 125).

Ao chegar aos três anos, disse Joaquim: — Chama as donzelas hebreias que não têm mancha e que tomem, duas a duas, uma candeia acesa e a acompanhem, para que a menina não olhe para trás e seu coração seja cativado por alguma coisa fora do templo de Deus. Assim fizeram enquanto iam subindo ao templo de Deus. Lá recebeu-a o sacerdote, o qual, depois de tê-la beijado, abençoou-a e exclamou: — O Senhor engrandeceu teu nome diante de todas as gerações, pois que, no final dos tempos, manifestará em ti sua redenção aos filhos de Israel. Fê-la sentar-se no terceiro degrau do altar. O Senhor derramou graças sobre a menina, que dançou cativando toda a casa de Israel. Saíram, então, seus pais, cheios de admiração, louvando ao Senhor Deus porque a menina não havia olhado para trás. Maria permaneceu no templo como uma pombinha, recebendo alimento pelas mãos de um anjo (*Protevan. Jac.*, 8).

O trecho remete a uma passagem encontrada no *Evangelho de Mateus* (2, 5) na qual Jesus fala que o reino dos céus é semelhante a dez virgens que tomam suas candeias e saem ao encontro do esposo.⁵⁰ Jesus se refere às prudentes, como aquelas que se lembram de carregar o azeite; e às insensatas, como as que se esquecem do azeite. Na passagem supracitada, percebemos serem as donzelas que levam Maria ao templo a figuração de um casamento, na qual as virgens levam a noiva (Maria) ungida (candeia) ao noivo. Figurativamente, Maria estava casando-se com Deus ao abdicar do mundo. Da mesma forma como Samuel morou no templo, a fim de se preparar para o ofício de profeta, e, posteriormente, ungir o rei dos judeus, Maria estava se preparando para ser a virgem mãe do Messias. Como símbolo dessa união, o sacerdote a beija e a abençoa. A bênção sacerdotal corrobora, em termos proféticos, sua missão no Reino de Deus. Como prova de sua santificação, ela recebe uma unção do próprio Deus, começa a dançar e não ousa olhar para trás. Ademais, Maria recebe alimento de um anjo. Tal relato faz referência tanto ao profeta Elias, que foi servido por um anjo, quanto ao próprio Jesus, que também foi alimentado por anjos na ocasião

⁵⁰ “Então o reino dos céus será semelhante a dez virgens que, tomando as suas lâmpadas, saíram ao encontro do esposo. E cinco delas eram prudentes, e cinco loucas. As loucas, tomando as suas lâmpadas, não levaram azeite consigo. Mas as prudentes levaram azeite em suas vasilhas, com as suas lâmpadas. E, tardando o esposo, tosquenejaram todas, e adormeceram. Mas à meia-noite ouviu-se um clamor: Aí vem o esposo, saí-lhe ao encontro. Então todas aquelas virgens se levantaram e prepararam as suas lâmpadas. E as loucas disseram às prudentes: Dai-nos do vosso azeite, porque as nossas lâmpadas se apagam. Mas as prudentes responderam, dizendo: Não seja caso que nos falte a nós e a vós, ide antes aos que o vendem e comprai-o para vós. E, tendo elas ido comprá-lo, chegou o esposo, e as que estavam preparadas entraram com ele para as bodas, e fechou-se a porta. E, depois chegaram também as outras virgens, dizendo: Senhor, Senhor, abre-nos. E ele, respondendo, disse: Em verdade vos digo que vos não conheço. Vigiai, pois, porque não sabeis o dia nem a hora em que o Filho do homem há de vir” (*Mt.*, 25, 1-13).

de seu jejum no deserto. Alimentar-se por intermédio de anjos era atributo de um profeta, ou mesmo de um povo escolhido (como foi o caso de Israel no deserto). E Maria foi a escolhida. O texto deixa bem evidente que o tempo de preparação vivido por Maria teve o intuito de capacitá-la para uma função muito importante: carregar o Messias em seu ventre. Com isso, observamos, mais uma vez, a grande preocupação do autor com a pureza de Maria (LEVINE; ROBBINS, 2005, p. 34).

Aos doze anos, Maria sai do santuário, para que o seu fluxo menstrual não contamine o local sagrado – seguindo os preceitos judaicos (*Lv.*, 15, 19). Ela acaba por ser tutelada por José, um carpinteiro de idade avançada, que já possuía filhos. Quando Maria completa dezesseis anos, algo lhe acontece. Os sacerdotes desejavam fazer um novo véu para o templo. Então, o sumossacerdote pede que algumas donzelas sem mancha da tribo de Davi sejam chamadas para tal empreendimento.⁵¹ A essa altura, eles se lembram de Maria e a convocam. Depois de as sete virgens estarem reunidas, eles decidem quem iria bordar o quê. As partes do véu eram as seguintes: o ouro, o amianto, o linho, a seda, o zircão, o escarlate e a verdadeira púrpura. Fazer a parte do escarlate e da verdadeira púrpura coube a Maria. Esta escolha parece proposital no contexto da narrativa, haja vista que o escarlate simboliza o sangue, remetendo ao sacrifício de Jesus para a purificação dos pecados. Já a púrpura remete à ideia de realeza, majestade, riqueza e autoridade.

Durante a confecção do véu, Maria recebeu a visita de um anjo anunciando-lhe que ela havia alcançado graça aos olhos de Deus e que, por isso, iria conceber a sua Palavra, o “Filho do Altíssimo” (Jesus). Esse comentário remonta à divindade de Jesus antes do parto, algo que ainda era um mistério para Maria até aquele momento (GAMBERO, 1991, p. 36). Depois da Anunciação, Maria termina seu trabalho com o véu e o entrega ao sacerdote, que afirma o seguinte: “Maria, o Senhor enalteceu seu nome e serás bendita entre todas as gerações da terra” (*Protevan. Jac.*, 12, 1). Percebe-se que o trabalho de Maria com o véu, exatamente com a escolha das duas cores específicas, bem como a bênção sacerdotal, confirma o discurso do próprio anjo sobre Maria e sobre seu filho. Fica evidente que o documento articula cada evento de modo a criar uma trama que reforce, em caráter profético-carismático, a divindade de Jesus por intermédio de sua mãe e de seu próprio nascimento virginal, demonstrado antes mesmo do nascimento de Jesus.

⁵¹ Era comum no mundo antigo as mulheres ficarem responsáveis pela fabricação de objetos litúrgicos, em especial aqueles confeccionados em tecido, tal como o véu (MELVILLE, MULLER, 2011, p. 351).

A história de Maria será focada, a partir de então, na sua gravidez e na importância de seu filho. Quando o nascimento de Jesus se aproxima, assim como na história contada no Novo Testamento, José e Maria partem para Belém (Lc., 2, 1), a fim de registrar a família. Durante a jornada, Maria entra em trabalho de parto. José encontra uma gruta e deixa Maria e seus filhos ali, enquanto procura uma parteira em Belém. Na cidade, ele encontra uma parteira que se põe a caminho em direção à gruta.

Ao chegar à gruta, pararam, e eis que esta estava sombreada por uma nuvem luminosa. Exclamou a parteira: — Minha alma foi engrandecida, porque meus olhos viram coisas incríveis, pois que nasceu a salvação para Israel. De repente, a nuvem começou a sair da gruta e dentro brilhou uma luz tão grande que seus olhos não podiam resistir. Esta, por um momento, começou a diminuir tanto que deu para ver o menino que estava tomando o peito da mãe, Maria. A parteira então deu um grito, dizendo: — Grande é para mim o dia de hoje, já que pude ver com meus próprios olhos um novo milagre. Ao sair a parteira da gruta, veio ao seu encontro Salomé.⁵² — Salomé, Salomé! — exclamou. — Tenho de te contar uma maravilha nunca vista. Uma virgem deu à luz; coisa que, como sabes, não permite a natureza humana. Salomé replicou: — Pelo Senhor, meu Deus, não acreditarei em tal coisa, se não me for dado tocar com os dedos e examinar sua natureza. Havendo entrado a parteira, disse a Maria: — Prepara-te, porque há entre nós uma grande querela em relação a ti. Salomé, pois, introduziu seu dedo em sua natureza, mas, de repente, deu um grito, dizendo: — Ai de mim! Minha maldade e minha incredulidade é que têm a culpa! Por descrer do Deus vivo, desprende-se de meu corpo minha mão carbonizada. Dobrou os joelhos diante do Senhor, dizendo: — Ó Deus de nossos pais! Lembra-te de mim, porque sou descendente de Abraão, Isaac e Jacó! Não faças de mim um exemplo para os filhos de Israel! Devolve-me curada, porém, aos pobres, pois que tu sabes, Senhor, que em teu nome exercia minhas curas, recebendo de ti meu salário! Apareceu um anjo do céu, dizendo-lhe: — Salomé, Salomé, Deus escutou-te. Aproxima tua mão do menino, toma-o e haverá para ti alegria e prazer. Acercou-se Salomé e o tomou, dizendo: — Adorar-te-ei, porque nasceste para ser o grande Rei de Israel. De repente, sentiu-se curada e saiu em paz da gruta. Nisso ouviu uma voz que dizia: — Salomé, Salomé, não contes

⁵² Aparentemente, Salomé era outra parteira. O fato de ela entrar na história com um nome específico sugere que a audiência já a conhecia. Talvez, ela tenha sido Salomé, uma das seguidoras de Jesus que esteve diante da cruz junto a Maria e Maria Madalena e levou especiarias para a tumba de Jesus (MATHEWS-GREEN, 2007, p. 70). É curioso que o *Evangelho do Pseudo-Mateus*, que conta basicamente a mesma história, nomeia a primeira parteira como Zelomi.

as maravilhas que viste até estar o menino em Jerusalém (*Protevan. Jac.*, 19, 20).⁵³

No excerto acima, podemos observar uma série de pontos dignos de nota. O primeiro deles é a majestade de Jesus expressa pela nuvem brilhante. Outro aspecto é a reação da parteira e de Salomé frente ao milagre da virgem que deu à luz. Este trecho, ainda, reconta outra história, mudando o contexto e preservando os temas e os tópicos do núcleo do texto. O “teste ginecológico” feito por Salomé é muito semelhante ao teste feito por Tomé em Jesus, presente no seguinte excerto:

Ora, Tomé, um dos doze, chamado Dídimos, não estava com eles quando veio Jesus. Disseram-lhe, pois, os outros discípulos: Vimos o Senhor. Mas ele disse-lhes: Se eu não vir o sinal dos cravos em suas mãos, e não puser o dedo no lugar dos cravos, e não puser a minha mão no seu lado, de maneira nenhuma o creerei (*Jo.*, 20, 24-25).

De fato, os traços dos textos bíblicos, contados de outra forma, buscam trazer validade ao documento.

É consenso entre grande parte dos pesquisadores, tais como Horner (2004), Lowe (1981) e Strycker (1961), que a figura de Salomé e da parteira foram acopladas secundariamente à fonte, com toda certeza, tendo algum motivo específico. Para nós, a figura das parteiras seria a representação daqueles que creem no nascimento virginal de Jesus, que podemos considerar cristão-gentios. Já Salomé parece prefigurar aqueles que duvidavam de que Jesus fosse uma divindade, bem como de que Maria o tivesse concebido virgem; ou mesmo aqueles que questionavam a possibilidade de um Deus ter vindo por meio de uma mulher. Em tal contexto, podemos enquadrar os ebionitas, que tinham objeções quanto à virgindade de Maria e à condição de Jesus como Deus. De fato, a exaltação do nascimento milagroso de Jesus e da virgindade pós-parto de Maria serviu para provar a divindade de Jesus. Isso porque um ser divino não poderia vir por meio de uma mulher que, pelo menos, não fosse santificada, consagrada virgem e pura.

A figura de Maria é representada como um recipiente limpo escolhido por Deus para que o salvador viesse ao mundo. A grande defesa da fonte é a de Maria como a

⁵³ Os relatos posteriores a esse trecho presentes no *Proto-evangelho de Tiago* trazem informações pouco relevantes para o presente debate. Logo, os ditos não serão aqui discutidos.

virgem de Deus. O texto, por sua vez, não se distanciou em demasia daquilo que os Evangelhos já diziam sobre ela. A diferença está no enfoque à história da personagem, como também na ideia central da obra: a conservação da virgindade de Maria no pós-parto. Algo próprio das narrativas cristãs e judaicas é o fato de que a virgindade é um sinal particular de pureza. Nesse caso, a escolha de Maria como mãe do Messias se deveu à sua extraordinária pureza e dedicação a Deus. Além disso, Maria é tratada como uma criança santa desde a sua infância.

Apesar, entretanto, de Maria ser evidenciada como uma mulher admirável, ela ainda não é vista como uma figura sagrada – observamos, por exemplo, que a cura não provém dela, mas de Jesus. Discordamos, portanto, de Benko (2004, p. 201) por afirmar que, na fonte, Maria foi elevada ao nível de “mãe de Deus”, podendo ser comparada com as deusas virgens e mães da cultura greco-romana e oriental. No entanto, embora o *Proto-evangelho de Tiago* não tenha sido o precursor do culto mariano, nem mesmo o criador da ideia de Maria como mãe de Deus, a conotação do documento – no qual Maria ganha mais destaque, exaltada como virgem e pura, mãe de Jesus –, além de sua difusão pelas congregações cristãs, contribuirão para estabelecer uma representação de Maria na qual esta é gradativamente conduzida para o centro da devoção. Assim sendo, apesar de o *Proto-evangelho de Tiago* não evidenciar nenhum ato explícito de devoção a Maria, sua comprovada difusão nos círculos cristãos atesta que o documento favoreceu, sem dúvida alguma, o surgimento e a ampliação da piedade mariana nos séculos posteriores.

Toda a reflexão até este ponto nos distancia das conclusões de Michael Carroll (1986). O autor afirma que o culto mariano teve início a partir da ênfase dada pela *ekklesia* à crucificação de Cristo. Nós discordamos de tal posicionamento, haja vista que, como os indícios revelam, a figura de Maria e não o culto mariano (o que seria muito precoce) ganha destaque nos relatos do nascimento de Jesus a partir do conflito com os judaizantes de vertente adocionista. Em meio a essa discussão, Jesus precisa ter sua divindade exaltada. Desse modo, o seu nascimento virginal é enfatizado, e não a sua crucificação. E, quando isso ocorre, Maria também ganha destaque.

Assim sendo, apesar de o *Proto-evangelho de Tiago* defender o nascimento virginal e a divindade de Jesus, foi o crescimento da piedade de fronteira que fomentou a difusão de obras semelhantes, principalmente no final do século II e ao longo do III. Embora o documento tenha sido a primeira obra a destacar a figura de Maria, alguns

escritos da Patrística ainda trarão referências à personagem que também influenciarão a devoção mariana posterior.

O SURGIMENTO DE UMA NOVA EVA: MARIA SOB A PERSPECTIVA DOS PADRES DA IGREJA (SÉC. II)

Há três autores do século II que inovaram no que concerne à figura de Maria. São eles: Justino – o Mártir, Ireneu de Lião e Tertuliano. Observamos que até Justino, o Mártir, não há relato algum sobre Maria diferente do que foi apregoadado nos Evangelhos. Inácio de Antioquia, por exemplo, faz relatos bastante sucintos relativos à personagem. Inácio afirma que Maria era uma descendente de Davi, ou seja, aquela pela qual o Messias viria. Notamos que, apesar de a virgindade de Maria ser exaltada, isso só ocorre a fim de proclamar a imagem de Jesus como humano e como Deus, principalmente para combater alguns cristãos ditos hereges, como os docetistas, que, na época, defendiam que Jesus não teria se materializado sob a forma humana.⁵⁴

Então, mesmo Maria tendo sido vista como aquela que garantiu a natureza humana do salvador, ela não teve nenhuma representatividade *per se*.⁵⁵

⁵⁴ O vocábulo “docetismo” é derivado do verbo grego *dokein*, cujo significado é “parecer”, “dar a impressão de ser”. O docetismo foi considerado uma corrente gnóstica que não cria na vida carnal de Jesus, muito menos no seu nascimento, sofrimento, morte e na ressurreição carnal. Eles entendiam que o corpo de Cristo era algo apenas aparente como o de um fantasma. Segundo eles, o Jesus, Filho de Deus, em forma humana, não teria existido, mas apenas aparições dele. Os docetistas pregavam que o verdadeiro Filho de Deus estava somente usando o Jesus humano de maneira a expressar-se, não havendo uma união real entre o corpo e o espírito (MYLLYKOSHI, 2005, p. 40).

⁵⁵ Os trechos das cartas de Inácio que se referem a Maria são os seguintes: “Mantende-vos surdos na hora em que alguém vos falar de outra coisa que de Jesus, da descendência de Davi filho de Maria, o qual nasceu de fato, comeu e bebeu, foi de fato perseguido sob Pôncio Pilatos, de fato foi crucificado e morreu à vista dos que estão nos céus, na terra e debaixo da terra” (*Epistula ad Trallianos*, 9, 1); “Amados: estas coisas [que vos escrevo] – não que eu saiba algo sobre o vosso comportamento, mas por ser inferior a vós – têm por objetivo preveni-los para que não sejais fisgados pelos anzois da vã doutrina, mas para que possais conquistar a segurança plena em Cristo, que estava com o Pai antes de todas as eras, e que mais tarde nasceu da Virgem Maria sem qualquer intercurso com o homem” (*Ep. ad Magn.*, 11, 1-2); “Um é o médico, em carne e espírito, gerado e não gerado, aparecendo na carne como Deus, na morte vida verdadeira, tanto de Maria como de Deus, primeiro capaz de sofrer, depois impassível, Jesus Cristo Senhor Nosso” (*Epistula ad Ephesius*, 7, 2); “Pois nosso Deus, Jesus Cristo, tomou-se carne no seio de Maria segundo o plano de Deus, sendo de um lado descendente de Davi, provindo por outro do Espírito Santo. Nasceu, foi batizado, para purificar a água pela sua Paixão” (*Ep. ad Eph.*, 18, 2); “Permaneceu oculta ao príncipe deste mundo a virgindade de Maria e seu parto, como igualmente a morte do Senhor: três mistérios de grande alcance que se processaram no silêncio de Deus” (*Ep. ad Eph.*, 19, 1).

Uma figura importante no contexto da nascente valorização mariana é Justino, o Mártir. Nascido na Palestina entre os anos 100 e 110, Justino começou seus estudos filosóficos ainda quando criança. Durante a juventude, migrou por diversas escolas filosóficas até aceitar a fé cristã (ENSLIN, 1943, p. 184). Logo após, Justino tornou-se professor e, em meados do século II, abriu sua própria escola em Roma durante o reinado de Antonino Pio (138-161). Sabemos que ele foi martirizado em 165, sob o governo de Marco Aurélio (161-180). A crítica moderna concorda que só há três trabalhos de Justino que sobreviveram – além de alguns fragmentos: *Diálogo com Trifão* e duas *Apologias* (COSGROVE, 1982, p. 209).

Uma nova ideia acerca da figura de Maria nasce nos debates filosóficos e apologéticos de Justino. Primeiramente, devemos enfatizar que o autor se propõe, em sua primeira *Apologia*, a discorrer sobre a economia da salvação. Para legitimar a pessoa de Jesus, ele coloca Maria como a virgem descendente dos antigos patriarcas (Abraão, Isaac e Jacó) e advinda da casa de Davi (FALLS, 2003, p. 190). Ele deixa evidente que Maria não gerou Jesus pelo resultado de uma relação conjugal, mas devido ao exercício do poder de Deus quando Jesus (*logos*) foi gerado no útero de Maria (SEMISCH, 1890, p. 222). O objetivo de Justino era atribuir características históricas e messiânicas ao nascimento de Jesus de modo a legitimá-lo perante os judeus que acusavam os cristãos de estar imitando as histórias da mitologia grega. Justino, em contrapartida, mostra que as profecias veterotestamentárias serviam para confirmar os fatos relatados nos Evangelhos, assim como Paulo já havia dito em muitas de suas cartas.

Justino foi, provavelmente, o primeiro autor que fez o paralelo Maria-Eva (GAMBERO, 1991, p. 45). A característica da figura da “antiga Eva” como “mãe dos viventes” acabou sendo reputada à “nova Eva” (Maria), agora como uma figura profética. Esse novo atributo de Maria acabou por conferir a ela um papel singular no plano divino da salvação. Segundo tal pensamento, Maria teria vivido um relacionamento “espiritual” com Jesus nos moldes do relacionamento de Eva com Adão. Assim, o que ocorrera com Eva anteriormente teria ocorrido com Maria, sendo Eva chamada mãe da Antiga Aliança e Maria seria mãe da Nova Aliança (OSBORN, 1973, p. 62).⁵⁶ Tal associação parece casual, mas cumpre assinalar ser a primeira vez

⁵⁶ De acordo com Justino, Eva e Maria teriam recebido o “*Logos*” de Deus. No entanto, pautado em um discurso evado de dualismo, Eva teria sido a responsável por trazer o pecado ao mundo e Maria por permitir que a salvação chegasse ao mundo. Cumpre notar, ainda, que Eva é associada à sexualidade

em que a personagem é apresentada com uma função específica na doutrina cristã. Na obra *Diálogo com Trifão*, Justino diz o seguinte:

O homem foi feito por meio da virgem, a fim de que a desobediência que procedia da serpente pudesse receber a sua destruição da mesma maneira em que se deriva sua origem. Para Eva, que era virgem e imaculada, ter concebido a palavra da serpente, trouxe a desobediência e a morte. Mas a virgem Maria recebeu fé e alegria, quando o anjo Gabriel anunciou a boa notícia de que o Espírito do Senhor viria sobre ela e o poder do Altíssimo iria cobri-la (*Dialogo cum Tryphone*, 100, 4-5).⁵⁷

Aqui, Maria é evidentemente colocada como uma peça-chave na história da salvação humana, assim como também era Eva. Story (1970, p. 104) chegou a dizer que, a partir desse relato, forjou-se uma teologia mariana embrionária. Não podemos afirmar isso, porém sabemos que, em uma defesa da fé cristã, Justino colocou Maria em destaque como aquela que desfez o pecado de Eva. Toda essa primeira análise influenciou grande parte da Patrística posterior.

O segundo autor é Ireneu de Lião. Ao que tudo indica, Ireneu nasceu em Esmirna, Ásia Menor, por volta do ano 130-140 (FRANGIOTTI, 1995, p. 39; OSBORN, 2001, p. 27). Seus pais eram pagãos, mas, ainda na juventude, ele se converteu ao cristianismo. Os fatos conhecidos da vida de Ireneu são poucos. Sabe-se que ele foi discípulo do bispo Policarpo de Esmirna e que, no início de seu ministério, mudou-se de Esmirna para Lião; entretanto, não se sabe ao certo o porquê da mudança. Além disso, é sabido que, durante a perseguição aos cristãos por Marco Aurélio (161-180), ele já era sacerdote da comunidade de Lião. Em meio aos conflitos nas Gálias, Ireneu foi enviado a Roma, a fim de entregar algumas cartas dos confessores de Lião ao bispo de Roma. Ao retornar às Gálias, Ireneu foi eleito o novo bispo da comunidade de Lião, sucedendo Potino, que havia falecido em decorrência das perseguições. O bispado de Ireneu foi marcado por atividades pastorais e literárias, quando ele escreveu as obras *Contra as heresias* e *Demonstração do ensinamento apostólico*. Sabe-se ainda que Ireneu teria morrido por volta do ano 202.

e Maria, à castidade (virgindade). Essa contraposição levou Justino à concepção de que Eva era controlada por forças do mal enquanto Maria era direcionada por forças do bem (HAMINGTON, 1995, p. 77).

⁵⁷ Tradução de T. Falls, 2003.

Na obra por nós utilizada, Ireneu se mostra preocupado, sobretudo, em fazer uma defesa da fé dita ortodoxa frente às ameaças gnósticas.⁵⁸ A inovação de Ireneu está exatamente no desenvolvimento da ideia de “nova Eva”, já forjada por Justino décadas antes. A diferença entre os dois autores é a seguinte: enquanto Justino faz um breve paralelo Eva-Maria, Ireneu dedica-se a abordar o tema com uma clara profundidade. Ele faz uma perfeita relação entre as duas mulheres em termos de convergência e divergência, baseando-se em um princípio de recapitulação, ao fazer comparações semelhantes às que Paulo fez entre Adão e Cristo (1 Cor., 15) (GAMBERO, 1991, p. 52). Segundo Ireneu, a harmonia desfeita por Adão e Eva teria sido restabelecida por Jesus e Maria.⁵⁹

Relativo à virgindade, de acordo com *Contra as Heresias*, tanto Eva quanto Maria eram virgens antes de se casarem, ou seja, estavam em um mesmo estágio. Porém, enquanto a desobediência de Eva teria causado a ruína da humanidade, a obediência de Maria teria resultado na salvação do homem. Sobre o assunto, temos o seguinte trecho:

Quando o Senhor veio de modo visível ao que era seu, levado pela própria criação que ele sustenta, tomou sobre si, por sua obediência, no lenho da cruz, a desobediência cometida por meio do lenho. A sedução de que foi vítima, miseravelmente, a virgem Eva, destinada a varão, foi desfeita pela boa-nova da verdade, maravilhosamente anunciada pelo anjo à virgem Maria, já desposada a varão. Assim como Eva foi seduzida pela fala de anjo e afastou-se de Deus, transgredindo a sua palavra, Maria recebeu a boa-nova pela boca de anjo e trouxe Deus em seu seio, obedecendo à sua palavra. Uma deixou-se seduzir de modo a desobecer a Deus, a outra deixou-se persuadir a obedecer a Deus, para que, da virgem Eva, a virgem Maria se tornasse advogada. O gênero humano, que fora submetido à morte por uma virgem, foi libertado dela por uma virgem (Iren., *Adv. Haer.*, 5, 19.1).

No excerto, Maria é ainda chamada de “advogada de Eva” e de “libertadora do gênero humano”, pois ela teria desembaraçado a corda que Eva havia atado (MINNS,

⁵⁸ Sobre os gnósticos, observamos, por exemplo, o *Evangelho de Felipe*, escrito por volta do final do século II, afirmando que Jesus teria nascido como qualquer ser humano, de uma forma natural, com pais humanos. Desse modo, o texto é enfático em afirmar que Maria não teria concebido Jesus por intermédio do Espírito Santo (PAGELS, 2002, p. 54). Textos desse tipo eram difundidos nos círculos cristãos e incomodavam líderes da *ekklesia* ortodoxa como Ireneu de Lião.

⁵⁹ Para Ireneu, Maria é a pura representação da humanidade em seu estado mais “bruto”. Isso evidencia que Ireneu não estabeleceu nenhum senso de divindade de Maria (STEENBERG, 2008, p. 90).

2010, p. 103). Como parte de um plano superior para a humanidade em caráter profético, Maria, então, foi corresponsável por desfazer as obras do pecado original, sendo a exata interface da histórica personagem Eva. Apesar de o texto atribuir a Maria o papel de *parákletos* (defensora, advogada e intercessora), o trecho não indica, contudo, que Ireneu teria outorgado a ela o papel de intermediadora de Eva, ou mesmo da raça humana. Todavia, a atitude de Maria é prefigurada em completa oposição ao que Eva fez, tendo, por isso, removido toda a maldição anterior, resultado da desobediência, ao permitir o nascimento do Messias.

Percebemos, aqui, uma nova atribuição a Maria. Apesar de parecer somente uma prerrogativa teológica, pressupomos que essa função foi um passo importante para a aceitação e para o destaque de sua figura nos meios eclesiásticos. Maria seria a clara representação do estado natural da humanidade, quando uma semente é plantada em solo virgem (STEENBERG, 2008, p. 110). Com os argumentos de Maria como a antítese de Eva, Ireneu abriu caminho para debates posteriores sobre o papel da personagem.

A nossa terceira e última testemunha do século II é Tertuliano. Filho de um centurião romano do norte da África, segundo Jerônimo, *Quintus Septimius Florens Tertulianus*, mais conhecido em português como Tertuliano, nasceu em Cartago por volta de 160 (POWER, 1971, p. 36). Durante a sua juventude, estudou em Roma, recebendo educação em literatura, em direito e em retórica, sendo eloquente em grego e latim. Logo depois de sua conversão, Tertuliano se pôs a defender a fé cristã contra os pagãos e os heréticos. Conhecido por seu extremo rigor, Tertuliano foi autor de diversas obras apologéticas e teológicas, mas não se sabe ao certo se ele chegou a ser um sacerdote ordenado da *ekklesia*. É sabido, contudo, que, no fim de sua vida, Tertuliano se converteu ao movimento montanista e que teria falecido no ano 200 (DUNN, 2005, p. 16).

Tertuliano se destaca por apresentar uma das posições mais austeras em relação à figura de Maria. Para enfatizar a pessoa de Jesus, ele não hesitou em criticar os seus parentes, mesmo que fossem os mais próximos. Na obra *Contra Marcião* (4, 9), chega a afirmar que a passagem de Mateus 12:46-50, já citada anteriormente, indica que o parentesco de sangue pouco importava para Jesus em contraposição à sua fé e à sua missão na terra.

Apesar de não demonstrar simpatia pela pessoa da mãe de Jesus, Tertuliano exhibe um interesse na função de Maria no que diz respeito à encarnação. Ele insiste

que a maternidade de Maria remove toda dúvida quanto à humanidade de seu filho – ideia esta defendida com grande veemência. Assim, toda a doutrina gnóstica, em especial o docetismo, poderia ser facilmente combatida pela defesa do papel de Maria como genitora. Além disso, ela era a figura-chave a fim de se provar ser Jesus um descendente de Davi (GAMBERO, 1991, p. 60).

Em seus discursos, Tertuliano insiste em demonstrar a realidade da humanidade de Jesus. Para tanto, o autor afirma que “seu corpo tinha beleza humana [...], mas [...] uma aparência ignóbil” (Tertuliano, *De carne Christi*, 9).⁶⁰ Segundo Oslon (1997, p. 249), a insistência na concretude da carne de Cristo serve para sublinhar o que Tertuliano chama de “lei para a nossa ressurreição” presente no primeiro capítulo da obra *A carne de Cristo*. O pensamento teológico de Tertuliano segue a concepção de que Cristo só poderia ter ressuscitado dos mortos se tivesse um corpo absolutamente humano e chegado ao mundo de uma forma normal, se submetendo a um parto. No entanto, a vinda de Cristo para a Terra teria “aberto o ventre” de sua mãe, Maria, causando uma mudança do seu estado de virgem para um estado de mulher casada, o que Tertuliano chamou de *signum contradicibile*.⁶¹

Por tal mudança, o autor ainda faz um paralelo, já conhecido na época, entre Maria e Eva. Isso revela que tal analogia já era conhecida também nas congregações do norte da África (CHURCH, 1975, p. 83-84). Sobre o assunto, ele diz o seguinte:

Deus recuperou sua imagem e semelhança, a qual o diabo tinha tomado, por uma operação rival. Para a Eva, ainda virgem, ter acreditado na palavra (do diabo) lhe daria à morte. Igualmente, em uma virgem deveria ter sido introduzida a Palavra de Deus, que foi a restauradora da vida, para que, pelo sexo o qual tinha vindo a perdição, pelo mesmo sexo pode ser trazida de volta a salvação. Eva acreditou na serpente; Maria acreditou em Gabriel; a falta que aquela cometeu por acreditar nele, a outra, crendo, apagou (Tertul., *De carn. Christ.*, 17).

Mais uma vez, Maria é vista como a antítese de Eva. Segundo o autor, ambas teriam concebido virgens: de Maria surgiu a vida – Jesus –; de Eva nasceu a morte – o pecado. Sobre a virgindade de Maria, Tertuliano afirma que a concepção de Jesus

⁶⁰ Tradução de P. Holmes, 1868.

⁶¹ Tertuliano usa essa expressão, a fim de expor seu novo modelo de interpretação cristológico aparentemente paradoxal.

não foi realizada de acordo com as leis da natureza, pois ela concebeu virgem. No entanto, o autor nega que ela tenha ficado perpetuamente virgem. Acrescenta, ainda, que Maria teve filhos com o seu esposo José (GAMBERO, 1991, p. 61).

Ao argumentar acerca da encarnação de Cristo, Tertuliano concentrou-se em defender o nascimento de Cristo por uma virgem, ao modelo de Nova Eva, como um dos meios mais eficazes de explicar a teologia salvífica do nascimento do Messias. De tal modo, pelo nascimento físico de Cristo por intermédio de uma virgem, a humanidade experimentaria um nascimento espiritual em Deus (OSLON, 1997, p. 248).

É possível observar nos escritos do século II que os primeiros autores da Patrística estavam interessados, sobretudo, em defender a divindade de Jesus ante as correntes que consideravam heréticas, ao utilizarem a figuração de Maria como “virgem mãe” e “nova Eva”. Não percebemos, todavia, uma opinião definida sobre a virgindade perpétua de Maria, apesar de o *Proto-Evangelho de Tiago* já ter sido escrito, demonstrando que, nos círculos eclesiásticos, as ideias defendidas por autores como Tertuliano ainda não teriam grande penetração, se compararmos aos escritores cristãos do século posterior. De fato, declarações acerca da personagem Maria *per se* não eram usuais entre bispos e mestres da *ekklesia* paleocristã, primeiramente, porque não havia necessidade, tendo em vista que os escritos do Novo Testamento tributavam pouca importância a ela. Por outro lado, o assunto requeria certa cautela, pois existia o medo de qualquer associação com as deusas do paganismo. O receio dos clérigos, de fato, tinha fundamento, pois, já no século III e IV, a piedade pessoal a Maria de caráter híbrido, de fato, ecoou nos círculos cristãos mais comumente alocados nas fronteiras entre o paganismo e o cristianismo.

CAPÍTULO 2

HIBRIDISMO E PIEDADE PESSOAL

A CONSTRUÇÃO DA DEVOÇÃO MARIANA ENTRE OS CRISTÃOS DE FRONTEIRA (SÉC. III-IV)

As representações de Maria construídas a partir de meados do século III e ao longo de todo o século IV já estavam bastante diferentes daquela dos primeiros séculos, quando se encontram os relatos dos Evangelhos tratando Maria como uma jovem que tivera Jesus como filho e designando-se a si mesma uma simples “serva do Senhor” (Lc., 1, 38). Maria, que poderia ser considerada, no máximo, a nova Eva por alguns líderes eclesiais do século II, ainda no século I, não passava de uma mulher que participara da vida de Jesus. Muito embora, ainda nesse período, o *Proto-Evangelho de Tiago* tenha acrescentado novas informações sobre a história da vida de Maria, colocando-a em um patamar mais destacado, a sua posição no âmbito da devoção pessoal só se notabilizou nos séculos seguintes, como veremos neste Segundo Capítulo.

O presente capítulo faz uma análise das primeiras práticas de hibridismo cultural, referentes à vestimenta e aos gostos decorativos, bem como das formas de culto privado mais elementares, com a utilização de ícones, entre os conversos ao cristianismo. A partir de então, trata das principais deusas-mães e virgens do paganismo, a fim de auxiliar na análise dos novos modelos de culto cristão, os quais serão fundamentais para se perceber o desenvolvimento inicial da piedade mariana empreendida pelos filocrístãos, tanto por meio das pinturas quanto das esculturas funerárias. Ao final, nos debruçamos na obra *Panarion* de Epifânio de Salamina que trata da heresia coliridiana, esta conhecida por reputar Maria como uma deidade. Tais fontes se constituem em um arcabouço imprescindível para a compreensão das manifestações do hibridismo e da construção de um cristianismo de fronteira.

NO LIMIAR DA FÉ: A PRESENÇA DE COSTUMES HÍBRIDOS NO CRISTIANISMO

Quando adentramos o campo de pesquisa dos hábitos e dos costumes de uma dada comunidade, ficamos envolvidos em uma série de aspectos do campo simbólico e cognitivo que não podem ser desprezados. Considerando-se que o estudo ora proposto busca elucidar a formação de costumes religiosos de ordem híbrida no cristianismo, nossa atenção se voltará para determinadas manifestações no âmbito das representações visuais, a fim de não nos distanciarmos do foco de nossa proposta. A partir das fontes consultadas, julgamos que a análise das escolhas e dos hábitos de indumentária e de decoração de ambientes de alguns cristãos, entendendo-se tais como manifestações artísticas⁶², é fundamental para uma compreensão inicial da construção das identidades nessas comunidades.⁶³ Isso porque o vestuário, por exemplo, não serve apenas para proteger o corpo ou como um simples adereço, mas é parte integrante do cotidiano, do *habitus* humano, traduzindo identidades pessoais e coletivas, estando ligado a fatores de natureza psicológica, política, econômica e sociocultural.⁶⁴ Além disso, entendemos que, a partir da percepção da adoção de determinados adereços, vestimentas e decoração de ambientes, é possível alcançar formas de representação e de comportamentos de uma dada época, demonstrando e caracterizando sistemas de regulação e de pressões sociais. É evidente, ainda, que a indumentária e a decoração de ambientes identifica, rotula, exclui ou insere o indivíduo em um determinado contexto ou grupo

⁶² Por causa de influência da cultura grega, determinadas decorações (ambientações), vestimentas, maquiagens e penteados poderiam ser considerados obras de arte. Uma mulher bem adornada, bem vestida e pintada tendia a considerar a si mesma uma obra de arte (OSLON, 2006, p. 240).

⁶³ Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 45), junto a outros teóricos, propõe diversas apreciações acerca das oposições binárias estabelecidas pelos conceitos sociológicos de identidade e de diferença. De acordo com Silva (2000, p. 78), a diferença tal qual a identidade simplesmente existe, e elas são inseparáveis. Ambas são ativamente produzidas e “não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido”. Além disso, a dinâmica identidade-diferença é composta por relações sociais sujeitas às conspirações de poder, sendo ambas impostas e disputadas. É importante perceber que 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 operando por meio da *différance*.

⁶⁴ O conceito de *habitus*, cunhado por Pierre Bourdieu (1999, p. 54), denota um princípio gerador de práticas. O *habitus* produz práticas distintas e distintivas, sendo marcado por esquemas classificatórios, princípios de visão, de divisão e de gostos diferentes. Uma das principais funções de *habitus* é dar conta da unidade de estilo, pois o estilo é uma característica de diferenciação de campos (algo próprio dos artistas, que precisam se distinguir em estilos particulares a fim de agregar valor a sua própria obra).

social. Será a partir da compreensão desses hábitos que poderemos perceber como se deram as primeiras confecções de ícones entre os cristãos.

No conjunto de abordagens para a problemática dos hábitos e dos costumes cristãos no século III, a indumentária, em especial a feminina, parece ter ganhado significativo destaque entre os clérigos.⁶⁵ O próprio Clemente de Alexandria, em seu contra-ataque à aristocracia de Alexandria, que, segundo ele, “vivia uma vida no luxo”, disse o seguinte sobre a vestimenta:⁶⁶

Portanto o uso de ouro e de roupas finas não é para ser inteiramente proibido. Mas impulsos irracionais devem ser controlados, para que, transportando-nos para longe através do relaxamento excessivo, os quais nos impelem a voluptuosidade (Clemente, *Paedagogus*, 3, 6.1).⁶⁷

O instrutor nos permite, então, usar roupas simples e de cor branca [...]. De modo que, acomodando-nos a arte não variegada, mas a natureza como ela é produzida, e afastando tudo o que é enganoso e esconde a verdade, podemos abraçar a uniformidade e a simplicidade da verdade. Sófocles, repreendendo um jovem, disse: “Não se enfeite com roupas femininas.” [...] Daí também na lei sobre lepra, tal qual promulgada por Moisés, ele rejeita aquilo que possui muitas cores e manchas, como as diversas escalas da cobra. Ele deseja, portanto, que o homem já não se vista com grande variedade de cores, mas todo de branco – do topo da cabeça até a planta dos pés, a fim de ser limpo e de modo, através de uma transição a partir do corpo, a poder deixar de lado as paixões variadas e versáteis do homem, e amar a

⁶⁵ Nos primeiros séculos do cristianismo, as mulheres eram ora condenadas, ora exaltadas nos discursos eclesiásticos. Quando elas cometiam algum ato digno de punição, as “penas” tendiam a ser mais duras. No entanto, muitas conseguiram ascender a patamares considerados altos na *ekklesia* como diaconisas, monjas e matronas patrocinadoras. Além disso, nos séculos III e IV, uma série de mártires mulheres foi sacralizada, bem como a devoção à própria Maria se destacou, valorizando ainda mais o gênero no meio eclesiástico (ALEXANDRE, 1992, p. 67).

⁶⁶ Clemente de Alexandria nasceu em Atenas por volta do ano 150. Filho de pais pagãos, educado aos moldes da filosofia neoplatônica, ficou conhecido por seu trabalho como apologista fazendo duros embates aos gnósticos adeptos da vertente valentiniana. Destacou-se por sua busca incessante em associar positivamente a filosofia grega ao pensamento cristão. Logo após a sua conversão, buscou se unir a diversos mestres do cristianismo ortodoxo, entre eles Panteno, mas acabou criando sua própria escola de pensamento em Alexandria, importante centro cultural na época, que teria o intuito de ensinar a “verdadeira gnose”, segundo ele. Teve influência marcada no pensamento de Orígenes, seu discípulo direto. Clemente morreu por volta do ano 215, em Alexandria (DREHER, 2007, p. 4). Entre as obras de Clemente, podemos pontuar as seguintes: *Exortação aos gregos*, *Miscelânea*, *Pedagogo* e *Disposições*.

⁶⁷ A obra *Pædagogus* é uma trilogia escrita em grego por Clemente de Alexandria. O uso do termo *Pædagogus* pelo autor denota a ideia de ele seria o instrutor da ética cristã para os convertidos, sendo Cristo (o *Logos* encarnado) o professor ideal (LAES, 2009, p. 117). O trabalho se trata de abordar, precisamente, a relação estabelecida entre os cristãos com o mundo, sendo esta obra um produto dos sermões que eram proferidos por Clemente na escola de Alexandria (CRUMP, 1989, p. 28).

cor invariável, inequívoca e simples da verdade. Platão também [...] aprovava a cor branca para as roupas (Clem., *Paedag.*, 3, 6.2, grifo nosso).⁶⁸

A Palavra nos proíbe fazer violência à natureza ao furar os lóbulos das orelhas. Muito menos furar o nariz – para que, o que foi dito, possa ser cumprido: “Como um brinco no nariz de um porco, assim é a beleza de uma mulher sem discrição” (*Prov.* 11:22). Para quem pensa ser bela ao usar o ouro, torna-se inferior ao ouro, e quem é inferior ao ouro não é o senhor dele. Mas confessar a si mesmo como menos ornamental do que o minério de Lídio é algo monstruoso! (Clem., *Paedag.*, 3, 6.3).

Observamos que Clemente, como um bom ateniense e um mestre da filosofia neoplatônica⁶⁹, lançou mão dos argumentos da filosofia grega, com referências a Sófocles e a Platão, de modo a legitimar seu discurso e a repudiar o luxo da indumentária, tanto masculina quanto feminina.⁷⁰

Clemente entendia que as roupas tinham uma função específica: cobertura do corpo, além da defesa do frio e do calor. Ornar a vestimenta seria papel daqueles que viviam para o mundo, e não para Deus (Clem., *Paedag.*, 2, 6). O trecho mostra, ainda, haver mulheres que se convertiam ao cristianismo e que permaneciam com as mesmas vestimentas usadas quando eram pagãs. Essas mulheres, provenientes de famílias da aristocracia alexandrina, parecem não querer abdicar desses costumes.⁷¹ Por outro lado, Clemente desejava que os cristãos andassem em uma unidade de pensamento e de costumes, conforme o trecho grifado, sendo necessário, para isso, que os cristãos recém-convertidos abrissem mão do antigo modo de se vestir.

⁶⁸ Tradução de P. Schaff, 2009.

⁶⁹ O neoplatonismo foi um sistema filosófico que se desenvolveu na Grécia e em Roma a partir do século III, o qual agregava heranças filosóficas gregas, em especial o pensamento de Platão, e judaicas, em confluência com algumas ideias do zoroastrismo e da mitologia dos caldeus. As obras de Plotino se destacam por sistematizar grande parte deste pensamento. Esta corrente apresentou um forte caráter teocêntrico, valorizando os deuses do paganismo, e prestou-se a explicar a vida moral de religiosa por meio de experiências místicas. Muitos pensadores cristãos, com ênfase para Santo Agostinho, foram adeptos das ideias do neoplatonismo, pois muitas se coadunavam as doutrinas cristãs (HEGENBERG, 2010, p. 56).

⁷⁰ O diálogo entre o cristianismo e a filosofia grega já era antigo, mas foi aprofundado com o crescimento do movimento asceta dentro da *ekklesia*, sendo Clemente de Alexandria uma figura fundamental para que isso ocorresse.

⁷¹ Quando falamos em “família”, mais especificamente em “família aristocrática romana”, devemos definir alguns termos. Os vocábulos latinos *gens*, *familia*, *domus*, *nomen*, *genus* e *stirps* têm sido traduzidos por alguns antropólogos e historiadores como “família”, considerando-se a grande diferença do vocábulo quando aplicado à “família” medieval e moderna, o que revela os riscos das tipificações. O *gens* e a *familia* são caracterizadas pela linhagem que preserva o mesmo nome, notando-se que o termo *familia* é usado, às vezes, para dar um senso de *gens*. Para os parentes e agregados, usava-se o termo *domus* (CORBIER, 1991, p. 78).

Algumas imagens provenientes de catacumbas romanas ratificam que muitas mulheres não aderiam à vestimenta idealizada pelos bispos (Fig. 1 e 2).



Figura 1 – Afresco da mulher *orante* (séc. IV). Catacumba de São Calixto, Roma. NICOLAI, 2000.

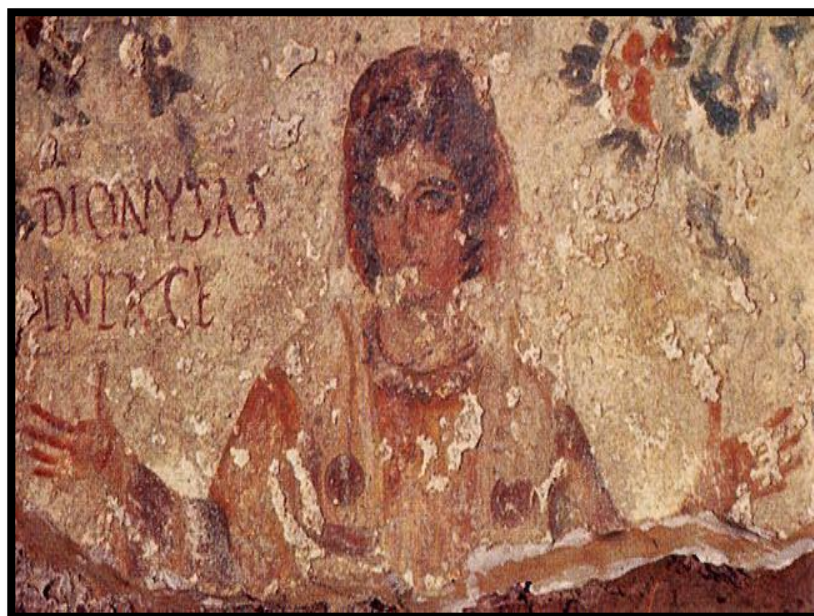


Figura 2 – Afresco de *Dionysas in Pace* (séc. IV). Catacumba de São Calixto, Roma. NICOLAI, 2000.

Tais figuras revelam, pela precisão nas feições, que se tratava de representações de mulheres reais.⁷² A Figura 1 mostra uma mulher bem vestida, provavelmente aristocrata. Ela usa brincos, um colar, um véu e uma roupa bastante ornada. Já a Figura 2 retrata uma jovem chamada *Dionysas*, como pode ser atestado pelo registro epigráfico. Abaixo do nome “Dionysas”, está escrito *In pace*, isto é, Dionísia, descanse em paz (tradução nossa). O corpo de Dionísia deve ter sido depositado nessa catacumba e a sua figura retratada como uma forma de homenagem a ela. De igual modo, a jovem está bem ornada utilizando brincos, colar e um véu. É perceptível, ainda, uma maquiagem vibrante nos olhos e no rosto.

As representações ora descritas parecem fazer referência às matronas, haja vista estarem envoltas em túnicas. Tais imagens comprovam que a estética impecável e a opulência eram fundamentais para a manutenção do *status quo* das mulheres integrantes da aristocracia, mesmo se elas fossem cristãs. Importa salientar que as representações em questão indicam, pelo *modus vivendi* híbrido adotado por essas mulheres, que elas transitavam entre os espaços cristãos e pagãos.

As imagens nos fazem supor que, se a vestimenta de alguns cristãos pouco mudava quando estes se convertiam ao cristianismo, a decoração de suas casas também deveria ter permanecido a mesma. Clemente confirma tal informação, quando fala acerca de ornamentos decorativos. Ele assevera o seguinte:

E assim o uso de copos feitos de prata, de ouro e de outros materiais, incrustados com pedras preciosas está fora de lugar, sendo apenas um engano da visão. Porque, se você derramar qualquer líquido quente dentro deles, os vasos tornam-se quentes e para tocá-los é doloroso. [...] Sofás, panelas, tigelas e pires de prata, e além destes, vasos de prata e ouro, alguns para servir comida, e outros para outros usos que eu tenho vergonha de citar, de cedro e madeira facilmente dão fissura. Móveis com tripés de marfim, e sofás com pés de prata e incrustados com marfim, e camas cravejadas de ouro, com carapaças de tartaruga, além de roupas de cama das cores roxas e outras difíceis para produzir, provam o luxo de um mau gosto, fortes dispositivos da inveja e efeminação. Tais devem ser todos abandonados, pois nada valem a pena para as nossas dores. Isso porque o tempo é curto, como diz o apóstolo. [...] Por sua vez eu aprovo Platão que claramente diz como forma de lei que o homem não deve trabalhar para a riqueza

⁷² Sabemos disso, pois as pinturas na Antiguidade, quando precisas nas figurações, indicavam que se tratava de uma representação de uma pessoa real.

de ouro ou prata, nem para possuir um vaso inútil que não é necessário para finalidade alguma (Clem., *Paedag.*, 2, 3).

Mais uma vez citando Platão, Clemente deixa bem claro que o luxo e o requinte não deveriam ser prioridade na vida dos cristãos, mas a simplicidade de uma vida humilde e casta. Devemos atentar para o fato de que, se Clemente estava escrevendo acerca disso, fica evidente que havia *domus* pertencentes a famílias cristãs decoradas dessa maneira.

As casas aristocráticas costumavam impor sua magnificência desde a entrada (THÉBERT, 2009, p. 40). Com decorações fixas ao longo das casas, os ornamentos internos deveriam se coadunar com a arquitetura da propriedade. A *decor* no mundo romano está muito ligada à denotação de *auctoritas*⁷³, dando aprovação àquele que a possui (PERRY, 2011, p. 76).⁷⁴ Os bem-nascidos recebiam seus convidados em salas ecleticamente decoradas de modo a evidenciar perante sua clientela a opulência de seus bens suntuários reforçando-se, assim, o seu prestígio (THÉBERT, 2009, p. 88). Tudo fazia parte de uma propaganda idealizada pela aristocracia no âmbito da sociabilidade para uma manifestação externa de poder. No contexto das ideias cristãs ascéticas, ancoradas no pensamento da filosofia neoplatônica e estoica, adquirir ornamentos decorativos seria, além de um indicativo de prática pagã, denotativo de excesso de vaidade, tolice, ou mesmo um potencial fruto do pecado da soberba, conforme observamos no discurso do bispo Clemente de Alexandria.

Além de Clemente, o também norte-africano Tertuliano dedicou um de seus trabalhos à aparência das mulheres. Ele assevera que a redução

[...] das despesas com o esplendor também deve ser o objeto de seus cuidados [das mulheres]. Para que exibam no seu rosto temperança e singeleza, e uma simplicidade totalmente digna da disciplina divina, mais do que investir todas as outras partes do corpo com os absurdos luxuosos de pompas e delícias [...] Primeiro, então, [irmãs], [tomem

⁷³ No contexto imperial romano, a *auctoritas* pode ser definida como um reconhecimento e um prestígio – social e político – legitimado e outorgado pelo Estado que era dado a certos cidadãos como uma dignidade. Possuir *auctoritas* permitia que o cidadão usasse da sua influência para obter apoio àquilo que desejasse (LOWRIE, 2009, p. 57).

⁷⁴ Acerca dos ornamentos decorativos no mundo romano, devemos entender que, no contexto das artes, o termo *decor* (diferentemente do termo *decorum*, que é mais usual no sentido ético) é aplicado ao senso estético, estando atrelado a uma propriedade que é decorada, ornamentada. O vocábulo *decor* significa um trabalho de aparência irrepreensível, aprovado por seguir os princípios estéticos da época e a autoridade das convenções (PERRY, 2011, p. 237).

cuidado] para não utilizar trajes espalhafatosos e próprios do vestuário de uma prostituta; e, se, por uma questão das exigências da riqueza, do nascimento, ou das dignidades do passado, for obrigada a aparecer em público tão maravilhosamente vestida [...] tome cuidado para temperar um mal deste tipo; para que, sob o pretexto de necessidade, você dê a rédea, sem restrição, para a indulgência de licença (Tertuliano, *De Habitu Muliebri*, 1, 9).⁷⁵

Em um trecho final, Tertuliano evidencia ao público o motivo pelo qual ele escreveu sua obra disciplinar.

Além disso, o que faz com que você tenha de aparecer em público com grandeza excessiva, como você se apresenta nas ocasiões que exigem essas exposições? Para você não fazer o circuito dos templos, nem a demanda (para estar presente) nos espetáculos públicos, nem ter qualquer familiaridade com os dias santos dos gentios. Agora é para o bem de todas essas reuniões públicas, muito ver e ser visto, que todas as pompas [do vestir] estão expostas aos olhos do público, quer para o fim de praticar o comércio de voluptuosidade, ou de inflar a glória. Você, no entanto, não tem motivos para aparecer em público, exceto como uma pessoa séria. Ou algum irmão que está doente é visitado, ou então o sacrifício é sofrido, ou então a palavra de Deus é dispensada. Independentemente disso, eu gostaria de citar que é um negócio da sobriedade e da santidade, não exigindo traje extraordinário, com [grande] arranjo [de devassa] negligência. Por que amizade com os gentios a impede de sair vestida com sua própria armadura, [e] tudo o mais, na medida em que [você tem que ir] para com os estranhos da fé? Então, que entre as servas de Deus e do diabo, pode haver uma diferença, de modo que você pode ser um exemplo para elas, e elas podem ser edificadas em você, de modo que [como diz o apóstolo] Deus deve ser glorificado pelo seu corpo. [...] Bem, é instado por alguns deixar que o Nome de Deus não seja blasfemado em nós, se fizermos qualquer mudança depreciativa do nosso velho estilo de vestido. [...] Blasfêmia grande é aquela pela qual é dito: “Desde que ela se tornou uma cristã, ela só usa os piores trajes!” Será que você tem medo de aparentar ser mais pobre, a partir do momento que você se torna mais rica, e suja [moralmente detestável], a partir do momento que você foi feita mais limpa? E é de acordo com o decreto de gentios ou de acordo com o decreto de Deus que se estabelece o caminhar cristão? (Tertul., *De Hab. Mulieb.*, 2, 11, grifos nossos).

⁷⁵ Tradução de P. Schaff, 1995.

Ele ainda afirma o seguinte no trecho subsequente:

Vamos apenas desejar que pudesse não haver motivo para blasfêmia! [...] Por que é que vocês, as quais são chamadas de sacerdotisas modestas, devem aparecer em público vestidas e pintadas à maneira das desonestas? [...] Enquanto foram criadas algumas leis para conter o [uso de] decorações matrimoniais e matronais, agora, em todos os eventos, a depravação aumenta conforme a idade e dia a dia, igualando quase todas as mulheres [...] sendo difícil de distingui-las. E, no entanto, até mesmo as Escrituras sugerem que a atração às coisas espalhafatosas é invariavelmente conjugada e apropriada à prostituição do corpo (Tertul., *De Hab. Mulieb.*, 2, 12, grifo nosso).

Devemos perceber que as roupas, os adornos e a decoração das casas são parte do sistema simbólico capaz de expressar *status* social, riqueza, poder e exprimir valores, os quais se revelam como marcas da experiência humana e da atitude intencional das pessoas (OSLON, 2006, p. 98). No caso da indumentária, como importante ferramenta de regulação social, por ser baseada no sistema de signos que reflete e que ajuda a construir a ordem social, tal revela diretamente o *status* da mulher, por exemplo, e os ideais do comportamento feminino no âmbito da autopercepção. Por meio dos excertos extraídos do discurso de Tertuliano, podemos afirmar que as ricas mulheres de Cartago prezavam pela ostentação e pelo requinte excessivo – no olhar dos bispos. Elas haviam se convertido, mas não estavam dispostas a abandonar os espaços públicos que sempre frequentaram antes de abraçarem a fé cristã. Muito pelo contrário, elas continuaram transitando pelos mesmos locais e portando os mesmos trajes e pompas habituais próprios da sociedade pagã.

Muitas mulheres não acatavam os conselhos dos sacerdotes, porque, para a cultura romana na qual elas se viam inseridas, estarem bem vestidas as elevava ao *status* de pessoa distinta, digna de admiração. Tais mulheres eram vistas como um espetáculo social ao ficarem em evidência por causa de seus trajes. Clemente fala abertamente acerca do suposto desejo que elas tinham de serem vistas e admiradas por todos (Clem., *Paedag.*, 2, 13). Na sociedade romana, o *status* social do indivíduo era indicado não somente pela posição que ele ocupava nem apenas pelo estilo de vida que levava; mas, acima de tudo, pelos aspectos exteriores que ele apresentava, fosse por meio da indumentária, fosse por causa da decoração de sua residência,

motivo este para a confecção de estátuas dos homens públicos ser tão comum no mundo imperial romano (VEYNE, 2009b, p. 67).

Por outro lado, para o bispo, as mulheres cristãs, além de não deverem gastar tempo com o luxo e com o requinte, precisavam se diferenciar das outras, como as prostitutas e como as pagãs, de modo a não macular a imagem da *ekklesia*. Segundo Tertuliano, a não diferenciação das mulheres na sociedade romana era uma ameaça à própria identidade do cristianismo, haja vista que elas estavam vinculadas à *ekklesia*.⁷⁶ Se por um lado, a utilização de adereços, por exemplo, estava associada, além de à conquista erótica e à sedução, também à falta de controle, à vaidade, à ganância e à futilidade – algo inaceitável para os bispos –, por outro, os acessórios caros denotavam poder econômico e influência social, sendo necessários a fim de que a aristocracia mantivesse os limites de demarcação, distinção e distância social. Para grande parte da sociedade greco-romana, a riqueza era celebrada como uma virtude em contraposição à pobreza, vista como um vício ou como um defeito (VEYNE, 2009b, p. 77). Os bispos, com seus ideais ascéticos, desdenhavam de tal postura, pois, para eles, além de indicar uma conduta pagã, adquirir ornamentos seria fruto da soberba e do orgulho de mulheres que não queriam aderir às regras cristãs e se diferenciar dos pagãos realçando a identidade da crença cristã que elas teriam adotado.

Observamos, ainda, que a arte muito requerida pelas mulheres feita com materiais preciosos, como ouro e prata, era vista como a “arte da luxúria”, segundo Clemente de Alexandria (Clem., *Paedag.*, 3, 2). Apesar disso, havia uma “arte plástica divina” – de acordo com Tertuliano (Tertul., *De Habitu Muliebri.*, 2, 3), pela qual o homem deveria abdicar do material em favor do espiritual, da virtude e da razão. Tertuliano chega a afirmar o seguinte: “Vamos jogar fora os ornamentos terrenos caso desejemos o espiritual” (Tertul., *De Hab. Mulieb.*, 2, 13). Para aquele que pertencia à aristocracia romana, a rica decoração das casas precisava ser mantida, a fim de que, na ocasião de se receberem convidados para um banquete, as famílias pudessem demonstrar seu poder, seu *status* e sua riqueza. Apesar da total repulsa a ornamentos decorativos e a qualquer indumentária luxuosa, Clemente de Alexandria sugeriu que,

⁷⁶ A utilização de adornos não era exclusiva das mulheres provenientes das classes sociais mais ricas. Muitas escravas usavam anéis, colares e faziam penteados nos cabelos, até mesmo para imitar as mulheres mais abastadas. Os penteados, por exemplo, eram feitos nos momentos de lazer da escrava. Ressalte-se, ainda, que a elaboração de penteados era mais comum entre as mulheres de meia idade (OSLON, 2008, p. 54).

unicamente para os homens, era lícito usar anéis-selo com imagens gravadas, como a pomba, o peixe e a âncora. Ou seja: todas as imagens deveriam ter alguma relação com símbolos da fé cristã (Fig. 3).



Figura 3 – Anel-selo com um cristograma entalhado em osso (séc. V). Musée de l'Arles Antique. Arles, França (ref. 21). Disponível em: <www.sacred-destinations.com> Acesso em: 24 fev. 2013.

No discurso de Clemente, vemos o seguinte:

Nossos selos devem levar a imagem de uma pomba, de um peixe, de um navio em pleno vento; de uma lira da qual Polícrates costumava utilizar, ou de uma âncora a qual Seleuco gravou em seu anel. Se a figura mostra um pescador, faz alusão aos apóstolos e seus filhos que pescavam em água. Mas evitemos absolutamente representar ídolos, porque é proibido olhar para eles. Devemos também evitar o arco e a espada, porque combatemos pela paz; igualmente se deve evitar uma taça para que continuemos a praticar a temperança (Clem., *Paedag.*, 3, 11).

Afora isso, não observamos qualquer outro documento clerical que faça referências às artes pictográficas, o que nos mostra o total desinteresse e a repulsa dos bispos pelas manifestações artísticas (GRABAR, 1967, p. 102).

Além de certos cristãos conversos do paganismo transitarem abertamente por todos os espaços públicos e manterem indumentárias e objetos decorativos comuns adotados na sua vida pagã passada, observamos, ainda, outra prática difusa entre alguns adeptos e simpatizantes do paleocristianismo: a produção e a veneração de ícones. Sobre o assunto, um dos mais importantes testemunhos está presente na obra *História Augusta*.⁷⁷ Na biografia de Alexandre Severo, vemos o seguinte relato:

[...] Todas as manhãs, ele [o imperador Alexandre Severo], fazia devoções em seu larário, onde havia as imagens dos mais dignos entre os imperadores divinizados e de alguns dos melhores homens do bem, entre eles Apolônio (de Tiana) e – como disse um historiador da época – as imagens de Cristo, de Abraão, de Orfeu e de outros semelhantes, e, finalmente, o retrato dos seus próprios antepassados [...] (*Hist. Aug.* 2, 29.2).⁷⁸

Alexandre Severo (222-235) deu um tratamento diferenciado aos cristãos. Eusébio de Cesareia, na obra *História Eclesiástica* (6, 21.3-4),⁷⁹ afirma que sua mãe era uma “mulher das mais religiosas”.⁸⁰ Orígenes teria passado um tempo com ela “expondo-lhe grande número de questões para a glória de Deus e louvor da virtude

⁷⁷ A obra *História Augusta* é uma coletânea de biografias abrangendo o período que vai desde a ascensão de Adriano em 117 até as mortes de Numeriano e de Carino em 284-285. Além da biografia dos principais imperadores, o livro abrange a história dos corregentes e herdeiros presuntivos (*Caesares*), bem como dos usurpadores. A obra, preservada num códice do século IX (*Codex Palatinus Latinus*), foi editada nos séculos IV e V. A ela são atribuídas diversas autorias, a saber: Esparciano, Capitolino, Lamprídio e Galicano, compondo a primeira parte; Flávio Vopisco e Trebélío Pólio, escrevendo a segunda parte (CORASSIN, 2001, p. 9-10).

⁷⁸ Tradução de D. Magie, 1921.

⁷⁹ Tradução de Argimiro Velasco Delgado, 1997.

⁸⁰ Em trabalho recente (CAMPOS, 2011, p. 66-67), pontuamos que “a obra *História eclesiástica* é considerada a ‘obra-prima’ de Eusébio de Cesareia e um registro de cunho histórico. Os propósitos da obra *História eclesiástica* são muito claros. Apesar de ser classificada como um escrito histórico, seus fins são apologéticos. Até o ano 300, quando Eusébio publicou o Livro VII, ele não poderia imaginar que rumo tomaria a história da *ekklesia*. De perseguida a triunfante, eis a ideia que Eusébio quis passar nessa obra. Dada a oportunidade, durante o reinado de Constantino, a obra foi publicada na sua completude, tendo por objetivo final fazer uma apologia à fé cristã desde a Encarnação. Assim, essa obra foi, sobretudo, designada a explicar e a validar o fenômeno do cristianismo aos céticos dos dias de Eusébio, de modo a revelar a historicidade do movimento que era conduzido por um povo predestinado por Deus (MINTON, 2002). O texto original da *História eclesiástica* foi escrito em grego e está preservado até hoje. A divisão em 10 livros foi feita pelo próprio Eusébio, e as subdivisões (em capítulos, títulos e subtítulos) denotam de um período não muito posterior à composição da obra. Inúmeras edições do original grego foram publicadas. A primeira delas, intitulada *Editio princeps*, foi criada em Paris, no ano de 1544, por Robert Stephanus. Em 1612, a primeira tradução da obra foi feita para o latim, por Christophorus, e as notas por Suffridus Petrus, em Genebra, com poucas mudanças, se comparada à *Editio princeps*. Valesius publicou a primeira edição do texto grego, com tradução latina e notas críticas, em Paris, no ano de 1659. Sua edição foi revisada algumas vezes, tornando-se base para todas as edições subsequentes e destacando-se por suas notas ricamente elucidativas. No século XVIII e XIX, muitas edições do grego foram publicadas, algumas abarcando

da doutrina divina” (Eus., *Hist. eccl.*, 6, 21.4). Ao que parece, no entanto, nem o imperador, nem sua mãe, teriam se convertido ao cristianismo, mesmo porque o imperador foi responsável por restaurar diversas estátuas e templos da deusa Ísis, tal como o *Iseum Campense* (CURL, 2005, p. 87). Podemos afirmar, sim, que eles eram simpatizantes, filocristãos, ou mesmo cristãos de fronteira, os quais aceitavam algumas práticas cristãs sem rechaçar os costumes pagãos.

Observamos, ainda, que, no âmbito de culto privado, como mostra a prática do imperador, o paganismo existiu junto ao cristianismo. No paganismo, a vida religiosa envolvia o culto público (ir ao templo, por exemplo) e o culto privado (a devoção no lar, no larário, no oratório) (Fig. 4).



Figura 4 – Oratório doméstico feito em cimento e encrustado em pedra (séc. I). Dimensões: 1,20 por 0,45 cm. Sítio arqueológico de Pompéia. Arquivo pessoal.

traduções latinas de *História eclesiástica*, entre elas: a de F. A. Stroth (Halle, 1779), a de E. Zimmermann (Frankfort-on-the-Main, 1822), a de F. A. Heinichen (Leipzig, 1827-1828; 1868-1870), a de E. Burton (Oxford, 1838), a de Schweigler (Tübingen, 1852) e a de Dindorf (Lips, 1871) (SCHAFF, 2001). As traduções de *História eclesiástica* foram numerosas. Provavelmente, a mais antiga de todas foi a versão em siríaco, que compreende toda a obra, com exceção do Livro VI e de partes dos Livros V e VII. No início do século V, Rufino criou uma versão latina para a obra. Ele traduziu somente nove livros e adicionou a eles dois dos seus próprios escritos, nos quais conta uma história que vai até a morte de Teodósio, o grande. A versão de Rufino teve uma grande circulação e transformou-se, para a Igreja do Ocidente, em um substituto para o original por toda a Idade Média (SCHAFF, 2001). Muitas outras traduções foram feitas, mas todas tendo como base o texto original do grego, a versão siríaca e a tradução latina de Rufino. A primeira grande edição crítica da obra foi a do alemão Eduard Schwartz, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (1909). Baseadas nesta, outras surgiram em língua inglesa, como a de Kirsopp Lake (1965) em *Apostolic Father* (Loeb Classical Library), Geoffrey A. Williamson e Andrew Louth em *The History of the Church from Christ to Constantine* (1989) e Paul Maier em *Eusebius: The Church History* (2007)."

No entanto, apesar dessa divisão, o culto público e o privado não eram duas esferas em oposição. Muito pelo contrário, no mundo romano, o culto privado toma seu lugar no culto público e vice-versa (GRADEL, 2004, p. 76)

Um dos autores que melhor explica essas formas culturais é o gramático Marco Vérrio Flaco, que viveu no século II. Em sua obra *O significado das palavras*, ele afirma:

O rito público [*quae publico*] são aquelas cerimônias religiosas feitas com o dinheiro público para o povo, e também para as (pessoas nas) montanhas [*montibus*], para as (pessoas nos) distritos [*pagis*], para as (pessoas nas) cúrias [*curis*], para as (pessoas nas) capelas [*sacellis*]. Mas as cerimônias religiosas privadas [*privata quae*] são aquelas feitas para todos os homens, por um interesse individual das pessoas, para as famílias, para os povos (Vérrio Flaco, *Publica Sacra* [verbete], p. 140, 2ª parte).⁸¹

Sobre os cultos privados, principalmente os que envolviam veneração aos ícones, os sacerdotes cristãos se mostravam em completo desacordo. Eusébio de Cesareia tem uma posição bastante peculiar a esse respeito. Ele afirma em sua obra:

Uma vez que evoquei a lembrança desta cidade [Paneas], não considero justo omitir uma narrativa digna de memória até para os pósteros. Com efeito, diz-se ter sido oriunda deste lugar a mulher com fluxo de sangue que, conforme narram os santos evangelhos, encontrou junto do Senhor a cura de seus males. Mostra-se na cidade sua casa, e subsistem admiráveis monumentos da beneficência do Salvador para com ela. Com efeito, sobre um rochedo elevado, diante das portas da casa, ergue-se uma estátua feminina de bronze. Ela tem os joelhos dobrados, as mãos estendidas para frente, em atitude suplicante. Diante dela há outra estátua da mesma matéria, representando um homem de pé, sobre uma coluna, parece brotar uma planta estranha que se eleva até as franjas do manto de bronze; é o antídoto de doenças de toda espécie. Assegurava-se que a estátua é imagem de Jesus; ela subsiste ainda até hoje, de sorte que nós a vimos ao visitarmos a cidade. Não é de admirar que outrora pagãos beneficiados por nosso Salvador a tenham erigido [a imagem], quando sabemos terem sido preservados ícones pintados em cores dos apóstolos Pedro e Paulo e do próprio Cristo. É natural, pois os

⁸¹ Tradução de M. L. Ruy, 2013.

antigos, segundo um uso pagão entre eles observado, tinham o costume de honrá-los desta maneira sem preconceitos, quais salvadores (Eus. *Hist. eccl.* 7, 18.1-4, grifo nosso).

O relato supratranscrito nos parece elucidativo, haja vista ser uma evidência da utilização de imagens cristãs por supostos pagãos. É preciso reconhecer, no entanto, que, apesar de Eusébio deixar claro que adorar ícones era uma herança pagã, o bispo não se mostra afrontado quanto a tal prática. Embora Eusébio afirme que os ícones fossem feitos por pagãos, até mesmo para não polemizar o assunto, acreditamos que ele omitiu a verdadeira identidade dos devotos, a qual acreditamos ser cristãos de fronteira, filocristãos, sem desconsiderar, todavia, que o relato de bispo é uma prova de que o culto estava em vias de assentamento no século IV. Até porque os ícones sagrados, no contexto eclesiástico, parecem ter sido aceitos em alguns locais, como vemos em excertos dos 81 Cânones do Sínodo de Elvira, datado do início do século IV.

Velas não são para serem queimadas em um cemitério durante o dia. Esta prática está relacionada com o paganismo e é prejudicial para os cristãos. Aqueles que fazem terão a comunhão negada na *ekklesia*. As mulheres não devem permanecer em um cemitério durante a noite. Algumas se envolvem em maldades em vez de orações. As imagens não devem ser veneradas na *ekklesia*, as quais não devem serem adoradas, adornadas e pintadas nas paredes. Evitem, o quanto puderem, que os ídolos sejam mantidos em suas propriedades. Se, no entanto, temerem serem violentados por seus servos, os tais devem, pelo menos, se manterem puros. Se não o fizerem, da *ekklesia* considerem-se alheios (*Concilium Eliberritanum Documenta Omnia*, 34, 35, 36, 41).⁸²

O trecho acima demonstra que diversos foram os costumes cristãos abertamente relacionados ao paganismo, os quais podemos citar: a utilização de círios, as visitas a cemitérios e a devoção a ícones. Sobre a utilização de círios e as visitas aos cemitérios, a proibição se deu pelo fato de que havia uma ideia corrente de que quando se acendesse círios durante o dia nas necrópoles dos santos, os espíritos destes ficariam incomodados. Além disso, os bispos temiam que os neófitos mantivessem as supostas “supertições pagãs” junto às práticas cristãs e causassem

⁸² Tradução de A. S. S. Dale, 1882.

a “contaminação” de outros fiéis. Acerca da veneração aos ícones, muitos pesquisadores, tal como Anna Leone (2013, p. 134-135), questionam a qual tipo de imagem o documento estaria se referindo. Alguns afirmam que seria uma proibição somente às figuras que representassem Deus. Ademais, não há nenhuma documentação que permita supor que era permitido uso de imagens sagradas nos templos cristãos até o século IV. No que concerne a manter imagens em casa, entendemos que o cânone esteja se referindo à situação de alguns senhores cristãos que possuíam servos pagãos que trabalhavam no campo. Nesse caso, a recomendação era de os cristãos não tolerarem os ídolos de seus servos em suas propriedades. Isso não se restringia somente à residência privada, mas a todas aquelas que se agregavam aos domínios do senhor. A abordagem feita pelos cânones do Sínodo de Elvira nos leva a pensar que o fato de os sacerdotes cristãos legislarem contra as práticas pagãs, que tais deveriam ter sido comuns entre os cristãos, como no caso da devoção aos ícones.

Apesar de o excerto anterior indicar que havia congregações que já deveriam confeccionar figuras artísticas cristãs, os primeiros veneradores dos ícones eram como o imperador Alexandre Severo, como os supostos pagãos relatados por Eusébio ou mesmo como as matronas representadas nas catacumbas e descritas no contra-ataque de Clemente de Alexandria e Tertuliano. Tais estavam no limiar do paganismo e do cristianismo, pois, além de circular pelos diversos espaços públicos da sociedade, de portar uma indumentária comum aos usos pagãos e de decorar suas casas com artigos de luxo, os cristãos de fronteira praticavam um culto privado híbrido e um culto público ortodoxo concomitantemente. Em alguns momentos, ainda, os filocristãos, em especial aqueles das classes mais abastardadas, participavam das celebrações públicas pagãs, próprias da religiosidade imperial. Desse modo, a ocupação de tal posição limítrofe por parte desses filocristãos possibilitou que o próprio cristianismo pudesse ser modificado quanto à sua forma cultural e doutrinal. Percebemos que grande parte das amostras de culto às imagens, bem como o próprio culto mariano, até então só eram praticados por pagãos conversos para além dos limites eclesiásticos, mas no âmbito da devoção privada (SESSA, 2007, p. 180). Sobre esse tipo de culto, as catacumbas cristãs, na categoria de propriedades particulares com um limitado domínio da *ekklesia*, são *loci* fundamentais em que se conservaram importantes indícios para a compreensão das primeiras manifestações de piedade mariana. No entanto, antes da análise dos monumentos funerários cristãos, faremos

uma exposição dos cultos de algumas deusas que influenciaram no surgimento da devoção a Maria no seio do cristianismo.

AS DEIDADES FEMININAS: ENTRE A REPRESENTAÇÃO CLÁSSICA E A ORIENTAL DA MÉTER E DA PARTHÉNOS

As representações de *Méter* (mãe) e *Parthénos* (virgem) entre as deidades femininas do mundo greco-romano e oriental antigo são aspectos singulares de suas funções divinas.⁸³ Na Antiguidade, tais atributos foram constantemente traduzidos e reinterpretados pelos grupos sociais que aderiam às manifestações religiosas, como foi o caso da piedade mariana. Assim, os nomes das deidades eram transformados, enquanto as suas funções e as suas categorias passavam por uma releitura que permeava um *background* cultural-religioso específico.

No caso de Maria, estamos tratando de um fenômeno ainda mais complexo. O culto não se formou tendo por base a hibridização de uma única deidade pagã; mas, como sugerem as fontes, tal manifestação da devoção teria sido bastante fragmentada no tempo e no espaço, o que permitiu à piedade mariana apresentar matrizes culturais bastante diversificadas. Desse modo, inúmeros elementos do paganismo, provenientes dos mais diversos segmentos, interagiram com o cristianismo ao estabelecer negociações, acomodações e conflitos – próprios de uma religiosidade de fronteira.

No tocante às religiões do mundo greco-romano e oriental, percebemos que estas, muito antes de a devoção mariana ter início, já haviam sido alvo de múltiplas sínteses espontâneas. Ou seja: o hibridismo religioso entre as deidades dos panteões gregos, romanos e orientais já ocorria, mesmo porque as interações culturais entre o Oriente Próximo e o Ocidente foram constantes por quase toda a Antiguidade. Isso

⁸³ Apesar de as pesquisadoras feministas tentarem encontrar nomes femininos para Deus, o sexo do divino tem sido considerado masculino em quase todas as religiões monoteístas. No politeísmo, as deusas aparecem com mais frequência, no entanto, de modo a proporcionar maior multiplicidade ao sistema religioso. Mas, quando surge a ideia de unificar o divino em um só deus, a masculinidade se sobrepõe à feminilidade. Alguns historiadores da religião afirmam que a feminilidade do divino está muito mais ligada aos seus atos, às suas funções e aos seus atributos positivos – tais como ser mãe, ser virgem, ser fértil – do que ao sexo propriamente dito. Isso pode ser provado até mesmo na mitologia grega, quando, diferentemente da vida real, deuses e deusas tomam parte na guerra, o que atesta não haver uma preocupação com o sexo do deus em si (LORAUX, 1992, p. 108).

evidencia que um fenômeno como a piedade mariana foi somente mais uma das muitas influências mútuas no âmbito religioso do mundo antigo.⁸⁴

Para se compreender melhor o fenômeno de hibridismo cultural estabelecido entre as deidades pagãs e a personagem Maria, primeiramente, é fundamental se distinguirem algumas das deusas do mundo greco-romano e oriental. Para tanto, selecionamos cinco importantes deidades da Antiguidade em nossa análise partindo do princípio de que elas são representadas como *Méter* ou *Parthénos* assim como Maria.⁸⁵

A primeira delas é Ártemis, conhecida pelos romanos como Diana. Não se sabe ao certo o exato significado do nome da deidade, mas o escritor romano Estrabão, em sua obra *Geografia* (14, 1.3), sugere um significado para o termo, ao afirmar que a deusa deixava as pessoas sãs e salvas e que por isso este teria sido seu nome: “Salvadora”. Platão, no livro *Crátilo* (p. 25), já afirma que o nome “Ártemis” poderia, etimologicamente, ser traduzido como saúde e natureza bem ordenada.

A proeminente deusa Ártemis foi uma das mais populares divindades da Grécia. O culto à deusa teria desabrochado ainda no período micênico por volta do ano de 1.300 a.C. As pesquisas arqueológicas de Hufhes (1990, p. 192) chegam a indicar que há devoções a deusas muito semelhantes a Ártemis, no que concerne à temática da piedade, datando ainda do período paleolítico. Como uma deidade própria de uma sociedade essencialmente agrária, Ártemis foi associada às montanhas, às florestas, aos animais e à caça; mas também às danças, às ninfas e às crianças.⁸⁶ Ela é descrita com frequência e representada imagetivamente como um ser alto, de feições belas, vestida com uma túnica e calçando um coturno. É comum Ártemis figurada em companhia de ninfas ou de animais, o que já era de se esperar por se tratar de uma deusa da caça. Como protetora da vida selvagem, virgem caçadora, Ártemis é reconhecida como filha de Zeus e irmã gêmea de Apolo. Por causa de sua associação tanto à luz prata da lua quanto à caça, entre os presentes que Ártemis ganhou de Zeus ao nascer, têm-se a lira e o arco e flecha, ambos feitos em prata. Ela

⁸⁴ Nesta primeira parte, faremos apenas uma explanação sobre as cinco deidades nas quais verificamos hibridismos e associações com a piedade mariana. No entanto, ao longo do Capítulo Segundo, Terceiro e Quarto, trataremos de como essa hibridização ocorreu.

⁸⁵ Reconhecemos que há outras deusas que são representações importantes de *Méter* e *Parthénos* na Antiguidade. No entanto, foi necessário selecionar algumas deidades específicas a fim de que o trabalho não ficasse muito extenso e perdesse o foco.

⁸⁶ A figura de Ártemis, quando representada artisticamente, é com frequência acompanhada pelos seguintes animais: touros, peixes, ursos, veados, cervos, cavalos, lincos, gatos selvagens, lobos, raposas, lebres, aves aquáticas, codornizes e abelhas (HUFHES, 1990, p. 194).

teria se apaixonado por Órion, filho de Poseidon, o qual também era um exímio caçador. No entanto, os relatos sobre ela afirmam que eles nunca puderam se unir (HANSEN; POULSEN, 2009, p. 55).

Os santuários em honra à deusa são encontrados por toda a Hélade, espalhados ainda pela Anatólia e por algumas colônias gregas, tais como a Sicília e as Gálias. Em um período tardio, encontramos um dos mais famosos templos de Ártemis localizado em Éfeso.⁸⁷ O culto à deusa na cidade parece ter começado por volta do século I a.C., chegando ao seu ápice no período do Império Romano. Muito distinto da devoção praticada na Grécia Arcaica, ou mesmo na Grécia Clássica, o culto à senhora de Éfeso foi tanto um ritual envolto em mitos e em práticas sacrificiais quanto uma instituição social, por excelência, na qual todos os aspectos da vida na cidade estavam comprometidos. Nos templos, o culto era executado por mulheres escravas sob a direção de uma sacerdotisa. Além disso, havia um colégio sacerdotal de que participavam tanto eunucos quanto mulheres virgens. As procissões à divindade uniam cidadãos e devotos em um mesmo propósito: o de honrar a deusa protetora da cidade e da fertilidade, ou seja, a musa do santuário (STELAN, 1996, p. 100). Percebemos que tais atributos reaparecem, com uma significativa similaridade, na devoção mariana, tendo em vista que ela também era venerada em procissões, sendo, por vezes, considerada protetora e benfeitora da cidade e da *ekklesia*.

Além dessa divindade políade, uma segunda personagem do mundo heleno merece destaque: Deméter, Mãe Terra, – em sua versão romana, Ceres, e em sua versão Mesopotâmica, Nisaba.⁸⁸ Pertencente a um repertório mitológico criado provavelmente no século XIX a.C.,⁸⁹ a deusa, filha de Cronos e Reia, teria tido uma

⁸⁷ A iconografia de Ártemis no templo de Éfeso apresenta a deusa com múltiplos seios, o que denota a sua fertilidade. Além disso, ela porta uma coroa mural que representa as paredes da cidade.

⁸⁸ A deusa Nisaba (cujo significado do nome seria “brilhante” em língua suméria), também conhecida como *Nunbarshegunu*, *Ninlil*, *Ezinu*, *Ashnan*, *Sud* ou *Kusu*, é uma deidade mesopotâmica protetora dos grãos, em especial da cevada, tendo em vista que este era o produto mais cultivado na região. A popular Nisaba, senhora da abundância, era a filha de um grande deus, e sua irmã Lakhar era a deusa das ovelhas. Assim como *Ishtar*, esta deusa foi adorada em todo o Oriente Médio, sendo frequentemente mencionada nos escritos antigos da Mesopotâmia. É preciso salientar que os paralelos entre Deméter e Nisaba são muitos. Nisaba, assim como Deméter, também tinha uma filha que, também como Perséfone, casou-se com um grande deus e tornou-se uma grande rainha. Como a deusa dos grãos da Mesopotâmia, Deméter tinha o poder de reter a fertilidade dos seres humanos e das próprias divindades. Além disso, como Nisaba, Deméter teve algumas conexões no submundo, mesmo porque os mortos eram conhecidos como *Demetreioi*, ou seja, “pertencentes a Deméter”. Finalmente, a deusa Nisaba foi aquela que difundiu a distribuição de grãos, assegurando a ordem e a igualdade, sendo que Deméter também estaria preocupada com a manutenção da ordem e do costume na Grécia quanto à gestão dos grãos (STUCKEY, 2004, p. 57).

⁸⁹ Do mesmo modo que a deusa dos grãos da Mesopotâmia, Deméter era uma divindade muito antiga com raízes que remetem ao segundo milênio antes de Cristo. Embora seu nome não apareça em textos

filha chamada Perséfone com seu irmão Zeus.⁹⁰ A primeira evidência do culto a Deméter é encontrada no século XV a.C. em Eleusis, Grécia, onde a primeira devoção se estruturou e onde um templo foi criado em sua honra (BENNETT, 2003, p. 105).

Conhecida como “mãe divina”, a deusa era considerada uma das figuras mais benevolentes do Olimpo. Nos textos homéricos, ela é descrita como um ser de grande compaixão que dispensava cuidados àqueles necessitados. Ela seria responsável pela colheita dos frutos da terra e pelo nascimento da vida. Como deusa da agricultura, ela propiciava o trigo, cereal largamente cultivado em todo o mundo antigo.⁹¹ Além disso, ela costumava ser representada por imagens portando uma espada de ouro em suas mãos – ao lado de flores de papoulas – e estando, em muitos momentos, coroada por elas. A figura da deusa Deméter era de uma mulher rica que ostentava um manto escuro, de cabelos com mechas douradas e de pés delgados (SPAETH, 1994, p. 78).⁹²

Por ser uma deusa protetora das plantações, em seus numerosos santuários gregos espalhados pelas cidades, era comum se fazerem dedicações anuais em honra a Deméter sob a forma dos primeiros frutos da colheita, mesmo porque o mito da deidade era baseado no calendário agrícola anual (BOOKIDIS; STROUD, 1987, p. 4). Além disso, um dos aspectos que favoreceram a proliferação do culto foi o fato de os gregos colonizarem solos ricamente fertilizados fora da Hélade. A importância dessa deusa para a agricultura fez com que dezenas de templos em sua honra e de sua filha Perséfone fossem erigidos.

Como uma deusa hibridizada, a devoção a Deméter não se restringiu somente à Grécia Balcânica e Insular, mas se expandiu pelas cidades da Península Itálica, do norte da África e da Macedônia, onde diversos templos foram criados em sua honra.

que datam deste período, muitas fontes mencionam uma “senhora dos grãos”, a qual entendemos ser Deméter (BURKERT, 1985, p. 44).

⁹⁰ A patrona da fertilidade era também conhecida pelos mistérios de Elêusis – rituais secretos para iniciados ao culto realizado anualmente. O foco muito provável dos rituais era contar a história do sequestro da filha amada de Deméter pelo Senhor do Mundo dos Mortos. Tal história é relatada por Homero em *O hino a Deméter*. O poema termina com o retorno de Perséfone depois que sua mãe exerce o seu poder de reter toda a fertilidade do mundo e quase destrói os deuses e os seres humanos (DIETRICH, 1962, p. 133).

⁹¹ No período romano, a deusa Ceres é vista, algumas vezes, como uma personificação dos grãos da colheita, sendo que até mesmo o seu nome era usado como uma metonímia latina para o termo grãos (*ceres*).

⁹² Os cabelos com mechas loiras de Deméter representariam a maturação dos grãos do campo. Em algumas imagens, ela segura feixes de trigo maduros na mão ou usa-os como uma coroa.

Além das deusas gregas, temos a devoção a Ísis. O culto a esta deidade se originou no Egito, sendo sua figura de grande importância para o povo daquela região. De acordo com o mito egípcio, descrito na obra de Plutarco, intitulada *Ísis e Osíris*, Ísis tinha como irmão gêmeo Osíris. Eles se amavam desde o ventre da mãe. Quando nasceram, eles se uniram, mas Seth (outro irmão de Ísis) – o deus da traição, do ciúme e da desordem –, por inveja, acabou matando e esquartejando Osíris, o que deixou Ísis desolada.⁹³ Logo após tal evento, a deusa, que já havia sido fecundada pelo marido, deu à luz Hórus.

Muito próxima às representações marianas, a deusa Ísis, conhecida como a deusa dos muitos nomes, desempenhava a função da esposa e da mãe perfeita (mãe de deus), sendo concebida ainda, a exemplo de Ártemis, como a deusa da fertilidade. Ademais, a Ísis egípcia era a feiticeira, conhecedora dos mistérios das plantas, dos medicamentos, da magia, bem como a detentora dos conhecimentos do nascimento e da ressurreição.

Quando o culto de Ísis ganhou destaque no mundo egípcio, em especial em Alexandria no período ptolomaico, a deusa acabou por ocupar o lugar de maior destaque no panteão – superior até mesmo ao deus Serápis.⁹⁴ Nos templos e nas capelas de Ísis se praticavam diversos rituais místicos, recebendo a adesão de muitos fiéis e simpatizantes (CHEVILLOT, 2011, p. 139).

A devoção à deusa nilótica parece ter saído das terras do Egito a partir do século II a.C. em direção ao mundo grego, fixando-se, em especial, nas cidades portuárias e ilhas na forma helenizada de um culto de mistério. Favorecida pela significativa mobilidade espacial, própria das práticas comerciais, das levas de escravos e do trânsito de soldados romanos nas fronteiras, a devoção isíaca pôde se expandir com grande força, tornando-se bastante popular até mesmo fora do Egito (CUMONT, 1911, p. 14).

No âmbito do Império Romano, a devoção foi deflagrada nas mais diversas partes do território, sendo marcada pela forte participação de mulheres. No entanto, o culto foi severamente perseguido durante o reinado do imperador Tibério (14-37), no

⁹³ Além de Osíris e Seth, Ísis tinha Néftis como irmã, também conhecida como deusa-mãe dos céus.

⁹⁴ O deus Serápis, que parece ter surgido como uma divindade ainda no período faraônico, tornou-se uma figura sumamente reverenciada no período do Egito ptolemaico. Ele é retratado como um homem de cabelos encaracolados e barba, portando uma cesta sobre a cabeça. Serápis era conhecido como o deus que curava os doentes – uma divindade superior ao próprio destino – e que manteve, a partir da popularização da devoção a Osíris, um caráter de deus do submundo (POLLITT, 1986, p. 279).

ano 19. Apesar disso, o culto sobreviveu no Império, estando presente em todo o mundo greco-romano e tornando-se uma religião quase oficial no Império em meados do século I, a ponto de diversos imperadores, como Domiciano (51-96), Adriano (76-138) e Cômodo (161-192), serem abertamente devotos da deusa (HIDALGO DE LA VEGA, 1986, p. 45).

Além da deusa nilótica, outra deidade oriental que merece destaque é a divindade suméria *Ishtar*, ou *Inanna*, a mais popular deusa do panteão do Oriente Próximo.⁹⁵ Seu nome original é *Esh-tar*, que significa, provavelmente, em sumério antigo, “a líder” ou “a principal”. Na Fenícia e em Israel, ela é identificada como *Astarte* ou *Ashtorote*. Na Síria, ela ficou conhecida como *Atargatis* (SOARES, 2011, p. 19). É provável que esta deusa tenha começado a ser adorada a partir de 2.400 a.C. e que seu culto tenha se espalhado por todo o Oriente ainda no segundo milênio, partindo da Babilônia em direção à Síria, à Palestina, à Fenícia e à Arábia (RODNEY, 1952, p. 211-216).

Embora a genealogia da deusa varie conforme a fonte consultada, a maior parte da documentação atesta que *Ishtar* era filha do deus *Nirnuta* (deus da guerra), irmã de *Ereshkigal* (rainha do submundo) e amante do deus da colheita *Tamuz* (ou *Dumuzi*, em língua suméria). De acordo com as duas principais fontes que apresentam relatos mitológicos sobre a deusa, *Descida ao submundo*⁹⁶ (DALLEY, 1989) e *Epopeia de Gilgamesh* (Tablete 1) (CAMPBELL, 1930), *Ishtar* desceu ao submundo e, então, faleceu. Como um flagelo pela ausência de *Ishtar*, toda a atividade sexual cessou na Terra.⁹⁷ No entanto, *Namtar*, o deus sumério do destino, polvilhou nela a água da vida e a reviveu, permitindo que ela retornasse à Terra.

A deusa *Ishtar* é conhecida por ser a divindade da natureza, da paixão, da fertilidade, do sexo, da guerra, do mar e da cura (READE, 2005, p. 358). Ela ainda foi caracterizada, assim como Maria foi posteriormente, como rainha dos céus, como

⁹⁵ Embora, muitas vezes, as deidades masculinas sejam retratadas como sujeitos de maior autoridade, a posição de *Ishtar* no panteão babilônico é a mais elevada.

⁹⁶ A história é considerada o primeiro texto da Idade do Bronze feito nas regiões da Babilônia e da Assíria. Foi encontrada pela primeira vez na biblioteca do palácio de Nínive. A pequena composição de apenas 140 linhas se propõe a ser um manual para a realização de um ritual da festa anual da deidade. Posteriormente, foi criada uma versão suméria da obra, denominada *Descida de Ishtar*, que consiste em um texto mais longo, de 410 linhas (DALLEY, 1989, p. 349).

⁹⁷ Conhecido por ser o mais longo trabalho da literatura acadiana antiga, *A Epopeia de Gilgamesh*, cunhada em escrita cuneiforme, é uma narrativa de vida do deus-herói *Gilgamesh*, que busca, ao longo da maior parte da trama, conquistar fama e imortalidade. Apesar de não sabermos ao certo quando tais relatos foram escritos, reconhecemos que, por volta do século VII a.C., o rei Assurbanipal compilou diversos trechos desse trabalho mitológico (DALLEY, 1989, p. 366).

podemos verificar em algumas de suas representações, nas quais ela está rodeada por estrelas de oito pontas e é apresentada com um *nimbus* (halo) em torno de si, o que seria a representação do planeta Vênus para alguns especialistas (MARCOVICH, 1996, p.46). Vemos ainda sua condição de rainha dos céus sendo confirmada no livro de Jeremias (7:18; 44:15-19).⁹⁸ A rainha dos céus, da guerra e do amor, por vezes, foi retratada como deusa-mãe, carregando em seus braços o deus Marduk. Suas diversas personalidades, expressas nas múltiplas fontes, se resumem, para muitos povos, em seu título de “a grande deusa”.

Quase todas as representações assírias de deidades nuas fazem referência a *Ishtar*. Assim como a deusa grega Afrodite, *Ishtar* é também associada a pombos, os quais também a simbolizariam (PINKER, 2005, p. 92-94). Além disso, a deusa comumente está envolta por leões, a fim de ressaltar seu atributo de deusa da guerra.

As celebrações babilônicas tradicionais em honra a *Ishtar*, além de incluírem práticas de prostituição sagrada, envolviam a profissão de encantamentos, hinos, mitos, épicos, inscrições votivas e anais históricos de celebrações. No período do Império Romano, quando o culto já havia se popularizado no norte da África e na Península Arábica, instituiu-se que as sacerdotisas de *Ishtar* deveriam ser virgens e que não mais estavam autorizadas a se casar. Isso porque *Ishtar* passou a ser caracterizada com os atributos de virgem e de mãe em um momento no qual ideias como virgindade e maternidade eram virtudes reverenciadas entre as religiões pagãs (CRISWELL, 2002, p. 100).

Nossa quinta deidade, conhecida como a grande mãe e a personificação dos poderes da natureza, a deusa Cibele ou *Agdistis* (*Matar Kublileya*) é uma das divindades mais antigas da Anatólia, mais especificamente advinda da Frígia, tendo

⁹⁸ O livro de Jeremias diz o seguinte: “Os filhos ajuntam a lenha, os pais acendem o fogo, e as mulheres preparam a massa para fazerem tortas à rainha dos céus; depois, fazem libações a deuses estrangeiros para me ofenderem” (*Jeremias*, 7, 18); “Todos os homens que sabiam que suas mulheres incensavam deuses estrangeiros e todas as mulheres presentes – uma grande assembleia – (e todo povo que habitava na terra do Egito e em Patros) responderam a Jeremias, dizendo: “A palavra que nos falaste em nome de Deus nós não a queremos escutar. Porque continuaremos a fazer tudo o que prometemos: oferecer incenso à rainha do céu e fazer-lhe libações, como fazíamos, nós e nossos pais, nossos reis e nossos príncipes, nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém; tínhamos, então, fartura de pão, éramos felizes e não víamos a desgraça. Mas desde que cessamos de oferecer incenso à rainha do céu e de fazer-lhe libações, tudo nos faltou e nós perecemos pela espada e pela fome. Por outro lado, quando oferecemos incenso à rainha do céu e quando lhe fazemos libações é, por acaso, sem que saibam nossos maridos que lhe fazemos bolos que a representam e lhe fazemos libações?” (*Jr.*, 44, 15-19).

seu primeiro culto datado por volta de 6000 a.C.⁹⁹ Tal devoção estaria associada à paisagem local caracterizada por montanhas e permeada de falcões e leões. Semelhantemente às de Deméter, nas esculturas de Cibele, com frequência encontramos uma coroa mural, sua cabeça coberta por um véu, imagens estas muito próximas às figuras marianas próprias das catacumbas romanas. Além disso, observamos uma natureza fértil ao seu redor e animais selvagens, como leões, postos sempre em pares, ao lado da deusa. Afora isso, ela costumava ser retratada sentada em um trono ou acomodada em uma carruagem (LANNE; JOZEF, 1996, p. 136). A representação da deusa era tanto como mediatriz entre a civilização e a selvageria quanto como intercessora do mundo dos vivos e dos mortos. Ou seja: Cibele era considerada a doadora da vida aos deuses, aos seres humanos e aos animais (ROLLER, 1999, p. 109).¹⁰⁰

Apesar de a divindade frígia ter sido primeiramente adorada pelos povos nativos da Ásia Menor, ela foi adotada e ressignificada pelos colonos gregos que também habitavam a região. De lá, a piedade se espalhou por toda a Grécia continental até as mais distantes colônias políades já no século IV a.C. Na Hélade, Cibele teve uma recepção mista. Ela foi parcialmente assimilada com os aspectos da deusa da Terra Gaia, da deidade titã Reia e da deusa-mãe Deméter. Cibele foi, do mesmo modo que Dionísio (ou *Sabazios* – termo de equivalência frígia) –, conhecido como seu filho, muito bem aceita na Hélade, sendo que sua presença no panteão e na mitologia grega permitiu a introdução de novos ritos na vida religiosa local. Pelo fato de o culto a Cibele em Creta ter sido amplamente difundido, muitas vezes, as histórias das orgias de Dionísio com Reia foram substituídas pelas histórias das orgias de Dionísio com Cibele, tal o nível de assimilação que esta deusa teve entre os gregos. Apesar de o culto grego da deidade, por vezes, ser aberto ao público, algumas cerimônias tinham caráter de mistério quando somente os iniciados poderiam participar.¹⁰¹ As celebrações em honra a Cibele visavam à busca pela fertilidade,

⁹⁹ Não se conhece ao certo o significado do termo *Matar Kublileya*. Alguns estudiosos entendem que o vocábulo está associado, etimologicamente, às expressões “mãe da pedra”, “mãe da caverna”, “mãe da cripta” ou “mãe da montanha”. Cibele, assim como Ártemis em Éfeso, também foi representada na forma de uma pedra. Uma vez que uma pedra em honra a Cibele foi levada a Roma, tanto a pedra quanto a deusa foram adoradas na cidade e em diversas partes do Império até o século IV.

¹⁰⁰ Várias são as fontes que tratam de Cibele, a saber: Estrabão, em *Geografia*; Pausânias, em *Descrição da Grécia*; Plutarco, em *A vida de Temístocles*; Ovídio, em *Metamorfoses*; Virgílio, em *Eneida*; Sêneca, em *Tróades*; Heródoto, em *Histórias*; entre muitas outras (ROLLER, 1999, p. 67).

¹⁰¹ Nos cultos de mistério, os mais variados rituais eram realizados, dentre os quais, a castração masculina e as libações em vasos para fins de purificação.

envolvendo a prática de sacrifícios rituais de castração e de automutilação. Comumente, os cultos eram marcados por manifestações extáticas ao som de músicas entoadas com pratos, tambores e flautas. Os sacerdotes giravam em frenesi com danças e cantos (GASPARO, 1985, p. 9).

Os romanos, por outro lado, acreditavam que Cibele havia tido dois filhos com Cronos, a saber: Alce, rei da Frígia; e Midas, rei de Niceia. Introduzida em Roma entre os séculos III e II a.C, a deusa, que lá era conhecida como “A Grande Mãe”, foi abertamente adorada pelo imperador e pela aristocracia romana. Tais adeptos desenvolveram uma forma particular de culto a ela, reivindicando que a piedade a Cibele fosse componente-chave na vida religiosa do povo e do governo de Roma. A ela, por exemplo, foi atribuída a vitória dos romanos sobre Cartago durante as Guerras Púnicas. Com a hegemonia de Roma sobre o mundo Mediterrâneo, as mais diferentes formas de culto a Cibele se espalharam por todo o Império. Um dos principais templos em honra a Cibele foi inaugurado no Palatino em 191 d.C., sendo restaurado por Augusto depois de ter sido incendiado algumas vezes (HOYOS, 2011, p. 78).

Considerando-se o complexo panorama cultural evidenciado pelo repertório de características das cinco deusas, bem como de algumas de suas versões já hibridizadas, é possível, a partir de então, analisarmos alguns monumentos funerários os quais apresentam cenas marianas muito próximas às representações das deidades pagãs de modo a compreendermos, então, como se estabeleceram as primeiras manifestações de devoção a Maria no âmbito do cristianismo de fronteira.

A PROPÓSITO DA ARTE E DO ARTISTA: PIEDADE VISUAL E HIBRIDISMO CULTURAL NA CATACUMBA DE SANTA PRISCILA E NO SARCÓFAGO DE ADELFA

As manifestações artísticas do cristianismo, que se iniciam no século II, apresentam quase dois milênios de existência e se constituem em tempos e em espaços distintos, sendo, portanto, diversas por excelência. Pensando-se de forma exclusiva na arte cristã na Antiguidade, tal está dividida, convencionalmente, em dois períodos (seguindo-se os critérios de nuances estéticas e contextuais): um denominado como pré-constantiniano; outro chamado de pós-constantiniano. Nosso

enfoque será tanto no período pré-constantiniano, quando trataremos das pinturas nas catacumbas, quanto no período pós-constantiniano, quando falaremos das figuras esculpidas nos sarcófagos. De todo modo, podemos classificar ambos como experiências estéticas próprias da *arte paleocristã*.

Como vimos anteriormente, nos primeiros quatro séculos de história, os líderes da *ekklesia* paleocristã tiveram muito cuidado em não apoiar a confecção de qualquer tipo de obra de arte, pois sabemos que, no judaísmo clássico, conforme observamos pelos relatos do Antigo Testamento, o uso de ícones, em especial referentes a uma divindade, era estritamente proibido, haja vista que as pessoas poderiam incidir em uma suposta idolatria. Isso pode justificar o fato de não encontrarmos, antes do século II, nenhuma representação imagética cristã.

Apesar de não conhecermos qualquer ícone cristão confeccionado antes do século II, observamos que tais foram largamente difundidos, a partir do século III, nas primeiras casas-igreja cristãs e nas catacumbas – uns dos poucos monumentos paleocristãos que ainda restam.¹⁰²

Em relação à arte nas catacumbas, sabemos que a decoração de túmulos era comum entre as antigas culturas mediterrâneas. A arte funerária retrata episódios históricos, rituais religiosos, sinais e símbolos. A criação de lugares subterrâneos próprios para o uso funerário foi uma prática comum em várias civilizações do mundo antigo, como entre os etruscos, os sabinos, os gregos, os egípcios e os próprios romanos. Tais locais receberam o nome de hipogeus (SIQUEIRA, 2011, p. 91). Os túmulos dos egípcios e dos etruscos são exemplos de quão importante é este material visual para a pesquisa arqueológica e histórica, pois têm o papel equivalente ao de “testemunhas oculares” de crenças e de ideais de civilizações às vezes quase completamente perdidas. Para os romanos, por exemplo, o hábito de inumar um cadáver está atrelado a uma cultura religiosa milenar no que se refere ao culto aos mortos e à exploração do ambiente funerário. O clássico *A cidade Antiga* (1864), de Fustel de Coulanges, já dizia haver

¹⁰² A arquitetura paleocristã fez-se, inicialmente, em termos de igreja-casa. Na medida em que o cristianismo ganhou terreno, a decoração no interior das casas foi mudando, adequando-se às necessidades de culto das assembleias. Com exceção da casa-igreja de Dura-Europos e de alguns restos de muros de congregações em Roma do século III, não foi encontrado traço de nenhum edifício de culto anterior a 313, ano do Edito de Milão. Em contrapartida, muitas câmaras funerárias subterrâneas cristãs foram conservadas em Roma (GOUGH, 1969, p. 67).

uma verdadeira religião da morte. [...] Os mortos eram considerados criaturas sagradas. [...] Tinham por eles [romanos e gregos] toda a veneração que o homem pode ter para com a divindade, que ama e teme. Segundo seu modo de pensar, cada morto era um deus. [...] Os túmulos eram os templos dessas divindades. [...] Diante do túmulo havia um altar para os sacrifícios, como diante do túmulo dos deuses (p. 14-15).

A catacumbas mais antigas encontradas em Roma datam dos séculos III e II a.C. Tais eram decoradas com muitos afrescos nos tetos e nas paredes dos cubículos e dos corredores (NICOLAI, 2000, p. 65).¹⁰³ Os cristãos utilizaram largamente os ambientes catacumenais, pois sabiam que podiam construir cemitérios subterrâneos sem ter o espaço violado. Indubitavelmente, os romanos tiveram o conhecimento dos pontos onde os cristãos enterraram seus mortos; no entanto, a lei romana – baseada no costume de inviolabilidade de lugares do enterro – garantiu a preservação desses locais.¹⁰⁴

A maioria das catacumbas é encontrada em Roma. Para além dos limites de Roma, ao longo de toda a Península Itálica, há, ainda, diversas outras catacumbas, em especial ao sul, onde o solo é mais dúctil para a escavação. No caso das catacumbas em Roma, tais estão compreendidas em mais de 50 locais, entre cristãs, judaicas e pagãs. Os peritos julgam que elas tenham entre 60 e 90 milhas de galerias, ligadas por túneis, o que facilitava o acesso das famílias e dos peregrinos que as visitavam. Estima-se que foram enterrados de 500 mil a 750 mil cristãos nas catacumbas, desde em ameias e sarcófagos até em mausoleus de família. As principais catacumbas cristãs em Roma existentes hoje são: a de Domitila, a de Comodila, a de Generosa, a de São Sebastião, a de São Calisto, a de Priscila, a de Santa Cecília, a de Santo Marcelino e Pietro, a de Valentino, a de Pretextato, a de Pancrácio, a de Santa Agnes, a de Lorenzo e a da Via Anapo (NICOLAI, 1999).

Cumprir notar que as tumbas apresentam certa uniformidade tipológica, adotando quase sempre o modelo de tumba em lóculos.¹⁰⁵ São mais raros, entretanto, os sepulcros monumentais, ou os espaços funerários exclusivos para os membros de

¹⁰³ Os cubículos costumavam ser salas em forma retangular ou quadrada.

¹⁰⁴ Dois fatores foram decisivos para a conservação das catacumbas ao longo dos anos: a legislação romana, que garantia a inviolabilidade dos lugares do enterro, e o fato de as catacumbas terem sido redescobertas e abertas ao público somente no século XIX.

¹⁰⁵ Os lóculos são cavidades onde são depositados os corpos. Tais estão dispostas de maneira horizontal.

uma família nobre, como é o caso dos cubículos (SIQUEIRA, 2011, p. 91). Sobre o acervo iconográfico e o material encontrado nas catacumbas cristãs, podemos dividi-los, em geral, por quatro categorias específicas: sarcófagos, estátuas, inscrições e grafite.

Produzidos entre os séculos III e IV, os sarcófagos cristãos se apresentam com critérios estéticos variando em relevo, tamanho e forma (DUVAL, 1993, p. 87). Estes eram, na sua essência, caixões de mármore, podendo, entretanto, ocasionalmente, serem feitos em calcário. Esculpidos com brocas e cinzéis, muitos dos caixões possuíam relevos simétricos em todos os três painéis laterais, incluindo a cobertura da laje, enquanto outros se limitavam à decoração somente dos painéis frontais. Alguns sarcófagos foram pintados com cores claras, mas variadas, que davam um efeito policromático à peça. Enquanto as imagens dos sarcófagos pagãos representavam, na maioria das vezes, as histórias da mitologia e as imagens do falecido, os sarcófagos cristãos ilustravam cenas da vida de Jesus, episódios bíblicos e, por vezes, a figura do falecido.¹⁰⁶ Apesar de a temática mudar, a forma das imagens esculpidas permanecia a mesma do repertório pagão. Alguns sarcófagos cristãos mais antigos são tão similares aos frisos do Arco de Constantino, por exemplo, que devem ser vistos como produtos de artistas pertencentes à mesma escola artística. Já outros sarcófagos apresentam um estilo que muito se assemelha – ou são cópias diretas – a algumas esculturas de tipos clássicos gregos. Em alguns casos, até a nudez era copiada (HONOUR; FLEMING, 2005, p. 30).

Sabemos que somente as famílias mais abastadas tinham condições de inumar o corpo em um sarcófago. No entanto, com a conversão cada vez mais frequente de famílias ricas, tal prática tornou-se usual nos círculos cristãos.

Diferentemente da abundante utilização de sarcófagos entre os cristãos, não há qualquer evidência da confecção de esculturas cristãs em larga escala antes do século IV. Entretanto, aquelas encontradas nas catacumbas são predominantemente de Jesus – representado como o Bom Pastor. É aceitável que tais esculturas, como algumas outras, fizessem parte do mobiliário das casas de cristãos ou das próprias congregações e que fossem utilizadas desde meados do século III.

¹⁰⁶ As cenas que mais encontramos no alto-relevo dos sarcófagos são as seguintes: a história de Jonas, a arca de Noé, Noé plantando uma vinha, Adão e Eva, Daniel na cova dos leões, a oferta de Isaque, a ressurreição de Lázaro e a visita dos três reis magos a Jesus e Maria (JENSEN, 2000, p. 76).

Ao longo de todas as catacumbas, encontramos uma série de inscrições. Elas são grafadas em grego ou em latim – ou, ainda, podiam ser gravuras com sinais ou símbolos que costumavam datar da mesma época de confecção dos grafites originais. No entanto, existem também breves declarações devocionais e inscrições de peregrinos, algumas delas mais contemporâneas do que a data de composição inicial da catacumba. Os primeiros cristãos empregavam simples ferramentas de corte para escrever suas mensagens nos túmulos e paredes das catacumbas.

O grafite, por sua vez, é a arte mais comum nas catacumbas. A decoração pictórica¹⁰⁷ do teto e das paredes das câmaras mortuárias representava desde o cotidiano nas comunidades até as cenas épicas do Antigo e do Novo Testamento.¹⁰⁸ Muitos motivos das decorações e dos afrescos são oriundos da tradição romana na forma de personificações dos animais com ilustrações de natureza idílica em uma combinação entre paisagens e ambientes sagrados. Junto às guirlandas, floresceram imagens de monstros marinhos e os deuses; e, ainda, representações do repertório mítico cristão, tais como: o pastor, a mulher “orante”, o filósofo e o pescador. Esses ícones passaram a ser relacionados às narrativas bíblicas (SIQUEIRA, 2011, p. 95).

Os artistas decoravam um cubículo de uma catacumba assim como decoravam as paredes de uma casa. Com uma figuração bastante superficial, os artistas responsáveis empregavam dois métodos de pintura: o afresco e a têmpera, sendo o primeiro o mais usado. Ambos os processos requeriam cuidado de preparação, pois a parede deveria estar lisa e coberta por uma grossa camada de cal hidratada, areia e terra vulcânica. Nas arestas das paredes colocava-se uma generosa camada de pó de mármore com cal. A técnica do afresco requeria que as cores fossem aplicadas enquanto o gesso ainda não estivesse rígido. Os pigmentos, quando penetrados na parede, formavam um amálgama de carbonato de cálcio que proporcionava fixação à pintura. A técnica da têmpera, ao contrário, envolvia a aplicação de pigmento na superfície rígida, sendo o ovo e o leite muito utilizados como fixadores de coloração.

A variedade de cores era restrita. Elas deveriam ser brilhantes e contrastantes, a fim de valorizar o grafite em um ambiente com pouca luz. Enquanto o preto e o cinza

¹⁰⁷ Para se conhecer a cronologia das pinturas das catacumbas, é necessário observar os estilos. Isso porque os gostos estéticos sofreram diversas mutações bastante evidentes na arte cristã que acompanhava de perto tais transformações (LEFORT, 1881, p. 43).

¹⁰⁸ Como um reflexo próprio da situação do cristianismo frente ao seu vínculo doutrinário ainda estreito com o judaísmo, os cristãos expunham vários temas do Antigo Testamento nas pinturas muito semelhantes aos que encontramos nas paredes das sinagogas e nas catacumbas judaicas do mesmo período (COLWELL, 1935, p. 200).

eram parcamente utilizados, o azul, o vermelho, o amarelo, o marrom e o verde eram mais frequentes. As figuras eram pintadas próximas uma das outras, dentro de padrões de linhas retas ou semicirculares (MILBURN, 1988, p. 76).

Pensando nas manifestações artísticas das catacumbas, Robin Margaret Jensen, em seu trabalho intitulado *Understanding early Christian art* (2000), faz uma válida observação acerca dos temas abordados nessas obras. Segundo a autora, podemos dividir os assuntos em quatro grupos específicos, a saber: 1) as temáticas apropriadas da arte helenística e da religião pagã, que serviam para algum ensino no cristianismo; 2) as imagens de uma religiosidade “neutra” baseada em motivos decorativos tradicionais, pelas quais pode ser atribuído um significado particular ao simbolismo cristão; 3) as representações narrativas com cenas bíblicas; 4) os retratos de Cristo e das personagens bíblicas.¹⁰⁹ Além dessas quatro categorias, podemos inserir uma quinta categoria: os retratos de cristãos comuns, principalmente daqueles que eram proprietários das catacumbas. As representações marianas, apesar de estarem inseridas na categoria “narrativas de cenas bíblicas”, muitas vezes, apresentam os ditames figurativos da arte pagã, conforme veremos a seguir.

Devemos mencionar que os artistas responsáveis por criar tais temáticas artísticas nas catacumbas estavam mais preocupados em emitir uma mensagem que expressasse um sentimento e uma espiritualidade do que em apresentar uma estética impecável, um refinamento e uma harmonia. Mesmo porque a imagem, com seus simbolismos e suas alegorias, só teria valor se conseguisse expressar o mundo transcendental conforme os ditames da religiosidade cristã.

Com pinceladas e lapidadas irregulares, os artistas evocavam figuras humanas com bastante expressividade. O importante para eles era que o aspecto mais relevante da obra estivesse em destaque. Fica evidente que a concepção de imitação fidedigna e de perfeição, tão cara para os artistas gregos séculos antes, começa a ser superada pelos ideais estéticos de uma nova convenção que preza a clareza, a simplicidade e a naturalidade. Observamos que os artistas seguiam os critérios estéticos da arte helenística, sendo as pinturas cristãs muito semelhantes àquelas que encontramos em Pompeia, por exemplo.

¹⁰⁹ Nas catacumbas cristãs, todas as imagens traziam, direta ou indiretamente, mensagens concernentes ao cristianismo. Mesmo com a utilização de figuras pagãs, por exemplo, o objetivo final era que a mensagem cristã fosse facilmente entendida por qualquer um, fossem pagãos, judeus ou cristãos.

Sobre os artistas responsáveis pelos grafites das catacumbas, cumpre notar que eles permaneceram anônimos. Sabemos, ainda, que somente a aristocracia mantinha artistas (libertos ou escravos) ao seu dispor, os quais poderiam ser bordadores, douradores, cinzeladores, ourives, arquitetos, cabeleireiros e, como no caso em questão, pintores e escultores. Um fato digno de nota é ter havido, no que tange às famílias ricas, uma espécie de orgulho em ter todas as necessidades da casa supridas pelos seus próprios trabalhadores internos. Tudo deveria ser confeccionado no interior da *domus*, inclusive os objetos de luxo, de modo a não causar desonra ao dono da casa (LOT, 2008, p. 78). No entanto, quando os proprietários da *domus* aristocrática se convertiam ao cristianismo, o pintor ou o escultor provavelmente não era substituído por outro. Assim, do mesmo modo como o artista já havia pintado os murais de deidades nas casas aristocráticas quando os proprietários eram pagãos, agora ele se debruçava nas temáticas cristãs, mesmo não tendo se convertido ao cristianismo. Constatamos que tais artistas estabeleciam uma espécie de ancoragem social na medida em que traduziam as mensagens cristãs, as quais, muitas vezes, não lhes eram familiares, a partir de categorias previamente conhecidas, tais como as tradições das religiões pagãs (MOSCOVICI, 1979, p. 60). Desse modo, os pintores, quando requeridos por cristãos, apesar de se apropriarem dos esquemas de categorização da nova fé, passavam por processos de ancoragem atrelados a uma compreensão prévia de uma religiosidade anterior, ou seja, a piedade pagã. Sendo esse artista ainda um pagão, o que era de veras comum, não podemos desconsiderar o papel dele como transmissor de uma cultura híbrida nos círculos cristãos.

Ao passo que os artistas, sob a encomenda do seu senhor, esculpiam e pintavam cenas do repertório cristão com uma ancoragem nas representações pagãs, no campo simbólico, os cristãos que demandavam tais obras pretendiam que as imagens traduzissem sua opinião em relação a Deus e à ressurreição dos mortos, ou seja, à esperança que eles compartilhavam entre si. Além de os ícones cristãos fazerem a diferenciação entre um lugar cristão e um pagão, anunciando ao visitante a piedade do proprietário da catacumba, eles se apresentavam como uma linguagem visual criada a fim de lançar luz à mensagem evangélica pregada em um funeral ou em uma reunião de culto. A mensagem se apresentava em uma decoração consoladora (indicando que os mortos dormiam e aguardavam a ressurreição final) ou mesmo em figuras que ensinavam alguma doutrina ou história cristã. Na avaliação da maior parte dos pesquisadores, como Ethel Barker (1913) e Erwin Goodenough

(1962), as imagens começaram a ser pintadas exatamente quando se percebeu que muitas pessoas se convertiam ao cristianismo, mas padeciam pela falta de ensino formal da doutrina (CAMERON; GARNSEY, 1998, p. 30). Dessa forma, as representações icônicas, principalmente aquelas que faziam associações com o repertório simbólico-mitológico do paganismo, serviriam para ampliar o entendimento ao ensinar aos novos convertidos sobre a fé cristã. A imagem do pavão, por exemplo, que para os pagãos era o símbolo da vida eterna e a glorificação da pessoa morta, para os cristãos significava que a obscuridade da morte foi cancelada pela ressurreição dos mortos conquistada por meio da vitória de Jesus (GOODENOUGH, 1943, p. 409) (Fig. 5).¹¹⁰



Figura 5 – Afresco de um pavão com plumagens (séc. III). Catacumba de Santa Priscila, Roma. NICOLAI, 2000.

O ícone, que antes só era reconhecido no âmbito do repertório da cultura e da crença pagã, tornou-se uma representação da vida eterna da alma para os cristãos.

¹¹⁰ Além da figura do pavão, encontramos muitas outras representações provenientes de repertórios pagãos que se tornaram figuras cristianizadas, como, por exemplo: cupidos, frutas para oferenda e flores. Além disso, personagens da mitologia também são frequentemente retratadas, tais como: Hidra, Hércules, Vênus e Orfeu. Percebemos, então, uma apropriação da natureza gráfica e dos aspectos simbólicos das decorações pictóricas pagãs encontradas em ambientes de culto e de habitação pagãos (NICOLAI, 1999, p. 102).

Assim sendo, o ambiente sepulcral apresentava não somente uma gama de diversas abordagens artísticas, mas também uma configuração semântica tanto ou quanto elaborada e ancorada, muitas vezes, no paganismo. De fato, com o hibridismo cultural, a presença de elementos artísticos e temáticos próprios da cultura helenística é direcionada para os novos assuntos e para as formas de culto no cristianismo. A figuração do pavão e muitas outras imagens semelhantes nas catacumbas mostram que o hibridismo na arte foi um fator determinante para a constituição doutrinária e simbólica da religião cristã.

Notamos, ainda, que não somente a temática das imagens estava atrelada a uma herança pagã, como a própria forma de piedade religiosa estava mudando. A busca pela corporalidade das deidades acabou por impulsionar mais a devoção. Deste modo, uma forma de piedade visual se concretizará quando a imagem será não somente visualizada e admirada, mas orações e devoções a ela serão direcionadas. Sobre o assunto, analisamos a catacumba de Santa Priscila, à qual possui algumas das mais enigmáticas figurações marianas do período paleocristão.

A catacumba de Santa Priscila está situada em uma antiga pedreira, na Via Salária, em Roma. Tal pedreira foi usada para sepultamento de cristãos desde o final do século II até o século IV. Acredita-se que a catacumba de Priscila foi assim denominada depois que Priscila, uma matrona romana da aristocracia, casada com o cônsul Acílio Glábrio, converteu-se ao cristianismo e foi morta por ordem do imperador Domiciano. Ela mesma, antes de morrer, teria oferecido à comunidade cristã um terreno para a construção do cemitério.¹¹¹

A catacumba de Priscila é dividida em três áreas principais: uma arena, um *criptopórtico* de uma grande vila romana e uma área de enterro subterrânea da família romana de Acílio Glábrio. Toda a catacumba é rica em detalhes, repleta de pinturas murais com personagens bíblicos e com os primeiros símbolos cristãos. Particularmente notável é um espaço retangular denominado “capela grega”: uma câmara com um arco que contém afrescos, em geral, interpretados como cenas do Antigo e do Novo Testamento. O nome “capela grega” deve ter sido atribuído ao lugar por causa de duas inscrições em grego encontradas no lugar. Entre as diversas cenas gravadas nas paredes, destacam-se: o milagre de Moisés; Sadraque, Mesaque e

¹¹¹ Sabemos que muitas das famílias cristãs pertencentes a aristocracia romana, mesmo antes de se converterem, construíram seus próprios túmulos, que se conectaram, mais tarde, às catacumbas cristãs (KRAEMER, 1991, p. 147). Este foi o caso da catacumba por nós pesquisada.

Abedenego na fornalha (Fig. 6); Suzana e os anciões; a cura de um paralítico; a adoração dos magos; a ressurreição de Lázaro; a arca de Noé; o sacrifício de Isaque; Daniel na cova dos leões; e a última ceia.



Figura 6 – Afresco de Sadraque, Mesaque e Abedenego na fornalha (séc. III). Catacumba de Santa Priscila, Roma. NICOLAI, 2000.

Os temas retratados revelam um clima de insegurança, provavelmente fruto da grande perseguição sofrida pelo cristianismo no Império Romano e da crise do século III. Assim, tais cenas são um reflexo da própria experiência dos cristãos diante da morte e de uma grande provação (PFORDRESHER, 2008, p. 145). Isso pode ser comprovado até mesmo pelo martírio de Priscila, a antiga proprietária da catacumba.¹¹²

¹¹² É importante lembrar que, apesar de os cristãos se reunirem em catacumbas, muitas vezes para fugir da perseguição, a religião mortuária, que já existia por séculos em Roma, contribuiu para difundir a utilização desses espaços e a construção de uma cultura funerária nos círculos cristãos e judaicos. Ainda sobre o assunto, observamos, por exemplo, a figura dos três jovens Sadraque, Mesaque e Abedenego na fornalha (Fig. 6). Na pintura, eles estão em posição frontal, algo comum em tal tipo de representação, com suas mãos estendidas, chamas abaixo e uma pomba acima de suas cabeças. Eles estão trajando roupas ao estilo persa. Em um primeiro momento, poderíamos supor que essa figura está somente representando uma cena bíblica; no entanto, compreendendo o período no qual os cristãos estavam vivendo, momento de aguda perseguição, entendemos que essa representação expressa a ajuda divina diante das adversidades, quando observamos a pomba logo acima dos homens. Os três personagens estão olhando para o espectador com as mãos erguidas em oração

Analisando-se as três imagens colhidas na catacumba, vemos que os artistas estavam preocupados em retratar Maria nas principais cenas de sua história, segundo os relatos dos Evangelhos: a Anunciação, a natividade e a visita dos reis magos.

Notamos que, na primeira representação, Maria está sentada e recebendo a visita de um anjo não alado (Fig. 7).¹¹³

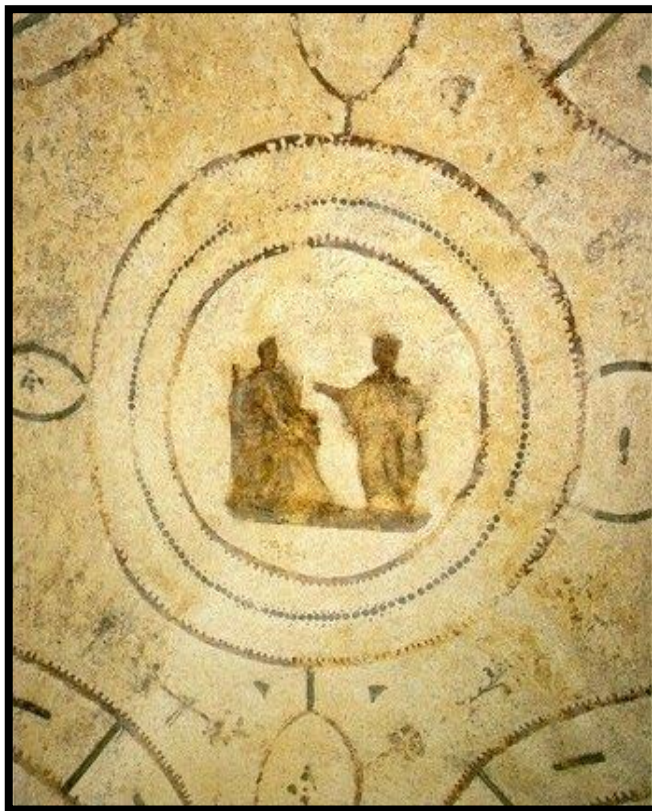


Figura 7 – Afresco da Anunciação (séc. III). Catacumba de Santa Priscila, Roma. NICOLAI, 2000.

Tal pintura está localizada na cripta central da catacumba, na mencionada capela grega. Maria está coberta com uma longa veste branca e coroada com uma espécie de tiara. Além disso, ela está acomodada em um assento de honra semelhante a uma matrona romana. Ela parece estar esperando ouvir o que o seu interlocutor deseja falar. Diante dela, está um anjo, em forma de homem, usando trajes romanos (uma dalmática e um pálio) e fazendo um gesto de oratória, chamado *adlocutio*, ao levantar

numa atitude de representação de uma fé ideal. Desse modo, a imagem evidencia tanto um período de aguda perseguição ao cristianismo quanto um momento de manifestação da fé cristã, tendo-se por base os exemplos bíblicos de superação à adversidade.

¹¹³ Poucos eram os anjos que, no período na Antiguidade, foram representados com asas. Na verdade, foi na Idade Média que se tornou comum a representação de anjos alados (BURANELLI, DIETRICK, BUSSAGLI, 2007, p. 76).

o braço direito.¹¹⁴ O anjo se porta como um dos imperadores e retóricos de sua época (BURANELLI, DIETRICK, BUSSAGLI, 2007, p. 50). O texto a que se refere o episódio representado seria o da Anunciação, como descrito no texto do *Evangelho de Lucas*:

No sexto mês, o Anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da Galileia, chamada Nazaré, a uma virgem desposada com um varão chamado José, da casa de Davi; e o nome da Virgem era Maria. Entrando onde ela estava, disse-lhe: “Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo!” Ela ficou intrigada com essa palavra e pôs-se a pensar qual seria o significado da saudação. O Anjo, porém, acrescentou: “Não temas, Maria! Encontraste graça junto de Deus. Eis que conceberás no teu seio e darás à luz um filho, e tu o chamarás com o nome de Jesus. Ele será grande, será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai; ele reinará na casa de Jacó para sempre, e o seu reinado não terá fim”. Maria, porém, disse ao Anjo: “Como é que vai ser isso, se eu não conheço homem algum?” O Anjo lhe respondeu: “O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra; por isso, o Santo que nascer será chamado Filho de Deus. Também Isabel, tua parenta, concebeu um filho na velhice, e este é o sexto mês para aquela que chamavam de estéril. Para Deus, com efeito, nada é impossível”. Disse, então, Maria: “Eu sou a serva do Senhor; faça-se em mim segundo a tua palavra!” E o Anjo a deixou (Lc., 1, 26-38).

Assim, essa primeira pintura retrata o anjo Gabriel se apresentando como alguém que iria explicar a Maria aquilo por que ela iria passar com a vinda do Messias. Por outro lado, Maria é posta na condição de uma interlocutora especial, haja vista que é retratada sentada em uma espécie de trono – posição de reconhecida importância.

A segunda pintura é conhecida por ser a mais antiga imagem retratando Maria (Fig. 8).¹¹⁵

¹¹⁴ A utilização do pálio (*pallium*) para a vestimenta de Maria evidencia que ela estava sendo exaltada como uma figura de autoridade. Em um relato da homilia sobre Santa Eufêmia, na qual se aborda a iconografia da personagem, é dito que o pálio remete-se ao signo da filosofia (MOORHEAD, 2015, p. 188).

¹¹⁵ Na atualidade, alguns debates estão sendo feitos revendo a autenticidade dessa pintura, pois, supostamente, discrepâncias foram observadas, tendo em vista a descoberta de alguns novos afrescos nessa catacumba datados do século XVII. Alguns pesquisadores sugerem que, no desenho original, o homem aponta para a mulher e a postura da mulher é a de uma matrona romana, mas a estrela e o bebê estariam faltando. Os trabalhos de conservação da década de 1990 revelaram que a estrela, por exemplo, foi pintada com uma técnica diferente do resto do afresco, sugerindo que, em algum momento, houve uma espécie de “restauração criativa”, a qual pode ter mudado a cena funerária. No entanto, cremos que, mesmo que tenha havido uma restauração na pintura, a cena, de fato, representa a figura de Maria carregando Jesus, pois muitos outros espaços da catacumba apresentam afrescos



Figura 8 – Afresco de Maria, Jesus e o profeta (séc. III). Catacumba de Santa Priscila, Roma.

NICOLAI, 2000.

O grafite é localizado em uma posição bastante peculiar na catacumba: em um canto do teto do corredor. A imagem, apesar de estar tanto ou quanto desgastada e deteriorada, apresenta uma pigmentação em ocre-vermelho ainda vibrante. Descrevendo a pintura *per se*, podemos dizer que uma mulher (Maria) está sentada com uma criança (Jesus), aparentemente nua, sobre os joelhos (LASSAREFF, 1938, p. 35). Seu corpo está suavemente inclinado em direção a Jesus numa atitude de maternidade. Os olhos da mãe e da criança estão fitos no observador da imagem, como que se, por causa da chegada de alguém, ela tivesse interrompido a amamentação (MATHEWS-GREEN, 2007, p. 100). Maria está vestida com um pálio, coberta por um véu curto que parcialmente vela a sua cabeça, trajando uma vestimenta com estilo próprio das mulheres romanas. À sua frente, está um homem em pé (à direita). Este parece ter sido um profeta. Com a mão direita, ele segura sua túnica e aponta para uma estrela, que se localiza acima de Maria; e, com a mão esquerda, ele segura um rolo dourado. A estrela simbolizaria o Messias que havia de vir. A cena expressa o momento da Anunciação, no qual Maria recebe a revelação de

semelhantes, e os próprios sarcófagos encontrados no local trazem essa temática com uma representação muito próxima à da pintura em questão (MATHEWS-GREEN, 2007, p. 103).

quem era Jesus. O homem, à direita, representaria um profeta tanto pela capa que porta (ênfatisada pela ação de segurá-la enquanto aponta para a estrela messiânica) quanto pelo livro (rolo) que carrega. Ele poderia ser, como alguns afirmam, Balaão, que anunciou o seguinte em *Números*, 24, 17: “Vê-lo-ei, mas não agora, contemplá-lo-ei, mas não de perto; uma estrela procederá de Jacó e um cetro subirá de Israel, que ferirá os termos dos moabitas e destruirá todos os filhos de Seth”. Alguns tendem a afirmar ainda que este era Isaías, pois, no livro do profeta, há afirmações que também corroboram com a imagem. Dentre elas, a seguinte: “Portanto o Senhor mesmo vos dará um sinal: eis que uma virgem conceberá, e dará à luz um filho, e será o seu nome Emanuel” (*Is.*, 7, 14). Enfim, essa pintura exprime um tema central da fé cristã: o mistério da encarnação do filho de Deus – nascido de uma virgem.

Na terceira representação encontrada, assim como a primeira na capela grega, mas na parte externa do espaço, Maria está entronizada mais uma vez com Jesus em seus braços e com a cabeça coberta por um véu, símbolo da sua virgindade (Fig. 9).

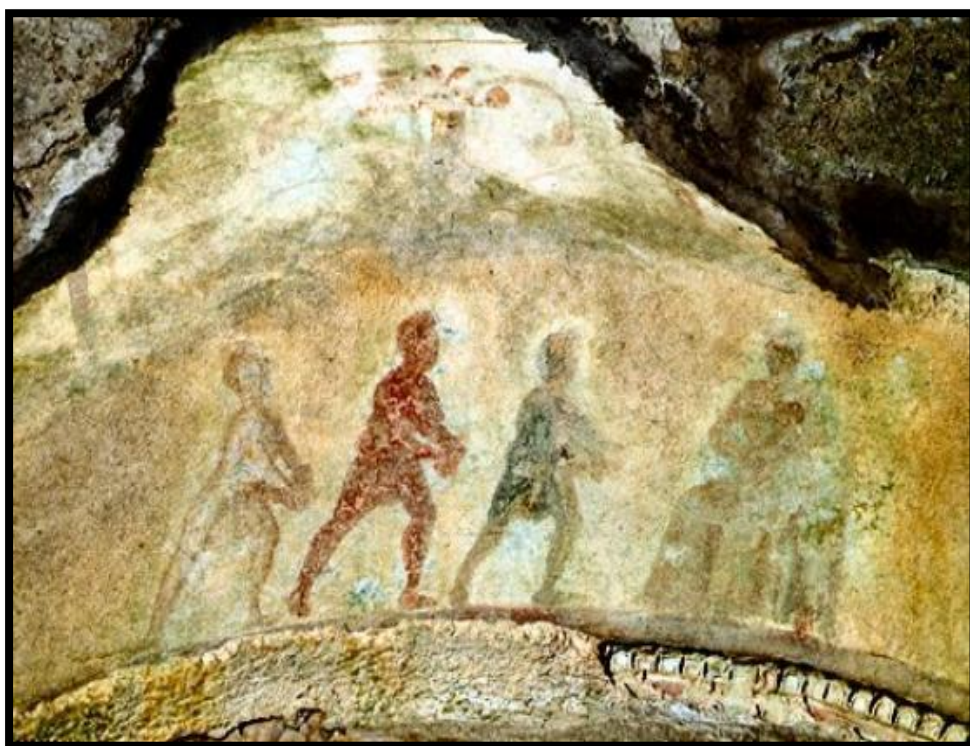


Figura 9 – Afresco de Maria com Jesus recebendo os três reis magos (séc. III). Catacumba de Santa Priscila, Roma. NICOLAI, 2000.

Tal ícone é considerado o mais usual, quando se representa a figura de Maria na arte paleocristã. Apesar de a imagem estar com alguns de seus detalhes bastante apagados, é possível que tanto Maria quanto o bebê estivessem olhando atentos para

o espectador, assim como na imagem anteriormente analisada. Já os três magos estão olhando em direção aos objetos de devoção: Jesus e Maria (GAMBERO, 1999, p. 83). Os três homens estão em uma posição de aproximação a Jesus e Maria, mostrando certa reverência. Eles estão pintados em cores diferentes devido a dois possíveis propósitos: representar aquilo que trouxeram – o amarelo/bege (ouro), o ocre/vermelho (mirra) e o verde (incenso). Tal nuance ainda pode levar a supor que os magos tivessem vindo de três partes do mundo, indicando a ideia da salvação de toda alma humana por intermédio de Jesus. Referentemente à imagem, importa citar o trecho descrito em *Mateus* 2, 11, que afirma: “E, entrando na casa, acharam o menino com Maria sua mãe e, prostrando-se, o adoraram; e abrindo os seus tesouros, ofertaram-lhe dádivas: ouro, incenso e mirra”.

Acerca das posições na pintura, percebemos que o ponto de atenção está em Jesus, para o qual todos os elementos do afresco convergem (Jesus recebendo presentes e sendo carregado por sua mãe). No entanto, a posição em que Maria está sentada mostra que ela foi identificada pelo artista como alguém que merecia uma atenção especial e um grande respeito. Notamos que tal iconografia estava engajada em enfatizar as ideias da encarnação do Messias e da redenção do homem.

Além dessas três imagens, no século IV, vemos o aparecimento de sarcófagos esculpidos com cenas semelhantes àsquelas presentes nos afrescos das catacumbas (Fig. 10).



Figura 10 – Placa frontal em mármore do Sarcófago de Adelfia proveniente da catacumba de São João Evangelista (séc. IV). Dimensões: 0,85 cm x 2,07 cm x 0,69 cm. Museu Nacional. Siracusa. Disponível em: <<http://www.galleriaroma.it>> Acesso em: 24 mar. 2013.

Tais urnas funerárias encontradas em diversas catacumbas revelam a perpetuação e a consolidação de uma crença. Apesar de várias delas apresentarem esculturas com cenas marianas, selecionamos uma peculiar, o sarcófago de Adelfia, pelo fato de este apresentar todas as cenas marianas que encontramos nos outros sarcófagos e ainda algumas outras peculiares.

O sarcófago de Adelfia foi descoberto na catacumba de São João em Siracusa, Itália, no ano de 1872. Datado do século IV, ele é composto por quatro placas retangulares de mármore nas laterais, bem como por uma tampa e por um fundo. No meio da placa central em alto-relevo, encontramos os bustos do casal: Adelfia e seu esposo, o senador Valério.

As imagens esculpidas em sarcófagos pagãos costumam ilustrar as principais etapas da vida do falecido ou sucessivos momentos míticos da religiosidade. No caso desse caixão de mármore, observamos o resumo das mais importantes cenas bíblicas dispostas, aleatoriamente, em dezesseis eventos (quatro referentes ao Antigo Testamento e onze relacionados ao Novo Testamento), sem preocupação com a disposição das imagens seguir uma narrativa cronológica. Entre as cenas que observamos no artefato, destacam-se: Adão, Eva e a serpente; a cura da mulher com fluxo de sangue; Pedro negando Jesus; Moisés recebendo as tábuas da lei; o sacrifício de Isaque; Jesus no jardim do Getsemani; Nabucodonosor e os três jovens hebreus

na Babilônia; Jesus nas bodas de Caná; a multiplicação dos pães e dos peixes; a ressurreição do filho da viúva de Naim.

Além dessas representações, encontramos cinco em que Maria se faz presente, a saber: A anunciação de Maria na fonte; Maria e Isabel; Maria como bem-aventurada; a natividade de Jesus; e a visita dos reis magos.¹¹⁶

Na primeira imagem (Fig. 10 – detalhe 1), vemos um homem barbado com uma cabeça desproporcionalmente grande que emerge de uma fonte de água. Ao pé da fonte, identificamos uma figura feminina vestida com uma túnica amarrada por um cinto, mas sem o véu. Ela tenta pegar água nessa fonte. Ao fundo, vemos um jovem se dirigindo para o solo rochoso com as mãos estendidas.



Figura 10 – detalhe 1 (canto direito superior - 1ª parte).

No segundo relevo (Fig. 10 – detalhe 2), observamos três mulheres com a cabeça descoberta: uma no centro, vestida do mesmo modo que a mulher no poço; e duas outras, que, apoiando-se nesta mulher, olham-na atentamente.

¹¹⁶ As três primeiras representações iconográficas são consideradas a parte mais original e intrigante do sarcófago. Isso porque todas as outras cenas do sarcófago podem ser identificadas facilmente, quando comparamos com o repertório figurativo de arte funerária dos primeiros cristãos. No entanto, o mesmo não pode ser dito para essas imagens, que são únicas no âmbito da arte cristã na Antiguidade.



Figura 10 – detalhe 2 (canto direito superior - 2ª parte).

Na terceira imagem (Fig. 10 – detalhe 3), vemos um grupo de cinco mulheres todas vestidas com túnicas e pálios, com as cabeças veladas. A posição de destaque é ocupada por aquela que se senta em um trono frontal demonstrando superioridade frente às outras. Uma das mulheres está sentada no chão, à direita do trono, e levanta a mão direita. As outras duas mulheres, retratadas em pé atrás desta, fazem o mesmo gesto. A quarta mulher está à direita do trono e assume uma pose que, pela tradição figurativa helenístico-romana, era atribuída a uma Musa.



Figura 10 – detalhe 3 (canto direito superior - 3ª parte).

Entendemos que as três cenas descritas são representações de uma composição única para os ciclos da vida de Maria, seguindo alguns dos relatos constantes no *Proto-Evangelho de Tiago*, como é o caso do episódio da Anunciação (6, 1-3), o qual também está presente no *Evangelho da Infância segundo Mateus* (9, 1-2) e no *Evangelho Armênio da Infância* (5, 1-8).¹¹⁷ Na cena, Maria tira água da fonte da Nazaré, e o anjo é personificado, de acordo com uma tradição profundamente enraizada nas figurações helenísticas e romanas, com uma cabeça grande barbada. Na segunda representação, Maria é guiada por duas figuras femininas, sendo uma possivelmente Isabel, sua prima, na ocasião em que Maria foi visitá-la. Por fim, na última imagem, Maria é venerada sob o aspecto de mãe de Cristo, sentada em um trono e com a cabeça velada, como a virgem que concebeu e que foi glorificada por esse feito.

Na quarta representação (Fig. 10 – detalhe 4), Jesus está deitado em um berço de vime envolto por panos posicionado embaixo de um telhado, sendo fitado por um boi e por um jumento.



Figura 10 – detalhe 4 (canto esquerdo superior)

¹¹⁷ Segundo a interpretação de Santi Luigi Agnello (1952), retomando algumas posições de estudiosos que pesquisaram esse sarcófago até a década de 1950, as três figurações estão tratando da vida da falecida Adelfia. Segundo ele, a personagem estaria diante de uma fonte, a fim de saciar sua sede com a água da sabedoria que havia surgido da pedra espiritual. O homem barbudo seria o ancião dos dias. Na cena seguinte, ela já estaria purificada e escoltada por duas mulheres que fariam o papel de guarda. Ao fim, Adelfia estaria sendo admitida no trono de Cristo, que se revela na forma feminina de *Sophia* (como uma mulher no trono). A interpretação, baseada na combinação sofisticada de elementos retirados de fontes bíblicas e patrísticas, no entanto, não consegue iluminar algumas zonas cinzentas. Em primeiro lugar, a interpretação da identidade da figura masculina na fonte e da mulher sentada no trono é bastante vaga. Em segundo, o sarcófago não teria sido feito somente para Adelfia, mas para o seu marido, logo não seria normal que a figuração falasse somente dela. Em terceiro lugar, de acordo com as convenções figurativas da época, dificilmente uma mulher como Adelfia concordaria em ser representada sem qualquer adorno, com uma aparência ordinária, sem que se fizesse referência à sua posição social.

Já Maria, vestida com um pálio, está sentada ao lado esquerdo de Jesus, observando-o. Ao lado de Maria, há um pastor que aponta para o céu, em sinal da visita que o anjo fizera a ela (Lc., 2, 15). Além disso, veem-se os três reis magos à direita. Um deles está apontando para a estrela, a qual os teria guiado até lá, mas sendo também aquela que testemunharia a vinda do Messias. Os outros dois magos estão olhando para trás. Nessa cena, em que Jesus é o ponto de atenção, ambos os aspectos da natureza dele são afirmados: um primeiro, Jesus é humano, como criança; um segundo, Jesus vindo para a salvação das nações dos gentios, simbolizado pelos magos. Além disso, Maria aparece como uma figura exaltada junto ao seu filho.

Na quinta representação (Fig. 10 – detalhe 5), vemos outra ilustração da visita dos reis magos. Maria está sentada em uma cadeira, semelhante a um trono, coberta por um pano.



Figura 10 – detalhe 5 (parte central inferior).

Ela veste uma túnica com a sua cabeça parcialmente velada por um pálio e carrega Jesus no colo, que aparenta ter cerca de dois anos de idade. O menino está estendendo a mão ansiosamente em busca do presente oferecido pelo primeiro dos três reis. O primeiro dos magos segura uma coroa (indicando a oferta de ouro), e os dois que seguem trazem incenso e mirra armazenados em vasos. O fato de os magos estarem em fila, usando vestimentas idênticas, como túnicas curtas, chapéus flexíveis frígios, botas até os joelhos e cabelos longos, junto com os três camelos ao fundo,

assinala a pátria longínqua de onde os magos eram provenientes (PARLBY, 2008, p. 98). A imagem de Maria e Jesus são desproporcionalmente grandes, o que sugere uma superioridade deles em relação aos magos. Observamos, ainda, um tema comum nas representações visuais no Império Romano que são a submissão e a conquista dos povos do Oriente pelos romanos, os quais trazem presentes para o soberano vencedor. Nesse caso, Maria e Jesus estão representados como os romanos. Além disso, entendendo que cada posição esculpida nos sarcófagos romanos traz significados particulares, o fato de a cena dos reis magos estar alocada exatamente abaixo da imagem do casal falecido revela que estes iriam receber a redenção por meio de Jesus Cristo e de sua mãe.

Pela observação das imagens, percebemos uma significativa relação entre tais modelos marianos presentes na catacumba e no sarcófago com as representações da deusa Ártemis. Conforme já foi dito, entre os romanos, a representação de Ártemis, como uma deusa da fecundidade, é algo muito presente na sociedade. Suas estátuas são decoradas, entre outros aspectos, com múltiplos seios (Fig. 11).



Figura 11 – Escultura em mármore de deusa Diana proveniente do Templo de Diana em Éfeso (séc. I). Dimensão: 1,74 m. de altura. Museu de Éfeso, Turquia. Disponível em: <http://www.greeceturkeytours.com/ephesus-ancient-city-tour-from-kusadasi-half-day.html>> Acesso em: 24 fev. 2012.

Apesar de não ser conhecida como uma deusa-mãe, a ênfase nos seios da deusa faz referência à prosperidade de seus devotos, sugerindo o seu caráter de deusa da fertilidade. Do mesmo modo, sabemos que a deidade greco-romana também era chamada de *Parthénos*, ou seja, uma deusa pura que preservou sua virgindade perpetuamente (STELAN, 1996, p. 48). As representações e os cultos de Maria e de Ártemis se aproximam na medida em que, no contexto de hibridização no mundo greco-romano tardio, os pagãos conversos ao cristianismo as identificaram por seus diversos atributos em comum, tais como: a pureza, a castidade e a fertilidade.

Além de Ártemis, observamos uma síntese espontânea feita com o culto de Ísis. Os atributos da deusa comparados a Maria são, talvez, aqueles que mais se assemelham, bem como as representações icônicas, tendo em vista as assimilações que podem ser identificadas pela vestimenta, pelo estilo e pela posição da imagem (LASSAREFF, 1938, p. 50). No âmbito das ideias, Ísis é conhecida como a deusa da fertilidade, mas também como a mãe perfeita e a mãe de deus (Hórus). Afora isso, temos as representações imagéticas da deusa que, se comparadas às de Maria, são deveras semelhantes, em muitos momentos, em especial naquelas figuras nas quais vemos Maria carregando o infante. Seleccionamos uma representação encontrada em Karanis, Egito, com a datação bastante aproximada daquela das pintadas na catacumba de Santa Priscila (Fig. 12).



Figura 12 – Afresco de Ísis amamentando Hórus (séc. III). Ruínas de um antigo templo isíaco, Karanis, Egito. Relatório de Escavação – Universidade de Michigan. Disponível em: <<http://www.umich.edu/~kelseydb/OutKaranis.html>> Acesso em: 20 out. 2012.

No afresco, Ísis está sentada, lactando Hórus. As similaridades com o afresco da natividade de Jesus, analisado por nós anteriormente, são dignas de nota. Maria e Ísis estão sentadas, segurando os bebês e alimentando-os. Ambas, ainda, com os olhos bem expressivos, observam o espectador. Acerca da vestimenta, só podemos afirmar que as duas usam um véu, dado ao fato de a imagem de Maria estar muito desgastada.

Do ponto de vista da psicologia social, Carroll (1986) assevera que o culto de Ísis e o de Maria são completamente dissociados. Para defender tal ideia, o pesquisador afirma que o culto mariano tinha maior popularidade entre os homens, enquanto o culto isíaco tinha uma adesão maior das mulheres. Ele complementa afirmando que, enquanto o culto a Maria tinha um apelo à sua virgindade, a devoção a Ísis, por outro lado, apresentava um forte apelo erótico. Discordamos de tal visão, por entendermos, em primeiro lugar, que ambos os cultos revelam uma apelação direcionada às mulheres, principalmente por enfatizarem o caráter materno das deidades; em segundo lugar, ao próprio coliridianismo, como veremos a seguir, teve

maior adesão das mulheres quanto ao culto a Maria; finalmente, quanto à apelação sexual na devoção isíaca, percebemos, nos poemas de Isidoro (um pouco conhecido sacerdote grego do templo de Ísis) escritos no século I a.C., por exemplo, que Ísis é referida como a deusa da moralidade. Por esse motivo, as meninas recém-nascidas eram dedicadas a Ísis para que a deusa protegesse a virgindade delas até o casamento, comprovando que a religião isíaca era muito mais conhecida pela pureza do que pela prostituição (FORREST, 2004, p. 265). cremos, portanto, que não somente a iconografia isíaca, mas também parte de sua forma de culto influenciaram significativamente na representação e na devoção a Maria, a qual acabou por ocupar o mesmo *status* de Ísis, mesmo porque ambas apresentavam diversos títulos em comum. Assim, houve não só a cristalização pagã-cristã do ícone da virgem lactando, como, ainda, a hibridização dos cultos marianos e isíacos.

Cumpramos enfatizar que a representação da visita dos reis magos, tanto no sarcófago de Adelfia quanto na catacumba de Santa Priscila, assemelha-se aos desenhos nos selos cilíndricos da deusa mesopotâmica Nisaba, que tem Deméter como seu referente grego (Fig. 13).¹¹⁸

¹¹⁸ Os selos eram pequenos cilindros, geralmente com apenas alguns centímetros de comprimento, em que se gravavam escritos e/ou cenas figurativas de caráter mitológico, religioso, político ou social. Eles eram rolados sobre uma superfície (fardos de mercadorias, tijolos, panos, tábuas, frascos, envelopes, etc.) para se fazer uma impressão. A invenção de tais cilindros está relacionada à própria criação da escrita cuneiforme.



Figura 13 – Selo cilíndrico acadiano (2350-2150 a.C.). Selo de mármore e argila selada proveniente da Mesopotâmia. Museu Britânico de Londres. Disponível em: <<http://www.britishmuseum.org>> Acesso em: 20 out. 2012.

Nessa imagem, a deusa está sentada usando uma coroa com dois chifres e segurando uma oferta dada pelo primeiro deus. Os três deuses estão posicionados em fila, também levando presentes, todavia, neste caso, para a deusa Nisaba. Tais ofertas seriam maços de grãos a serem entregues à deusa pelas divindades menores, que teriam feito uma procissão até o templo de Nisaba. Percebemos que, da mesma maneira como as representações a Nisaba apresentam ofertas à deusa feitas por três deuses, a figuração dos três reis magos ofertando a Jesus sentado no colo de Maria sugere que a mãe de Jesus estaria recebendo o mesmo tipo de oferenda junto ao seu

filho. Assim, ela estaria ocupando uma posição maior do que a de simples mãe de Jesus, isto é, a de mãe de Deus ou, para alguns, a de deusa mãe do cristianismo.

Não foram pintadas, bordadas ou esculpidas quaisquer imagens de Jesus, de sua mãe, Maria, ou dos apóstolos nos dois primeiros séculos. Entretanto, reconhecidamente, a arte cristã que apareceu pela primeira vez no século III, em especial nos contextos funerários, modificou toda uma prática religiosa. A partir de então, famílias ricas passaram a solicitar aos artistas que esculpissem e que pintassem figurações cristãs em suas residências e em ambientes sepulcrais particulares. Tais artistas, cristãos ou não, fizeram uma ancoragem, ao buscarem inspiração nos modelos fornecidos pela tradição artística greco-romana, trabalhando naqueles mesmos padrões, porém buscando expressar novos significados religiosos. Isso fez com que as confluências entre Maria e as antigas deidades do repertório greco-romano fossem cada vez mais constantes tanto na iconografia quanto nas formas de culto. Pela frequência do aparecimento de imagens marianas em *loci* particulares (catacumbas e sepulturas de matronas romanas) e pelo contexto no qual as imagens foram confeccionadas, percebemos que as representações de Maria tornaram-se, de fato, fruto de uma nascente piedade visual própria dos segmentos limítrofes que aderiram à religiosidade cristã.

Tal piedade visual se manifestou quando se atribuiu elevada honra e grande admiração à imagem pintada. A arte tornou-se, assim, parte da vida devocional do cristão, um complemento fundamental para o ritual litúrgico privado (MORGAN, 1998, p. 45-54). Com isso, a reverência e a apreciação a uma deidade, supostamente pertencente a um contexto de realidade invisível, é transferida para uma realidade visível. Do mesmo modo que as representações pagãs, os ícones cristãos começaram a ser venerados sob uma ótica neoplatônica pela qual a realidade visível do mundo seria uma cópia da realidade invisível presente no mundo ideal. Portanto, as imagens de Cristo, de Maria e de outros santos significavam também sua presença espiritual no local. A partir da confecção dos primeiros ícones, o limiar entre a admiração e a adoração passou a ser sensivelmente tênue (TAVARD, 1996, p. 109).

A criação e a piedade aos ícones aponta para o ideal de veneração a Maria na devoção de fronteira, sendo esta ideal, porque Maria aparece na arte funerária para legitimar a figura do Salvador como parte de sua história. No entanto, a interpretação de sua figura pelos devotos que ali se reuniam deu propulsão para uma adoração

mais concreta no século IV, assim como as imagens correspondiam a uma interação com a divindade sob a prática de um ritual de visualização.

Cabe ressaltar que a piedade visual pode ser entendida tanto por sua função educativa quanto por sua função estética. Educativa, pois os ícones cristãos teriam a função de ensinar às massas iletradas a história de Jesus e de Maria (LAMBERTON, 1950, p. 259-261). Estética, pois, sendo as representações de cunho contemplativo, brotavam sentimentos de admiração e de devoção aos seus ícones, tendo em vista que a piedade de fronteira é manifesta por meio de estilos próprios da cultura pagã (GALAVARIS, 1981, p. 79).

Fica claro que os elementos visuais presentes nos afrescos da catacumba de Priscila, bem como no sarcófago de Adelfia do século IV, demonstram que a religiosidade cristã estava sendo paulatinamente modificada: de uma devoção alicerçada nas tradições judaicas e centrada na pessoa de Jesus para uma piedade visual hibridizada com repertórios pagãos que atribuíam a Maria a função de virgem (*Parthénos*) e de mãe (*Méter*), ocupando o mesmo patamar de grandeza de seu filho. Partindo desse pressuposto, as transformações no papel de Maria no âmbito do cristianismo de fronteira propiciaram novas formas de culto e ritos, tal como observaremos a seguir, operacionalizadas pelo coliridianismo.

A HERESIA COLIRIDIANA: A CONCEPÇÃO DO STATUS DE DEVOTAS CRISTÃS E A HIBRIDIZAÇÃO DE UM CULTO

A seita conhecida como “coliridiana” parece ter surgido na região da Trácia e se espalhado pela Cítia e pelo sul da Arábia por volta dos séculos III e IV. O que sabemos sobre esse grupo foi contado pelo bispo e monge Epifânio de Salamina na obra *Panarion*, título que pode ser traduzido por “Caixa de Remédio”,¹¹⁹ escrita entre os anos 374-377.¹²⁰

¹¹⁹ A ideia de a obra ter como título “Caixa de Remédio” seria, segundo o próprio autor, o fato de que os cristãos que lessem o manual poderiam encontrar “um remédio” eficaz para as mordidas das “bestas-feras” e as picadas de “cobras” – termos que Epifânio utiliza para se referir aos seus oponentes, supostamente, hereges.

¹²⁰ A primeira tradução de *Panarion* em língua moderna foi feita no século XIX em russo. Vários trabalhos sobre o documento surgiram a partir da década de 1980, com destaque para: o de Aline Pourkier, em *L'heresiologie chez Épiphane de Salamine* (1988); o de Philip Amidon, com o livro *The Panarion of St. Epiphanius of Salamis: Select Passages* (1990); e, ainda, o de Jon Dechow, que

Sobre a vida de Epifânio, sabemos que ele nasceu na Palestina, entre os anos de 310 e 320. De acordo com alguns relatos, ele era filho de pais judeus bastante pobres, no entanto, teria sido educado por um rico advogado, também judeu. Quando completou 16 anos, ele teria se convertido ao cristianismo. Depois de sua conversão, Epifânio passou vários anos dedicando-se a severos exercícios ascéticos no Egito. Logo em seguida, ele se tornou abade de um convento perto de Eleuterópolis. Com uma profunda ligação ao seu professor e amigo Hilário, Epifânio trabalhou zelosamente para a difusão do monaquismo na Palestina.

No ano de 367, o monge foi eleito por unanimidade bispo de Salamina, capital da ilha de Chipre. Foi nessa cidade que ele se dedicou a escrever suas obras, entre elas *Panarion*, um dos trabalhos cristãos mais controversos de seu tempo.¹²¹ O bispo teria morrido em alto mar, já em idade avançada, no caminho de volta de Constantinopla para Chipre, em torno do ano 403.

Uma das marcas do pensamento do autor foi a grande rejeição às ideias de Orígenes, a ponto de o bispo de Salamina perseguir os anacoretas egípcios adeptos de seu oponente. Além disso, o monge se destacou pelo vasto conhecimento em línguas, a saber: hebraico, siríaco, egípcio, grego e latim (esta última conhecendo somente um pouco).¹²²

escreveu *Dogma and Mysticism in Early Christianity, Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen* em 1998. A obra de Frank Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III, De Fide* (2012), é, ainda hoje, a única versão corrente da obra completa em língua moderna, estando agora já na sua segunda edição revisada. Epifânio, em sua heresiologia, fez longas citações, direta e indiretamente, às mais diversas fontes de seu tempo, a saber: *1 Epístola*, de Clemente de Roma; *Prescrição aos hereges*, de Tertuliano; *Epístola 258*, de Basil; *Evangelho de Judas*; *Apocalipse de Adão*; *Evangelho de Felipe* e *Evangelho da Perfeição*, entre muitas outras. No entanto, as obras que Epifânio mais utilizou, ele não as identificou no seu discurso. São elas: *Crônicas* e *Sintagma*, de Hipólito de Roma; *Crônicas e Preparações*, de Eusébio de Cesareia; e *Contra as Heresias*, de Ireneu de Lião (WILLIAMS, 2009, p. XXVI). A análise da recepção da obra revela que o manuscrito foi considerado detestável por muitos de sua época, mesmo porque Epifânio, de todos os autores da Patrística, é, geralmente, o mais odiado. O “caçador de heresias” foi descrito por muitos dos seus predecessores, tanto na Antiguidade Tardia quanto na Idade Média, como um escritor “desagradável”. Isso porque seus julgamentos relativos às heterodoxias foram considerados, muitas vezes, tendenciosos e superficiais, assim também sua teologia dita como “rasa” e facilmente questionável. Apesar de *Panarion* ser reconhecido, ainda, como um trabalho que utiliza termos rudes e intolerantes, Epifânio se preocupou em estabelecer um diálogo com o leitor.

¹²¹ Apesar de bastante criticado, Epifânio também foi reverenciado pelos seus contemporâneos. Isso pode ser atestado, por exemplo, pelo relato de que, certa vez, quando passava pelas ruas de Jerusalém em companhia do bispo João, algumas mães levaram seus filhos para que ele pudesse abençoá-los. Além disso, há escritos afirmando que as pessoas costumavam se amontoar ao redor dele para beijar seus pés e tocar na orla do seu manto (KIM, 2014, p. 12).

¹²² As obras de Epifânio, em grande parte, eram extensas e, por vezes, pouco apreciadas pelo público em geral. Entre os trabalhos de Epifânio, podemos citar os seguintes: *A Ancora*, *Panarion*, *Anacefaleosis*, *Tratado sobre os pesos e medidas da Bíblia* e *Breve comentário sobre Cânticos dos cânticos*.

Com uma estrutura compreendida em três volumes com sete seções ao total, a obra *Panarion* foi escrita em grego *koiné*, estando completamente preservada na sua versão original do século IV. No século XVI, a primeira tradução latina foi feita, intitulada *Contra as Heresias*. Depois dessa versão, mais duas variantes latinas foram publicadas no século XVII.

O objetivo do bispo de Salamina com a obra *Panarion* foi listar e descrever, em ordem cronológica, todas as heresias conhecidas que haviam existido desde o início do cristianismo até o tempo de Epifânio. Para isso, ele expõe 80 heterodoxias.

Sobre a seita coliridiana, só temos informações por intermédio do trabalho de Epifânio. Heresia de número 79, tal é apresentada, nas palavras do autor, como “uma seita ridícula que possui ideias absurdas” (Epif., *Pan.*, 3, 79.1,1).¹²³ Ele afirma que seus adeptos apresentavam atitudes insolentes relacionadas a Maria.

Embora fosse um grande defensor da perpétua virgindade de Maria¹²⁴, Epifânio combateu com veemência os coliridianos, pois eles, segundo o bispo, glorificavam Maria em excesso, em absoluta oposição aos antidicomarianos, também citados por Epifânio, os quais desqualificavam a figura de Maria.¹²⁵ A existência dos coliridianos, assim como a dos antidicomarianos, evidencia um problema doutrinal perene da *ekklesia* do Oriente referente à sacralização da figura de Maria. A posição antidicomariana mostra que muitos cristãos estavam combatendo as constantes venerações a Maria, praticadas no Oriente, como também defendendo que Maria não havia sido virgem perpetuamente. De acordo com Epifânio, ao afirmar que Maria havia tido mais filhos além de Jesus, os antidicomarianos acabavam por remover o sinal de sua singularidade. Por outro lado, quando ela é escolhida como deusa, a comunidade incorreria no perigo de exaltá-la para além do que ela realmente poderia ser. Cremos que o grupo antidicomariano teria sido uma tentativa de conter o crescente aumento do número de devotos a Maria na Arábia, local de maior profusão do culto.

O que parece evidente na crítica aos coliridianos feita por Epifânio foi o sacrifício feito em honra a Maria e o ordenamento sacerdotal de mulheres. O autor faz

¹²³ Tradução de F. Williams, 1987.

¹²⁴ Apesar de Epifânio fazer severas críticas a todos os que se desviassem daquilo que os Evangelhos falavam sobre a história de Maria, o próprio bispo utilizou alguns trechos do *Proto-Evangelho de Tiago*.

¹²⁵ A heresia denominada “antidicomariana” surgiu na Arábia e seria conhecida por ser composta pelos “adversários de Maria”. Os adeptos dessa vertente acreditavam que, depois que Cristo nasceu, Maria teve relação sexual com seu marido, José, tornando-se mãe de outros filhos. Epifânio os acusa de macular a reputação de Maria na mente das pessoas (LIMBERIS, 1994, p. 116). Ao que indica o próprio trabalho do bispo de Salamina, esse grupo não foi uma seita organizada, contudo, se estabeleceu no interior da *ekklesia* nicena.

a seguinte pergunta logo no início de sua explanação: “Quem, se não as mulheres, para ensinar isso? As mulheres são instáveis, propensas ao erro e mal intencionadas” (Epif., *Pan.*, 3, 79, 1.6-7). Com uma fala profundamente misógina, Epifânio faz uma comparação entre as mulheres coliridianas e as proeminentes profetisas no movimento montanista (Priscila, Quintila e Maximila), que muito desagradavam o bispo. O fato de o grupo coliridiano aceitar mulheres no ministério eclesiástico acabava por aproximá-lo, de forma comparativa, ao movimento montanista (CARROLL, 1986, p. 47). No entanto, apesar de a relação entre os grupos parecer nunca ter existido, a motivação de ambos era a mesma, na medida em que os círculos de mulheres transitavam entre a busca pela experiência religiosa tangível composta por elementos femininos e a realidade simbólica do próprio mundo feminino que elas compunham (FORD, 2004, p. 88-96).

Ao longo de todo o seu discurso, Epifânio reitera que o coliridianismo era uma seita composta, principalmente, por mulheres e que admitia o sacerdócio feminino. Ele defende a ideia de Eva ser a personificação e o protótipo de todas as heresias da Terra, bem como o seu pecado original ter sido aceitar uma liderança eclesiástica feminina (BURRUS, 1991, p. 132). Segundo ele, a “doença do pecado” teria vindo pela ilusão de Eva e da serpente, a mesma ilusão, em suas palavras, na qual as mulheres teriam caído. Por isso, todo e qualquer ensino proveniente de mulheres iria incidir em idolatria e heresia. Epifânio assevera que “o diabo tende a vomitar os ensinamentos ridículos provenientes das bocas das mulheres” (Epif., *Pan.*, 3, 79.1-7). As mulheres, para ele, não teriam capacidade para dirigir uma congregação sem beirar a heterodoxia. Assim, ele conclui que o início da heresia está na grande blasfêmia em se aceitar que mulheres ocupassem a função episcopal e realizassem ritos eclesiásticos; algo que, para o bispo, nunca teria ocorrido na História da Igreja até então. Lançando mão de diversos relatos do Novo Testamento, Epifânio argumenta, ainda, que a própria Maria se submeteu à autoridade de Cristo e que, portanto, as mulheres deveriam se submeter ao senhorio dos bispos.

A grande acusação do bispo aos coliridianos se dá exatamente pelo fato de o grupo estar fora do âmbito da *ekklesia*, o que refletia os excessos daqueles que se consideravam cristãos, entretanto, se alocavam nas fronteiras e apresentavam práticas cultuais híbridas. Doravante, Epifânio denuncia essas mulheres, pois elas estavam praticando uma espécie de culto privado, talvez secreto, em uma época de exaltação do culto público e da liturgia gerida pela ordem masculina. Em contrapartida,

aqueles que não se adequavam à nascente instituição da *ekklesia* poderiam compor grupos, como o coliridiano, mais heterogêneos, entendendo-se que esta seita, apesar de praticar certos cultos privados, foi muito mais do que um círculo social fechado, pois se estabeleceu em forma de assembleia e de organização, podendo-se comprovar isso pelo fato de o grupo ter se espalhado por várias localidades.

Sabemos, ainda, que a seita não estava confinada em uma única área, mas espalhada por três regiões (Trácia, Cítia e sul da Arábia), revelando, mais uma vez, que a devoção a Maria tinha alcançado o estatuto de um culto organizado. Afora tal aspecto, o fato de essa seita ter se espalhado por regiões tão distintas atesta que ela já existia por pelo menos 30 anos, ou seja, desde a primeira metade do século IV. O próprio Epifânio deixa isso subentendido em um trecho, ao afirmar que, por muito tempo, essas ideias estavam sendo difundidas na mente das pessoas (Epif., *Pan.*, 3, 79.1-4).

Sobre o culto coliridiano propriamente dito, o autor alega que era “uma tola e louca idolatria e uma obra do diabo” (Epif., *Pan.*, 3, 79.1-6). Acerca do ritual religioso, Epifânio declara que: “Algumas mulheres decoram uma carruagem ou uma cadeira quadrada coberta com linho fino e, em um determinado dia do ano, fazem um pão e oferecem-no em oferta de sacrifício em nome de Maria” (Epif., *Pan.*, 3, 79.1-7). O pão, ou o pequeno bolo sacrificial, é referido como um *collyris*, o que teria dado nome à seita. O mesmo termo referente a pão (*collyris*) também pode ser encontrado no livro de 2 Samuel 6:19 em sua versão grega, referente ao episódio da entrada da Arca da Aliança em Jerusalém sob o reinado de Davi.¹²⁶

O fato de a devoção ser praticada em um determinado dia do ano (Epif., *Pan.*, 3, 79.1-7) contribui para o entendimento de que o culto rendia homenagens a Maria em dias festivos.¹²⁷ Sobre as estruturas das festas religiosas, Mircea Eliade (1992, p. 46) afirma que o tempo é fundado a partir da aparição de uma realidade religiosa. Quando isso ocorre, o homem se esforça por atualizá-lo constantemente através de rituais e de festas próprias que comporão um calendário sagrado.

¹²⁶ “E repartiu a todo o povo, e a toda a multidão de Israel, desde os homens até as mulheres, a cada um, um bolo de pão, e um bom pedaço de carne, e um frasco de vinho; então, retirou-se todo o povo, cada um para sua casa” (2 Sm., 6,19).

¹²⁷ Epifânio (Epif., *Pan.*, 1, 6) diz que a celebração só ocorria uma vez por ano; no entanto, presumivelmente, poderia ter acontecido com mais frequência.

Durante a festa, diversas atividades cerimoniais eram praticadas, a fim de que a atmosfera da celebração fosse impregnada pelo simbolismo do sagrado. Ao longo da cerimônia, quando as mulheres coliridianas decoravam a cadeira (ou carruagem) com linho em honra a Maria, tal se apresentava, na forma de um arquétipo mítico, como uma operação empírica de um ato religioso, de uma *imitatio dei*. Isso porque os participantes, durante a festa, tornavam-se contemporâneos do acontecimento mítico, saindo do seu próprio tempo histórico para reviver a vida dos deuses, em nosso caso, a vida e o suposto “reinado” de Maria. Sabemos que, ao longo dos dias festivos, as devotas reencontravam-se plenamente com a dimensão do sagrado e que podiam provar a experiência da piedade mariana. Além disso, dedicava-se um momento no calendário em honra a Maria, pois havia uma necessidade, por parte das mulheres, de estarem mais perto da deidade ao reproduzirem, indiscriminadamente, os gestos rituais de celebração, reforçando a divindade de Maria frente ao movimento. Portanto, observamos que havia uma manifestação de interação com a divindade (honras a Maria) na prática de um ritual de visualização (cadeira - pano feito em linho) e uma dedicação de oferendas (pão) durante uma festa regular do calendário religioso.

Todas as características descritas por Epifânio sobre a devoção mariana praticada pelos coliridianos nos remetem ao culto a Deméter, amplamente praticado na Trácia e na Cítia. Podemos perceber, por exemplo, as muitas semelhanças entre a oferenda do pão coliridiano com o ritual da celebração anual da colheita (20 de setembro) em devoção à deusa Deméter, que ocorria na Trácia, quando se ofereciam pães em sua honra. Vale lembrar, conforme já foi dito, que Deméter, como uma deusa da fertilidade, era a divindade do pão e dos grãos – protetora das plantações. A grande celebração do pão era uma festa tradicional repleta de magnificência na cultura greco-romana. Parte do ritual era empreendida pelos iniciados que podiam ser até mesmo escravos, mulheres e crianças. O pão era oferecido à deidade e ingerido também pelos sacerdotes em uma forma de comunhão. De acordo com Barbette Spaeth (1994), as mais antigas estátuas de deidades sentadas são atribuídas a Deméter. Ela costumava ser representada sentada sobre um trono quadrado ou sobre uma rocha a fim de simbolizar que ela estava acima de todos. Ademais, era comum que mulheres fossem ordenadas sacerdotisas e que liderassem os rituais nos cultos a Deméter. Vemos, então, que alguns atributos semelhantes entre as festas em honra a Deméter e as celebrações coliridianas – a utilização da cadeira, a participação das mulheres, a oferta do pão à deidade e a comunhão do pão – as aproximam significativamente. O

culto coliridiano teria surgido como uma prática híbrida na qual Maria tornou-se uma figura divinizada que ocupava uma posição acima dos homens assim como Deméter.

Outro ponto digno de nota é o fato de que, de acordo com Jerônimo, mulheres judias habitantes do Egito tinham o hábito de oferecer bolos à rainha dos céus, a deusa *Ishtar*. Como há indícios no texto de Epifânio de que as mulheres coliridianas adorassem Maria como rainha dos céus e virgem (atributos de *Ishtar*), é possível que esse grupo, quando se expandiu pela Península Arábica, tenha recebido muitas adeptas do judaísmo, algumas antigas praticantes do culto a *Ishtar*, as quais fizeram uma hibridização da deidade.

Apesar de atestarmos as notórias relações de hibridismo entre o culto coliridiano e a piedade a Deméter e a *Ishtar*, um dos grandes questionamentos é o motivo pelo qual esse culto floresceu. Para responder a essa indagação, devemos atentar para o contexto político-social do século IV. O período foi marcado por uma grande instabilidade social e político-institucional com as invasões bárbaras e com o enfraquecimento das instituições políticas do Império. A insegurança e as dificuldades sofridas pela população, que, paulatinamente, ia convertendo-se ao cristianismo, permitiram um grande número de conversões de pessoas que ansiavam por receber segurança de uma deidade semelhante àquela a que haviam se devotado anteriormente.¹²⁸

Uma das regiões de maior destaque desse culto, o sul da Península Arábica, teve grande facilidade para a divulgação da doutrina coliridiana, pelo fato de os povos viverem em uma sociedade separada por tribos, o que permitiu uma maior difusão de interpretações variadas do cristianismo. Além disso, de acordo com Shahid (1989, p. 335), nos séculos IV e V, a Península Arábica era dividida, em grande parte, entre cristãos e judeus. No entanto, a predominância de judeus era tão considerável que o sul da Península chegou a adotar o judaísmo como religião oficial nesses séculos. Havia uma forte aliança política entre a Arábia e o Egito no período, sendo bastante intenso o fluxo de pessoas entre as duas localidades. Isso atesta que a conversão de

¹²⁸ Alguns teóricos da psicologia social, como Michel Carroll (1983), também têm se debruçado para responder a certas perguntas sobre as origens do culto coliridiano. Segundo Carroll, por exemplo, a devoção coliridiana à Maria surge exatamente em um momento de ausência da figura do pai, em um período de desagregação do Império e das próprias famílias que iam perdendo seus integrantes. Nesse período, houve mais mulheres liderando os lares e, assim, mais apego à figura feminina e às próprias deidades maternas. No imaginário coletivo, a figura da deusa-mãe daria maior representatividade a uma suposta família celeste ideal, mas que na terra estaria sendo desfeita em decorrência dos conflitos internos no Império, quando as mulheres ocuparam o *status* de “chefe da casa”.

judias egípcias devotas a *Isthar* deveria ser mais frequente do que se supõe. Maria – como um modelo de deusa-mãe – parece ter preenchido as lacunas cristãs quanto ao reconhecimento de uma figura feminina divinizada tanto entre pagãos conversos quanto entre judeus.

Epifânio finaliza o seu texto afirmando que nem João deveria ser adorado, nem sua oração recebida por Deus. Nem Tecla deveria ser adorada, e nenhum dos outros santos poderia ser também (Epif., *Pan.*, 3, 79.12). Ele ainda assevera que “Maria é digna de honra, mas somente o senhor deve ser adorado” (Epif., *Pan.*, 3, 79.12). O bispo defende que nenhum humano, a não ser Jesus, era merecedor de culto, haja vista que todos, inclusive Maria, teriam nascido por meio de relações sexuais, ou seja, eram humanos normais sujeitos ao pecado.

Acreditamos que o coliridianismo é a “ponta de um *iceberg*” que compõe o cenário de adoração a Maria dentro da *ekklesia* e nas fronteiras da mesma. A existência de grupos de tal natureza atesta que o culto a Maria estava se organizando e estava em vias de expansão durante o século IV. Além disso, nesse grupo formado e liderado por mulheres, Maria era enaltecida como a cabeça espiritual da assembleia em uma clara oposição à referência de Jesus como cabeça da *ekklesia*.

O mais provável sobre o fim do coliridianismo é que tenham ocorrido assimilações e acomodações dos adeptos da seita nas congregações nicenas logo após o Concílio de Éfeso, mesmo porque a piedade mariana funcionou como uma liga híbrida para agradar cristãos, pagãos e judeus em uma interação cultural. Como um amálgama, heresia e ortodoxia se uniram quando esta aceitou a grande ênfase ao culto a Maria e aquela se submeteu ao sacerdócio masculino.

Apesar de discordamos de Ashe (1988), por entendermos que o culto mariano não se originou com os coliridianos, tal corrente foi fundamental para a expansão da piedade mariana nos círculos cristãos, em especial no Oriente do Império. O fato de não haver, até no tempo de Epifânio, outros documentos, que chegaram até nós, que comprovassem a existência dos coliridianos só evidencia o caráter heterodoxo e fronteiriço do grupo, difuso no limiar da cultura ortodoxa, na categoria de uma piedade de fronteira.¹²⁹

¹²⁹ Nenhum outro autor antes de Epifânio falou da heresia coliridiana em qualquer manual de heresiologia ou mesmo em algum sínodo ou concílio da *ekklesia*. Contudo, não podemos negar o fato de que os coliridianos tenham existido, a ponto de o Alcorão, na *Surah* 5, 116 e 5, 73-75, no século VII, falar que os cristãos acreditavam em três deuses (Pai, Mãe e Filho), em um contraste com a trindade

O coliridianismo, que foi liderado por mulheres e que tinha como prática fundamental honrar Maria como uma deidade – seguindo um calendário específico e rigoroso com ritos de devoção –, não apenas contribuiu para a constituição da piedade mariana no seio da ortodoxia, mas também é uma prova cabal de que a devoção a Maria foi descortinada como uma religiosidade de fronteira.

A RELIGIOSIDADE MARIANA: O NASCIMENTO DE UM CULTO DE FRONTEIRA

A relação entre o paganismo e o cristianismo não se expressou somente por meio de conflitos, mas também de confluências, até porque as identidades pagã e cristã, em muitos momentos, aglutinaram-se. Cumpre destacar que o conceito de *identidade* é uma construção dinâmica, não homogênea, que se configura com o tempo (REGAZZONI, 2011, p. 87). Desse modo, mais do que tratar das regras da vestimenta ideal e da decoração dos ambientes em si, devemos observar que, quando os bispos abordavam as práticas das mulheres, eles estavam tentando diferenciar, no jogo das identidades, o que deveria ser cristão do que eles consideravam pagão ou herético. Isso evidencia que os marcadores sociais entre os cristãos e os pagãos eram tênues, pois, se havia uma vestimenta e uma decoração idealizadas como signos cristãos, tais não eram adotadas muitas vezes, dado que a identidade social pagã não era abandonada, mas resignificada no âmbito dos costumes e dos ditames da religiosidade cristã. Tal fato contribuiu para uma hibridização generalizada nos usos e nos costumes dos adeptos do cristianismo ortodoxo.

Detentoras de uma identidade fluida e em construção, as comunidades cristãs já traziam consigo marcas de hibridização na sua própria constituição, entendendo-se que o hibridismo cultural se manifesta pelas interações culturais estabelecidas por meio do contato entre realidades variadas, sendo constituído por uma composição de elementos culturais heterogêneos, o que resulta em uma nova síntese cultural. De tal modo, em um contexto de negociação com costumes e práticas pagãs, surgiam identidades culturais em transição, ou seja, mestiças (HALL, 2003, p. 54). Ao resignificar a própria doutrina, os cristãos acabavam por criar diversos nichos culturais marcados por componentes identitários multifacetados (HERSCHEL, 1909, p. 228).

defendida pelos cristãos nicenos. Isso atesta que os ideais da heresia coliridiana permaneceram vivos por bastante tempo na Península Arábica ainda no tempo de Maomé.

No contexto de cultura híbrida, as construções estéticas cristãs, por exemplo, associavam-se a elementos inspirados na cultura visual pagã. Isso influenciou, de maneira significativa, as formas de culto cristãs e a relação do devoto com os ícones.

Um dos principais indícios que comprovam a prática de hibridização do culto cristão é o registro da iconografia. A representação visual é uma importante fonte de pesquisa na medida em que revela o cristianismo no limiar litúrgico-doutrinal com o judaísmo, no entanto, absorvendo aspectos da cultura helenística. Os temas cristãos nas paredes das catacumbas e nos sarcófagos assinalam as influências que a arte e que as formas de cultos cristãos sofreram. No caso da catacumba de Santa Priscila, tanto a imagem do pavão (correspondente pagão) quanto a representação dos três jovens judeus na fôrnalha (correspondente judaico) são interpretações da mensagem cristã da ressurreição e da vida eterna a partir de outros sistemas de crenças religiosas, tornando-se uma importante marca de hibridismo cultural (PFORDRESHER, 2008, p. 144).

Cumprê lembrar que a influência da cultura pagã na arte foi introduzida no seio do cristianismo ortodoxo tanto por artistas quanto pelos novos convertidos do paganismo. Assim, ao mesmo tempo em que a iconografia cristã é criada seguindo repertórios próprios da arte greco-romana, sua forma de culto também acabou por ser alterada, entendendo-se que, no paganismo, a representação imagética tinha um papel importante na prática ritual, principalmente no âmbito do culto privado. Contudo, as modificações cultuais não serão empreendidas sem que haja oposições de alguns líderes da *ekklesia*. No século IV, por exemplo, diversos bispos ortodoxos se posicionaram contrários às práticas de piedade visual. Quando Constância, irmã do imperador Constantino (306-337), quis adquirir uma imagem de Cristo, Eusébio se opôs, terminantemente, alegando que Cristo estava divinizado e que, por isso, não poderia ser representado na forma humana. Mais tarde, Epifânio de Salamina, em uma viagem à Palestina, visitou uma congregação e viu pintada a imagem de Cristo e a de outro santo numa cortina. Em uma reação de fúria, o bispo rasgou a cortina (BERNARDINO, 2002, p. 457).

Para além da fiscalização dos clérigos, a confecção das imagens nas catacumbas e nos sarcófagos foi fruto da necessidade de parte de um crescente número de pessoas que saíam do paganismo, porém que ansiavam por manter as mesmas práticas de veneração e de culto privado. De acordo com Paul Veyne (2009b, p. 76), o paganismo greco-romano, diferentemente do cristianismo, configurava-se

como uma religião *à la carte*, na qual cada indivíduo tinha a possibilidade de venerar os deuses que desejasse. Além disso, as pessoas ficavam livres para construir templos e para cultuar o deus que bem entendessem, pois a escolha era individual. Mesmo porque adorar um deus não significava negar os outros deuses. Tal lógica favoreceu imensamente a proliferação de práticas religiosas híbridas no Império Romano, quando cada um escolhia para si os deuses que achasse mais adequados, inclusive porque, no imaginário pagão, o deus de cada povo poderia ser verdadeiro. Aliás, havia duas possibilidades: ou os povos estrangeiros tinham um maior conhecimento dos deuses que os pagãos não tinham; ou eles já adoravam deuses conhecidos pelos pagãos, mas traduziam o nome deles para a sua língua, o que conhecemos por *interpretatio* (VEYNE, 2009b). Os novos cristãos, advindos do paganismo, ansiavam por manter tal liberdade de escolha sobre qual ícone venerar no âmbito da cultura religiosa cristã. Sabemos que Maria foi uma das predileções pagãs.

A conversão de muitos pagãos ao cristianismo abriu caminho à prática do que chamamos de “devoção de fronteira”.¹³⁰ Esta foi baseada em uma tradição compartilhada por cristãos que faziam uma mediação entre os simpatizantes e os não simpatizantes da religião cristã, ainda pagãos ou judeus, com os integrantes da *ekklesia*.¹³¹ Os simpatizantes da religião cristã, denominados filocristãos, seriam aqueles que ainda não eram adeptos, todavia concordavam com algumas práticas e acreditavam, pelo menos em parte, na doutrina. No entanto, eles não desejavam viver completamente sob os moldes cristãos e, por isso, não poderiam ser considerados cristãos. Pressupomos, então, que a religião de fronteira não era totalmente diferente da religião do clero nem dos simpatizantes, contudo, era aquela que seus adeptos se filiavam abertamente ao cristianismo e, ainda, aderiam a algumas práticas do paganismo que mais lhes aprouvessem.

No que concerne ao culto mariano como uma devoção de fronteira, podemos perceber que alguns cristãos de fronteira, conversos tanto do paganismo quanto do judaísmo, “substituíram” suas antigas deidades por Maria. Assim, a tendência de

¹³⁰ Muitos pesquisadores têm demonstrado, como Paul Veyne (2009b), que só houve “devoção de fronteira” quando a estratificação sociocultural na *ekklesia* cristã tomou grandes proporções. E é exatamente quando o cristianismo atingiu todos os setores da sociedade, apresentando uma estratificação social mais complexa em seu núcleo, que o hibridismo religioso tornou-se mais pujante.

¹³¹ Todas as tradições são, ao mesmo tempo, aculturadas e aculturantes. Sob tal lógica, havia várias faixas de resistência em que, a todo o momento, as tradições negociavam entre si, tais como: assimilação, integração, *getoização*, exclusão ou discriminação.

adoração ao herói, à divindade doméstica, própria da cultura greco-romana, em detrimento dos poderosos deuses moradores do Olimpo, por exemplo, exacerbou ainda mais a veneração a Maria que foi inicialmente devotada no âmbito privado (THOMPSON, 1906, p. 492). Tal demonstração religiosa se apresentou como uma forma clara de hibridização da religião cristã, na medida em que as duas divindades com atributos semelhantes (*Méter* e *Parthénos*) são adoradas como uma só. No entanto, não podemos afirmar, por serem encontrados ícones de Maria em meados do século III, que já era prestado um culto organizado, em larga escala, a ela naquele momento. Contudo, há de se concordar que o modelo de veneração à virgem – mãe do infante que se torna rei – estava nascendo, ainda que de maneira dispersa. Logo, Maria estava deixando o papel de coadjuvante na história da salvação para receber uma posição de maior destaque e de prestígio na *ekklesia*.

Diante do exposto, vemos que, no caleidoscópio religioso, as similitudes entre os cultos pagãos e a devoção mariana responderiam à nova práxis dos filocristãos habituados aos cultos das suas antigas deusas sob a forma imagética operacionalizada pela piedade visual. Assim sendo, os dois elementos clássicos do divino feminino, maternidade e virgindade, foram resgatados em Maria por intermédio da hibridização de deusas pagãs, como Ísis, Deméter, Ártemis, Ishtar e Cibele. Apesar de muitos bispos não aceitarem tais práticas, como é identificado, por exemplo, pela postura de Epifânio de Salamina, ao condenar os rituais de veneração a Maria tão caros às adeptas do coliridianismo, tal tradição da *ekklesia* acabou por incorporar muito do que a tradição de fronteira praticava.

No início do século IV, quando a *ekklesia* começou a construir seus templos na superfície, as catacumbas foram abandonadas, sendo preservada apenas sua função original: a de servir como cemitério. Entretanto, o culto a Maria, a devoção aos mártires e aos santos, na sua forma de intercessão aos mortos, ficou como herança de um cristianismo hibridizado, praticado nas câmaras subterrâneas, que se iniciou com honras e homenagens a Maria, mas que se tornou festas e procissões aos moldes do coliridianismo. Nesse segundo momento, a piedade mariana – tão combatida por ser uma devoção de fronteira – passa a ser gradativamente sancionada e sacralizada por diversos líderes eclesiásticos, tornando-se uma prática usual da própria *ekklesia* nicena.

CAPÍTULO 3

SACRALIDADE E DOMESTICAÇÃO

MARIA COMO ÍCONE DE PIEDADE MONÁSTICA E ECLESIAÍSTICA

EM ALEXANDRIA (SÉC. III-IV)

Roger Bastiste, em sua obra *O sagrado selvagem e outros ensaios* (2006), propôs um relevante arcabouço teórico em torno da compreensão do que seria o sagrado religioso e suas múltiplas noções. Entre as concepções em torno das formas de sagrado encontramos o conceito de *domesticação do sagrado*. Segundo ele, esse arquétipo de domesticação é encontrado comumente no contexto religioso, uma vez que as instituições buscam constantemente administrar o sagrado visando manter a conformidade entre a tradição e as devoções privadas. Se por um lado, as tradições precisam ser conservadas e observadas, por outro, a experiência religiosa cotidiana e particular de cada fiel merece maior atenção carecendo de normalização doutrinallitúrgica, sob o risco de prejudicar a coesão institucional. No caso da piedade mariana na congregação nicena de Alexandria, pudemos perceber que tal foi alvo de controle por parte dos clérigos que ansiavam, entre outras coisas, por conter as investidas heterodoxas que traziam instabilidade institucional.

Em linhas gerais, buscamos, no presente capítulo, fazer um exame das primeiras manifestações de piedade mariana no âmbito da *ekklesia* cristã ortodoxa, com ênfase na cidade de Alexandria, uma vez ser a pioneira nessa modalidade de devoção. Para tanto, enfocamos, em primeiro lugar, de que maneira o cristianismo foi forjado em Alexandria, considerando a poderosa influência judaica, o desenvolvimento do ideal ascético-monástico e as frequentes perseguições aos cristãos. Em segundo lugar, analisamos quatro papiros filocristãos que apresentam as primeiras formas de piedade mariana próprias de Alexandria. Em terceiro lugar, discorreremos acerca do pensamento de três escritores eclesiásticos alexandrinos que trataram da questão mariana: Clemente, Orígenes e Atanásio. Em quarto lugar, selecionamos algumas fontes do século IV a fim de compreender como a devoção mariana foi construída em consonância com a piedade às virgens e aos mártires, sendo apropriada por alguns clérigos origenistas e levadas para além das fronteiras de Alexandria. Por fim, discutimos a abrangência dessa devoção nos círculos monásticos do século IV, com

vistas a apreender como a retórica de valorização à virgindade empregada pelos ascetas egípcios foi determinante para a domesticação e inclusão da devoção no vértice da liturgia eclesiástica.

FORMAS DIVERSAS, PENSAMENTOS PLURAIS: A EMERGÊNCIA DO CRISTIANISMO EM ALEXANDRIA

Poucos pesquisadores têm atentado para a razão pela qual as cidades do Oriente dominadas por Alexandre da Macedônia eram denominadas pelo mesmo título, Alexandria. Engels (1978, p. 33) sugere que Alexandre tinha o hábito conferir seu próprio nome às cidades que conquistava pessoalmente, tal como fez com Alexandrópolis, na Trácia; Alexandria, no Egito; Alexandria de Cáucaso; Alexandria Margiana; e Alexandria Nicena, dentre outras. Com o passar do tempo, as cidades tiveram suas designações modificadas, adotando nomenclaturas mais correntes. A vila de Racótis, entretanto, seguiu por outro caminho ao manter o nome Alexandria, dado o proeminente desenvolvimento político-econômico que a cidade alcançou desde a sua conquista por Alexandre.

A Alexandria fundada no Baixo Egito, ao leste do Mediterrâneo, por Alexandre da Macedônia, no ano 331 a.C., era cortada por lagos e canais.¹³² A partir da sua

¹³² Há diversas fontes que se dedicam a relatar a fundação de Alexandria. Diodoro Sículo (*Biblioteca storica*, 17, 51-52) fornece o seguinte depoimento: “Ele [Alexandre] decidiu fundar uma grande cidade no Egito [...]. No local, traçou as ruas habilmente e ordenou que a cidade devesse se chamar Alexandria. Ela era convenientemente situada próxima ao porto de Faros. Organizando as ruas em ângulos retos, Alexandre fez a cidade respirar os ventos etésios, a fim de que com estes golpes, e por meio da grande extensão de mar, a cidade se refrescasse, proporcionando aos seus habitantes um clima moderado e uma boa saúde. [...] Alexandre deu ordens para construir um notável palácio para si. [...] A cidade, em geral, tem crescido tanto nos últimos tempos que muitos acham que ela será a primeira cidade do mundo civilizado estando muito à frente das outras em questão de elegância, tamanho, riqueza e luxo. O número de seus habitantes supera a das outras cidades [...] Seja como for, o rei Alexandre cobrou de alguns de seus amigos a construção de Alexandria e, resolvido todos os assuntos no Egito, voltou com seu exército para a Síria”. Estrabão em *Geographia* (17, 6-9), por sua vez, faz uma abordagem da geografia física e espacial da cidade desde detalhes da costa marítima, dos bosques e pomares até os principais monumentos, tais como o porto, o museu e o hipódromo. Estrabão (17, 7) também enfatiza os aspectos geoeconômicos de Alexandria. Segundo ele, canais naturais cortavam a cidade facilitando o escoamento de produtos para fins de exportação e importação.

fundação, quando ainda era uma pequena vila denominada Racótis, Alexandria¹³³, a metrópole cosmopolita – em virtude da sua capacidade populacional, urbanidade e desenvolvimento econômico-cultural – foi crescendo devido à forte imigração e por sua participação nas redes de comércio da bacia oriental do Mar Mediterrâneo (JULIUSSEN-STEVENSON, 2008, p. 2).¹³⁴

Quando Alexandria foi dominada pelos romanos, no século I a.C.¹³⁵, a cidade já era uma proeminente metrópole helenística.¹³⁶ Já como centro da administração romana do Egito, Alexandria, se destacou como uma das maiores e mais imponentes metrópoles da Antiguidade Clássica, abrigando requintadas bibliotecas, e um farol monumental – estimado como uma das sete maravilhas do mundo antigo –, além de

¹³³ A historiografia contemporânea apresenta uma grande produção sobre a história de Alexandria na Antiguidade Tardia. Entre as obras clássicas, conferir: *Alexandria*, de H. I. Bell (1927); *The Population of Roman Alexandria*, de Diana Delia (1988); *Christians and Jews in First-Century Alexandria*, de Birger A. Pearson (1986). Destacamos da historiografia recente as seguintes obras: *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, de Christopher Haas (2006); *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, de Edward Jay Watt (2006); *The Architecture of Alexandria and Egypt, C. 300 B.C. to A.D. 700*, de Judith McKenzie (2007). Sobre a formação do pensamento cristão na cidade, duas obras recentes são fundamentais. Roelof Van den Broek, por exemplo, em *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (1996), enfatiza a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi (1945) dando um enorme impulso não só ao estudo do gnosticismo antigo, mas também lançando luz sobre o desenvolvimento do cristianismo alexandrino. JuliusSEN-STEVENSON, por sua vez, escreveu um trabalho intitulado *Performing Christian Female Identity in Roman Alexandria* (2008), no qual trata do papel desempenhado pelas mulheres cristãs em Alexandria, entre os séculos IV ao VI. Segundo o autor, as mulheres cristãs, na condição de agentes na transformação da própria forma religiosa da cidade, vão ceder espaços privados para uso da *ekklesia*, financiar trabalhos eclesiásticos e fazer de seus próprios corpos expressões máximas de ascetismo ao adotar a *parthenia*.

¹³⁴ Utilizamos o conceito de cosmopolitismo pois denota a ideia de uma comunidade mundial na qual as relações entre os indivíduos transcendem as fronteiras do Estado. Na sociedade cosmopolita, as pessoas devem seguir um conjunto de regras básicas para que todos os seus integrantes gozem da paz, justiça, equidade e dignidade. O uso dos termos “cosmopolitismo” e “cidadania mundial” já era comum para os filósofos helenísticos dos séculos IV e III a.C. Diógenes, por exemplo, afirmou que ser “um cosmopolita” era ser “um cidadão do mundo”. Os estoicos acreditavam que o mundo inteiro constituía-se em uma única cidade verdadeira. No início do século II, o filósofo estoico Epíteto escreveu sobre o que seria um cidadão “do mundo” (MATHISEN, 2006, p. 1027). Uma das características de uma sociedade cosmopolita, com a qual Alexandria pode ser identificada, é a presença de políglotas. Segundo Mattingly e Hitchener (1995, p. 53), os estudos onomásticos têm apontado para um aumento do número de políglotas nas colônias romanas do norte da África durante o apogeu do Império Romano, por exemplo. Muitos, inclusive habitantes de Alexandria, circulavam livremente pelo Império uma vez gozarem de um estatuto de cidadania.

¹³⁵ Júlio César tomou a cidade em 46 a.C. para destituir Cleópatra e Ptolomeu XIII do poder. Ao longo da guerra que se sucedeu, após o assassinato de César, Marco Antônio tentou convencer Cleópatra a apoiá-lo, mudando-se para Alexandria e tornando-se seu consorte. A cidade converteu-se em uma base para as operações de Marco Antônio por 13 anos até que ele e Cleópatra foram derrotados por Otávio, futuro imperador, na batalha de Ácio em 31 a.C. A partir de então, Alexandria nunca mais foi a mesma, uma vez que o Egito acabou por se tornar, definitivamente, uma província romana.

¹³⁶ A tendência a inter-relações culturais sob a ótica das expansões e do modelo cultural grego, a partir do século IV a.C., é o que chamamos helenismo. A historiografia identifica que a helenização foi mais acentuada entre os séculos IV e I a.C. e em grandes cidades como Alexandria e Roma. Nesse período, ocorreu uma mudança na visão de mundo de gregos e de não gregos, bem como na difusão do *koiné* (SILVA, 2009, p. 140).

contar com mercados, portos, palácios, templos, parques, tribunais, teatros, escolas e um museu, este fundando por Ptolomeu I (HAAS, 2006, p. 95).¹³⁷

Desde o reinado do primeiro Ptolomeu, ainda nos finais do século IV a.C., várias escolas filosóficas se estabeleceram na metrópole. Deste então, o “comércio de ideias” tornou-se aspecto central na vida sociocultural e religiosa na cidade responsável por formar uma arena simbólica na qual várias filosofias se encontravam, se influenciavam e disputavam a hegemonia (WALKER, 1985, p. 87). Em decorrência disso, Alexandria tornou-se um importante centro da vida intelectual no Mundo Antigo, contando com escolas de matemática, geometria, medicina, astronomia, música e filosofia.

No século I, a pluralidade étnica em Alexandria era significativa, uma vez ser uma sociedade composta por egípcios, gregos, romanos, indianos, persas e judeus, estes últimos fundamentais para nosso debate por serem responsáveis por levar as primeiras formas de cristianismo à cidade.

Em termos administrativos, Alexandria era organizada em cinco distritos – cada qual denominado por letras do alfabeto grego. Compondo mais de um quarto da população da cidade, os judeus habitavam no bairro “Delta” (BELL, 1927, p. 174). A circunscrição judaica contava com o seu próprio *alabarch* (governador) e leis específicas. Afora isso, os judeus desfrutavam de determinados favores imperiais, garantidos pelo *status* judaico de *religio licita*, fruto de um direito adquirido na ocasião de fundação da cidade (RIGGS, 1987, p. 929).¹³⁸ Apesar de bem integrada à vida social da cidade, por usufruir de variados benefícios políticos – além de detentora de parte do monopólio econômico –, a comunidade judaica era impopular, sendo alvo constante de violência e hostilidade por parte da população local, em especial nos séculos I e II.¹³⁹

¹³⁷ Os mercados alexandrinos, além de comercializar produtos de fabricação local, como vidro, linho e papiro, eram repletos de mercadorias advindas das mais diversas partes. No cais de Alexandria, podia ser encontrado o âmbar do Báltico, o peixe salgado do Ponto, o café do Chipre, a madeira da Macedônia e de Creta, a cerâmica e o óleo da Grécia, as especiarias da Arábia, os pássaros e os bordados da Índia e do Ceilão, o ouro, o ferro, os macacos, os leopardos e os elefantes da África subsaariana (RIGGS, 1987, p. 930).

¹³⁸ O *alabarch*, em conjunto com o Sinédrio, exercia um governo alternativo sobre a população judaica da cidade (RIGGS, 1987, p. 929).

¹³⁹ Muitos foram os ataques aos judeus na cidade de Alexandria. Durante o reinado de Trajano (98-117), por exemplo, ocorreu a Guerra de Kitos (115-117), empreendida pelos judeus da diáspora. Ela teve início na região de Cirene, se disseminando pelas localidades do Chipre, da Mesopotâmia e do Egito. Na ocasião, a cidade de Alexandria recebeu muitos invasores judeus de Cirene, mas estava enfraquecida militarmente por causa da retirada das tropas para a guerra romano-partá (66 a.C. - 217). Sem comboio militar, a urbe ficou à mercê dos conflitos locais, causados pela grande fúria da população

As perseguições sofridas pelos judeus na cidade, sem dúvida, também atingiram os primeiros judeus seguidores de Jesus (SUNQUIST, IRVIN, 2001, p. 86).

Devido ao grande fluxo de pessoas transitando entre Alexandria e Jerusalém, é possível que as primeiras missões cristãs tenham partido diretamente da província da Judeia.¹⁴⁰ Ao longo do século I, o cristianismo de Jerusalém permaneceu uma vertente do judaísmo.¹⁴¹ Seus adeptos, judeus crentes em Jesus, defendiam que Cristo seria um segundo Moisés e que o Messias ressuscitado regressaria a Terra. Em face disso, acreditamos que os primeiros cristãos alexandrinos foram defensores de um judaísmo cristianizado (SNAPE, 1954, p. 2). Entre a primeira metade do século I e a segunda metade do século II, o desenvolvimento do cristianismo em Alexandria, e no Egito de uma maneira geral, não foi expressivo, uma vez que o cristianismo era apenas mais um ramos judaico e seus adeptos frequentadores assíduos das sinagogas. Uma separação institucional entre judaísmo e cristianismo só foi deflagrada no século II, quando alguns cristãos abandonaram as sinagogas e se organizaram em associações próprias. Estas foram marcadas por uma forte

contra a comunidade judaica que recebia os judeus revoltosos fugidos de Cirene. Grande parte da urbe foi devastada, o bairro judeu e a sua principal sinagoga foram destruídos. Por seu turno, os judeus queimaram o templo de Nêmesis, entre outras ações. Mesmo com o fim da revolta, a população local e os judeus não deixaram de se engalfinhar, entrando em choque constantemente (BELL, 1927, p. 181).

¹⁴⁰ Em *História Eclesiástica*, Eusébio de Cesareia afirma que Marcos (companheiro de Pedro e provável escritor de um dos quatro Evangelhos) foi o primeiro evangelista na cidade de Alexandria. O documento afirma o seguinte: “Dizem que este Marcos foi o primeiro a ser enviado ao Egito e que ali pregou o Evangelho que ele havia posto por escrito e fundou igrejas, começando pela de Alexandria” (Eus., *Hist. eccl.*, 2, 16.1). Tal informação nos parece inconsistente, visto que os escritos de Clemente e de Orígenes não fazem qualquer referência a tal fato. O silêncio das fontes lança a suspeita de que a fala de Eusébio seja equivocada. É plausível que a construção da ideia de que Marcos teria sido o fundador da *ekklesia* de Alexandria esteja calcada na ocasião da chegada do Evangelho de Marcos à metrópole, na última década do século I, sob a forma de códice (BARNARD, 1964, p. 148-149).

¹⁴¹ Em trabalho recente (CAMPOS, 2011, p. 184), discutimos como uma nova leitura das fontes tem produzido uma série de “mudanças nas investigações sobre as relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano. Em meio a uma série de propostas sugeridas desde o século XIX por Harnack, seguido por Simon, Boyarin, Reed e Becker no século XX, nos debates sobre o esgotamento progressivo do judaísmo, Kinzig, em seu artigo intitulado *Co-operation between Jews and Christians in Fourth Century* (1991), traz uma análise alternativa. Ele propõe a existência de quatro níveis de separação entre o judaísmo e o cristianismo. O primeiro nível, doutrinal, estaria centrado nas profissões de fé formuladas pelos pensadores da *ekklesia*, particularmente no domínio da cristologia. A cisão entre judaísmo e cristianismo teria ocorrido muito cedo, talvez logo após a morte de Jesus. O segundo nível, o teológico, por sua vez, estava relacionado à produção de uma teologia cristã específica. Nesse ponto, os cristãos, durante muito tempo, haviam sido tributários do judaísmo. Por esse motivo, muito da produção teológica dos primeiros séculos é de difícil classificação. O terceiro grau de separação foi o institucional. Tal irrompe quando um grupo oficial segrega outro por meio de uma declaração de autoridade redundando na criação da *ekklesia*. O último estágio foi o da piedade popular. Este se instaura quando grupos concorrentes criam suas próprias tradições religiosas, observadas exclusivamente por eles”.

heterogeneidade entre si, com destaque para os grupos gnósticos, nicenos e judaizantes (PEARSON, 1986, p. 210).

A partir do século II, as demarcações entre gnósticos, nicenos e judeus ficaram evidentes, principalmente por já sabermos haver escolas de formação gnóstica, como a de Basilides, que começou seus trabalhos na cidade por volta do ano 130, e a de Valentiano, que teria emigrado de Roma e fundado uma escola de pensamento em Alexandria no ano 140. Uma *didaskaleion* nicena só se estabelecerá posteriormente, no ano de 180, sob a liderança de Panteno.¹⁴² Ademais, o primeiro bispado niceno conhecido foi o de Demétrio, datado da última década do século II (ODEN, 2010, p. 160-161).

Por ora, é suficiente registrar que a separação tardia entre cristãos e judeus foi determinante para a constituição teológica, exegética e organizacional do cristianismo alexandrino. Haas (1997, p. 105) pontua, por exemplo, haver um eco da interpretação rabínica nos trabalhos dos alexandrinos Clemente e Orígenes, embora ambos não fossem de origem judaica.¹⁴³ Educado na *didaskaleion* de Panteno, Clemente, em seus escritos, por exemplo, se apropriou tanto de alguns textos da literatura judaica quanto de seus métodos de exegese a fim de embasar sua cristologia. A influência por ele recebida foi determinante até mesmo para que Clemente considerasse o Antigo Testamento a porção mais importante das Escrituras (Clemente de Alexandria, *Stromateis*, 1, 22) (PAGET, 2010, p. 92). Por seu turno, o grande contato que Orígenes estabeleceu com os líderes judeus, além do fato de ter sido pupilo de Clemente, permitiu a este travar contato com a escola de pensamento judaica de Alexandria, o que muito contribuiu para as suas próprias reflexões filosóficas. A exegese de Orígenes estava pautada em um sistema geral de interpretação a partir de uma visão sistêmica e unificada das Escrituras, como faziam os rabinos alexandrinos (Orígenes, *De Principia*, 4, 1). Além disto, ele era um admirador do costume rabínico de comparar e estabelecer conexões entre diferentes passagens da Bíblia (HALIM, MALATY, 1994, p. 813; MC GUCKIN, 1999, p. 29-30).

Não deve ser ignorado, ademais, que Orígenes e Clemente se apoiaram, no que diz respeito a interpretação das Escrituras, em grande medida, na exegese criada

¹⁴² Tratamos especificamente da escola de pensamento de Alexandria no Capítulo Quarto.

¹⁴³ Devemos recordar, ainda, que o judaísmo não só permeou a tradição paleocristã alexandrina, mas, também, a gnóstica. Valentino, de modo a criar um sistema cosmológico próprio, utilizou-se do mesmo sistema de interpretação alegórica de Clemente e Orígenes.

por Fílon de Alexandria. Conhecido por estabelecer intersecções múltiplas entre variadas esferas teológicas e filosóficas, o filósofo judeu era interessado nas ideias do estoicismo e do médio platonismo,¹⁴⁴ sendo um dos precursores, nos círculos judaicos, da interpretação alegórica da Septuaginta.¹⁴⁵ Buscando travar uma síntese entre o helenismo e o judaísmo, Fílon, por meio de sua alegorização, estabeleceu uma ponte entre o universo cúltico e o filosófico, entre o mítico e o ontológico. Em face disso, o escritor foi o primeiro filósofo judeu a formar um pensamento sistematicamente alegórico para se compreender o Antigo Testamento dialogando com o médio platonismo e o estoicismo (TAYLOR, 2003, p. 125).

Por seu turno, o cristianismo, que ainda não havia se afastado completamente do judaísmo, apresentou figuras como Clemente e Orígenes apropriando-se do *modus operandi* interpretativo do filósofo (FERGUSON, 1991, p. 64). Clemente, por exemplo, construirá sua própria hermenêutica da Bíblia, principalmente no tocante à utilização de recursos metafóricos e alegóricos para a interpretação do conteúdo textual. A partir de um estudo da obra *Miscelânea* feito por Hadas-Lebel (2003, p. 1-18), é possível perceber que Clemente fez cerca de quatro citações diretas e mais de trezentas indiretas a Fílon, além de agregar diversas alegorias e simbolismos filônicos ao seu próprio discurso. Já nos escritos de Orígenes, apesar de o autor não demonstrar abertamente que recebera uma influência de Fílon, encontramos aspectos marcantes do princípio hermenêutico e dos modelos alegóricos derivados do pensamento do filósofo judeu. Considerado o mais sofisticado praticante do método alegórico, Orígenes fez uso de uma leitura alegórica como estratégia para unir Antigo e Novo

¹⁴⁴ O médio platonismo seria uma fase intermediária do platonismo, desenvolvendo-se do século I a.C. ao século II. Eudoro de Alexandria (século I a.C.) ficou conhecido como o primeiro médio platonista, sendo o responsável por dar um novo impulso ao platonismo após a crise da Academia de Atenas. Sobre as ideias básicas desta corrente, destacam-se o grande ecletismo e ainda a tendência ao retorno do platonismo “ortodoxo”. As temáticas médio-platônicas mais comuns são aquelas ligadas ao transcendente, à intuição e às tradições mitológicas (PARIS, 2003, p. 30).

¹⁴⁵ A palavra “alegoria” é derivada do termo grego *allegoria*, que, no tempo de Platão e Aristóteles, era usado para designar a prática da *huponoia*. O termo *huponoia* é um substantivo correspondente ao verbo *hyponoein*, que significa, literalmente, “ver abaixo”, “compreender algo subtendido ou escondido”. A interpretação alegórica presume que o texto deva ser interpretado a partir de algo que está para além da literalidade, da palavra escrita. Desse modo, um autor que interpreta um texto alegoricamente entende que é impossível apreender as ideias centrais de uma obra sem considerar os indícios e as tipologias. Os escritos atribuídos a Homero e Hesíodo são os primeiros a fazer uma interpretação alegórica da realidade quando, por exemplo, representam os deuses e heróis a partir de seus atributos físicos, psicológicos e morais. Os primeiros autores a fazerem uso do termo foram, provavelmente, os filósofos cínicos e estoicos para fazer referência ao conhecimento subentendido presente nos mitos gregos. A difusão do conhecimento filosófico grego na Antiguidade permitiu que a interpretação alegórica também se popularizasse entre os escritores judeus, a partir do século I, e, posteriormente, entre os cristãos (BRISSON, 2004, p. 31-32; SOULEN, SOULEN, 2001, p. 5).

Testamento a fim de elaborar uma interpretação cristocêntrica que abarcasse toda a Escritura. Tal exegese alegórica, que tocava os campos da filosofia e da liturgia, foi determinante para a construção de um pensamento teológico que incluísse Maria na categoria de ser divino, como veremos mais adiante (RUNIA, 1993, p. 181).

Se a influência do judaísmo foi essencial para a formação doutrinária dos cristanismos em Alexandria, a organização eclesiástica, com destaque para a nicena, também apresentou marcas de judaísmo, em especial pelo destaque dispensado ao ensino de seus fieis. Apesar não haver a emergência de nenhuma instituição cristã com propósitos pedagógicos neste momento, como argumenta Silva (2014, p. 2), em meados do século II, uma escola de pensamento vai florescer em Alexandria. Tal será marcada pela rearticulação da mensagem de Jesus em uma síntese de helenismo, cultura egípcia e filosofia judaica.

O ensino, que, muitas vezes, se pautava em noções elementares de exegética e princípios morais próprios, cabia amiúde ao líder espiritual das comunidades cristãs de Alexandria, podendo ser o bispo, o presbítero ou o professor (*didaskalos*). A *ekklesia* nicena de Alexandria, por sua vez, era distinta das demais congregações do Império no século II pelo destaque concedido ao ofício de *didaskalos*.¹⁴⁶ Ao passo que em outras localidades o professor não tinha grande destaque no contexto eclesiástico – até porque qualquer um que fosse responsável por transmitir a doutrina dos apóstolos poderia ser considerado um *didaskalos* –, em Alexandria esta lógica não se aplicava. Lá, o ofício de *didaskalos* parece ter tido tanta estima quanto o de bispo. Isso pode ser observado no episódio em que Orígenes é indicado pelos bispos palestinos para ocupar a função de presbítero na sé de Alexandria, mas Demétrio, o então bispo, temendo que a fama do professor ofuscasse sua autoridade diante da congregação, resolve expulsá-lo da cidade (Eus., *Hist. eccl.*, 6, 8). Ademais, é possível que a função de professor fosse tanto ou quanto flexível, até porque, ao que tudo indica, presbíteros e bispos se revezavam nas escolas e congregações – como foi observado na ocasião em que Heraclas (sucessor de Orígenes), sendo um *didaskalos*, recebeu o episcopado de Alexandria (Eus., *Hist. eccl.*, 6, 26). A estrutura institucional pouco

¹⁴⁶ Witmer, na obra *Divine Instruction in Early Christianity* (2008), afirma que a primeira referência à função de professor encontrada nos escritos cristãos remonta ao *Evangelho de Mateus*, o qual apresenta Jesus como um *didaskalos*, e nos Evangelhos de Marcos e João, em que Jesus é reputado como *rabi*. Posteriormente, os apóstolos e, em seguida, os bispos ocuparão o cargo de mestres na condição de guardiões e perpetuadores da doutrina por meio do ensino ortodoxo.

usual das comunidades cristãs, fruto de uma influência judaica – uma vez que os mestres cristãos carregavam características que remontavam às tradições dos rabinos –, permitiu que os professores gozassem de uma chancela para propagar doutrinas e instituir devoções (RUNIA, 1993, p. 123-124).

O judaísmo e o cristianismo não somente compartilhavam de doutrinas e formas institucionais semelhantes, mas também sofriam as mesmas pressões sociais e políticas no contexto imperial romano. Nos finais do século II e no decorrer de todo o século III, vemos se delinear diversas perseguições instauradas contra os judeus, mas principalmente contra os cristãos, a começar pelo período de governo do imperador Sétimo Severo (193-211), passando por Décio (249-251), Valeriano (253-260) e Diocleciano (284-305).

Conforme identificado em *História Augusta* (4, 8.17), o imperador Sétimo Severo publicou um edito que proibia a conversão ao judaísmo e ao cristianismo. Tal parece ter suscitado uma aguda perseguição às congregações cristãs em Alexandria. Sobre esse assunto, Eusébio de Cesareia afirma o seguinte:

E, como também Severo suscitou uma perseguição contra as *ekklesiae*, em todas as partes, consumaram-se esplêndidos martírios dos atletas da religião, mas multiplicaram-se especialmente em Alexandria. Os atletas de Deus foram enviados para lá, como ao maior estádio, desde o Egito e de toda a Tebaida, e por sua firme paciência em diversos tormentos e gêneros de morte, cingiram-se com as coroas preparadas por Deus. Entre eles, achava-se também Leônidas, chamado “o pai de Orígenes”, que foi decapitado e que deixou seu filho ainda muito jovem. Não seria demais descrever brevemente com que predileção pela palavra divina viveu o rapaz desde então, já que é muito abundante o que se conta sobre ele entre o povo (Eus., *Hist. eccl.*, 6, 1.1).

Já as perseguições lideradas pelo imperador Décio foram empreendidas, direta e indiretamente, tanto contra os líderes cristãos quanto contra os membros comuns das congregações. Todavia, antes de elas se iniciarem, a população local já se mostrava bastante hostil aos cristãos. Isso pode ser comprovado pela epístola de Dionísio, bispo de Alexandria (247-265), endereçada a Fábio, bispo de Antioquia, preservada por Eusébio (Eus., *Hist. eccl.*, 6, 41.1-10), a qual atesta que um “adivinho”

agitou “turbas de pagãos” contra os cristãos da cidade.¹⁴⁷ É preciso salientar que Valeriano também empreendeu perseguições posteriores. Eusébio de Cesareia chegou a relatar que muitos cristãos foram presos no século III por ordem de Áquila, governador de Alexandria, a mando de Valeriano, sendo alguns martirizados (Eus., *Hist. eccl.*, 6, 3.3).

O imperador Diocleciano (244-311), por sua vez, a partir de 303, estabeleceu uma política de perseguição com intensidade ainda maior que a de seus antecessores, ao colocar o problema cristão como política de primeira ordem. Perdurando por dez anos, a perseguição de Diocleciano permitiu que a *ekklesia* de Alexandria, muito mais do que antes, vivesse um período em que foram feitos muitos mártires.

É digno de nota o fato de que, nesse contexto, a prática do martírio esteve intimamente relacionada à vida ascética, uma vez que em ambas se pressupunha a *imitatio Christi* (FREIBERGER, 2006, p. 137). Dessa maneira, a assimilação da conduta de Jesus não se restringia apenas em mimetizar a sua morte sacrificial e as suas escolhas por uma vida ascética, mas em reproduzir suas funções, seu *status* divino, bem como controlar a perpetuação de sua memória entre os fiéis.¹⁴⁸ No que concerne ao ascetismo, interpretado por muitos como um “segundo martírio”, este se materializou na construção de diversos monastérios, sob a forma de fortalezas, os quais foram edificadas nos arrabaldes da cidade, a fim de abrigar os monges cristãos. A maior parte das comunidades monásticas se estabeleceram, entre os séculos IV e VI, na região sudoeste de Alexandria no caminho para o Deserto da Scete (*Wadi-al-Natrun*). Alguns desses mosteiros ainda permanecem, embora a maioria esteja em ruínas. (MEINARDUS, 2000, p. 155).¹⁴⁹

A cosmopolita metrópole de Alexandria apresentava uma cultura híbrida por excelência. Marcada por uma profusão de línguas, credos e costumes próprios de espaços onde as fronteiras são fluidas e naturalizadas cultural e etnicamente, o

¹⁴⁷ Apesar de a perseguição de Décio ter feito muitos mártires, o então bispo de Alexandria, Dionísio, foi apenas exilado.

¹⁴⁸ Maureen Tilley, em um artigo intitulado *The Ascetic Body and the (Un)Making of the World of the Martyr* (1991), defende como tese central que o ato de suportar a dor e o sofrimento funcionava como um treinamento do corpo para a prática ascética. Ao final do século II, quando a perseguição aos cristãos tornou-se mais intensa, o martírio forneceu a base teórica e prática para o martírio dito “heroico”, isto é, o ascetismo. No entanto, a inter-relação entre o ascetismo (martírio branco) e o martírio (martírio vermelho) também evidenciou que o ascetismo não se tornou um substituto simples para o martírio após a legalização do cristianismo sob o reinado de Constantino.

¹⁴⁹ Sobre esse assunto, falaremos mais na última parte deste Capítulo.

pluralismo religioso também foi uma das marcas da cidade. Lá, os cristianismos se desenvolveram – permeados por conflitos, tensões e perseguições – de uma maneira singular. A partir de um judaísmo praticado em Alexandria profundamente arraigado na tradição exegética de Fílon (de fundo eclético e médio-platônico), gnósticos e nicenos vivenciaram experiências religiosas tanto ou quanto híbridas e difusas doutrinalmente, mas, eclesiasticamente, centralizadas no ensino do *didaskalos*. Os professores ortodoxos, por sua vez, fizeram a exegese das Escrituras buscando, sobretudo, observar metáforas, simbolismos e alegorias, o que, conciliado à prática do ascetismo, foi determinante para a construção e sacralização da imagem de virgens, mártires e, sobretudo, de Maria. Partindo dessa análise preliminar, trataremos agora das primeiras fontes alexandrinas que nos trazem informações acerca da nossa temática: a emergência da piedade mariana. Passemos agora à compreensão da representação de Maria em alguns papiros a fim de identificar a devoção à personagem no contexto alexandrino.

DEI GÉNATRIX, NOSTRAS DEPRECATIÓNES NE DESPÍCIAS: MAGIA E PIEDADE DE FRONTEIRA NOS PAPIROS

Assim como ocorria no contexto da piedade cívica tradicional romana, no âmbito do cristianismo niceno, a magia, foi amiúde repudiada socialmente.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Émile Durkheim foi um dos primeiros pesquisadores a se debruçar sobre a temática da magia. Em sua obra pioneira denominada *As formas elementares de vida religiosa* (1912), ele atesta que a magia e a religião apresentam características similares. Entretanto, Durkheim coloca a magia em um estágio inferior à religião uma vez que esta não estabelece uma consciência de grupo, mas apresenta uma constituição social frágil. James Frazer, em *O ramo de ouro* (1915), seguindo a mesma linha, defende que a magia é coordenada pelo princípio da simpatia que se subdivide em três leis específicas, a saber: a Lei da similaridade, a Lei da contiguidade (ou do contato) e a Lei do contraste (ou do retorno). Seguindo a linha evolucionista própria de sua época, Frazer afirma que a religiosidade humana teria passado por três etapas: o estágio primário seria o da magia, seguido pelo estágio da religião e, posteriormente, o da ciência, o estágio final. Marcel Mauss, por sua vez, em *Esboço de Uma Teoria Geral da Magia* (1950), tece duras críticas às teorias de Frazer em especial no tocante aos ritos mágicos, tratados como simples atos simpáticos. Mauss constata que magia e religião, ao se alocarem concomitantemente no campo do sagrado, dificilmente se distinguiriam, muito embora o antropólogo tenha se esforçado para isso. Para ele, a magia seria responsável por garantir a eficácia simbólica à religião. Atualmente, muitos pesquisadores têm se dedicado a analisar o conceito de magia, sem, no entanto, entrar em consenso. Stanley Tambiah em *Magic, Science and Religion and the Scope of Rationality* (1990) apresenta um exaustivo trabalho sobre os aspectos performáticos da magia e do ritual. Para o pesquisador, a magia seria um ritual performático baseado na linguagem. Christopher Lehrich, na obra *Magic in Theoretical Practice* (2007), faz um panorama sobre o estudo da magia nos levando a pensar que ainda há muito a ser pesquisado sobre o assunto, uma vez que não haver uma teoria definitiva da magia sob o ponto de vista antropológico.

Chevitarese e Cornelli (2007, p. 72-75), ao revisitarem alguns textos do Novo Testamento, destacam que a palavra *pharmakós* era usada para qualificar o indivíduo como mago. Nas passagens de *Gálatas*, 5, 20 e *Apocalipse*, 9, 21; 19, 23, o mago seria portador de uma natureza má, uma vez que suas ações eram tidas como perniciosas.¹⁵¹ O verbo *baskaíno*, por seu turno, presente no texto de *Gálatas*, 3, 1, estaria relacionado ao ato de afetar alguém com um olho mau, ou seja, enfeitiçar.

Se por um lado os representantes da *ekklesia* rechaçavam qualquer associação com as práticas consideradas mágicas, por outro, nos dois primeiros séculos da era cristã, muitos adversários dessa mesma *ekklesia* acusavam os cristãos de praticantes da magia. Por esse motivo, a temática da magia foi revisitada diversas vezes por escritores cristãos. Na tentativa de distinguir magia e milagre, e de rejeitar qualquer noção de Cristo como um mago, Orígenes empreendeu um embate às acusações de Celso, seu algoz (Orig., *C. Cels.*, 1, 6.28; 4, 33; 6, 32.38-41; 8, 37). Hipólito de Roma, por sua vez, incluiu uma seção sobre os magos em sua obra *Refutação às heresias* (4, 28.42), na qual proibiu expressamente a estes de participar das reuniões na comunidade cristã de Roma (BEARD, NORTH, PRICE, 1998, p. 227). Tertuliano, em *Sobre a Idolatria* (9, 3), afirmou haver uma “relação mútua entre a magia e a astrologia”, referindo-se a esta como uma espécie de magia. Parte desse tratado foi destinada a expor que a profissão de astrólogo não deveria ser exercida por cristãos.¹⁵²

Convém observar que a constante demarcação entre o que seria a magia e as práticas cristãs ditas “legítimas” nos assegura que, em um contexto de forte helenização, o cristianismo, na condição de religião híbrida, foi permeado pelas práticas mágicas. Isso pode ser comprovado com mais vigor quando lançamos mão dos *Papiros mágicos gregos* e dos *Papiros de Oxirrinco*. Tais, além de serem testemunhos da inegável hibridização na dinâmica religiosa cristã, apresentam como se articulavam as práticas de devoção mariana nos círculos cristãos de fronteira.

Os *Papiros mágicos gregos*, provenientes do Egito, datados entre os séculos II e V, foram encontrados no século XIX em Tebas por Jean d’Anastasi, um diplomata

¹⁵¹ Diversos imperadores romanos queimaram livros de adivinhação e prenderam pessoas que faziam uso de amuletos. O mago era, frequentemente, tido como praticante de uma arte exótica e perigosa, um criminoso ou charlatão, condenado pela lei e ridicularizado (MEYER, 1999, p. 2-3).

¹⁵² Tradução de J. H. Waszink e J. C. M. Van Winden, 1987.

sueco residente em Alexandria. Sob a forma fragmentária, os papiros foram escritos predominantemente em grego, mas também podendo ser encontrados em copta e demótico. Já os *Papiros de Oxirrinco*, escritos nas mais diversas línguas antigas (grego, egípcio, copta, latim, árabe, hebraico, aramaico e siríaco), datados dos séculos III a.C. ao VII, foram encontrados por um grupo de arqueólogos, sob a liderança de Bernard Grenfell e Arthur Hunt, no Alto Egito, em um depósito de lixo perto da atual cidade de Al-Bahansa (antiga Oxirrinco), na transição do século XIX para o XX. Atualmente, ambos *corpora* documentais estão abrigados em diversos museus e bibliotecas da Europa e do Egito. Apesar de um importante seminário ter sido ministrado no início do século XX em Heidelberg a fim de tratar de algumas descobertas sobre os papiros, as pesquisas a respeito dessa documentação só começaram a despontar a partir da década de 1970. Tanto as pesquisas referentes ao conteúdo textual quanto a classificação de novos papiros ainda estão em andamento (CHEVITARESE, CORNELLI, 2007, p. 82-83).

Marcado por uma forma religiosa própria da cultura helenística, tanto os *Papiros mágicos gregos* quanto os *Papiros de Oxirrinco* se destacam por serem uma literatura transcultural profundamente híbrida com temáticas, abordagens e referências textuais que transcendem as fronteiras culturais do próprio Egito. Como tais, os papiros incorporam e resignificam elementos da cosmologia e da ritualística judaica, cristã e pagã de forma paritária, além de apresentarem uma organização textual heterogênea, contendo variadas fórmulas, encantamentos, hinos e rituais diversos (BETZ, 1996, XLI).

Os papiros configuram-se como um material fundamental sobre o qual construímos nossa compreensão acerca das formas das primeiras devoções a Maria em Alexandria, além de evidenciarem a maneira pela qual esta piedade foi incorporada à religiosidade cristã corrente. A fim de demonstrar isso, selecionamos quatro papiros, a saber: o papiro *Rylands III (470)*, o papiro *Maldição de Jacó*, o papiro *Berlim 8324* e o papiro *Rylands 103*.

O primeiro documento, o papiro *Rylands III (470)*, é um pequeno fragmento papiráceo de 18,0 por 9,4 cm, escrito em grego, pertencente à coleção de *Papiros de Oxirrinco* e que apresenta uma intercessão denominada *À vossa proteção*¹⁵³. Nela,

¹⁵³ Em 1917, o *The Rylands University Library* em Manchester, Inglaterra, comprou um pequeno pedaço de papiro retangular e escrito em grego. A mensagem nele escrita, em apenas dez linhas, não parecia

lemos o seguinte: “Sob a tua misericórdia nos refugiamos, mãe de Deus; não deixes de considerar as nossas súplicas em nossas dificuldades. Mas livrai-nos do perigo, única,¹⁵⁴ casta e bendita!” (Fig.14).¹⁵⁵

O primeiro ponto a ser notado é o fato de o documento ser transcrito na primeira pessoa do plural. Tal constatação nos permite supor que o papiro fosse proclamado em uma reunião junto a uma audiência. Afora isso, o papiro apresenta Maria sendo invocada de modo a remediar as angústias e os sofrimentos do devoto, ficando evidente o reconhecimento explícito do poder de sua intercessão. O papiro *Rylands III* (470) utiliza o verbo “livrar” (*rhysai*), o mesmo usado na conhecida “Oração do Pai Nosso”, encontrada em *Mateus*, 6, 9-13 e *Lucas*, 11, 2-4, confirmando que os fiéis associavam Maria a Jesus, na condição de uma divindade que responde às orações daqueles que necessitam de seu auxílio.

O texto está saturado de significados e constructos que indicam o profundo sentimento de confiança e afeição do devoto em relação a Maria. Tais podem ser observados principalmente quando atentamos para as designações simbólicas conferidas a ela no trecho que a qualifica como “única, casta e bendita” – que para nós servem de gabarito para compreensão da piedade mariana. A condição de “única” concederia a ela uma atribuição de excepcionalidade, própria de uma divindade. O atributo “pura”, por sua vez, indicaria a perpétua virgindade com a qual Maria foi distinguida. Por fim, o predicado “bendita”, que parece ter sido retirado da saudação de Isabel presente no texto de Lucas 1:41-45, garantiria a Maria dignidade e honra. As três qualidades acopladas – laureadas de significados positivados – salvaguardariam a Maria sua condição de *Theotókos* e *Parthénos*.

A partir da análise da condição dos papiros, bem como do estilo e da forma de grafia, o papirologista Edward Lobel concluiu que o documento foi escrito em meados do século III (provavelmente entre os anos 250 e 280). Historiadores, tais como Roberts e Bell, tendem a discordar de Lobel, enquadrando o papiro como um

ter sido composta cuidadosamente, como parte de um livro, mas como se alguém houvesse feito uma anotação pessoal, tanto que há uma série de palavras até escritas de forma tosca.

¹⁵⁴ Tradução de C.H. Roberts e E. G. Turner 1952.

¹⁵⁵ Somente depois do Concílio de Éfeso, já no século VI, que diversas *ekklesiae*, em especial as bizantinas, fizeram uso de tal documento como uma prece litúrgica. Para muitos, essa é a fórmula mais primitiva da qual se originam as demais orações criadas nos séculos posteriores com referência a Maria. Embora uma oração litúrgica baseada no papiro fosse usualmente proferida na *ekklesia*, ela foi transmitida por meio da tradição oral.

documento do início do século IV, por pressuporem que a formação do culto mariano foi mais tardia (*apud* SHIEL, 1938, p. 185).

Considerando o estilo e o conteúdo do papiro, defendemos que este foi escrito em um período de grande perseguição, haja vista o apelo presente no mesmo. Entretanto, por causa das diversas perseguições sofridas pelos cristãos alexandrinos entre os séculos III e IV, é problemático sugerir uma data exata para o documento. O mais provável é que o papiro foi confeccionado na segunda metade do século III, durante o reinado de Décio ou Valeriano, por conta do nível de perseguição empreendida contra os cristãos nesse período e o fato de que só encontrarmos outros papiros devocionais marianos no século IV. Na condição de ser a mais antiga intercessão mariana conhecida, o documento se destaca pela sua importância como um inegável testemunho de que já existiam, em meados do século III, orações explicitamente endereçadas a Maria como *Theotókos*, ou seja, cerca de 200 anos antes do Concílio de Éfeso, o que comprova que o epíteto *Theotókos* não é uma invenção do século V.

O segundo papiro, da coleção dos *Papiros mágicos gregos*, escrito em copta, datado do século IV, é denominado *Maldição de Jacó*.¹⁵⁶ Inserido na categoria “papiro mágico de execração”, devido às fórmulas de maldição nele presentes, o documento foi encontrado dobrado sete vezes e, em seguida, quatro vezes, formando um pequeno pacote com dimensões de 18,0 por 15,0 cm (quando aberto). Analisando as peculiaridades do dialeto, da ortografia, da escrita, do formato e do conteúdo, é plausível supor que o texto foi redigido por um mago que também confeccionou outros papiros da coletânea dos *Papiros mágicos gregos*. O texto diz o seguinte:

Jacó.

Miguel, Gabriel, Souleel! A foice que sai do céu deve descer para a destruição do tumor ulcerado. O pai de Hetiere, que está no pai, mande para longe o tumor ulcerado. Cento cinquenta e quatro mártires mandem para longe o tumor ulcerado. Maria, aquela que carregou Jesus, mande para longe o tumor ulcerado. Souleel, Gabriel, mandem para longe o tumor ulcerado. Levante-se na tua ira, a fim de acabar com a dor. Meu Senhor Jesus, mande para longe o tumor ulcerado. Meu santo pai Zacarias, mande para longe o tumor ulcerado. Cada um [...] de vocês deve acabar com a dor... contra o pai de Hetiere (?). Jacó.

¹⁵⁶ O papiro *Maldição de Jacó* se encontra no *Institut français d'archeologie orientale*, no Cairo, Egito.

(verso) Você deve acabar com a dor. Meu senhor, mande para longe o tumor ulcerado (grifo nosso).¹⁵⁷

O documento, utilizado para fins apotropaicos, trata de uma maldição (tumor ulcerado) que Jacó desejava anular por meio de encantamentos. Para tanto, o praticante da magia invoca, suplicante, o falecido pai de Hetiere, juntamente com Maria, arcanjos, mártires, Jesus e Zacarias para o ajudar (MEYER, 1999, p. 207-208). Nesse documento, semelhante àquele antes analisado, Maria se destaca por ser uma das intercessoras acionada pelo fiel a fim de solucionar um problema cotidiano, neste caso, a cura de uma enfermidade. É válido salientar que Maria é invocada por sua condição de mãe de Jesus. Todavia, a prece também é feita a Jesus, demonstrando que, apesar da filiação entre ambos, Maria e Jesus tornam-se aqui entidades espirituais com poderes próprios e sacralidades balizadas.

O terceiro papiro, da coletânea dos *Papiros mágicos gregos*, datado do século IV, escrito em copta – denominado “amuleto mágico com feitiço para a cura” –, é classificado como *Berlin 8324* e apresenta as dimensões de 16,0 por 9,0 cm.¹⁵⁸ O manuscrito diz o seguinte:

I SOROCHCHATTA I

EI EI

EI EI

Para a febre.

Para uma dor na barriga.

Para um útero.

Para um molar que dói.

Setenta e sete (*Selah*). Em três séries (*Selah*).

7 nomes de Maria, 7 dos arcanjos.¹⁵⁹

O papiro *Berlin 8324* é escrito sob a forma de um amuleto. Utensílio comum entre os judeus, cristãos e pagãos no mundo greco-romano, o amuleto poderia assumir a forma de um colar, anel, pingente, ornamento decorativo ou, como em nosso caso, um papiro, na forma de um pacote, em que se escrevia uma prece ou um encantamento. O amuleto, na condição de uma prece visível, seria um suporte que

¹⁵⁷ Tradução de R. K. Ritner, 1999.

¹⁵⁸ O papiro em questão se encontra no *Museen zu Berlin*, em Berlim, Alemanha.

¹⁵⁹ Tradução de M. Meyer, 1999.

mediava a atuação do divino no mundo dos mortais. Logo, com a função de proteger aquele que o portava, o amuleto conectava o indivíduo à deidade (JANOWITZ, 2001, p. 57).

O autor do papiro empregou logo no começo *voces magicæ* – fórmulas verbais que reproduzem uma série de sons incompreensíveis – a fim de reforçar a presença e o poder da personagem. A referência à rubrica musical *Selah* (advindo do hebraico e encontrado nos *Salmos* das Escrituras judaicas), por sua vez, indica que havia certa melodia na recitação do encantamento contido no amuleto. A condição *sine qua non* para a operacionalização da magia era seguir a prescrição ritual oralmente com máximo rigor. No caso deste amuleto, a execução do rito mágico incluía a declamação do feitiço sete vezes e a pronúncia correta das *voces magicæ*.¹⁶⁰

Um amuleto como esse podia ter múltiplas funções, sendo produzido para o uso profilático, a minimização de dor corporal, o livramento perante alguma perseguição, a anulação de algum feitiço, entre outros fins. No papiro em questão, Maria é invocada por meio de um encantamento, a fim de curar doenças e/ou de aliviar seus sintomas, sendo um deles a dor no útero, mencionada, aqui, provavelmente, por causa da condição maternal da personagem. É preciso salientar que a terapia para distúrbios uterinos surgiram na antiga Mesopotâmia e Egito na forma de receitas médicas e amuletos mágicos (SCHAFER, KIPPENBERG, 1997, p. 47). Por seu turno, ao longo de toda a Antiguidade, amuletos eram comumente utilizados pelas grávidas para prevenir abortos (CHEVITARESE, CORNELLI, 2007, p. 132-133).

Considerando-se que os amuletos com feitiços para a cura se reportavam apenas a divindades específicas, uma vez que tais, supostamente, já haviam dado provas de seu poder, a figura de Maria deveria ser conhecida entre os adeptos da magia como poderosa para tratamento de certas doenças (MEYER, 1999, p. 81). Desse modo, no amuleto em questão, a concepção virginal de Maria seria um paradigma para a atuação da deidade na cura do enfermo.

Chevitarese e Cornelli (2007, p. 95-96) atestam que, nos papíros, os mitos e rituais de religiões tradicionais são úteis não somente para a glorificação de uma entidade ou instituição religiosa, mas para a resolução de problemas cotidianos do fiel. Desse modo, a prece em questão estava pautada, principalmente, no anseio de

¹⁶⁰ Como já foi dito no Primeiro Capítulo, o número 7 (sete) traz a ideia de perfeição, do triunfo do espírito sobre a matéria. Aqui, o número 7 (sete) promoveria o triunfo do poder curador de Maria e dos arcanjos sobre as doenças.

que o poder de Maria fosse ao encontro das necessidades básicas do devoto: livrá-los da dor na barriga, da dor no útero e da dor no molar. Se Maria era invocada para exercer uma função taumatúrgica, podemos deduzir que ela era reputada como uma personagem deificada por aqueles que a ela recorriam.

Também da coletânea dos *Papiros mágicos gregos*, o quarto e último papiro, conhecido como *Rylands 103*, datado do século IV, foi escrito em copta e apresenta as dimensões 15,0 por 8,0 cm.¹⁶¹ Por não ter nenhuma função clara, o documento é classificado por Meyer (1999, p. 231) como “papiro ritual de motivo geral”. O papiro dispõe de registros no verso e no anverso, todavia, aquele se encontra ilegível. O texto no anverso diz:

[...] Minha mãe é Maria. Os seios [...], os seios nos quais o nosso senhor Jesus Cristo bebeu. Em nome do selo que está sobre o coração de Maria, a virgem; em nome das sete santas vogais (?) que foram tatuadas no peito do grandioso pai, *AEEIOUO*; em nome dele que é dito, “Eu e meu pai somos um” que é Jesus; em nome do *Abba Abba Abba Ablanatha Nafla Akrama Chamari Ely Temach Achoocha!* Eu adjuro você pelo sacrifício de seu único filho, Jesus Cristo, *Rabboni*, na forma que você selou [fazendo sinal da cruz sobre] o copo.¹⁶²

O propósito do criador do papiro não nos parece acessível. É possível perceber, no entanto, que Maria é tida como a mãe daquele que a invoca, estabelecendo-se uma filiação singular com o devoto. Sob uma rubrica bastante exótica – mas não exclusiva deste texto –, sete vogais do alfabeto grego seriam tatuadas no peito de Deus.¹⁶³ Nós temos, ainda, as *voces magicae Abba Abba Abba Ablanatha Nafla Akrama Chamari Ely Temach Achoocha*, indicando que uma prece tanto ou quanto incomum estava sendo proferida; entretanto, não podemos determinar a finalidade do encantamento, por causa do caráter *sui generis* dessa fórmula mágica (CONLEY, 2008, p. 55). Supomos, todavia, que o papiro seja uma forma de prece para o aprimoramento pessoal, uma vez que visa a atrair bênçãos para o adepto da magia.

O tom da piedade encontrado nos quatro papiros aqui analisados ilumina o caráter híbrido do culto cristão que já exaltava a pessoa de Maria sob uma forma muito

¹⁶¹ O papiro se encontra na *The Rylands University Library* em Manchester, Inglaterra.

¹⁶² Tradução de R. Smith, 1999.

¹⁶³ Afora esse papiro, o texto de Apocalipse 19:16 apresenta uma suposta tatuagem gravada na coxa e no manto de Deus com a descrição “Rei dos reis e Senhor dos senhores”.

próxima à devoção a Ísis praticada em todo o norte da África. A religiosidade isíaca se distingue de outras próprias do paganismo e a aproxima do cristianismo, uma vez que o culto à deusa era henoteísta.¹⁶⁴ Essa condição estreitou as fronteiras não só entre a devoção isíaca e o culto mariano, mas também entre a cosmologia cristã e a pagã (HEYOB, 1975). No mesmo período em que Maria passava a ser exaltada na *ekklesia*, Ísis tornou-se a divindade mais venerada do mundo greco-romano, sendo constantemente associada a Afrodite, a Vênus dos romanos (VASILAKE, 2005). É possível perceber que a piedade a Maria está envolta em múltiplas referências à deusa nilótica, tais como a de mãe de Deus e de a grande virgem. Para os antigos devotos de Ísis em seus cultos de mistério, Maria, assim como Ísis, era a típica representação da deusa-mãe e da mãe de deus (*Theotókos*). Na prece contida no papiro *Rylands III* (470), no entanto, apesar de o termo *Theotókos* enfatizar Maria, claramente, como a mãe de Deus, seus maiores atributos seriam a castidade e a bondade, estes também atributos de Ísis (CHEVILLOT, 2011).

A despeito do vocábulo *Theotókos*, é preciso salientar que, muito embora Orígenes já tivesse feito uso do termo décadas antes, o primeiro bispo a empregá-la abertamente foi Alexandre de Alexandria, antecessor de Atanásio, que também exaltou a importância de Maria tanto como ícone de pureza quanto como canal pelo qual Jesus tornar-se-ia humano. Escrita em 319, a epístola em que o termo aparece diz o seguinte: “Nosso Senhor Jesus Cristo assumiu a carne em realidade (não por uma ilusão) por meio de Maria, *Theotókos*, no final das eras, vindo até a raça humana a fim de destruir o pecado” (Alexandre de Alexandria, *Epistula*, 18, 568).¹⁶⁵ A utilização do termo *Theotókos* evidencia, mais uma vez, o fato de Alexandria ter sido um dos primeiros locais onde Maria foi venerada, talvez em função de as autoridades eclesiásticas se mostrarem mais abertas a essa devoção, embora surgida em um ambiente de fronteira cultural entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo.

¹⁶⁴ O termo henoteísmo (*hen theos*, “um deus”) foi usado pela primeira vez por Müller ainda no século XIX, quando este observou que algumas inscrições de cunho religioso encontradas em papiros, epígrafas e anéis selo transitavam entre o mono e o politeísmo. A partir de então, outros pesquisadores, tais como Peterson (1926) e Nock (1933), vão se debruçar sobre a temática buscando compreender as implicações da prática henoteísta na vida política e cultural das sociedades do mundo antigo. O henoteísmo – apesar de filiado ao monoteísmo – estabelece a noção de que há vários deuses, mas que o devoto pode decidir cultuar apenas um, sem necessariamente negligenciar os outros. Por esse motivo, entende-se que o devoto henoteísta não se converte a uma dada religião estritamente, mas se associa a uma ou mais devoções (VERSNEL, 1990, p. 35-36).

¹⁶⁵ Tradução de A. Roberts, J. Donaldson e C. Coxe, 1886.

O atributo de Maria como mãe de Deus (*Theotókos*) pôde ser usado como uma ferramenta de evangelização em terreno comum que possibilitava a conversão dos pagãos à religião cristã. Ou seja: o constructo social da devoção mariana tornou-se uma ponte eficaz para que os egressos do paganismo se identificassem com o cristianismo ortodoxo. Os ex-pagãos, acostumados aos padrões rituais de suas antigas piedades, endereçavam preces a Maria ou a algum mártir, como no papiro *Maldição de Jacó*, visando a obter, amiúde, favores pessoais, como mostram os *Papiros mágicos gregos*.

Não era interessante para a comunidade nicena permitir que qualquer manifestação de piedade fosse conduzida alheia à liturgia e à doutrina eclesiástica chancelada pelo bispo, sob o risco de corroer e desintegrar a unidade institucional. Neste contexto, os bispos e professores, na condição de “guardiões da fé”, precisavam legislar e fornecer uma chancela episcopal à devoção mariana praticada nas fileiras filocristãs. Deste modo, ao mesmo tempo em que o marianismo era forjado a partir de meados do século III, o discurso teológico alexandrino começava a emergir seguindo a mesma linha. Bispos e professores cristãos alexandrinos, tais como Clemente, Orígenes e Atanásio, buscarão construir suas prédicas legitimando a figura de Maria e, por extensão, domesticando sua piedade.

ARQUITETOS DE UMA PIEDADE: AS VOZES DE CLEMENTE, ORÍGENES E ATANÁSIO

Enquanto o culto mariano, ao longo dos séculos III e IV, era forjado no ambiente do cristianismo de fronteira, como pudemos perceber pelos papiros analisados, três autores cristãos alexandrinos começaram a dar ênfase à personagem Maria, fornecendo uma espécie de chancela às práticas devocionais então correntes. São eles: Clemente, Orígenes e Atanásio.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Afora estes três autores alexandrinos, o bispo e mártir Hipólito de Roma também se debruçou na temática mariana. Para Hipólito, Maria teve um papel essencial na defesa da encarnação de Jesus contra os supostos hereges, em especial os gnósticos, que, segundo ele, estariam deformando a imagem real de Jesus Cristo. Sobre o assunto, Hipólito assevera o seguinte: “Por enquanto, a Palavra de Deus era sem carne, Ele tomou sobre si a carne santa pela Virgem santa e preparou uma túnica que Ele teceu para si mesmo, como um noivo, nos sofrimentos da cruz, a fim de que, unindo a sua própria carne com o poder pelo nosso corpo moral, e misturando o incorruptível com o corruptível e o

O primeiro, Clemente de Alexandria, foi um dos escritores cristãos do século III que mais conhecia e fez uso da filosofia e literatura gregas. Revisitando os escritos de filósofos como Pitágoras e Platão, Clemente lançou mão da dialética e da lógica para explicar as Escrituras (OSBORN, 2008, p. 14). Clemente foi um autor que assumidamente adotou a filosofia eclética, principalmente por fazer referência a mais de trezentas fontes literárias distintas oriundas de dezenas de escritores.¹⁶⁷ Afora os filósofos gregos, Fílon foi, sem dúvida, sua maior inspiração, como já dito anteriormente. De fato, a herança intelectual do filósofo judeu ajudou Clemente a esclarecer sua própria posição teológica (ASHWIN-SIEJKOWSKI, 2008, p. 29).

Na obra *Miscelânea*, composta em oito volumes, Clemente defende que a filosofia deveria andar junto com a revelação oriunda de Deus, a fim de se obter a verdade (SPINELLI, 2002).¹⁶⁸ Entre as “verdades espirituais” apregoadas pelo bispo encontramos algumas referências a Maria. Segundo ele, Maria era a verdadeira mãe de Deus, pois o teria recebido em seu ventre. Além disso, o autor argumenta em favor da perpétua virgindade de Maria, conforme vemos no trecho a seguir:

forte com os fracos, ele pôde salvar o homem que perece” (Hipólito, *De Christo et Antichristo*, 4.1-2). Em outro trabalho, Hipólito esclarece sua visão sobre a encarnação de Jesus dizendo o seguinte: “Vamos acreditar, então, queridos irmãos, segundo a tradição dos apóstolos, que Deus, o Verbo, desceu do céu, [entrou] na santa Virgem Maria, a fim de que, tendo a carne dela, assumindo [a forma de um] ser humano e adquirindo uma alma racional, tornou-se tudo o que um homem é, com exceção do pecado. Assim, ele pôde salvar o homem caído e conferir a imortalidade aos homens que cressem em seu nome” (Hipólito, *Contra Noetum*, 17, 2). Hipólito ainda inova com a ideia de que Jesus havia sido o primogênito de Maria. No entanto, pressupomos que, se Hipólito considerava Jesus como o primogênito de Maria, ele poderia defender a ideia de que ela teve outros filhos. Isso, todavia, não isentaria Hipólito de salvaguardar a importância de Maria para a salvação da humanidade e para o mistério da encarnação de Jesus.

¹⁶⁷ Uma das provas quanto a adesão de Clemente ao ecletismo filosófico está na seguinte passagem: “Quando eu me reporto a filosofia, eu não estou me referindo ao que vem a ser estoico, platônico, epicurista ou aristoteliano. Eu aplico o termo ‘filosofia’ a toda à verdade dita em cada escola, a todo ensino correto combinado ao conhecimento científico da religião – a completa a unidade eclética” (Clem., *Strom.*, 1, 37.6).

¹⁶⁸ A obra *Miscelânea*, originalmente escrita em grego, é o terceiro trabalho da trilogia das obras de Clemente de Alexandria. Este nome, no original “Miscelâneas de notas da revelação do conhecimento de acordo com a verdadeira filosofia”, foi adotado, porque o livro lida com uma grande diversidade de assuntos, como “uma colcha de retalhos”. Alguns pesquisadores sugerem que podemos categorizá-la como uma obra eclética (VAN DEN HOEK, 1988, p.16). Apresentando um plano textual claro, um dos principais objetivos do trabalho é ensinar sobre a vida cristã ideal e sobre como se obter o conhecimento verdadeiro. A obra é dividida em oito livros, a saber: A relação entre a filosofia e a verdade cristã; A fé e o bem humano; O casamento; O mártir e a perfeita gnose cristã; O conhecimento de Deus e o simbolismo; Filosofia, revelação e conhecimento humano como preparação para a verdadeira gnose; A verdadeira gnose; e Investigação. A respeito da tradição textual, o livro sobreviveu em dois manuscritos principais: L=*Laurentianus* V 3 (século VII) e *Parisinus Supplementum Graecum* 250 (século XVI). Ambos os manuscritos foram coletados por Otto Stahlin e publicados pela edição de Berlim (FERGUSON, 1991, p. 12-19).

Mas, como parece, muitos até de nosso próprio tempo, respeitam Maria por causa do nascimento de seu filho, como tendo sido no estado puerperal, embora não tivesse sido. Alguns dizem que depois de ela ter dado à luz, foi examinada e encontrada ainda virgem. (Clemente de Alexandria, *Stromateis*, 3, 16, grifo nosso).¹⁶⁹

O relato é bastante significativo, pois, além de se basear no Evangelho de Lucas, contém a primeira referência, mesmo que indireta, de um autor eclesiástico ao *Proto-Evangelho de Tiago*, um texto reputado como apócrifo. Ademais, Clemente é o primeiro escritor ortodoxo a fazer menção ao relato do “exame ginecológico” realizado por Salomé.¹⁷⁰ É inédita, ainda, entre os clérigos, a defesa da virgindade perpétua de Maria. Contudo, Clemente não faz uma defesa muito enfática, o que nos sugere que tal ideia fosse uma novidade à época.

Para reiterar o argumento da virgindade perpétua, o autor afirma o seguinte:

O Senhor Jesus Cristo, fruto da virgem, não declarou que os seios das mulheres são abençoados, nem os escolheu para dar-nos de alimento. Mas quando o Pai, bondoso e amoroso, reinou pela Palavra, ele próprio tornou-se alimento espiritual para o bem. Oh, mistério maravilhoso! Há um Pai de todos, há uma Palavra de todos e há um Espírito Santo que são o mesmo em tudo. Há uma única mãe virgem a qual eu amo chamá-la de *ekklesia*. Esta mãe não tinha leite, porque sozinha não podia ser mulher. Ela é virgem e mãe simultaneamente; uma virgem imaculada e uma mãe cheia de amor. Ela chamou seus filhos para ela e os amamentou com o leite sagrado. Ela chama seus filhos para si e cuida deles, fornecendo a Palavra (Clem., *Paedag.*, 1, 6, 15-16).

No excerto anterior, Clemente lança mão de uma comparação alegórica entre o suposto mistério de Maria – o fato de ela ser ao mesmo tempo virgem e mãe – com o modelo de mistério do que seria a própria *ekklesia*. Esta, pelo ensino das Escrituras, teria gerado seus próprios filhos como mãe, enquanto manteve intacta a virgindade de sua fé em Deus (GAMBERO, 1999). A Maria metaforizada de *ekklesia* também é apresentada como um modelo do livro sagrado das Escrituras por ter supostamente se mantido pura e dado à luz a Verdade em pessoa (PERRY, KENDALL, 2013).

¹⁶⁹ Tradução de J. Fergunson, 1913.

¹⁷⁰ Além do *Proto-Evangelho de Tiago*, Clemente também faz alusão a outro apócrifo denominado *Evangelho de Pseudo-Ezequiel*.

Enquanto que, para muitos escritores cristãos dos séculos II e III, tais como Ireneu de Lião e Tertuliano, Maria era evocada, fundamentalmente, para defender a humanidade de Jesus, nos escritos de Clemente as prerrogativas da personagem são resignificadas. Lançando mão do *Proto-Evangelho de Tiago*, o bispo evidencia que a figura de Maria fora importante tanto para atacar as doutrinas gnósticas quanto para legitimar a autoridade da própria *ekklesia*, uma vez que esta também era reconhecida como “virgem”.

Orígenes, nosso segundo autor, foi uma das mais influentes figuras do cristianismo antigo.¹⁷¹ O filósofo dedicou grande parte de seus escritos ao combate às doutrinas gnóstica e docetista. Sabemos que, em função das controvérsias com o gnosticismo, Orígenes acabou por inovar, consideravelmente, o debate filosófico concernente à pessoa de Maria. Em seus escritos, o autor cria tipologias marianas, referindo-se à personagem por quatro epítetos: Maria, a mãe de Deus; Maria, a virgem mãe; Maria, a eterna virgem; e Maria, a santa.

Na obra *Comentário da Carta aos Romanos*, Orígenes expõe as razões pelas quais se deveria atribuir o epíteto “mãe de Deus” (*Theotókos*) a Maria – epíteto cunhado em Alexandria, como vimos. Segundo o autor, claramente influenciado por seu mestre e predecessor, Clemente, os atos de gestar e dar à luz a Jesus seriam prerrogativas suficientes para que Maria fosse considerada a mãe de Deus. Sobre a maternidade de Maria, afirma Orígenes:

Portanto, é aconselhável aceitar o significado da Escritura e não prestar atenção naqueles que dizem que Jesus nasceu através de Maria, e não dela. O apóstolo disse: “Mas, vindo à plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, para resgatar os que estavam debaixo da lei” (Orígenes, *Commentarii in epistulam ad Ephesius*, 1, 14).¹⁷²

Observemos que ele não diz nascido “através de uma mulher”; mas nascido “de uma mulher”.¹⁷³ Aqui, Orígenes insiste que a função de Maria no âmbito

¹⁷¹ Para ler a biografia de Orígenes, conferir o Primeiro Capítulo desta tese.

¹⁷² Tradução de R. Heine, 2003.

¹⁷³ No século III, Orígenes compôs várias obras, escritas em grego, denominadas “Comentários”. Nelas, o autor se dedicou a fazer uma análise exegética de diversos livros das Escrituras, tais como: *Gêneses*, *Cântico dos cânticos*, *Lamentações de Jeremias*, *Evangelho de Mateus*, *Evangelho de Lucas*, *Evangelho de João*, *Carta aos romanos* e *Carta aos Efésios*. Cabe destacar que a maior parte dos documentos foi traduzida para o latim por Tirânio Rufino. O estilo literário de texto conhecido como “comentário” já era bastante comum desde o início do cristianismo, principalmente com Ireneu de Lião.

soteriológico era a de ser a mãe de Deus, e não a de atuar como um simples canal pelo qual o divino concretizou seus desígnios.

De acordo com Sócrates (Sócrates, *Historia Ecclesiastica*, 7, 32), Orígenes, em *Comentários aos romanos*, teria feito uma ampla exposição sobre o sentido em que o termo *Theotókos* fora aplicado.¹⁷⁴ Muito embora a atual versão da obra não apresente qualquer referência a essa intrigante exposição, tal informação nos parece bastante coerente com o próprio marianismo de Orígenes, bem como com o cristianismo alexandrino de um modo geral (PERRY, KENDALL, 2013, p. 25).

Além da condição de *Theotókos*, Orígenes (Orig., *De princip.*, 2, 6) considerava a virgindade de Maria sua característica mais misteriosa e maravilhosa. Isso porque, segundo o autor, ela teria concebido sem a consumação do ato sexual, permitindo que Jesus viesse ao mundo livre da concupiscência, passando por uma “perfeita união entre a carne e a Palavra de Deus”. Para o autor, somente Deus era capaz de fazer uma virgem dar à luz mediante sua Palavra. Orígenes constantemente associa a virgindade de Maria à divindade de Jesus, e, sobre o tema, declara:

Quando ele ressuscitou dos mortos, seus discípulos lembraram-se do que ele havia dito e creram na Escritura e na palavra de Jesus. Isto se refere à afirmação de que o corpo de Jesus é o seu templo. Pode-se perguntar se isso deva ser tomado em seu sentido normal ou se devemos tentar ligar cada afirmação que é gravada sobre o templo

Nas correntes contrárias ao suposto cristianismo “ortodoxo”, em especial as gnósticas, alguns autores cristãos preferiam fazer obras desta natureza de modo a refutar a interpretação dita desviante, fazendo comentários diretos no corpo do próprio documento. Datados do século XII, os manuscritos referentes aos comentários foram preservados em um tomo cada, com poucas cópias conhecidas. Pelo fato de não haver muitas cópias, poderíamos ficar inclinados a pensar que os comentários não tivessem grande popularidade na Idade Média. Muito pelo contrário, no século XII, várias passagens das obras foram incorporadas à *Glossa Ordinária* e, posteriormente, trechos dos manuscritos compuseram a *Catena Aurea* e a *Suma Teológica* (REVENTLOW, 2009, p. 65).

¹⁷⁴ A *História Eclesiástica* de Sócrates, escrita em grego em meados do século V, é uma obra de cunho histórico composta por sete volumes. O trabalho se dedica a cobrir uma temporalidade que se estende entre os anos 305 e 439, começando exatamente quando Eusébio de Cesareia encerra sua obra *História Eclesiástica*. Limitando-se a retratar os principais acontecimentos da *ekklesia* cristã do Oriente, a obra de Sócrates é reconhecida por fazer uma análise criteriosa, clara e cuidadosa dos eventos tratados, buscando constantemente se reportar a fontes primárias. Entre os documentos consultados, podemos destacar: relatos orais, textos de Atanásio e atas sinodais. Ademais, Sócrates demonstra que conhecia conscientemente a relação estabelecida entre o Estado e a *ekklesia*, por isso, não os dissociou em sua abordagem. A *História Eclesiástica* foi editada pela primeira vez em 1544 por Robert Estienne compondo o *Codex Regius bibliothecae Parisienses* n. 1437. No início do século XVII, Johannes Christopherson ficou responsável por fazer uma tradução do trabalho para o latim. Já em meados do século XVII, mais especificamente em 1668, Henricus Valesius lançou mão de diversos codexes a fim de editar uma obra mais fidedigna ao original. Deste modo, esta edição, junto a uma alemã publicada por G. C. Hansen em 1995, se configura como a versão de maior destaque até o momento (SCHAFF, 2007, p. 226; HALL, 2014, p. 228).

com a visão que temos sobre o corpo de Jesus: seria o corpo que ele recebeu da virgem ou o corpo de Cristo que a Igreja precisa ser – como é dito pelo apóstolo em 1 Coríntios – no qual todos somos membros? (Orígenes, *Commentarii in Iohannem*, 10, 23.4).¹⁷⁵

No excerto anterior, Orígenes trata da corporalidade de Jesus e da importância de Maria para que esse corpo fosse incorruptível. Ele demonstra que Maria, a partir da conservação de sua própria virgindade, teve o mérito de permitir a manutenção da integridade física e espiritual de Jesus. Ou seja: na opinião de Orígenes, Maria teria prestado um serviço a Deus, de forma espontânea, ao ter se mantido virgem.

Muito mais do que uma simples virgem, Maria foi perpetuamente virgem. Na ótica de Orígenes, a virgindade foi o “primeiro fruto” e o modelo para uma vida cristã impecável (Orígenes, *Commentarii in Matthaeum*, 10, 17). Em um dos seus textos, assevera:

O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo te cobrirá, (Lucas 1:35) – não é possível ter relação sexual com um homem depois que o Espírito Santo vem sobre ela e o poder do alto a cobre. E eu acho que, em harmonia com a razão, Jesus foi o primeiro fruto entre os homens puros, que consiste na castidade, e Maria entre as mulheres; pois os homens não foram piedosos em atribuir nenhum outro fruto da virgindade (Orig., *Comm. in Matt.*, 10, 17.3).¹⁷⁶

Orígenes defende que a mãe de Jesus conservou-se virgem *post partum*, pois seria incompatível que Maria praticasse relações sexuais e tivesse o Espírito Santo habitando em si. Nesse ponto, há uma equivalência entre a condição de Jesus – virgem e puro entre os homens – e a de Maria – virgem e pura entre as mulheres. Para a defesa da virgindade perpétua de Maria, Orígenes, a exemplo de Clemente, não hesita em recorrer a textos apócrifos, tais como o *Proto-Evangelho de Tiago* e o *Evangelho de Pedro*.

A pureza da condição virginal, justificada por Orígenes, está atrelada ao caráter santificado de Maria, resultado de sua ascendência fidedigna (oriunda do rei Davi) e da ação do Espírito Santo em sua vida (Orígenes, *Homiliae in Lucam*, 14, 3). Por outro lado, para o autor, Maria gozaria uma condição espiritual de santidade, visto que

¹⁷⁵ Tradução de R. Heine, 2001.

¹⁷⁶ Tradução de R. B. Tollinton, 1929.

cultivava uma prática constante de meditação e de leitura das Escrituras (MC GUNCKIN, 2004). Foram justamente as supostas pureza virginal e conduta exemplar encontradas na personagem que serviram para a construção origenista do arquétipo mariano. Daí decorre que as múltiplas alegorizações empreendidas por Orígenes serviram de estratégia hermenêutica para maximizar a autoridade das Escrituras, na medida em que o exegeta conclama homens e mulheres à renúncia ascética, transformando Maria em modelo de virtude cristã.

Diferentemente dos autores cristãos até então, Orígenes não faz reflexões genéricas acerca de Maria, mas análises profundas, sistemáticas e consistentes, indicando que a devoção à *Theotókos* em Alexandria já teria se estabelecido. Por um lado, de modo a combater os gnósticos que rejeitavam a divindade de Jesus, Orígenes enfatiza que Jesus foi formado pela união do divino com o humano, pautando-se no princípio elementar de que ele teria nascido de uma virgem. Por outro, Orígenes exalta a virgindade perpétua de Maria de modo a inspirar cristãos a se manterem castos a fim de se dedicarem inteiramente ao serviço eclesiástico.

Nosso terceiro autor, Atanásio, teria nascido entre 296 e 298, em Alexandria. Durante a juventude, recebeu uma formação escolar notável, tendo a oportunidade de estudar gramática, filosofia e retórica com bons professores, pois advinha de uma família abastada. Posto sob os cuidados do bispo Alexandre, Atanásio, ainda adolescente, foi convidado a ocupar a posição de diácono na congregação de Alexandria, tornando-se assessor episcopal. Com a morte de Alexandre, em 326, Atanásio foi eleito para ocupar o posto de bispo, apesar de ser ainda jovem. Durante sua vida, sofreu cinco exílios. O primeiro exílio de Atanásio (335-337) ocorreu ainda no governo de Constantino, por causa do seu envolvimento com a polêmica meleciana e ariana. Nesse contexto, Atanásio foi acusado de assassinar Arsênio, bispo meleciano. Na ocasião da morte de Constantino em 337, os herdeiros do trono – Constantino II (337-340), Constâncio II (337-361) e Constante (337-340) – permitiram que todos os bispos exilados retornassem para suas cidades, inclusive Atanásio. No entanto, os inimigos de Atanásio, ainda muito influentes, conseguiram uma nova deposição em novembro de 338. Assim, o segundo exílio de Atanásio ocorreu entre os anos 339 e 346. Nesse período, um dos rivais de Atanásio, Gregório da Capadócia, ocupou o episcopado de Alexandria em seu lugar. Quando Gregório veio a falecer, Atanásio obteve a permissão de Constâncio II para retornar a Alexandria e ocupar o cargo episcopal. Anos depois, Constâncio II retomou sua política de apoio aos arianos,

enviando Atanásio para o seu terceiro exílio (356-362). Em fevereiro de 362, Juliano, sucessor de Constâncio II, permitiu que todos os bispos exilados voltassem às suas sés, inclusive Atanásio (SILVA, 2003, p. 90). No mesmo ano, entretanto, a rejeição de Juliano ao cristianismo motivou-o a mandar Atanásio novamente para o exílio. Em 363, na ocasião da morte de Juliano, Atanásio voltou a Alexandria, onde ficou por dois anos. O imperador Valente (364-375), adepto do arianismo, resolveu exilar Atanásio em 365.¹⁷⁷ O bispo, todavia, parece ter permanecido escondido nas franjas de um deserto próximo a Alexandria até janeiro de 366, quando, a pedido das autoridades locais, voltou a ocupar o cargo episcopal. Acerca da morte de Atanásio, sabemos que ele teria falecido em seu próprio leito no ano 373 (WEINANDY, 2007, p. 3-7; DONKER, 2011, p. 8-10).¹⁷⁸

As concepções de Atanásio sobre Maria apareceram em tratados teológicos, cartas e exortações ascéticas. O maior foco do autor esteve na defesa da encarnação de Jesus por intermédio de Maria. Assim sendo, Maria foi invocada em trechos específicos a fim de resguardar a humanidade, a divindade e a unidade de Cristo.

Atanásio afirma que Maria era a mãe de Deus. Na disputa com os arianos, ele defendeu a humanidade de Jesus a partir do conceito de *Theotókos*, enfatizando a proposta de salvação da humanidade pela encarnação de Jesus mediante a conexão com a maternidade de Maria (Atanásio, *Orationes adversus Arianos*, 3, 29). Como homem e como Deus, para Atanásio, Jesus veio ao mundo por meio de um parto normal e viveu tal qual um homem comum. A esse respeito, o trecho a seguir é bastante elucidativo:

Ele toma para si um corpo que, de nenhuma forma, é diferente da nossa espécie. Ele não se limitou à vontade de tornar-se encarnado ou mesmo apenas para parecer estar. Porque, se Ele quis apenas parecer, Ele foi capaz de efetuar sua aparência divina por outros meios ainda maiores. No entanto, Ele tem um corpo como o da nossa espécie, e não apenas isso, mas, a partir de uma virgem imaculada e

¹⁷⁷ O arianismo é uma doutrina religiosa-filosófica fundada por Ário, renomado sacerdote de Alexandria, no século IV. De acordo com essa vertente, havia um único Deus supremo e absoluto que, por não apresentar qualquer forma corpórea, não poderia gerar filhos. Deste modo, tudo o que existe foi criado do nada. No entanto, para criar o mundo, Deus concebeu um ser intermediário, o *Logos*, superior as outras criaturas a fim de supervisioná-las. O *Logos* teria encarnado em Jesus Cristo, e Deus, por sua vez, o teria adotado como Filho de Deus (FRANGIOTTI, 1995, p. 85-86).

¹⁷⁸ Atanásio, assim como Orígenes, foi um profícuo escritor. Entre suas principais obras, destacamos: *Contra os pagãos*, *A encarnação do Verbo*, *Deposição de Ário*, *Declaração de fé*, *Apologia contra os arianos*, *Apologia de fuga* e *Quatro discursos contra os arianos*.

verdadeiramente pura, não conhecendo homem algum, apresentou um corpo limpo. Por ser poderoso e artífice de tudo, Ele preparou o corpo da virgem como um templo para si mesmo, a fim de torná-lo seu próprio instrumento,¹⁷⁹ manifestando-se e habitando nele (Atanásio, *De incarnatione verbi dei*, 8, 3).¹⁸⁰

Desse modo, Maria foi *Theotókos* ao permanecer virgem, permitindo que a divindade e a humanidade de Jesus se manifestassem na ocasião do nascimento de seu filho. Para Atanásio, o nascimento virginal de Jesus era um fato único, pois nenhum profeta, patriarca ou rei do Antigo Testamento teria nascido de tal modo, o que exprimia a singularidade das pessoas de Maria e de Jesus.

Em alguns de seus escritos, Atanásio deixa subtendido haver uma comemoração em honra a Maria na congregação de Alexandria. Isso pode ser evidenciado em duas cartas deste bispo, nas quais Atanásio repetidamente trata do assunto, conforme os excertos a seguir:

[...] De uma vez por todas “na consumação dos tempos” (*Hb.*, 9, 26), o pecado será aniquilado porquanto “o Verbo se fez carne procedente de Maria, a Virgem” (*Jo.* 1, 14). O homem [...] não estaria deificado se tomasse o corpo de um homem, mas recebêsemos o corpo do Verbo em si mesmo. E também estou muito surpreso, ao saber que alguns acreditam na ideia de que o Verbo se fez homem, em consequência de sua própria natureza. Pois, se assim fosse, a comemoração [ou memória – *eortasmós*] de Maria seria supérflua. Pois não é possível, pela natureza, que uma virgem desse à luz [...] (Atanásio, *Epistula ad Maximum philosophum*, 2-3, grifo nosso).¹⁸¹

[...] Agora, a partir das divinas Escrituras, descobrimos [...] que Deus veio em um corpo humano. Mas os Pais da *ekklesia*, também reunidos em Niceia, dizem que não o corpo, mas o próprio Filho é coexistente com o Pai e que, enquanto ele tem a essência do Pai, o corpo, [...] segundo as Escrituras, é de Maria. Ou então negar o Sínodo de Niceia e, como hereges, deixar sua doutrina de lado [...]. Aqui você pode ver

¹⁷⁹ Escrita em grego, durante a juventude de Atanásio, no século IV, e endereçada a um amigo recém-convertido, a obra denominada *A encarnação do Verbo* é um tratado apologético, no qual o autor argumenta, em um contexto de controvérsia ariana, acerca de questões como a doutrina do monoteísmo e a necessidade da interposição divina para a salvação do mundo. O manuscrito, assim como as cartas de que falaremos a seguir, foi preservado em reproduções parciais por Tirânio Rufino e por Sozomeno, consultado por diversos clérigos da *ekklesia* tardo-antiga, tais como Jerônimo, Basil e Epifânio. Em 1698, uma edição Beneditina foi publicada na qual dividia a obra em capítulos e seções e apresentava uma tradução para o latim. Tal divisão permanece até hoje na maior parte das traduções (LEWIS, 1996, p. 14-16).

¹⁸⁰ Tradução de L. Cross, 1939.

¹⁸¹ Todas as cartas de Atanásio utilizadas nesta tese foram traduzidas por P. Schaff, 2009.

como isso é monstruoso: se a Palavra é coexistente com o corpo e a natureza terrena, a Palavra é, por sua própria confissão, coexistente com o Pai, e este, por sua vez, coexistiria com o corpo produzido a partir da terra. [...] Pois é hora de você dizer abertamente que Ele nasceu da terra, porque a terra é a natureza dos ossos e de todo o corpo. Qual é, então, grande loucura de vocês [...]? Para dizer que a Palavra é coexistente com o corpo, você diferencia um do outro [...] Porque, se a palavra é coexistente com o corpo, a comemoração [ou memória - *eortasmós*] e o trabalho de Maria são supérfluos, uma vez que o corpo poderia ter existido antes de Maria, assim como a Palavra é eterna: ou seja, a Palavra é coessência do corpo. (Atanásio, *Epistula ad Epictetus*, 4, grifo nosso)

Enquanto na *Carta a Epíteto* ele se dedica ao combate da corrente apolinarista, fundada por Apolinário de Laodiceia, a qual defendia a completa separação entre a humanidade e a divindade de Jesus Cristo, na *Carta ao filósofo Máximo*, Atanásio propõe expor a doutrina nicena para a refutação da cristologia ariana. Em ambas as cartas, no entanto, o bispo insinua haver uma festa em honra a Maria.

Pelikan (1923) e Hilda Graef (1963) sugerem que a comemoração citada seria referente a um antigo festival em honra a Maria – celebrado no domingo antes do Natal. Nas duas passagens acima, Atanásio se refere à necessidade de guardar a “memória” ou “comemoração” (*eortasmós*) de Maria. Quando o autor utiliza o epíteto *eortasmós*, este evoca uma festa religiosa contemplada pelo calendário litúrgico. Como um artifício mnemônico, o tempo litúrgico é marcado pela reatualização de um evento sagrado que um dia teve lugar num passado mítico, no caso, os eventos da vida de Maria. Para Eliade (1992, p. 38), participar religiosamente de uma festa implicaria a saída da duração temporal “ordinária” pelos devotos, reintegrando-se ao tempo mítico durante a própria comemoração. Logo, para além de uma construção estritamente doutrinal, a figura de Maria será rememorada pela ortodoxia na *ekklesia* de Alexandria, sob a chancela de uma celebração litúrgica, em meio ao um processo de efervescência sócio-religiosa (utilizando um conceito de Durkheim).¹⁸² Ou seja, ao demonstrarem em uníssono seus sentimentos de devoção a Maria, os fiéis sentir-se-iam pertencentes a um mesmo grupo formando uma espécie de representação coletiva.

Clemente, Orígenes e Atanásio deram um novo tom às reflexões teológicas do século IV ao reiterar a doutrina da Maria como Eva, construir o ideal desta como

¹⁸² Sobre esse assunto, consultar *As formas elementares da vida religiosa* (2001), de Émile Durkheim.

Theotókos e virgem *post partum*, sagrar a personagem como modelo de castidade e ainda estabelecer uma comemoração litúrgica em sua honra. Considerando os escritos alexandrinos aqui citados e o ímpeto pela legitimação da personagem Maria no âmbito da fé cristã, buscaremos, a partir de agora, analisar como o discurso de Clemente, Orígenes e Atanásio reverberou para além de Alexandria, contribuindo para a institucionalização e domesticação, ainda que primária, de uma piedade mariana associada aos ideais de martírio e ascetismo.

ASCETISMO, MARTÍRIO E GLÓRIA: A CONSTITUIÇÃO DA DEVOÇÃO MARIANA A PARTIR DO CULTO AOS MÁRTIRES E AS VIRGENS

A glorificação do asceta e do mártir no cristianismo alexandrino não pode ser desconectada do contexto da domesticação da piedade mariana no século IV, uma vez que tais personagens deterão o mesmo capital simbólico (prestígio e santidade) conferidos a Maria. Popularizados como “facilitadores” – tendo em vista a aptidão do homem santo em canalizar as incertezas, dúvidas e inquietações dos devotos –, aos mártires e ascetas será atribuída a prática de milagres e prodígios, assim como será a Maria.¹⁸³

A imagem do mártir como um cristão ideal – o único capaz de triunfar sobre o pecado, o mundo e a própria carne – se cristalizou nos séculos II e III. Tal concepção pode ser encontrada na narrativa *Paixão de Perpétua e Felicidade* (8, 2), manuscrito grego datado do século III, na qual conta-se a história de um diácono chamado Sáturo, que teria tido a visão de Perpétua, uma mártir-virgem cartaginesa, sendo carregada por quatro anjos rumo ao Paraíso, onde ela, supostamente, se encontraria com outros mártires contemporâneos. Além desse relato, Clemente, também estabelece um paralelo entre o martírio e o ascetismo, enfatizando que a vida cristã, *askésis* por excelência, era uma jornada de preparação para a morte (Clem., *Strom.*, 6, 4). Por sua vez, Orígenes prescreveu a disciplina de uma vida ascética como rito de iniciação

¹⁸³ Em *Rise and Function of the Holy Man* (1998), Brown afirmou que o homem santo exercia uma espécie de patronato junto a fiéis, considerando ser o “patrono” uma pessoa pela qual os devotos pertenciam, se identificavam e de quem poderiam esperar atos de generosidade e justiça. No entanto, em *Authority and the Sacred* (1995), o autor revisita o modelo social cunhado na década de 1970 e admite a inconsistência do termo “patrono”, substituindo-o pelo vocábulo “facilitador”.

para o batismo de sangue (Orígenes, *Exhortatio ad martyrium*, 3, 8) (MILES, 1993, p. 43; URBANO, 2013, p. 157; BUTLER, 2006, p. 98). Os relatos nos colocam diante da imagem da sacralidade do corpo do mártir, que não poderia se corromper a fim de que a vida no pós-morte fosse garantida. Martírio e ascetismo se entrelaçavam no século IV, uma vez que ambos eram padrões de conduta que se configurariam pelo desejo de *imitatio Christi*, a partir do abandono da vida ordinária com a privação de certas práticas tais como o sexo, a alimentação regular e o conforto (FREIBERGER, 2006, p. 137).

Entre os diversos mártires dos séculos III e IV, a história de Potamiena nos é de grande interesse por causa de alguns fatos específicos que permearam sua vida. Eusébio de Cesareia (Eus., *Hist. eccl.*, 6, 5) conta que, no início do século III, havia em Alexandria uma mulher chamada Potamiena, que foi condenada à morte, junto com sua mãe, Marcela, por Átila, prefeito de Alexandria (o mesmo que condenara o pai de Orígenes), em razão de ambas se negarem a fazer sacrifícios aos deuses de Roma. Depois de ter torturado severamente Potamiena, Átila ameaçou entregá-la aos gladiadores para que a estupassem. Um militar chamado Basilides teria conduzido a jovem à execução. Ao longo do caminho, vários homens tentaram molestá-la, mas o soldado a teria protegido até o momento da execução.

Em gratidão ao soldado por ter defendido sua condição virginal, Potamiena, antes da morte, prometeu a Basilides que oraria por sua conversão. Queimada em um caldeirão de piche derretido, Potamiena morreu como mártir. Basilides voltou para casa muito abalado, pois ficara impressionado com as palavras da jovem e com sua bravura.

Algumas noites depois do martírio, Basilides teve um sonho em que Potamiena lhe apareceu e lhe assegurou que continuava orando por ele. Ainda, segundo o autor, a mártir teria dito que ficaria feliz em recebê-lo quando o soldado fosse morar no Paraíso. Depois desse sonho, o soldado romano teria se convertido ao cristianismo e, pouco tempo depois, decapitado por se recusar a negar a fé em Cristo.¹⁸⁴

Tal história representa o primeiro testemunho conhecido no cristianismo de um mártir que intercede por um fiel. Potamiena – tida como virgem exemplar por sua pureza, castidade e bravura – após a morte se tornou intercessora de um soldado romano. Com base nesse relato, observamos o florescimento paulatino de narrativas

¹⁸⁴ Este é o primeiro relato de um soldado que se converteu ao cristianismo como resultado direto de ter sido testemunha de um martírio (FERGUSON, 1991, p. 77).

de mártires que também irão interceder, aconselhar e realizar milagres no pós-morte, a exemplo de Potamiena.

Conhecemos, ademais, a história de Apolônia, nascida em Alexandria no início do século III, que foi martirizada durante a perseguição de Décio. Em um trecho da carta de Dionísio de Alexandria ao bispo de Antioquia preservada por Eusébio (*Hist. eccl.*, 6, 41.7), o clérigo afirma que Apolônia – diaconisa, virgem e anciã, bem reputada entre os cristãos – foi capturada por soldados romanos e golpeada de forma cruel e violenta, tendo todos os seus dentes quebrados e arrancados. Em seguida, a diaconisa foi supostamente conduzida para fora da cidade, alocada sobre uma pilha de lenha e queimada viva por se recusar a invocar os deuses pagãos e a blasfemar contra a pessoa de Cristo. A partir desse evento, Apolônia teve sua história registrada e começou a ser celebrada como mártir.

Paralelamente à divinização do mártir, observamos, nos meios cristãos alexandrinos, a valorização do ascetismo, visto que grande parte dos mártires, assim como Potamiena e Apolônia, adotava um estilo de vida ascético. Em um contexto de exaltação do ascetismo, vemos o florescimento da devoção muito particular: aquela praticada à mártir-virgem Tecla.¹⁸⁵ Com grande circulação entre os cristãos de Alexandria, a história de Tecla, que, supostamente, viveu nos finais do século I, aparece pela primeira vez em fins do século II na obra apócrifa denominada *Atos de Paulo e Tecla*.¹⁸⁶ O texto começa com a chegada de Paulo a Icônio (Ásia Menor) e sua hospedagem na casa de Onesíforo, vizinho de Tecla. A jovem, que estava

¹⁸⁵ Há um nexo entre a prática do martírio e a manutenção da virgindade. Isso porque, primeiramente, ambas são ações que rechaçam valores da sociedade greco-romana, o que permitia fazer uma diferenciação entre a moralidade e a conduta própria dos cristãos, em detrimento daquela adotada pelos pagãos. Além disso, o martírio se associava à castidade na medida em que, em muitos casos, as jovens sofriam excruciantes torturas para salvaguardar sua virgindade.

¹⁸⁶ Apesar de estarem atualmente compilados em uma única obra, o apócrifo *Atos de Paulo e Tecla*, frequentemente, circulava em separado, tornando-se bastante popular na Antiguidade e na Idade Média. Durante o medievo, o documento foi utilizado como base para que diversas legendas sobre Tecla fossem criadas, impulsionando a devoção a esta personagem. O manuscrito foi escrito originalmente em grego, contando hoje com cerca de quarenta cópias distintas, datadas do século X ao XIV. As versões gregas da obra, que se encontram preservadas na *Bodleian Library*, em Oxford, apresentam diversas outras traduções, tais como: em copta, em armênio, em etíope e em latim. Pontuamos que a edição utilizada aqui se trata da Lipsius-Bonnet, do século XX, que se baseou em onze manuscritos gregos (ELLIOT, 2005, p. 353). Apesar de Tertuliano chegar a dizer que foi presbítero da Ásia Menor, possivelmente de Antioquia, e que teria escrito a obra em honra a Paulo, a autoria da fonte continua desconhecida. O documento compartilha características e temáticas bastante típicas dos romances e das novelas greco-romanas, em especial por enfatizar a manutenção da integridade social na constituição familiar e conjugal. Sobre a composição temática da fonte, podemos dizer que ela se divide em quatro cenas, a saber: a conversão de Tecla e a chegada de Paulo a Icônio; a prova de fogo de Tecla e a subordinação da personagem a Paulo; a prisão e o livramento do martírio de Tecla; o último encontro de Paulo com Tecla e a morte da virgem (TRUMBOWER, 1997, p. 278).

prometida em casamento a um homem chamado Tamiris, escuta a pregação de Paulo, converte-se ao cristianismo e decide adotar um regime de castidade. Enfurecido pela nova opção da nubente, Tamiris faz uma petição contra o apóstolo ao governador de Icônio, que decreta a prisão de Paulo. A fim de manter contato com Paulo, Tecla suborna os guardas para que ela pudesse ficar junto a ele. Por sua vez, a moça passa três dias recebendo os ensinamentos do apóstolo na prisão (FORSKETT, 2002, p. 104). Tecla é descoberta por sua mãe, Teocleia, que a retira à força da companhia de Paulo. Irredutível ao casamento, Tecla acaba sendo condenada à fogueira pelo crime de perturbação da ordem. Segundo consta no relato, durante a execução, ao fazer o sinal da cruz, Tecla invoca uma tempestade de granizo que extingue as chamas e aparta os seus torturadores. Viva, Tecla volta a se reunir com Paulo em uma caverna de Antioquia, onde este se escondia. Lá, ela pede para ser batizada e se oferece para cortar os cabelos em sinal de castidade. A vida de Tecla, a partir de então, foi marcada por diversos atos milagrosos e por tentativas frustradas de execução. O texto sustenta que Tecla habitou por longos anos uma região nas proximidades de Selêucia Isáuria, onde teria curado enfermos e pregado a cristãos e pagãos. Tendo passado por várias perseguições, numa delas, Tecla encontrou a morte, como lemos abaixo:

Alguns homens da cidade, sendo gregos por religião, e médicos por profissão, enviaram uma jovem insolente para intentar destruí-la. Sobre ela, eles diziam: “Ela é uma virgem que serve a Artemis e, por isso, tem a virtude de cura. [Quando ele se aproximou de Tecla] por provisão divina, ela entrou viva em uma rocha, ficando debaixo da terra” (*De actis Pauli et Teclae*, 26).¹⁸⁷

Outras fontes também abordam a vida de Tecla. Metódio, em sua obra denominada *Simpósio* – um tratado sobre a virgindade (*Logos*, 8), escrito no século IV – afirma que Tecla foi líder de um grupo de virgens. O discurso de Metódio exalta a virgindade como virtude daqueles que não almejavam as riquezas e as glórias do mundo, mas ansiavam pelo casamento espiritual com Cristo.¹⁸⁸ A imagem do corpo

¹⁸⁷ Tradução de W. Wake e N. Lardner, 2010.

¹⁸⁸ A origem da defesa à virgindade no cristianismo é obscura, porém observamos, logo no início do movimento, Paulo reconhecendo o seu valor e encorajando a sua manutenção. A virgindade também seria estimulada para as viúvas que, seguindo o conselho dos bispos, deveriam abster-se de um segundo casamento para se dedicar integralmente à vida religiosa. Um grande impulso à valorização da virgindade veio a partir da associação das noções de santidade e de carisma à castidade. Em *Atos*

virgem de Tecla está atrelada à representação de sua própria integridade, sendo esta associada à santidade e à conduta ascética (WARNER, 1946, p. 42).

Compreender a importância de Tecla é fundamental para nós pelo fato de ter sido esta a primeira e mais conhecida proto-mártir de Alexandria (HARVEY, HUNTER, 2008, p. 470).¹⁸⁹ De acordo com Stephen Davis, em *The Cult of Saint Thecla: a Tradition of Womens Piety in Late Antiquity* (2008), Alexandria foi uma das primeiras cidades onde a obra *Atos de Paulo e Tecla* foi divulgada. Isso pode ser comprovado pelo testemunho de Orígenes, que demonstra familiaridade com o documento. Atanásio, por sua vez, cita diversas vezes a obra, exaltando a personagem como modelo de piedade feminina.¹⁹⁰ Em muitos momentos, Atanásio evoca cenas específicas da história de Tecla, as quais demonstram que o corpo da personagem permaneceu puro e casto, de modo a exortar as virgens ascetas a estabelecer uma conduta moral impecável. Nesse caso, viver como um mártir seria assimilar e observar a conduta adotada por ele com primor. A ênfase de Atanásio no papel da imitação de uma moralidade ideal revela como o bispo procurou estabelecer um discurso destinado a moldar a piedade de sua audiência, tendo como referência a vida de Tecla (Atanásio, *De Virginitate*, 201, 20). O bispo exorta as mulheres a não seguir o exemplo de Teocleia (mãe de Tecla), reputada como infiel, mas o de Tecla, cuja coragem e determinação são realçadas. Além de Atanásio, Ambrósio de Milão aconselha as mulheres a considerarem a vida de Tecla e Maria como modelos exemplares. Afirma Ambrósio: “Portanto, deixem que a santa Maria vos ensine a disciplina para a vida; deixem que Tecla vos ensine como se deve morrer” (Ambrósio, *De Virginibus*, 2, 19-21).¹⁹¹ Produto da exegese alegórica, que permite a justaposição de uma ou mais

dos Apóstolos (21, 9), por exemplo, é relatado que Filipe, o evangelista, tinha quatro filhas solteiras (virgens) que profetizavam. No século II, identificamos Policarpo outorgando responsabilidades espirituais às viúvas e às virgens alegando que elas dispunham de mais tempo para o trabalho eclesial. Ele afirma que as virgens deveriam ser irrepreensíveis e ter uma boa consciência (Policarpo, *Epistula ad Philippenses*, 5, 3). Importa enfatizar que, muito antes do cristianismo, a virgindade já era considerada uma virtude na sociedade greco-romana, com destaque para as virgens vestais. Entendida como conduta ideal para as mulheres, o papel simbólico atribuído à virgindade está relacionado ao controle do corpo como forma de elevação espiritual e domínio masculino sobre a conduta da mulher. No caso da sociedade greco-romana, se a sexualidade feminina estava sob o domínio do homem, toda a sociedade estava sob o controle masculino (PARKER, 2004, p. 563-564).

¹⁸⁹ Fora de Alexandria, a importância de Tecla também foi muito expressiva. A esse respeito, Gregório de Nazianzo, em sua primeira oração contra o imperador Juliano (361-363), no contexto de culto aos mártires, chega a incluir Tecla como uma mártir entre os apóstolos Pedro, Paulo e Tiago (LIMBERIS, 2011, p. 39).

¹⁹⁰ Apesar das diversas referências feitas por alguns Pais da Igreja ao documento *Atos de Paulo e Tecla*, o *Decreto Gelasiano*, já no século V, nega, definitivamente, canonicidade do texto.

¹⁹¹ Tradução de D. Callam, 1996.

personagens, neste trecho, fica clara a comparação entre a figura de Tecla e a de Maria, uma vez que ambas são notabilizadas no discurso como modelos cúlticos, assinalando o que seria a conduta ideal para uma virgem.

As relações entre as virgens-mártires e Maria não foram estabelecidas na prédica episcopal apenas a título de comparação mútua, mas também expressas sob a matriz da devoção. Ambientada fora de Alexandria, mais precisamente em Constantinopla, temos outra história bastante elucidativa no tocante ao contexto de vida de uma virgem-mártir e sua relação de piedade com Maria. O bispo origenista Gregório de Nazianzo, que na época ocupava a cadeira episcopal da cidade, em uma homilia intitulada *Oração 24*, escrita no ano de 379, faz menção a uma prece a Maria empreendida por uma virgem-mártir chamada Justina.¹⁹² Assim se exprime Gregório:¹⁹³

Havia uma virgem de família nobre, dotada de uma moral elevada. Ouçam isso e exultem, oh virgens, e todas aquelas que honram a

¹⁹² O termo “homilia”, advindo do grego *homiliae*, significa “conversação”, “reunião”. O vocábulo, empregado pelos cristãos desde o século II, era usado para descrever a interpretação oral dos textos do Antigo e Novo Testamento empreendida pelos clérigos. A palavra tem dois referentes no latim, a saber: *sermo* (homilia informal) e *oratio* (homilia formal), sendo esta segunda, muitas vezes, não categorizada estritamente como uma homilia. Pelo fato de a maior parte das homilias não apresentarem uma exposição oficial e sistemática, seu expositor, costumeiramente, expunha as Escrituras a congregação e, por conseguinte, ensinava como deveria ser a aplicação dos princípios cristãos a vida diária (KENNEDY, 1999, p. 156).

¹⁹³ Gregório de Nazianzo nasceu em Arianzo, na região da Capadócia, no ano de 325. O bispo cresceu em uma família cristã rica, sendo enviado, ainda na adolescência, para estudar em Nazianzo e, posteriormente, em Cesareia da Palestina. Quando adulto, Gregório mudou-se para Alexandria para estudar em uma escola sob a supervisão de Atanásio. Anos depois, migrou para Atenas, onde estudou em uma escola em que foi colega de Juliano, o qual se tornou imperador romano. Cabe destacar que, por causa de seus estudos na cidade, ele é considerado um bispo adepto da escola alexandrina. Em 361, na ocasião da volta de Gregório a Nazianzo, local onde a sua família morava e o seu pai exercia o episcopado, ele decidiu se dedicar, definitivamente, à vida eclesiástica e ascética. Lá, ele foi consagrado presbítero por indicação de seu próprio pai. Com uma forte inclinação para o episcopado, Gregório, em 372, foi consagrado bispo de Sásima. Ele retornou a Nazianzo, às vésperas da morte do seu pai, a fim de ajudá-lo na administração de sua congregação. Depois do falecimento deste, em vez de voltar para o episcopado de Sásima, Gregório preferiu focar sua atenção na *ekklesia* de Nazianzo. Posteriormente, ele teve um papel fundamental no Concílio de Antioquia (379) como defensor da doutrina nicena. Para empreender seus trabalhos, uma de suas primas lhe cedeu uma vila que ele logo transformou em uma congregação cristã, apelidando-a de Anastasia. As homilias de Gregório de Nazianzo contribuíram para o crescimento da popularidade do bispo na região, permitindo que se angariassem muitos fiéis para Anastasia. Apesar dos ataques a seus oponentes, a sua fama o impulsionou para ocupar o cargo de bispo de Constantinopla por dois anos. Pressionado pelas fortes oposições locais, Gregório renunciou a este cargo durante o primeiro Concílio de Constantinopla e retornando ao seu antigo episcopado em Nazianzo. O bispo, já aposentado de suas atividades sacerdotais, faleceu no ano de 389. Sobre as categorias das obras de Gregório de Nazianzo, podemos dividi-las em homilias, cartas e obras poéticas. Treinado nas melhores escolas retóricas da época, ele foi um notável orador, revelando isso em muitos de seus discursos. As cartas de Gregório seguem o gênero epistolar com destinações variadas. Já as suas composições poéticas constituem escritos autobiográficos, epigramas, epitáfios e epístolas com títulos variados (BEELEY, 2008, p. 3-61).

modéstia e amam a pureza. Esta história é uma fonte de orgulho – pela modéstia e pela pureza com que a moça se apresenta. A jovem, Justina, era muito bonita. Sobre ela, Davi cantou, dizendo: “A filha do rei é adornada de beleza” (Sl., 45, 14). Verdadeira noiva de Cristo, de beleza sem igual, uma obra de arte viva, uma oferenda imaculada, um santuário inacessível, um jardim fechado, uma fonte selada, reservada para Cristo. Eu não sei o motivo pelo qual o grande Cipriano foi tomado de grande paixão por essa irrepreensível e virtuosa donzela. [...] No entanto, Cipriano não estava apenas possuído de amor por ela, mas também estava tentando-a. [...] Pela pureza e pela divindade de sua alma, rapidamente, a jovem percebeu o mal que aquilo estava lhe causando [...]. Então, ela se refugiou em Deus e contra esta repugnante paixão, defendendo-se do seu pretendente, assim como fez Suzana, que se libertou dos perversos anciãos, ou mesmo Tecla, que se salvou de um tirânico cortesão e de sua mãe, esta ainda mais tirânica. Mas quem seria seu marido? Ele é Cristo, o qual nos fortalece em nosso espírito e salva aqueles que estão se afogando; ele coloca a legião de espíritos maus dentro do abismo [...] Recordando dessas e de outras circunstâncias, Justina implorou à Virgem Maria, a fim de que esta lhe desse alguma assistência, uma vez que ela também era virgem e que também tinha passado por perigos. Então,¹⁹⁴ a jovem entendeu que o remédio era praticar o jejum e dormir no chão (Gregório de Nazianzo, *Oratio*, 24, 2-3, grifo nosso).¹⁹⁵

Em *Oração 24*, um mago chamado Cipriano teria tentado seduzir Justina; porém, acabou frustrando-se, pois esta havia feito o sinal da cruz repetidas vezes para se proteger de seus encantamentos.¹⁹⁶ Logo depois, Cipriano teria milagrosamente se

¹⁹⁴ Tradução de P. Schaff e H. Wace, 1995.

¹⁹⁵ As *Orações* de Gregório de Nazianzo eram sermões discursados durante as reuniões litúrgicas. As homilias eram lidas de acordo com o calendário cristão nos dias em que se homenageava alguma personagem sacralizada ou mesmo em meio a um comentário referente a uma lição da Bíblia. Todos os seus trabalhos foram escritos seguindo o estilo grego tradicional – inclusive as orações. Grande parte delas foi traduzida para o latim por volta do ano 400 por Tirânio Rufino, sobrevivendo, ainda, algumas traduções feitas em armênio, siríaco, eslavo, georgiano, árabe e etíope, datadas da Antiguidade Tardia e da Idade Média. Durante a Renascença, a estilística excelente de Gregório de Nazianzo e a sua preferência por uma combinação de piedade ascética com uma cultura literária ímpar tornaram as obras do bispo particularmente atrativas para os humanistas. Por isso, numerosas traduções foram feitas nos séculos XV e XVI (STINGER, 1977, p. 147). Na falta de obras críticas, Migne publicou, em 1778, uma edição das *Orações*; e, posteriormente, em 1846, Schaff Philip criou uma coletânea de textos patrísticos incluindo as *Orações*. Muitos estudiosos alegam que Gregório de Nazianzo criou um modelo de oração que uniu a eloquência grega com a cristã, sendo esta combinação muito valorizada no período bizantino, por se tratar de uma cultura que ainda prezava pela retórica. O estilo textual das suas orações foi bastante imitado pelos literatos bizantinos, o que comprovaria a grande popularidade e a circulação do documento desde a Antiguidade Tardia. A *Oração 24* destaca-se por uma temática sutilmente erótica, semelhante aos *Atos de Tecla e Paulo* e próxima à voluptuosidade das novelas greco-romanas (NONNA, 2008, p. 26). Gregório de Nazianzo fez esta oração a fim de marcar o festival de São Cipriano, um dos patronos da congregação nicena de Anastasia (MC GUCKIN, 2001, p. 252).

¹⁹⁶ Há uma imprecisão no relato no tocante a identidade de Cipriano uma vez que Cipriano de Cartago é confundido com Cipriano de Antioquia, pelo fato de ambos terem nascido em Cartago.

libertado de Satanás e se convertido ao cristianismo. Como cristão, ocupou a função de diácono, sendo responsável por fazer muitos prodígios em companhia de Justina. Não obstante, durante a perseguição de Diocleciano, ambos foram presos e levados a Damasco, onde sofreram torturas. De lá saíram em 304, rumo a Nicomédia, para serem decapitados. Durante seis dias, os corpos dos mártires jazeram insepultos, sendo levados depois por navegantes cristãos a Roma, onde foram enterrados na catacumba de uma rica matrona chamada Rufina.

O texto sugere que Cipriano perseguia Justina, insistindo na ideia de se casarem. Em uma dessas perseguições, ela teria clamado a Maria que a ajudasse, sendo prontamente atendida. Justina se põe em regime monástico, dormindo no chão e praticando jejuns, em uma tentativa de ocultar a sua própria beleza. Nesse momento, supostamente, ela inicia uma luta contra o demônio por meio de sua conduta, de suas palavras e orações (LIMBERIS, 2011, p. 46).

A história de Justina parece ser calcada na de Tecla, uma vez que Gregório de Nazianzo utiliza atributos como castidade e beleza de modo a criar uma imagem positivada da personagem. Em tal contexto, Justina é apresentada como uma figura humana bela e sacralizada que teria renunciado à carnalidade por meio da castidade, dos jejuns e da abstinência do sono e que, agora, intercedia por aqueles que se comportassem do mesmo modo. Afora isso, Tecla e Justina teriam utilizado o “sinal da cruz” (assim como vimos no papiro *Rylands 103*) como recurso gestual de modo a estabelecer um dinamismo à prece, com o intuito final de escapar de um momento de adversidade. Deste modo, a *Oração 24* era proferida em público a fim de convencer a audiência a superar as paixões por meio de orações endereçadas a Maria associadas a rituais tais como a prática de jejuns, signos gestuais (“sinal da cruz”) e retiros espirituais. Diferentemente dos papiros, mas não muito distante destes, vemos, a partir do discurso episcopal, como a oração devocional deveria ser operacionalizada pelo fiel.

Outro aspecto a ser destacado no excerto em questão é o vínculo fixado entre Maria e Justina, pelo qual Maria se revela uma intercessora, atendendo a oração daqueles que a ela suplicam. Por outro lado, o fato de a jovem ser reputada como virgem a favorecia em sua piedade, pois o texto deixa implícito que a condição virginal de Justina a aproximava de sua intercessora. A oração evidencia nada ser mais apropriado do que uma virgem divinizada (Maria) auxiliar uma virgem cristã devota (Justina).

Mc Gunckin (2001, p. 252) e Limberis (2011, p. 132) atestam a possibilidade de que a ênfase dada pelo autor aos atributos de Justina (juventude, modéstia, virgindade, beleza, entre outros), bem como a oração mariana, sejam indicativos de que eram praticados festivais em honra aos santos e aos mártires – em especial a Maria –, como também fica evidente na *Carta a Epíteto* e na *Carta ao filósofo Máximo* de Atanásio. É plausível ainda que tais celebrações fossem patrocinadas por uma poderosa aristocracia feminina, que exercia uma espécie de patrocínio feminino na congregação de Anastasia, em Constantinopla, reduto de poder do bispo Gregório de Nazianzo.

Sozomeno reconhece que, para além dos festejos, a devoção mariana em si era comum na congregação de Anastasia no tempo de Gregório, conforme atesta no excerto abaixo:

Logo após a promulgação desta lei, Teodósio foi para Constantinopla. Os arianos, sob a orientação de Demófilo, ainda mantinham a posse das congregações. Gregório de Nazianzo, que presidia sobre aqueles que mantinham a consubstancialidade da Santíssima Trindade, se reuniu com todos estes em uma pequena casa de oração [...]. Posteriormente, este lugar tornou-se um dos mais conspícuos da cidade, [...] não só em beleza e magnífica estrutura, mas também por causa das manifestações divinas visíveis ali percebidas. O poder de Deus lá manifesto foi percebido tanto em vigílias, visões e sonhos quanto em inúmeras vezes na ocasião do alívio de muitas doenças e outras tribulações repentinas. O poder foi credenciado a Maria, a Mãe de Deus, a santa virgem,¹⁹⁷ uma vez que ela manifesta-se desta forma (Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, 7, 5.1-3, grifo nosso).¹⁹⁸

¹⁹⁷ Tradução de A. J. Festugière, 1983.

¹⁹⁸ A *História Ecclesiástica* de Sozomeno é um manuscrito de carácter histórico escrito em grego, datado do ano de 443, dividido em 9 volumes, sendo que o último se encontra incompleto. A obra se inicia com a suposta conversão de Constantino (na primeira metade do século IV) e finaliza com a morte de Arcádio e a sucessão de Valentiniano III (na primeira metade do século V). Entre os principais documentos consultados por Sozomeno, podemos citar: a *História Ecclesiástica* de Eusébio de Cesareia, a *História Ecclesiástica* de Sócrates e as *Memórias* de Hegésipo. Os textos de Sozomeno são marcados por sua filiação junto a *ekklesia* nicena, por seu respeito e submissão as autoridades eclesiais, bem como por uma profunda convicção da missão do cristianismo junto a humanidade. O trabalho do autor foi impresso pela primeira vez em Paris no ano de 1544 por Robert Estienne. Há edições posteriores feitas por Christopherson e Ictus (1612) e por Valesius (1668). O texto do Valesius foi reimpresso por Hussey em 1860 e por Migne. Há ainda uma tradução para o inglês realizada por Hartranft, em 1890 (GRILLET, SABBAH, 1983, p.8).

O trecho acima vai ao encontro da *Oratio 24*, ao evidenciar que a potência divina era creditada a Maria. Ademais, na disputa contra os arianos, Sozomeno deixa implícito que a congregação que defendia a fé trinitária era aquela onde milagres e prodígios ocorriam por intermédio de Maria. Ou seja, inclusa na agenda doutrinal, a piedade mariana também era uma poderosa ferramenta catequética e tática retórica a fim de conferir mais credibilidade à teologia pregada. Com os milagres e prodígios ocorrendo, o discurso teológico niceno e a devoção mariana ganhavam a confiança da audiência, bem como a força necessária para se manterem vivos diante dos embates com as inúmeras vertentes cristãs heterodoxas.

Além do testemunho de Gregório de Nazianzo, outro bispo Capadócio origenista – e homônimo do anterior –, Gregório de Nissa, também dará provas do fortalecimento do culto mariano em consonância com a construção teológica e o fortalecimento doutrinal.¹⁹⁹ Na obra denominada *A vida de Gregório, o Taumaturgo*, Gregório de Nissa traz um relato dos principais eventos da vida de Gregório, o Taumaturgo, bispo da região do Ponto.

Gregório, o Taumaturgo, cujo nome original era Teodoro, nasceu em uma família pagã da nobreza de Neocesareia, metrópole da província do Ponto, em 213. Interessado em Direito, Filosofia e Teologia, na juventude, estudou com seu irmão, Atenodoro, natural de Alexandria. Nessa cidade, Gregório teria conhecido Firmiliano, um nativo da Capadócia, que o introduziram na Filosofia e nos trabalhos de Orígenes. Depois de conhecer as obras de Orígenes, os irmãos decidem estudar com o próprio que, na ocasião, morava em Cesareia da Palestina. Lá, Gregório permaneceu por cinco anos, entre os anos 234 e 238 (Eus. *Hist. eccl.* 6, 30.1). Na escola de Orígenes, converteu-se ao cristianismo e foi batizado. Conta-se que Orígenes o considerava seu melhor aluno (TELFER, 1936, p. 228).²⁰⁰ De Cesareia, Gregório, o Taumaturgo, retornou à sua cidade natal, onde foi consagrado bispo. A carreira episcopal de Gregório foi marcada por uma intensa produção literária e por uma rígida vida

¹⁹⁹ Nesta parte do texto, tratamos de abordar a vida, as obras e o pensamento de três bispos parcialmente homônimos: Gregório de Nissa, bispo de Nissa (Capadócia), Gregório de Nazianzo, bispo de Constantinopla e Gregório, o Taumaturgo, bispo da região do Ponto. A fim de evitar qualquer imprecisão discursiva, os nomes serão retomados na sua forma completa ou referenciando a cidade sede do episcopado do bispo.

²⁰⁰ De acordo com Trigg (2001, p. 51-52), a escola cristã de Cesareia, onde lecionava Orígenes, tinha o intuito de educar jovens para um cristianismo de filiação alexandrina. Sobre o ensino de Orígenes, este se baseava na formação dialética de tipo socrática, perpassando as ciências naturais, a moral e os estudos teológicos (MORESCHINI, NORELLI, 1995, p. 361).

ascética.²⁰¹ Gregório participou ativamente do primeiro e do segundo Concílio de Antioquia (252 e 264), nos quais se discutiu a doutrina adocionista de Paulo de Samósata, bispo de Antioquia, acusado de heresia. Segundo nos informa Pelikan (1923, p. 386), Gregório morreu em 270.

Há, na atualidade, seis biografias, de autores variados, sobre a vida de Gregório, o Taumaturgo: uma em latim, uma em siríaco, uma em armênio e três em grego. Contudo, apesar de tardia, há um consenso entre os pesquisadores de que a biografia escrita por Gregório de Nissa seja mais confiável dentre todas as outras versões conhecidas da vida de Gregório, o Taumaturgo.²⁰² Além disso, ela é bastante elucidativa para nós, na medida em que reporta a primeira aparição de Maria conhecida.²⁰³ A obra, datada de 380, escrita em grego cerca de cem anos após a morte de Gregório, o Taumaturgo, foi baseada em testemunhos orais, fornecidos pela avó de Gregório de Nissa, Macrina, a Velha, que teria sido discípula de Gregório, o Taumaturgo (KAPLAN, 2001, p. 68; VAN DAM, 2003, p. 205).

O texto composto por Gregório de Nissa pode ser classificado como um panegírico, principalmente pelo fato de ser escrito em conformidade com os padrões de retórica da época.²⁰⁴ Por seu caráter laudatório, vê-se a possibilidade de o panegírico ter sido pronunciado durante o culto, em alguma *ekklesia* da região do Ponto, por ocasião da comemoração do aniversário de morte de Gregório, o Taumaturgo (TELFER, 1936, p. 229). Apesar de Gregório não ser propriamente um mártir, o fato de ele ter atuado como taumaturgo e de ter sido o fundador da primeira *ekklesia* na região do Ponto já eram fatores suficientes para que os fiéis o

²⁰¹ Entre as suas obras de destaque, podemos citar as seguintes: *Oração Panegírica*; *Epístolas Canônicas*; *Declaração de Fé* e *Paráfrase do Livro de Eclesiastes*.

²⁰² Nascido em uma família cristã da Capadócia, em data desconhecida, ainda jovem, Gregório de Nissa foi educado pelo bispo Basílio Magno, seu irmão. Quando adulto, Gregório se casou e se tornou professor de retórica, destacando-se por sua excelente capacidade de oratória. Desiludido com a função catedrática e a pedido de sua família, Gregório decidiu se dedicar à vida ascética em Neocesareia, sendo consagrado, posteriormente, prelado de Nissa. A carreira eclesiástica do bispo foi marcada pela luta contra os arianos, bem como pela ativa participação em concílios, com destaque para o de Antioquia (341) e o de Constantinopla (381). Gregório teria falecido em Nissa no ano de 394 sob circunstâncias desconhecidas. Entre seus principais trabalhos, temos: a) as obras exegéticas: *Tratado sobre a obra dos seis dias* e *Sobre a criação do homem*; b) as teológicas: *Opúsculo* e a *Oração catequética*; c) as ascéticas: *Sobre o significado do nome ou profissão de fé cristã* e *Sobre a Perfeição e que tipo de homem o cristão deve ser*; d) os sermões e as homilias: *A vida de Gregório, o Taumaturgo*; e) as correspondências.

²⁰³ Segundo Moreschini e Norelli (1995, p. 361), é pouco provável que Gregório de Nissa tenha feito uma falsificação desta parte da história de Gregório, o Taumaturgo, até mesmo porque ele foi denunciado em tal situação, sendo esta uma informação de que não temos registro.

²⁰⁴ Há, atualmente, cerca de 140 manuscritos gregos e siríacos do panegírico *A vida de Gregório, o Taumaturgo*. As cópias do documento foram feitas a partir do século V, a começar pela de Zeno, em 482, e a de Agatângelo, em 620 (LIVINGSTONE, 1987, p. 255-256).

reverenciassem tanto quanto a mártires como Tecla ou Estevão (LIMBERIS, 2011, p. 154).

Acerca da aparição mariana, Gregório de Nissa nos informa que Gregório, o Taumaturgo, ainda no início de seu episcopado, teria tido um sonho/visão de Maria durante a noite.²⁰⁵ No momento em que estava meditando sobre a melhor maneira de adorar a Deus, duas pessoas se manifestaram em seu quarto, a saber: o apóstolo João e Maria.²⁰⁶ Ambos teriam aparecido ao bispo para sanar suas dúvidas, que o faziam hesitar no cristianismo. A pedido de Maria, João teria fornecido a Gregório, o Taumaturgo, instruções acerca da doutrina cristã, esclarecendo alguns pontos que ainda eram confusos para o bispo. A respeito desta visão/sonho, afirma Gregório de Nissa:

À noite, ele contemplou o fundamento da fé. Vários pensamentos o perturbaram [...] mas, como ele se manteve acordado, apareceu-lhe em visão um idoso em forma humana adornado com vestes solenes, cujo rosto foi marcante por aparentar grande virtude, bondade e integridade. [Gregório] foi atingido pelo medo por essa visão e, levantando-se da cama, percebeu quem era aquele homem e por que ele havia vindo. Depois de se acalmar do medo, o homem lhe disse, com uma voz suave, uma ordem divina: que [Gregório] apresentasse as dúvidas as quais achava obscuras, a fim de revelar a verdade e a crença correta [...]. O velho, de repente, estendeu sua mão e, com o dedo, apontou para algo que, de imediato, apareceu perto dele. A figura tinha uma forma esplêndida, com a aparência de uma mulher, mas portando uma beleza sobrehumana. Mais uma vez [Gregório] ficou apavorado e, virando o rosto, foi incapaz de suportar a visão, pois estava perplexo com a aparição. A visão era especialmente impressionante; em uma noite sombria, uma luz brilhou [...]. Como ele não podia olhar para essa aparição, ouviu de quem lhe apareceu detalhes sobre aquilo que ele estava procurando, a fim de resolver seus problemas. Pelas palavras que ouviu, Gregório não apenas obteve o exato e verdadeiro conhecimento da fé, mas, ainda, acabou por reconhecer os nomes de cada um daqueles que apareceram para ele, pois chamavam um ao outro pelo nome. Gregório alega que, durante a visão, ouve uma mulher exortando João, o evangelista, a

²⁰⁵ Utilizamos os termos sonho e visão de forma agregada tendo em vista ser difícil dissociá-los no contexto da Antiguidade Tardia.

²⁰⁶ Apesar de somente o nome de João ficar explícito no discurso de Gregório de Nissa, há um consenso entre os pesquisadores de que figura “esplêndida, com a aparência de uma mulher, mas portando uma beleza sobrehumana” seja Maria, principalmente por ser, de acordo com as Escrituras, a única figura feminina que tenha estabelecido uma relação direta com João. Sobre esse assunto, conferir Carroll (1992, p. 4), Limberis (2011, p. 104-105) e Foster (2012, p. 102).

manifestar o mistério de verdadeira fé. João, por sua vez, declarou que estava completamente disposto a agradar a mãe do Senhor, mesmo porque esse assunto era algo muito próximo do coração do apóstolo. Depois que isso ocorreu, a discussão chegou ao fim, e Gregório acabou compreendendo aquilo que precisava. Então, eles desapareceram da visão (Gregório de Nissa, *De Vita Gregorii Thaumaturgi*, 23, 24, grifo nosso).²⁰⁷

Em seguida, Gregório de Nissa registra a declaração de fé que teria sido proferida por João:

Há um só Deus, o Pai, a Palavra viva, que é a sua sabedoria, poder subsistente e imagem eterna: perfeito gerador do perfeito unigênito, Pai do Filho unigênito. Há um só Senhor, [...] Deus de Deus, imagem e semelhança da divindade, palavra eficaz, sabedoria abrangente na constituição de todas as coisas e formativa da energia de toda a criação, o verdadeiro Filho do Pai verdadeiro, invisível do invisível, incorruptível do incorruptível, imortal do imortal e eterno do eterno. E há um Espírito Santo, tendo a sua subsistência a partir de Deus e sendo manifestado pelo Filho aos homens, a saber: a imagem do Filho, a imagem perfeita do perfeito, a vida, a causa da vida, a fonte santa, a santidade, o fornecedor, o líder da santificação, em quem se manifesta Deus, o Pai, que está acima de tudo e em todos, e Deus, o Filho, que é o meio de tudo. Há uma Trindade perfeita, em glória, em eternidade e em soberania, que não está dividida nem distante. Portanto, não há nada criado ou em servidão na Trindade, nem nada que se sobrepõe a ela, como se em algum período anterior era inexistente, e, em algum período posterior, que foi introduzido. E, assim, não era o Filho sempre querendo o Pai, nem o Espírito ao Filho, mas sem variação e sem alterações, os mesmos permanecem na Trindade (Greg. de Nissa., *De Vit. Greg. Thaum.*, 25, grifo nosso).

O sonho/visão de Gregório, o Taumaturgo, está diretamente relacionado tanto à confirmação de sua aptidão para o sacerdócio junto à *ekklesia* ortodoxa, tendo em vista ele ainda ser novato na função, quanto à negação da doutrina adocionista. Para os adocionistas, Jesus foi um ser humano adotado por Deus na ocasião da vinda do Espírito Santo durante seu batismo. Desse modo, a partir da eleição de Jesus, todos os seres humanos poderiam ser salvos, mesmo este não sendo um ser divino.

²⁰⁷ Tradução de P. Schaff e H. Wace, 1995.

Durante o Concílio de Antioquia, no qual Gregório teria ocupado a posição de presidente, conforme atesta Máximo, o Confessor, o bispo teve de lidar com a ferrenha defesa da doutrina adocionista por Paulo de Samósata (TELFER, 1936, p. 243). Em um trecho bastante elucidativo, Eusébio de Cesareia reproduz aquilo que os taquígrafos registraram acerca das acusações contra Paulo de Samósata:

Porque ele não quer confessar conosco que o Filho de Deus desceu do céu [...]; mas aqueles, quando lhe cantam salmos e o louvam ante o povo, afirmam que seu ímpio mestre desceu como anjo do céu. E ele não só não impede isto, mas até, em sua soberba, acha-se presente quando o dizem (Eus. *Hist. eccl.* 6, 30.11).

Observamos nesse excerto que, para Paulo de Samósata, Jesus não faria parte da Trindade, mas seria como os anjos, ou seja, um enviado de Deus. Desse modo, Jesus, homem de virtude excepcional, seria apenas um instrumento na implantação do reino de Deus. Quando Gregório, o Taumaturgo, sonha com João, afirmando que Maria o teria mandado proferir “o verdadeiro conhecimento da fé”, tal conhecimento seria a defesa da ortodoxia trinitária, baseada no credo niceno, em detrimento do adocionismo que ele combatia. Maria surge, então, como testemunha irrefutável da verdadeira doutrina cristã. João, por sua vez, na condição de autor canônico, atuaria como legítimo porta-voz legitimado de Maria.

Um ponto a ser enfatizado é que a doutrina defendida por Gregório foi revelada a partir de um sonho/visão. As visões/sonhos para os cristãos de nada se diferenciavam das experiências oníricas vividas pelos devotos das religiões greco-romanas. Cristãos e pagãos consideravam os sonhos/visões partes essenciais da vida religiosa, acreditando que por meio de tais experiências místicas mensagens divinas eram reveladas (MILLER, 2008, p. 177-180).²⁰⁸

Como parte integrante da devoção na esfera da vida privada, o sonho/visão poderia impulsionar o fiel a criar uma devoção para as personagens nele reveladas, no caso do bispo do Ponto, Maria e João. A visão onírica também é uma forma de legitimar e reforçar uma piedade principalmente entre aqueles que dela tenha conhecimento, como foi o caso de Macrina, a Velha, de Gregório de Nissa e da

²⁰⁸ Nos escritos neotestamentários há diversos relatos dos sonhos que personagens importantes tiveram, tais como: o de José, o carpinteiro, na ocasião da confirmação da gravidez milagrosa de Maria (Mt., 1, 20; 2, 13-19); o da mulher de Pilatos, quando esta sonhou com Jesus (Mt., 27, 19); e os de Paulo, que envolviam seu ministério como apóstolo (At., 16, 9; 18, 9).

audiência do panegírico (HARRISSON, 2013, p. 12-35). No século IV, tanto as qualidades pessoais do profeta (na condição daquele que recebe a revelação) quanto as do destinatário pareceram ser fundamentais para legitimar e atestar que a mensagem era verídica. Sob a rubrica da retórica, o discurso produzido por um bispo asceta como Gregório de Nissa era, sem dúvida, digno de apreço pela audiência.

Tratando-se propriamente do enredo do sonho/visão de Gregório, o Taumaturgo, Maria é apresentada como alguém iluminada e bela, a ponto de o homem comum não poder vislumbrá-la, diferentemente de João, cuja forma podia ser observada com naturalidade, apesar do espanto de Gregório diante da aparição do apóstolo. A representação de Maria iluminada se basearia na ideia de que ela seria a figuração do sagrado. Uma luz emanaria dela e se manteria radiante (VAN DAN, 1982, p. 301).

No relato da aparição, Maria pede a João que se pronuncie por ela. Posta em uma posição de inquestionável detentora da verdade, Maria faria uso de João como seu próprio canal a fim de transmitir um ensinamento doutrinário a Gregório, o Taumaturgo. João, por sua vez, teria agradado Maria ao lhe prestar este serviço. De acordo com Fowden (1982, p. 38), uma das principais funções sociais dos homens santos no paganismo ao longo da Antiguidade Tardia era a de professor de filosofia. Ao desempenhar este ofício, o santo seria reconhecido como tal, angariando mais discípulos. Partindo desse pressuposto e considerando o caráter híbrido do cristianismo em voga, Maria, na condição de mestre da fé, teria João como seu pupilo, ficando este responsável por reabilitar a memória de Maria salvaguardando aquilo que por ela fosse ensinado.

Em um momento no qual diversas vertentes cristãs floresciam por todo o Império Romano e se forjavam sob a rubrica de detentoras da verdade, biografias como esta indicam uma tendência que impulsionaria uma piedade posterior, quando muitos buscarão uma Maria divinizada não somente para exprimir a sua devoção pessoal, mas também para dar um tom de veracidade a questionamentos teológicos, uma vez que Maria, na condição de *Theotókos*, estaria apta para dirimir quaisquer controvérsias.

Um ponto a ser considerado é, ainda, a potencial utilização do panegírico para a ordenação doutrinária na *ekklesia* nicena. É plausível que a fala de Maria no sonho/visão de Gregório foi usada como uma fórmula da fé trinitária ortodoxa. A *Profissão de fé* descrita na obra, por exemplo, apareceu em vários registros teológicos

e conciliares posteriores, com destaque para as atas do Concílio de Constantinopla – composta por quatro artigos (concernentes ao Pai, ao Filho, ao Espírito Santo e à Trindade). As atas desse Concílio nada mais são do que um resumo da mensagem de Maria na visão onírica. Como consequência, o Concílio impulsionou a propagação e aceitação da doutrina da Trindade, além de propugnar a construção social da devoção mariana na reafirmação desta como *Theotókos* (TELFER, 1936, p. 241).

Com base no conteúdo dos relatos a respeito da vida dos ascetas e mártires, assim como nos escritos eclesiásticos, podemos atestar que havia, na Antiguidade Tardia, um esforço para converter mulheres ascetas em modelos de santidade. A eficácia desse discurso estava atrelada à associação fixada entre os atributos de Maria com a idealização da conduta da virgem asceta. A figura de Maria, desse modo, foi empregada como um modelo de fé para as mulheres de Alexandria e da Capadócia, com destaque para as virgens e viúvas.

Ademais, a identificação das mulheres com Maria intensificaria, estrategicamente, a devoção, na medida em que fornecia uma dignidade àquela que praticava a piedade atrelada à adoção do voto de castidade. As virgens, então, abraçaram a devoção a Maria como um paradigma para seu próprio ascetismo, crendo que por intermédio da emulação à *Theotókos*, elas acolheriam o Cristo em seu próprio corpo. Na medida em que as perseguições se avolumavam, as virgens-mártires logo se tornaram também intercessoras para os cristãos, inclusive para os recém-convertidos que desejavam abraçar a vida ascética e ansiavam por estabelecer uma devoção particular às figuras memoriais nas quais se espelhavam (LAALE, 2001, p. 56).

Desse modo, a devoção mariana nasce lado a lado com a veneração aos mártires, tais como Tecla, Apolônia e Potamiena, que também eram acionadas quando um perigo iminente estava à espreita. No momento em que o bispo declamava uma homilia em honra a Maria, a um mártir ou a uma virgem, reabilitava a memória da personagem, legitimando sua santidade e/ou heroísmo ao empregar um discurso de exaltação àquela que era o protótipo da moral e da bondade cristãs. As virtudes destas personagens deveriam ser integradas à vida cristã, uma vez que a fé só se manteria viva enquanto estas fossem lembradas.

Os bispos capadócius Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa tiveram êxito no incentivo à veneração aos mártires e a Maria, uma vez a devoção já ter se tornado uma atividade litúrgica cotidiana vital aos finais do século IV. Quando o culto ao mártir,

a virgem ou a qualquer outra figura sagrada, tal como Maria, era empreendido – seja na forma de festivais anuais, ou mesmo durante a liturgia regular – os fiéis eram transportados para uma dimensão extracotidiana rememorando as *passiones* e os ensinamentos da personagem. Ademais, na condição de espaço de sociabilidade na *ekklesia*, o culto e as festas em honra a Maria, aos mártires e às virgens contribuíam para reforçar a socialização, a comunicação e a coesão social entre os cristãos.

Situando-se numa fronteira difusa entre o herói, o mártir, a virgem, a deusa-mãe e a mãe de Deus, os quais apresentam identidades passíveis de combinação, a importância de Maria cresce à medida que mais cristãos se convertem do paganismo ao cristianismo. Tais conversos, por sua vez, passaram a ser doutrinados a partir dos relatos da vida dos mártires e das virgens ascetas permitindo que a adoção da castidade e a valorização do martírio se configurassem como novas formas de culto, impulsionando o nascimento de uma piedade inovadora, segundo a qual virgens e mártires foram rememorados e venerados. As manifestações de devoção e de glorificação à memória e aos poderes de Maria agregadas aos relatos de mártires e ascetas trouxeram à cena o asceticismo como movimento e a constituição do ideal de *Parthénos*, conforme veremos a seguir.

A EMULAÇÃO A UMA PÁRTHÉNOS: A PIEDADE MONÁSTICA NA DOMESTICAÇÃO DO CULTO MARIANO

O termo *mónakhos*, costumeiramente associado ao vocábulo *Parthénos*, pode ser traduzido como pessoa solitária, sincera ou dedicada à vida espiritual. Já a palavra *anachoréo* significa, exatamente, “retirar-se para o deserto”, não sendo a prática de fuga para ao deserto uma inovação do cristianismo. A partir do século III, muitas pessoas, quer fossem criminosas, devedoras insolúveis ou perseguidas pelo fisco acabavam se refugiando em áreas inóspitas. No caso do monge, este buscava o ambiente do deserto para um maior aperfeiçoamento espiritual associando o isolamento à prática de constantes orações e austeros jejuns (DANIÉLOU, MARROU, 1984, p. 279).

Nos escritos neotestamentários, muito embora os vocábulos *mónakhos* e *anachorete* nunca terem sido citados para qualificar qualquer pessoa, as ideias de

solidão, ascese e contemplação sempre estiveram presentes. Conforme descritas nos Evangelhos Sinópticos, podemos considerar que algumas práticas de Jesus, tais como orações de madrugada, saídas para o deserto e jejuns, estavam em conformidade com o que veio a ser o ascetismo monástico. Tais exercícios foram imitados e levados ao extremo por muitos cristãos.

De fato, as manifestações religiosas de ascetismo, desde o início do cristianismo, foram estimuladas nas comunidades cristãs, difundindo-se rapidamente. A esse respeito, em uma de suas cartas, afirma Paulo:

Porque os que são segundo a carne inclinam-se para as coisas da carne; mas os que são segundo o Espírito, para as coisas do Espírito. Porque a inclinação da carne é morte; mas a inclinação do Espírito é vida e paz. Porquanto a inclinação da carne é inimizada contra Deus, pois não é sujeita à lei de Deus, nem, em verdade, o pode ser. Portanto, os que estão na carne não podem agradar a Deus. Vós, porém, não estais na carne, mas no Espírito, se é que o Espírito de Deus habita em vós. Mas, se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse tal não é dele. E, se Cristo está em vós, o corpo, na verdade, está morto por causa do pecado, mas o espírito vive por causa da justiça. E, se o Espírito daquele que dentre os mortos ressuscitou a Jesus habita em vós, aquele que dentre os mortos ressuscitou a Cristo também vivificará os vossos corpos mortais pelo seu Espírito que em vós habita. De maneira que, irmãos, somos devedores, não à carne para viver segundo a carne. Porque, se viverdes segundo a carne, morrereis; mas, se pelo Espírito mortificardes as obras do corpo, vivereis (*Rom.*, 8, 5-13).

Além de a doutrina paulina pressupor a separação entre a carne e o espírito, exibindo uma clara influência da filosofia neoplatônica, estoica e até mesmo gnóstica, muitos líderes eclesiais também defendiam que o corpo era essencialmente mal e que, por isso, deveria ser mortificado no combate às paixões.²⁰⁹

Muito embora a ideia de mortificação dos desejos da carne já existisse nos séculos I e II, o monaquismo – como forma singular de vida – (conforme já mencionamos) teve início quando alguns cristãos se retiraram de seu ambiente

²⁰⁹ Concepções de caráter ascéticas já podiam ser encontradas nos primeiros estratos da tradição gnóstico-cristã, apresentando uma forte influência de várias tradições filosóficas da Antiguidade que exaltavam a busca pela unidade e pela vida simples face à diversidade e à desordem. Na literatura maniqueísta e gnóstica, os mesmos ideais são combinados; contudo, permeados de uma conotação fortemente dualista, partindo do princípio de que o espírito só atuaria se ele conseguisse se libertar do corpo (RUBENSON, 2008, p. 660).

familiar e comunitário para o deserto, de modo a vivenciarem, na solidão, as práticas ascéticas.

É no Egito que se apresenta, pela primeira vez, o anacoretismo cristão, na figura de Paulo de Tebas (?-345). Conforme consta na obra de Jerônimo, *A vida de Paulo, o primeiro eremita*, durante a perseguição de Décio, Paulo se retirou para o deserto, onde passou 90 anos vivendo em cavernas. Paulo, que era proveniente de uma família rica, abraçou o ascetismo ainda muito jovem. Segundo o próprio Jerônimo (*Vita S. Pauli primi eremita*, 16, 8), Paulo teria falecido de joelhos, sendo enterrado por Antônio com o manto de Atanásio (conforme havia pedido).

Antônio, conhecido também como Antão (251-356), é o primeiro anacoreta sobre o qual temos um conhecimento mais aprofundado. A reputação do eremita foi assegurada por meio de uma biografia escrita por Atanásio, em 356, logo após a sua morte. Depois da morte de Antônio, a região do Baixo Egito, especialmente as áreas conhecidas como Nítria e Scete, experimentou um crescimento significativo da circulação de pessoas interessadas na prática do ascetismo; ávidas por experimentar uma devoção mais rigorosa próxima ao *modus vivendi* dos mártires (RUBENSON, 2008, p. 648, SILVA, 2007, p. 82). Além de Antônio, também destacamos Pacômio (292-348), conhecido por ser o fundador do cenobitismo monástico e o precursor na criação de centros de vida comunal cristã, a partir do ano 320 (VALANTASIS, 1995, p. 780). Sob a sua liderança e a de seus sucessores, uma série de normas foi adotada, influenciando toda a tradição monástica posterior. Partilhando de diversos dos ideais ascéticos de Antônio e fundamentando os seus ensinamentos em tradições bíblicas e teológicas, a regra de Pacômio – contida na obra *Preceito Morais de Pacômio*, redigida após sua morte, em 347 – é marcada por uma forte ênfase nas responsabilidades comuns e na fixação de uma nova sociedade cristã em oposição à pagã.²¹⁰ Além disso, a regra era baseada na moderação em todas as observâncias e na liberdade de cada monge para proceder de acordo com seu próprio zelo e vigor (RUBENSON, 2008, p. 649-650).

As origens do monacato, apesar das múltiplas vertentes do movimento, podem ser atestadas na criação de comunidades à parte da sociedade ordinária e na adoção do modo de vida ascética. A prática ascética consistia, essencialmente, no aprendizado da doutrina cristã, na prática de um rígido regime de orações, vigílias e

²¹⁰ A regra de Pacômio pode ser encontrada em alguns fragmentos de manuscritos do copta de autoria desconhecida, além de em um texto latino escrito por Jerônimo.

jejuns, no auxílio aos pobres, no exercício da hospitalidade e na renúncia das formas tradicionais de vida social (incluindo o casamento, a riqueza privada e as responsabilidades seculares).²¹¹ O mocanato foi inspirado em diversas tradições, inclusive na filosofia grega, permitindo a emergência de múltiplas categorias de eremitas e mosteiros. Por causa da variedade de experiências ascéticas, não houve, propriamente, uma escola de pensamento à qual os monges se filiassem. No entanto, a teologia de Orígenes e de Clemente foi uma das bases para a elaboração de um pensamento monástico que norteou a prática ascética tanto no Egito quanto na Síria.²¹²

Pela variedade de formas ascéticas e de locais de habitação dos monges, distinguimos seis diferentes tipos de vida monástica, a saber: monges ligados a uma *ekklesia* ou a um santuário; membros de uma família ascética; monges itinerantes, sem habitação fixa; monges reclusos ou eremitas, isolados fisicamente dentro ou fora de um mosteiro; anacoretas, que viviam em quartos individuais, normalmente com o seu mestre ou com um grupo de discípulos; e cenobitas, que viviam em um mosteiro organizado, amiúde, cercado por um muro (RUBENSON, 2008, p. 644-646).

O movimento monástico se destacou por constituir uma mudança radical na cultura social, política e religiosa da Antiguidade Tardia. A esse respeito, um dos estratos sociais mais afetados pelo ideário ascético foi o das mulheres da elite romana. Tais aristocratas (algumas oriundas de famílias senatoriais), ao aderirem ao rigorismo ascético, rejeitando os ditames da sociedade em que nasceram (em especial, o casamento) e se deslocando para o ambiente inóspito do deserto, tornaram-se as principais representantes e patronas do movimento monástico (ALEXANDRE, 1992, p. 412; LEE, FOGEN, 2009, p. 216). Entre os membros mais proeminentes da primeira geração de aristocratas romanas que abraçaram a vida ascética, temos Marcela, Paula, Olímpia e Melânia, a Velha. O que as quatro têm em comum é o fato de serem viúvas. Mesmo na condição de viúvas, as aristocratas, segundo a moral romana, não

²¹¹ A constituição do monasticismo no cristianismo envolveu a articulação e a construção de uma subjetividade particular, que definia uma identidade específica – a do asceta. A prática do ascetismo, estabelecida por performances próprias (abstinências e práticas específicas), criou uma nova estrutura simbólica sociocultural do mundo pela qual o homem deveria cumprir regras peculiares e adotar novos comportamentos (VALANTASIS, 1995, p. 789).

²¹² A influência de Orígenes e Clemente para a difusão do modo de vida ascético no Egito foi, sem dúvida, significativa. Seus escritos atestam que o clima intelectual do ascetismo, desde o início, valorizava a obtenção de uma educação grega pautada na filosofia. Em diversas fontes, é possível observar um paralelo entre a figura dos monges como àqueles que exercem uma vida filosófica ou mesmo como sucessores diretos dos filósofos (RUBENSON, 2008, p. 661).

deveriam permanecer solteiras, pois o recasamento era o padrão social romano.²¹³ Muito embora essa forma de vida contrariasse o *ethos*²¹⁴ das famílias romanas, que rejeitavam qualquer compromisso com a vida ascética, muitas mulheres permaneceram solteiras e adotaram a vida monástica, a ponto de doarem seu patrimônio quase que integralmente à *ekklesia*.²¹⁵

A rejeição das viúvas ao recasamento foi uma das defesas mais recorrentes no movimento ascético. Até porque o celibato e a *parthenia* (virgindade) foram qualificados como posturas ideais diante de Deus, em particular para as mulheres cujo corpo pudesse evidenciar o estado virginal (THOMPSON, 1906).²¹⁶ Além daqueles que sequer se casavam e das viúvas, muitos maridos deixavam as suas esposas e esposas deixavam os seus maridos em prol de estabelecerem uma vida mais próxima da divindade. Vários autores cristãos, tais como Clemente, Orígenes e Atanásio, partiam da premissa de que a adoção dessa conduta seria a restauração da imagem divina em que não se é nem macho nem fêmea, mas um espelho da imagem de Deus (ALEXANDRE, 1992, p. 412).

Clemente, Orígenes e Atanásio também se mostraram particularmente inclinados à devoção mariana, defendendo Maria sob o princípio de *clarissima femina*. Ou seja, muitos bispos sustentaram a ideia da castidade, visando à purificação e à união com o divino, apropriando-se de espectros do retrato feminino ideal da Antiguidade Tardia – tais como a virgindade e a maternidade – para construir uma

²¹³ No casamento romano, o grau de autonomia permitido à esposa era limitado. Entretanto, quando esta se tornava viúva, em tese, ela poderia desfrutar o controle administrativo de sua propriedade. Desse modo, o casamento promovia os interesses sociais, políticos e financeiros das famílias envolvidas, enquanto o estado celibatário poderia incidir em desonra social e em perda de fortuna (DUNN, 2008, p. 691).

²¹⁴ O conceito de *ethos* (advindo do grego – ética, hábito, costume e harmonia) pode ser designado, basicamente, como a síntese dos costumes de um povo. Bastante utilizado para a compreensão dos hábitos, sob os prismas social e cultural, tal definição está presente nos estudos de identidades sociais.

²¹⁵ Apesar de muitas famílias aristocráticas já tivessem se convertido ao cristianismo, havia um padrão familiar de oposição à adoção do ascetismo. Um dos principais deveres dos filhos para com as suas famílias, ao que parece, estava na transmissão da riqueza familiar à próxima geração para a perpetuação da própria linhagem. Entretanto, a conversão ao cristianismo acrescida à adoção à vida ascética era uma atitude hostil para o cumprimento dessa responsabilidade. Desse modo, em geral, a adoção do ascetismo era vista a contragosto por muitas famílias romanas (YARBROUGH, 1976, p. 154).

²¹⁶ No pensamento alegórico do filósofo Fílon, que muito influenciou os teóricos do ascetismo egípcio, o estado virginal seria um passo fundamental para o progresso espiritual, pois permitiria uma androgenia da alma. Neste caso, os potenciais da alma feminina e masculina se desenvolveriam concomitantemente rumo à perfeição delineada pela unidade da mutualidade sexual. Na busca pela alma sublime, a virgindade aproximaria o ser humano à condição e a imagem da divindade, que, por sua vez, teria uma natureza andrógena (VALANTASIS, 1995, p. 521).

imagem ambivalente de Maria, adotando-a como ícone de piedade (LEE, FOGEN, 2009, p. 230).

Além da apropriação de certos atributos das mulheres piedosas para a construção da imagem de Maria, a prática da *imitatio* (*mimesis*, em grego), aspecto central da relação entre o devoto e a divindade, também cooperou para a sacralização de Maria.²¹⁷ De acordo com Menezes (2011, p. 22), o “santo” articula três dimensões: o de taumaturgo, o de mediador e o de exemplo (MENEZES, 2011, p. 22). Na condição de exemplo, a prática da *imitatio* se fundamenta a partir da exposição de um indivíduo imbuído de sacralidade como um modelo de emulação. Por seu turno, o exercício da *imitatio* em si oscila entre a observação e a prática da conduta e do comportamento da personagem emulada. Desse modo, quando o horizonte de valores da personagem mimetizada tornava-se um parâmetro para a performance do fiel, este acabava evidenciando o ícone da *imitatio* no contexto da *ekklesia* (RUFFLE, 2011, p. 33).

A primeira forma de emulação cristã foi a *imitatio Christi*, como apontam algumas referências neotestamentárias do século I (1 Ts., 1, 6; 1 Pe., 2, 21; Ef., 5, 1; 1 Cor., 4, 16; 1 Co., 11, 1; Fil., 3, 17).²¹⁸ Paulo desenvolve a ideia da *imitatio* em meio à alegoria dos cristãos como corpo de Cristo. Nos escritos paulinos, a imitação não seria uma ação, mas uma forma normal e lógica para a conexão dos fiéis com Cristo, o mais respeitável êmulo de Deus (Ef., 5, 1). As cartas de Inácio de Antioquia deixam essa doutrina ainda mais clara ao relacionar os conceitos de imitação e unidade. Segundo Inácio, além de Cristo, o bispo e o mártir eram figuras que deveriam ser emuladas a fim de que a unidade eclesiástica fosse mantida (Inácio, *Epistula ad Ephesians*. 1, 1; 10, 3; 14, 3; *Epistula ad Trallianos*, 1, 3; *Ep. Phil.*, 7, 4) (SWARTLEY, 1973, p. 82).

²¹⁷ A prática de emulação nos círculos cristãos era direcionada, ainda, àqueles que lideravam ou ensinavam, uma vez que estes cultivavam virtudes – tais como a inteligência, a moralidade e o contato com o divino – dignas de admiração e imitação. A adoção de um estilo de vida ascético, também, tornava um cristão digno de ser emulado e ainda o legitimava em sua autoridade, caso fosse ocupante de alguma função na *ekklesia*.

²¹⁸ Não há dúvida de que a *imitatio* cristã teve sua origem no modelo de educação da paideia, tanto no ensino da retórica pelos sofistas quanto na relação mimética mestre-pupilo nos círculos de estudo platônicos. Neste segundo caso, a relação mestre-pupilo era assegurada pela continuidade e adesão aos valores ideais da cultura greco-romana, a partir da *mimesis* que o pupilo fazia de seu modelo humano ideal, ou seja, de seu mestre (KIRSCHNER, 1984, p. 119). A prática da *imitatio* na educação greco-romana tanto para o ensino da oratória quanto para a escrita, penetrou na doutrina e na prática da educação cristã, primeiramente com a *imitatio Christi* e, posteriormente, com a *imitatio sancti* (ONG, 1994, p. 75).

A partir do século III, Orígenes também aprofundou a doutrina da *imitatio Christi*. Apesar de não criar uma fórmula para a prática da *imitatio*, Orígenes incentivou os cristãos a serem êmulos de Cristo. Ele notou (Orig., *De princip.*, 3, 6) que em Gênesis 1 haveria uma dissonância entre a intenção de Deus – “façamos o homem a nossa imagem e semelhança” (26) – e a sua execução – “Então, Deus criou o homem a sua imagem (*bə·še·lem*) e semelhança (*də·mūt*); a imagem de Deus o criou” (27). Orígenes atesta que homem foi criado à imagem de Deus e que a semelhança entre criador e criatura não seria alcançada na eternidade, mas ainda no mundo. Para tanto, o homem deveria estar empenhado, ao longo de toda a sua vida, em imitar a Deus, considerando Jesus seu simulacro perfeito. A grande inovação do autor está na ampliação da *imitatio Christi*. De acordo com Orígenes, que utilizou o trecho de 2 Pedro 1:3-4 para fundamentar seu argumento, uma vez que os cristãos emulassem a Cristo, tais tornar-se-iam partícipes da divindade (LEDEGANG, 2001, p. 30-31). Desse modo, Cristo convidaria seus fiéis a partilharem de sua própria sacralidade a partir da imitação de sua conduta ascética e do seu martírio, entendendo ser o ascetismo fruto de uma vida zelosa e piedosa e o martírio o *culmen perfectionis*, a última e maior prova da verdadeira espiritualidade.

Tal doutrina inspirou, ainda, o pensamento de Atanásio. Em *A vida de Antônio*, Atanásio tem como proposta fundamental conduzir seu leitor a tomar Antônio como um modelo de imitação, conforme observamos abaixo:

Vocês me pediram um relato sobre a vida de Santo Antão: querem saber como chegou à vida ascética, como foi antes dela, como foi sua morte, e se é verdade o que dele se diz. Pensam modelar suas vidas segundo o zelo da dele. Muito me alegro em aceitar esse pedido, pois também eu tiro real proveito e ajuda da simples lembrança de Antão, e pressinto que também vocês, depois de ouvida a história, não só admirarão o homem, mas quererão emular sua resolução, quanto lhes seja possível. Realmente, para os monges, a vida de Antão é modelo ideal de vida ascética (Atanásio, *Vita sancti Antonii*, prefácio).²¹⁹

Atanásio demonstra, no texto acima, o papel de Antônio como um asceta exemplar. Considerando que a conduta de Antônio só deveria ser imitada porque este teria praticado a legítima *imitatio Christi*, Atanásio sinaliza que a boa performance do

²¹⁹ Tradução de R. T. Meyer, 1950.

devoto estaria diretamente atrelada à emulação feita do monge. Em um artigo intitulado *The Saint as Exemplar in Late Antiquity* (2003, p. 10), Brown atesta que, aos moldes da descrição da vida de Antônio por Atanásio, o homem santo, ao empreender, a *repraesentatio Christi* tornava-se digno de imitação, figurando uma espécie de Cristo acessível e um carismático provedor da justiça.

Orígenes e, posteriormente, Atanásio abrirão uma via para que os “verdadeiros” imitadores de Cristo – em especial o asceta e a virgem que haviam renunciado às práticas e às normas sociais e culturais visando a uma aproximação com o divino – também fossem emulados pelos demais cristãos numa prática de *imitatio sanctu* (FREIBERGER, 2006, p. 143-145). Maria, por seu turno, não ficou reduzida a ser somente um objeto de *admiratio*, mas também foi alvo da *imitatio*, por ser considerada como modelo do cristão ideal que viveu uma vida perfeita, em *imitatio Christi*. Os devotos deveriam emular o esforço de Maria para imitar a Cristo, estabelecendo uma *imitatio Mariae*. Dada a proximidade entre Maria e Jesus, qualquer imitação de Maria também seria uma imitação de Cristo.

Desse modo, se por um lado a construção da representação de Maria pelos escritores cristãos foi, em diversos momentos, baseada na conduta das cristãs ascetas, por outro, as demais cristãs terão nesta Maria deificada um exemplo e modelo para a prática da *imitatio*.²²⁰ Maria, na condição de um ser excepcional e vetor de sacralidade, seria a intermediária perfeita entre o divino e o mundano; um canal pelo qual os devotos poderiam se comunicar com Deus, fosse por meio de uma adoração privada ou mesmo por uma veneração pública. Além do mais, a habilidade de Maria em transitar, simultaneamente, por dois espaços distintos (o natural e o sobrenatural) lhe permitia manter determinadas habilidades taumátúrgicas que poderiam ser empregadas em benefício dos devotos. Podemos observar tais aspectos quando Maria começa a ser invocada em auxílio aos cristãos, como vimos nos papiros *Papiros mágicos gregos*, nos *Papiros de Oxirrinco*, no panegírico *Oração 24* de Gregório de Nazianzo, na *História Eclesiástica* de Sozomeno e na *Vida de Gregório, o Taumaturgo* de Gregório de Nissa (VALANTASIS, 1995, p. 787).²²¹

²²⁰ A ideia de imitação à personagem sacralizada remonta os tempos apostólicos. Em sete passagens do Novo Testamento encontramos o convite aos fiéis a imitarem a Cristo e àqueles que seguissem corretamente os princípios cristãos postos até aquele momento (1 Co., 4, 16; 11, 1; Ef., 5, 1; Hb., 6, 12; 1 Ts., 1, 6; 2, 14; Fl., 3, 17).

²²¹ Há alguns indícios de hibridismos culturais nas famílias das mulheres da aristocracia que adotavam o ascetismo. A proximidade do paganismo com o cristianismo nas famílias da aristocracia romana

A despeito da devoção praticada na *ekklesia*, a apropriação da figura de Maria pelos ascetas cristãos ligados a bispados locais, como ocorreu em Alexandria e, posteriormente, em Anastasia, foi a primeira manifestação a que chamamos de *domesticação do sagrado*.²²² Isso ocorreu quando bispos, monges e ascetas, como Alexandre, Orígenes, Atanásio e Clemente, influenciados por uma filosofia eclética e pela interpretação alegórica de textos ditos “sagrados” e “apócrifos”, elaborarão uma profusão de escritos acerca de Maria – exaltando a sua condição de virgem, *Theotókos* e modelo ideal de virtude e de castidade –, autorizando comemorações em sua honra. Nesse momento, uma piedade, outrora considerada transgressora, que se manifestava alheia ao poder eclesiástico (como foi o caso da produção dos papiros com temáticas marianas), agora foi aceita, remodelada, incentivada e apropriada. Ademais, vemos também em curso uma *domesticação funcional*, pois, no âmbito monástico, a piedade mariana trabalhou como um dispositivo para que a *imitatio* fosse concebida. Assim, uma devoção espontânea e esparsa, como pudemos observar nos papiros, passou por uma paulatina domesticação e resignificação em Alexandria propugnada pelo movimento monástico.

Discordamos dos argumentos de Atanassova (2003) e de Allen (2006), para quem a domesticação do culto mariano no Egito foi atribuída apenas à atuação de Cirilo de Alexandria, negando que tivesse havido qualquer prática de culto mariano no norte da África até o século V. Segundo as autoras, Maria só começou a ser devotada como mediadora entre Deus e a humanidade a partir da teologia de Cirilo de Alexandria e, posteriormente, de Agostinho de Hipona. Ou seja, as pesquisadoras resumem a teologia desses dois clérigos toda uma construção dogmática e litúrgica que foi forjada anteriormente, de forma paulatina e gradual, desconsiderando a atuação pró-culto mariano de personagens como Orígenes, Clemente de Alexandria e Atanásio ainda nos séculos III e IV.

tardia, como no caso de Justina, foi, provavelmente, o fator mais significativo para a substituição gradual do paganismo pelo cristianismo como a religião da ordem senatorial (YARBROUGH, 1976, p. 165).

²²² Nas primeiras fontes que tratam da vida ascética, ainda no século III, percebem-se os ascetas sendo retratados como aqueles que desejavam manter distância da hierarquia eclesiástica. Mais tarde, no século IV, os bispos parecem ter procurado sagrar os monges para vários serviços eclesiásticos, ordenando alguns deles inclusive para o episcopado. Durante o século V, uma tradição se desenvolveu, defendendo que todos os bispos deveriam ser monges (RUBENSON, 2008, p. 663). Apesar de não existir qualquer evidência de que, de fato, houve uma tentativa direta de integrar todos os bispos ao ministério monástico, há indícios de que, ao final do século IV, grande parte dos bispos no Oriente era asceta, conforme observamos por: Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo, Efrém, o Sírio, entre outros.

Em contrapartida, nossa defesa parte do princípio de que, desde os finais do século III, já pôde se verificar a existência de uma piedade informal e pessoal a Maria em Alexandria, própria das fronteiras culturais; além de um progressivo movimento de articulação na esteira de uma piedade formal e pública, estabelecida por monges, professores e por alguns ocupantes de posições episcopais.

O culto mariano, embora já estivesse emergindo de maneira dispersa em várias partes do Império, no decorrer dos séculos III e IV, acabou cristalizando-se como forma de *práxis* cultural e teológica devido à atuação dos monges e bispos, com precedência na congregação de Alexandria. Os motivos para a domesticação funcional do culto mariano estão ligados a fatores bilaterais intercambiantes na conjuntura do cristianismo da cidade. Por um lado, em meados do século III, o cristianismo lá praticado estava aberto a religiosidades pouco institucionalizadas e bastante híbridas, difusas e múltiplas, oscilando nas fronteiras do judaísmo e do paganismo. Muitos cristãos estavam habituados a praticar uma devoção mariana privada, conforme atestam os *Papiros mágicos gregos* e os *Papiros de Oxirrínco*. Por outro lado, no século IV, essa mesma religiosidade dinâmica começou a ser assimilada paulatinamente pela ortodoxia quando Clemente, depois Orígenes e Atanásio – calçados no ecletismo filosófico e na exegese alegórica –, estabeleceram uma construção teológica mais arrojada na categorização de Maria. Logo, bispos origenistas como Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa e o próprio Gregório, o Taumaturgo, exerceram uma dupla função: levar esta forma devocional, em vias de domesticação, para além das fronteiras de Alexandria e transformar Maria em figura sacralizada intensificando, incorporando e resignificando a devoção a ela no âmbito litúrgico. Ao mesmo tempo, o movimento ascético e as ondas de martírio permitiram que as virgens-mártires se destacassem na *ekklesia* nicena, sendo, juntamente a Maria, veneradas, imitadas e convertidas em autênticos modelos de piedade. Contudo, para além da devoção às virgens-mártires, Maria se destacou por tornar-se uma intercessora privilegiada. Apesar de a transição do culto mariano praticado de modo espontâneo para uma liturgia institucional somente ter-se completado no Concílio de Éfeso, como veremos no capítulo seguinte, a domesticação da piedade mariana começou quando representantes da *ekklesia* alexandrina (ascetas, professores e bispos) elevaram a pessoa de Maria à condição de intercessora, instituindo festas em sua homenagem, bem como agregando a ela um capital

simbólico expresso por meio de epítetos plenos de significado, tais como *Theotókos* e *Parthénos*.

CAPÍTULO 4

DISPUTAS POR ESPAÇOS DE PODER

A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CULTO A MARIA PELO DO CONCÍLIO DE ÉFESO E A EDIFICAÇÃO DA BASÍLICA DE SANTA MARIA MAGGIORE (SÉC. V)

Desde a publicação do *Proto-Evangelho de Tiago*, por volta do século II, até o ano de 431, muito da cultura religiosa cristã nicena foi alterada. Novos dogmas, novos paradigmas eclesiásticos e uma liturgia mais rigorosa foram se configurando com uma roupagem protocolar. Por seu turno, os atributos marianos, tais como “virgem mãe” e “nova Eva” – forjados pelos clérigos nos séculos II e III – já não eram suficientes para positivar a sua condição como *Theotókos* no contexto eclesiástico. Ano após ano, a paulatina conversão de milhares de pessoas provenientes das zonas de fronteiras, que se mantiveram em contato com a cultura religiosa greco-romana, impulsionou a hibridização e, posteriormente, a domesticação do culto a Maria. Para tanto, Alexandria ganhou um destaque ímpar ao abrigar bispos, virgens-mártires e ascetas que, legitimados pelo pensamento da escola de Orígenes, buscaram inspiração na figura de Maria, transformando-a em um modelo de piedade – uma *Hágios*.

Até o desfecho do século IV, os hierarcas e teólogos da *ekklesia* já tinham empreendido diversas exposições, por vezes cautelosas, sobre o papel de Maria, a fim de melhor definir quem de fato era Jesus Cristo no plano doutrinário. Nas variadas especulações que de costume tendiam para a cristalização da piedade mariana, surgiu, no século V, a voz que combateu, categoricamente, a onda devocional premente: Nestório, bispo de Constantinopla, a maior sé do Império Romano tardio. Por outro lado, Cirilo, bispo de Alexandria e herdeiro de uma tradição eclesiástica alicerçada no marianismo, fez uma grande ofensiva em favor da identidade e do culto à *Theotókos*. Tal conflito se desdobrou no Concílio de Éfeso, em 431.

No presente capítulo, nos debruçamos, *a priori*, sobre a análise de alguns textos eclesiásticos do século V de modo a apreender a doutrina mariana vigente. *A posteriori*, buscamos interpretar alguns escritos de Nestório de Constantinopla e de Cirilo de Alexandria, levando em consideração as escolas teológicas às quais estavam filiados. A partir daí, analisamos o conflito político-cultural que emergiu no Concílio de Éfeso com base na documentação de referência (as atas e as cartas) e em seus

respectivas personagens, dando enfoque à participação da casa imperial no debate. Por fim, analisamos a construção da basílica de *Santa Maria Maggiore*, como peça fundamental para a legitimação do culto mariano sob a forma litúrgica, por servir aos bispos como instrumento privilegiado para o exercício do poder institucional.

FESTEJOS E SERMÕES: A QUESTÃO MARIANA NO SÉCULO V SOB A ÓTICA DOS PADRES DA IGREJA

A institucionalização do sagrado na *ekklesia* se estabeleceu dependente dos escritos da Patrística e dos discursos episcopais, uma vez que a dignidade eclesiástica era a única com respaldo para cancelar quaisquer manifestações de religiosidade cristã. Quanto a isso, o culto mariano somente adquiriu proeminência litúrgica a partir de meados do século IV, quando proclamações de homilias e de festivais marianos geridos pelos bispos se tornaram indispensáveis para o contexto devocional público, conforme apontam Proclo de Constantinopla, Teódoto de Ancira e Célio Sedúlio.

Proclo de Constantinopla, nosso primeiro autor, nasceu em 446. Segundo Sócrates (Soc., *Hist. eccl.*, 7) ainda jovem, Proclo exerceu a função de leitor e foi frequentador assíduo de diversas escolas de retórica. Já adulto, se tornou secretário particular de Ático, bispo de Constantinopla, de quem herdou o cargo de diácono. Em 425, na ocasião do falecimento do bispo de Constantinopla, se levantou um grupo em defesa da nomeação de Proclo à cadeira episcopal. Todavia, Sisínio foi o escolhido em lugar de Proclo, que foi enviado para ocupar o cargo de bispo na cidade de Cízico. Os moradores da cidade, no entanto, já haviam escolhido seu próprio bispo e impediram Proclo de assumir o cargo. Por ocasião da morte de Sisínio, no final do ano 427, Proclo novamente foi indicado para o episcopado de Constantinopla, mas Nestório foi eleito em seu lugar. Devido à deposição de Nestório no Concílio de Éfeso (431), Proclo estava a ponto de ser eleito patriarca, porém Maximiano, personagem influente na *ekklesia* do Oriente, acabou usurpando-lhe, mais uma vez, o ofício clerical. O episcopado de Maximiano foi curto, visto que o bispo faleceu em 434. Diante de sua morte, visando a coibir distúrbios que, geralmente, ocorriam na cidade durante as eleições episcopais, o próprio imperador Teodósio II, juntamente com

outros bispos, decidiu indicar Proclo para ocupar a cadeira, antes mesmo que o corpo de Maximiano fosse enterrado (GAMBERO, 1991, p. 250). Assim sendo, Proclo assumiu o episcopado de Constantinopla e se manteve na função por 12 anos. Ele atuou no julgamento de algumas controvérsias de seu tempo, como a de Teodoro de Mopsuéstia, e, ainda, cooperou para que os seguidores de João Crisóstomo pudessem se reconciliar com a *ekklesia* nicena na ocasião em que as relíquias de João foram transferidas de Antioquia para Constantinopla. Ademais, um importante legado deixado por Proclo foi a introdução, na liturgia, da fórmula *Trishagion*.²²³ O bispo veio a falecer em 446 ou 447 (Socr., *Hist. eccl.*, 6, 28.40-41)

Proclo ficou conhecido por sua condição de entusiasta do marianismo e por empregar do termo *Theotókos* aos seus discursos.²²⁴ Segundo ele, Maria deveria ser chamada *Theotókos* porquanto Cristo era formado por uma unidade de duas naturezas – a humana e a divina, ou seja, uma união hipostática. Percebemos, contudo, que, após o Concílio de Éfeso, momento no qual a posição teológica a favor da doutrina da *Theotókos* foi legitimada pela *ekklesia*, Proclo enfatizou, ainda mais, a maternidade e a divindade de Maria (CONSTAS, p. 2003, 57). Em um trecho da *Homilia V*, 2, intitulada *Adorem a Maria, santa virgem e a mãe de Deus*, o bispo assinalou, com clareza, o suposto papel divino desempenhado por Maria ao afirmar: “por meio de Maria, todas as mulheres são abençoadas [...]. Maria é adorada como mãe e serva,²²⁵ a arca do Senhor”.²²⁶

²²³ A liturgia *Trishagion*, inspirada na passagem de Isaías 6, 3, agrega elementos de caráter angelical na entonação dos hinos sob a forma cantada com o uso da expressão *Sancto, Sancto*. (TUSCHLING, 2007, p. 195).

²²⁴ Cabe notar que, embora usual entre alguns escritores cristãos, o termo *Theotókos*, mesmo neste momento, não era empregado comumente em textos litúrgicos. Outros se recusavam a adotá-lo pela semelhança que apresentava com o termo *métér theon*, próprio da religiosidade greco-romana. Escolhiam a palavra *deípara*, pois, enquanto usavam *métér theon*, Maria seria a mãe dos deuses; empregando *deípara*, Deus teria sido gerado a partir da mulher que não lhe impunha uma autoridade materna.

²²⁵ Os escritos de Proclo perduraram em 27 homilias e 07 epístolas coptas, sendo que apenas algumas foram, de fato, produzidas por ele. Duas delas podem ser encontradas nos arquivos do museu do Louvre com o número de chamada R 116 e com os seguintes códigos de pergaminho: CPG 5800 e CPG 5802. As homilias que compõem o *corpus* proclano, incluindo as consideradas “homilias apócrifas”, foram preservadas em um grande número de manuscritos em diversos idiomas, a saber: grego, latim, siríaco, armênio, etíope, georgiano e eslavo. Os paleógrafos sugerem que os manuscritos reputados a Proclo foram compilados, pela primeira vez, no século IX no *scriptorium* de Touton, encontrado no oásis de Faium. A primeira edição grega do códice proclano foi empreendida no século X por um monge italiano chamado Ricardo na obra *Vaticanus graecus*. No século XVII, uma nova edição foi publicada intitulada *Vaticanus Barberinus 497* (CONSTAS, 2003, p. 190-200).

²²⁶ Todas as homilias de Proclo utilizadas nesta tese foram traduzidas por N. Constas, 2003.

Pelo discurso de Proclo, verificamos a ênfase dada à devoção a Maria, bem como ao seu papel na concepção de Jesus. Em uma de suas homilias, ele defende o seguinte:

Nossa presente reunião em honra à santíssima virgem me inspira, irmãos, a dizer a ela uma palavra de elogio a qual beneficie também os que estão nesta solenidade eclesial. Devemos um louvor às mulheres, uma jactância ao seu gênero, pois a (glória) foi trazida por ela, por quem foi, ao mesmo tempo, mãe e virgem. Oh, encontro maravilhoso tão celebrado. Oh, natureza célebre aquela em que se honra ser mulher. Oh, raça humana, alegrai-vos por aquela em que a virgem foi glorificada. “Mas onde aumentou o pecado superabundou a graça” (Rm., 5, 20). A santa mãe de Deus, a virgem Maria, deu a nós, aqui reunidos, o puro tesouro da virgindade, o paraíso a que se destinou o segundo Adão – o lócus onde foi realizada a co-união das naturezas, onde foi ratificado o conselho da reconciliação salvífica (Proclo, *Homiliae*, 1, 10-15, grifo nosso).

Podemos perceber, aqui, um discurso pautado na defesa da virgindade de Maria e de sua função junto a Jesus no plano de salvação da humanidade. O discurso veemente do bispo indica que a devoção a Maria havia entrado definitivamente na agenda eclesial por meio de festas da natividade, quando honras e louvores eram tributados a ela. Proclo, assim como Atanásio, falava de uma suposta “comemoração a Maria”, um “festival virginal” celebrado *pari passu* à festa da natividade.²²⁷ Como bem nos alerta Jugie (1926), a festa foi a primeira solenidade constantinopolitana em honra a Maria, advinda das festividades em louvor aos mártires e aos *hagioi*. O tom da celebração era nortado pelo suposto convite de Maria feito às virgens para a celebração da libertação do pecado de Eva.

Neste contexto, como parte do plano de salvação, Maria era devotada como a nova Eva por mulheres (muitas das quais virgens ou matronas) que se reconheciam, em momentos festivos, na figura sacralizada. Afora isso, o tema central da exaltação de Proclo envolvia a concepção virginal e o nascimento de Jesus na concretização do plano divino de salvação para a humanidade, dado que o bispo defendia Maria como exemplo sublime para todas as mulheres que desejassem servir a Deus, prezando pelos valores da virgindade e da maternidade (LIMBERIS, 1994, p. 106).

²²⁷ Sabemos que somente em meados do século VI uma celebração mariana se configurou separadamente da festa da natividade, comemorada no dia 25 do mês de março, a exatos três meses depois da festa em honra ao nascimento de Jesus (em 25 de dezembro) (CONSTAS, 2003, p. 57).

Ao estabelecer o papel de Maria como agente da encarnação e da redenção da humanidade, Proclo ampliou a função dela para além de simples mãe de Jesus. Acentuando os atributos da personagem em suas homilias, o clérigo abriu espaço para um rápido e proeminente crescimento da devoção mariana já em vias de domesticação (KEARNS, 2008, p. 248). Os cristãos assimilaram a ideia de que uma criação tão sublime e importante dentro do plano de salvação deveria ser adorada da mesma forma como Jesus era adorado. Logo, a fim de a experiência religiosa poder se concretizar, tornava-se necessário empreender cultos e festins marianos (GAMBERO, 1991, p. 257).

Teódoto, bispo de Ancira, na Galácia, é o nosso segundo escritor. Há poucas informações a seu respeito. Sabemos, no entanto, que ele nasceu em meados do século V e que, durante parte de seu episcopado, em Ancira, ele deu amparo ao bispado de Nestório. No Concílio de Éfeso, entretanto, Teódoto se tornou adversário de Nestório e tomou partido por Cirilo de Alexandria (FERGUSON, 1991, p. 745).

É possível que parte dos escritos de Teódoto foi preservada na tradição literária copta por causa da ativa atuação da personagem no Concílio. Ele escreveu seis livros contra Nestório (dos quais, nenhum restou), um folheto explicativo sobre o Concílio de Niceia e diversas homilias. Teódoto se destacou no contexto eclesiástico uma vez que grande parte de suas homilias conservava a divina maternidade de Maria como temática central.²²⁸ A esse respeito, Teódoto apresentava uma forte devoção e mesmo um deslumbramento diante da personagem Maria, conforme vemos a seguir:

O fruto do seu ventre não é outonal, em vez disso, é um tiro para a imortalidade. A colheita não vem como um dom da natureza, mas de uma flor que abrocha a partir de uma semente divina. Para você que deu à luz ao Princípio de tudo, que não tem um começo, uma criança que, antes de todas as idades, é filho da virgem, o eterno que foi gerado no útero, que é mais velho que sua própria mãe, apesar de ter sido cuidado por ela, aquele que alimenta todas as criaturas e veste toda a forma humana [...]. No entanto, eu saúdo você, oh virgem cheia de graça, mãe de todas as virgens e virgem entre as mães, arquétipo das mães e virgens, todavia, superior a ambas (Teódoto de Ancira, *Homiliae*, 6, 3).²²⁹

²²⁸ As homilias originais de Teódoto são encontradas em grego, latim e etíope. Atualmente, o manuscrito em grego mais importante datado do século X, se encontra no *Codex Parisianus* e foi traduzido para o francês em 1644 (MOSHEIM, 1860, p. 446).

²²⁹ Todas as homilias de Teódoto utilizadas nesta tese foram traduzidas por M. Jugie, 1926.

Na passagem acima, constatamos que a figura de Maria é evocada a fim de se estabelecer um modelo ideal, tanto para as virgens quanto para as mães, uma vez que os atributos de virgindade e de maternidade eram inter-relacionados.

Vista sob tal prisma, a representação de Maria como *persona* “superior”, “cheia de graça”, permite-nos alcançar algumas das dimensões da piedade mariana. No contexto devocional, os supostos benefícios da encarnação e da salvação do homem despertariam um sentimento de gratidão perante Maria, bem como um desejo de retribuir-lhe. Incapaz de fazer isso de qualquer outra forma, o devoto acabaria se expressando por meio de orações e de louvores, destinados diretamente ao seu deus ou, então, àqueles a quem a divindade escolheu para realizar seus planos. No pensamento de Teódoto, Maria seria objeto desta piedade. O excerto abaixo corrobora tal visão:

Aclame, a nossa alegria desejável.
 Aclame, oh igrejas alegres.
 Aclame, oh nome que exala doçura.
 Aclame, a face que irradia divindade e graça.
 Aclame, oh lâ espiritual.
 Aclame, oh mãe de esplendor sem igual, cheia de luz.
 Aclame, a imaculada mãe da santidade.
 Aclame, a mais límpida fonte de água vivificante.
 Aclame, a nova mãe, oficina do nascimento.
 Aclame, a inefável mãe de um mistério que vai para além do entendimento.
 Aclame, o novo livro de uma nova Escritura, em que, como disse Isaías, anjos e homens são testemunhas fieis.
 Aclame, o vaso de alabastro com unguento santificado.
 Aclame, o melhor comerciante da moeda da virgindade.
 Aclame, a criatura abraçando o seu criador.
 Aclame, o pequeno recipiente contendo o incontrolável (Teód. de Anc., *Hom.*, 4, 1-2).

A homilia acima é categorizada como *chairetismoí* (clamores ou cantos de júbilo). Comuns na literatura cristã de língua grega da Antiguidade Tardia, muitas homilias como essa se reportavam a Maria (GAMBERO, 1991, p. 268). Entretanto, na *Homilia 4*, percebemos Maria abertamente venerada por seus atributos e reconhecida como uma figura sacralizada. No texto acima, verificamos que o caráter extraordinário atribuído a Maria – “face divina”, “santidade”, “cheia de luz”, “mãe imaculada” – a distingue das demais figuras divinas. A representação de Maria, no entanto, ainda é

associada à pessoa de seu filho, até porque suas qualidades – tais como “recipiente puro”, “vaso de alabastro”, “testemunha da verdade” e “oficina do nascimento” – estavam diretamente relacionadas às condições de concepção e nascimento de Jesus.

Na homilia *Sobre a mãe de Deus e a natividade* (1, 4), Teódoto afirma o seguinte: “Por seu intermédio [de Maria], a odiosa condição de Eva teve um fim; Por seu intermédio [de Maria], a semente foi abolida; Por seu intermédio [de Maria], a condenação foi apagada; Por seu intermédio [de Maria], Eva foi redimida.” Um dos pontos fulcrais desta prédica é a comparação que o autor estabelece entre Maria e Eva. A grande inovação, porém, é Maria não ser simplesmente um antídoto para Eva, mas a própria redenção desta (HARVEY, HUNTER, 2008, p. 294).

Teódoto ficou conhecido por sua drástica mudança de lado com relação ao apoio dado a Nestório nas disputas do Concílio de Éfeso. De defensor de Nestório, ele se tornou um partidário de Cirilo (GRILLMEIER, ALLEN, 1987, p. 53). É possível que logo após o Concílio, o bispo começou a fazer preleções mais enfáticas sobre a temática mariana e a replicar a doutrina defendida por Cirilo. De tal modo, o discurso construído por Teódoto, baseado em orações e em louvores a Maria, bem como o contexto de festas e cerimônias públicas no qual este era veiculado, elucidam o fortalecimento do movimento clerical em prol da defesa e da divulgação da piedade mariana na primeira metade do século V.

Outro expoente, entre os clérigos, identificado como um vigoroso defensor da devoção a Maria é Célio Sedúlio, conhecido por ser um poeta cristão muito apreciado em toda a Idade Média. Alguns dados sobre ele nos são fornecidos por duas cartas enviadas a Macedônio, incluídas no corpo de textos suplementares da obra *Canto Pascoal*, por meio dos quais percebemos que ele era um versado professor de retórica, vivendo parte de sua vida na região da Acaia, apesar de ter nascido em Roma.²³⁰ Algumas fontes sugerem que ele não teria nascido em uma família cristã,

²³⁰ A obra *Canto Pascoal* é categorizada como um épico, uma vez ser composta por poemas em versos hexamétricos. Semelhantemente aos clássicos épicos da literatura greco-romana, como a Odisseia, de Homero, e a Eneida, de Virgílio, Célio elabora gestas a partir dos supostos feitos heroicos de Jesus com base nos Evangelhos. Dedicado a Macedônio e escrito em latim, o épico foi criado com o intuito de cristianizar e de divulgar o Evangelho durante uma celebração. Quando o trabalho foi transformado em prosa, ele começou a ser entoado na forma cantada (*Opus Paschale*). Apesar de a obra ter sido escrita, originalmente, durante o reinado dos imperadores Teodósio II e Valentiniano III (entre 425-450), as suas transcrições preservadas datam do início do século IX (*Cod. Par.* 14143, *Cod. Par.* 9347, *Cod. Par.* 13377) (SPRINGER, 1988, p. 27). Logo que criado, este trabalho se tornou muito popular, sendo editado por Flávio Turcio Rufio Aproniano Asterio, cônsul romano, ainda na segunda metade do século V. No século VII, foi mencionado com louvor por Venâncio Fortunato e Teodolfo de Arles. O *Canto*

mas se convertido posteriormente. A respeito da atuação de Célio na *ekklesia*, é provável que, além de poeta, o autor tenha exercido um cargo de presbítero ou mesmo a função de cantor em cerimônias litúrgicas. Vale salientar que seus trabalhos foram lidos por Gelásio, bispo de Roma, que o elogiou em um decreto datado de 495 (*Decr. Gelas.* 4). Célio foi um importante escritor eclesiástico e morreu por volta dos anos 440 e 450.

O documento por nós analisado, denominado *Canto Pascoal*, de gênero épico, apresenta uma linguagem simples e viva, com uma versificação próxima à clássica (SPRINGER, 1988, p. 26). A obra consiste em cinco livros em que o autor se propõe a contar como a criação da Terra foi arquitetada por Deus. Ademais, o objetivo desta obra seria honrar a Cristo, considerado, junto com sua mãe, a coroa da criação.²³¹

Apesar de não mencionar abertamente a querela nestoriana em seu texto, a própria temática proposta por Célio revela que ele tinha familiaridade com os acontecimentos do Concílio, até porque era comum escritores fazerem referências oblíquas aos seus oponentes, não os atacando diretamente. É bem provável que Célio desejasse compor um discurso contra a doutrina de Nestório em *Canto Pascoal* (SPRINGER, 1988, p. 43).

Interessado em tratar da natureza divina de Jesus, Célio pautava sua concepção cristológica em expressões de adulação dirigidas a Maria, demonstrando que o culto a ela era um acontecimento crescente no século V. Com o propósito de ensinar doutrinas marianas, os poemas de Célio eram cantados e se caracterizavam por estrofes breves, penetrantes e repletas de concepções inusitadas (GAMBERO, 1991, p. 283).

Uma das metáforas comuns de Célio é a que ele constrói acerca da relação de Maria com Jesus. Ele se reporta a Maria como ovelha do cordeiro (Jesus):

Pascoal foi citado e imitado também por diversos escritores da Idade Média. A respeito do conteúdo do documento, nós salientamos que o autor inicia fazendo um apelo introdutório aos pagãos a desistir de suas práticas idólatras e a reconhecer as obras do Deus verdadeiro. Na primeira parte, Célio descreve detalhadamente os milagres do Evangelho e a famosa oração de Jesus. Ao longo da narrativa, o autor faz comentários, por vezes dogmáticos, apontando o sentido teológico de cada pormenor das cenas, além de fazer advertências morais, visando a assinalar como, de fato, seria uma vida cristã ideal. Ele utiliza o recurso retórico para apresentar um texto mais agradável, sintético e com um poder de antítese considerável, ostentando uma familiaridade significativa com os autores da literatura clássica e da patrística, tais como Orígenes e Virgílio, Juvenal e Públio Terêncio (WACE, 1999, p. 13).

²³¹ O autor compôs dois hinos em honra a Cristo. O primeiro, intitulado *Elegia*, faz um paralelo entre o Antigo e o Novo Testamento. O segundo, chamado *Abecedarian*, é uma canção sobre a vida de Jesus. Há ainda um hino de Natal (*A solis ortus cardine*) e um hino da Epifânia (*Crudelis Herodes Deum*). Muitas das composições de Célio se tornaram parte fundamental do patrimônio litúrgico da *ekklesia* do Ocidente (ALTANER, STUIBER, 1966, p. 411).

Abra-se o caminho estreito que leva poucos para a cidade da salvação e conceda que a lâmpada da Palavra brilhe diante dos meus pés, a fim de que o caminho da minha vida possa me orientar para os confins da terra. Quando o bom pastor guardou o seu rebanho, entrou, pela primeira vez, vestido de lã branca, o Cordeiro, que nasceu da ovelha virgem. Em seguida, todo o rebanho se vestiu de branco (Célio Sedúlio, *Carmen Paschale*, 1, 79-84, grifo nosso).²³²

Embora a referência a Maria pareça aqui acidental, ela não é desprovida de certo fascínio ligado à metáfora realista e tangível das ovelhas. Nessa condição, Maria seria uma virgem portadora da extraordinária condição de mãe do Messias. Por meio dela, “todo o rebanho teria se vestido de branco”.

Além da referência a Maria como ovelha, Célio também traça um paralelo entre Maria e Eva. Em certo trecho, afirma o seguinte: “Nós somos, lamentavelmente, a prole cega dos filhos de Eva, vivendo às sombras do nascimento de um erro antigo. Quando Deus decidiu assumir a forma mortal de natureza humana, então saiu da virgem uma palavra de salvação” (Cél. Sed., *Carm. Pasch.*, 4, 265-269). Verificamos aqui que o poeta inclui Maria no plano de redenção em contraste com Eva, na medida em que aquela é tratada como protagonista. Segundo Célio, os seres humanos, descendentes de Eva, foram salvos por meio de Maria que permitiu Jesus vir à Terra.

Em outro verso, afirma o seguinte:

Passados nove meses, no limiar do décimo, o dia sagrado brilhou no qual a virgem grávida trouxe o trabalho prometido à sua realização: o Verbo se fez carne e desejou habitar no meio de nós. A criança foi conservada no ventre (que era o seu Templo), deixando-o intacto mesmo no seu nascimento. Ele nasceu sendo testemunha da virgem: ela o manteve intacto e fechado (Cél. Sed., *Carm. Pasch.*, 2, 41-47).

O autor da narrativa enfatiza os detalhes da gestação de Maria, contando uma história repleta de realismo e fluidez musical. No verso, a condição virginal de Maria é honrada e proclamada em dois aspectos relacionados ao suposto mistério da encarnação: a virgindade antes do parto e a virgindade mantida no pós-parto

²³² Tradução de J. Huemer, 1894.

(TAVARD, 1996, p. 96). Um pouco mais à frente, Maria é aclamada sob uma roupagem litúrgica:

Salve, oh santa mãe; você que deu à luz ao rei que governa o céu e a terra para sempre, cuja divindade e domínio abraçam um reino eterno sem fim. Em seu ventre abençoado, você carregou-o com alegria de uma mãe, ainda que desfrutando a honra da virgindade. Nenhuma mulher como você foi vista antes, nem vai surgir depois. Você, sozinha, sem comparação, foi uma mulher que agradou a Cristo (Cél. Sed., *Carm. Pasch.*, 2, 63-69).

A passagem anterior, plena de admiração e de contemplação a Maria, sintetiza os mais importantes aspectos da doutrina mariana formulados até a primeira metade do século V: a divina maternidade, a virgindade, a santidade e a eleição. Face a isso, precisamos reconhecer que o trecho é inovador, pelo fato de ser uma das poucas passagens escritas por um bispo niceno nas quais se pode identificar um conjunto de atributos marianos tão claro, direto e sistemático.

Célio ainda se preocupa em reinventar o papel desempenhado por Maria após a ressurreição de Jesus:

A sinagoga se retirou, eclipsada por seu rosto. Cristo se une à *ekklesia* em um justo amor. Isto ilumina a grandeza visível de Maria, que, embora sempre conservando o nome glorioso de uma mãe, continua a ser uma virgem. O senhor abriu os seus olhos primeiro, quando ele revelou-se abertamente à luz, para que sua boa mãe, que era o caminho da sua chegada, pudesse espalhar a notícia dos seus grandes milagres, tornando-se também um sinal de seu retorno (Cél. Sed., *Carm. Pasch.*, 5, 322-326).

Se por um lado, o autor utiliza uma argumentação alegórica pautada na ideia de que Jesus teria ido à sinagoga para, figurativamente, se casar com a sua *ekklesia*; por outro, a mesma *ekklesia* seria iluminada pela grandeza de Maria – a virgem mãe – prefiguração do corpo de Cristo. Isso porque, no pensamento de Célio, a *ekklesia* e Maria eram tanto virgens quanto mães. Notamos que Maria, na condição de testemunha ocular de seu filho, recebeu da divindade a missão memorial de preparar os fieis para o retorno de Jesus (OBERMEIER, 1994, p. 56-57).

O empenho dos hierarcas cristãos do século V – com destaque para Proclo de Constantinopla, Teódoto de Ancira e Célio Sedúlio – em formular uma nova cristologia, associada aos primeiros festejos marianos, impulsionou, em grande medida, a domesticação do culto a Maria como *Theotókos*. Entretanto, a controvérsia nestoriana, que culminou no Concílio de Éfeso, sem dúvida, constituiu-se um evento decisivo para que a devoção fosse abertamente sancionada pelo poder eclesiástico.

Passaremos, a partir deste ponto, a tratar da vida e do pensamento de Nestório de Constantinopla, um dos principais expoentes do Concílio.

A ESCOLA DE ANTIOQUIA EM DEBATE: NESTÓRIO DE CONSTANTINOPLA E A DEFESA DE *CRISTÓTOKOS*

Filho de um casal persa, Nestório nasceu em 381, na cidade de Germanícia, na Ásia Menor. Durante a juventude, mudou-se para Antioquia onde morou em um mosteiro, no qual exerceu as funções de monge e de sacerdote sob a supervisão de Teodoro de Mopsuéstia (ALTANER, STUIBER, 1966, p. 338). Nesse tempo, Nestório ganhou grande reputação por sua eloquência e por sua oratória impecáveis, fatores que podem ter influenciado o imperador Teodósio II (408-450) a escolhê-lo para ocupar a cadeira episcopal. Em abril de 428, após a morte de Sisino, Nestório foi consagrado bispo de Constantinopla, a segunda maior sé da *ekklesia* nicena. Entre as primeiras medidas tomadas pelo novo bispo estava o combate ao avanço daqueles considerados por ele heréticos. Com apenas um mês de consagração, Nestório já tinha destruído uma capela ariana e convencido o imperador a emitir um decreto contra os cismáticos. Algum tempo depois, o bispo de Constantinopla ordenou a destruição do reduto quartodecimano da Ásia Menor, além de perseguir com avidez os novacianos e os pelagianos.²³³ Sobre esse assunto, Nestório escreveu duas cartas

²³³ A dissidência quartodecimana aconteceu no século II, quando algumas *ekklesiae* da Ásia Menor começaram a não compartilhar do mesmo calendário litúrgico com as demais congregações do Império. Os chamados quartodecimanos celebravam a Páscoa no décimo-quarto dia da lua do mês de Nisã, seguindo a tradição judaica, não importando o dia da semana em que o jejum findava. Já os ortodoxos celebravam-na no domingo logo após o décimo-quarto dia da lua. Vale frisar que a ênfase das festas também acabava sendo distinta: os ortodoxos se concentravam na ressurreição de Jesus; já os quartodecimanos, no evento da Paixão (CAMPOS, 2011, p. 168-169).

ao então bispo de Roma, Celestino (GELJON, ROUKEMA, 2014, p. 116-117; GREGORY, 1979, p. 100).²³⁴

Ao final de 428, com menos de um ano de episcopado, Nestório pregou seu primeiro sermão contra a utilização do termo *Theotókos*, detalhando sua doutrina acerca da encarnação. O primeiro a se posicionar contrário a Nestório foi Eusébio, um leigo que, mais tarde, tornou-se bispo da cidade de Dorileia, na Ásia Menor. Em seguida, Filipe de Sidetes escreveu alguns trabalhos combatendo a doutrina pregada por Nestório. No mesmo período, Proclo, que também estava ressentido por não ter sido escolhido como titular da sé de Constantinopla, proferiu sermões acusando abertamente Nestório de herético (JURGENS, 1970, p. 202). O embate entre os bispos resultou numa grande comoção entre os cristãos constantinopolitanos, momento em que um dos principais e dos mais vorazes adversários de Nestório se levantou: Cirilo de Alexandria.

Sobre a tenaz participação de Cirilo na controvérsia, precisamos salientar que, muito embora o envolvimento do bispo esteja diretamente relacionado ao fato de a polêmica permear uma questão cristológica concernente à unidade da pessoa de Cristo e ao papel de Maria, tão cara ao bispo, a frágil relação diplomática entre as sés de Constantinopla e de Alexandria também contribuiu para acirrar a disputa entre os episcopados. Alexandria tinha, tradicionalmente, autoridade sobre todo o Egito e a Líbia, obtida a partir de uma reivindicação ratificada pelo Concílio de Niceia. Com a chancela conciliar, o bispo de Alexandria acabou exercendo um domínio e um controle muito mais contundentes sobre suas paróquias do que os demais patriarcas o faziam em suas jurisdições. Talvez isso tenha se dado, também, porque as bases materiais do poder do patriarca de Alexandria residiam, especialmente, sobre a economia do Egito, com destaque para o papel estratégico no fornecimento de alimentos para o norte da África e para diversas outras regiões do Império. Constantinopla, uma das cidades dependentes do fornecimento de produtos advindos de Alexandria, após ter se convertido em residência imperial, e, ainda, ter sediado o Concílio de

²³⁴ O novacianismo foi um movimento fundado por Novaciano, filósofo estóico e presbítero da *ekklesia* de Roma, no século III. Ele defendia uma cristologia subordinacionista segundo a qual o *Logos* seria uma manifestação passageira do Pai não sendo, portanto, as mesmas pessoas. Para ele, o *Logos* teria vindo à Terra realizar os desígnios do Pai, mas, de pronto, devolveria toda a autoridade a Deus. Já o pelagianismo foi fundado por Pelágio, monge nascido na província romana da Britânia em meados do século IV. Ele era otimista quanto à moralidade do ser humano e argumentava que o homem poderia viver uma vida sem pecar, uma vez que o pecado original nunca teria existido. Ao defender abertamente tal posição, Pelágio e seus discípulos acabaram criando diversas polêmicas entre os clérigos nicenos, com destaque para Agostinho de Hipona (FRANGIOTTI, 1995, p. 77-78; 113-115).

Constantinopla em 381 – ponto de viragem no estado eclesiástico da cidade – tornou-se, após Roma, a principal sé do cristianismo. A posição de Constantinopla nas encruzilhadas políticas e geográficas permitiu ao patriarca converter a sé em uma “casa dos sínodos” – uma espécie de tribunal permanente *ad hoc*, que poderia lidar com debates eclesiásticos e teológicos variados. A posição então ocupada motivou Nestório a não se sujeitar aos ditames episcopais de Alexandria e, muito menos, às opiniões pessoais de Cirilo. Detentor de um destacado poder geopolítico e econômico, o bispo de Alexandria fez questão de desafiar a crescente soberania de Constantinopla – em especial, quando esta foi liderada por Nestório, integrante da escola de Antioquia – e travar, de tal modo, uma batalha que, aparentemente, seria apenas cristológica, mas com repercussões políticas, jurídicas e econômicas (HALL, 1992, p. 213; PRICE, GADDIS, 2005, p. 12-14).

Em um contexto de acirramento político, Cirilo enviou duas cartas a Nestório, advertindo-o acerca das implicações de suas opiniões e da incidência em heresia. Nas cartas, Cirilo convoca-o a se retratar, o que não foi feito. Em meio a constantes ataques, Nestório conseguiu sustentar seu episcopado por três anos, até o Concílio de Éfeso, em 431.

Logo após o encerramento do Concílio, Nestório foi deposto do cargo episcopal e enviado a um mosteiro de Antioquia, onde permaneceu em reclusão por poucos anos. Em 436, Teodósio II o desterrou para a cidade de Tebas, Egito, onde Nestório permaneceu até o fim da vida, falecendo em 451 (VIDMAR, 2005, p. 60).

Nestório foi um profícuo escritor de língua grega. No entanto, a maior parte dos seus escritos, que chegaram até nós de maneira lacunar, se encontra em tradução siríaca. A primeira coleção de manuscritos de Nestório foi editada em meados do século XVII pelo escolástico Garnier.

De acordo com F. Loofs (1914), primeiro pesquisador a examinar minuciosamente todo o *corpus* nestoriano, a reuni-lo e a editá-lo, em 1905, restaram 15 cartas e 30 sermões das obras de Nestório.²³⁵

²³⁵ Entre as principais obras de Nestório, destacamos: três cartas dogmáticas (duas enviadas ao bispo Celestino e uma ao bispo Cirilo), duas apologias (denominadas *Tragoedia*) e a obra *Bazaar de Heráclides*, repleta de interpolações (ALTANER, STUIBER, 1966, p. 338). Os sermões de Nestório foram preservados em documentos oficiais de alguns de seus oponentes, como no caso de Mário Mercator que traduziu para o latim diversas homilias do bispo de Constantinopla, criando uma obra denominada *Opera* (BETHUNE-BAKER, 1998, p. 24-25). Muitas homilias que chegaram até nós sob os nomes de outros autores são atribuídas a Nestório, a saber: três sermões de Atanásio, um de Hipólito, três de Anfilóquio de Antioquia, trinta e oito de Basílio de Selêucia e sete de João Crisóstomo (PRIESTLEY, RUTT, 1831, p. 165). Por causa da grande carência de fontes referentes ao autor,

Antes de iniciar a análise documental, parece-nos útil fazer uma digressão sobre a escola de pensamento cristã de Antioquia – berço intelectual do bispo. O centro de estudos teve sua origem com o trabalho de Doroteu e Luciano de Samósata, por volta do ano de 290, quando este último resolveu publicar uma edição crítica da Septuaginta a partir da compilação de uma série de manuscritos gregos, supostamente, traduções dos escritos massoréticos (METZGER, 1948, p. 71).²³⁶ A escola de Antioquia se consolidou por meio do apoio de seguidores provenientes de diversas partes do Império, configurando-se em um polo de produção intelectual e doutrinal. Entre os pupilos mais ilustres da escola, podemos destacar: Eusébio de Cesareia, Maris de Calcedônia, Leôncio de Antioquia, Eudóxio, Teognides de Niceia, Teodoro de Mopsuéstia, João Crisóstomo e o próprio Nestório. Do século III ao V, Antioquia era o único centro intelectual do cristianismo que poderia rivalizar com a escola de pensamento de Alexandria. Após o Concílio de Éfeso, o centro de estudos antioquenos entrou em declínio, sendo transferido para Edessa e, posteriormente, para Nisibe, ambas localizadas na Mesopotâmia (FRANGIOTTI, 1995, p. 124).

Sobre a formação do centro de estudos, é válido salientar que a cidade de Antioquia abrigava a maior comunidade judaica da Síria e se destacava como um dos mais renomados centros de estudos rabínicos (ZETTERHOLM, 2005, p. 58). Lá, a religião judaica se dividia entre diferentes sinagogas e centros culturais. Assim como em Alexandria, ali havia um oficial (*archon*) que liderava o conselho dos anciãos (*gerousiarchos*), e este, por sua vez, chefiava os demais judeus (BROWN, MEYER, 1983, p. 31-32). Robert Grant (1964, p. 169) afirma que a influência da sinagoga, inclinada ao literalismo, foi sentida na interpretação das Escrituras por parte dos clérigos cristãos desde o início do século II. O mais provável é o judaísmo ter sido determinante para a formação exegética dos líderes da escola, condicionando, decisivamente, sua formulação doutrinária.

Longxi Zhang (p. 91, 1998), com base nas pesquisas de Meeks e Wilken (1978), vai além ao notar que a influência judaica no pensamento antioqueno nos ajuda a compreender que as escolas de pensamento de Alexandria e de Antioquia não se colocavam em oposição doutrinária, como se houvesse uma dicotomia entre

adotamos a tradução latina de Mário Mercator, tendo em vista as importantes partes dos escritos do autor nela preservados que nos auxiliam na compreensão do pensamento do bispo de Constantinopla.

²³⁶ Os escritos massoréticos são 24 textos hebraicos divididos em três seções, a saber: a *Torá* (ou “Pentateuco”); o *Nevi'im* (ou “Profetas”); e o *Ketuvim* (ou “Escritos”).

helenismo e hebraísmo. Um exame mais atento do contexto histórico de tal rivalidade, bem como da doutrina apregoada por ambas, revela que a interação entre as escolas não se estabeleceu a partir de uma oposição tão rígida. Não obstante a inegável rivalidade entre os centros de estudo do cristianismo, a antítese radical foi mais uma construção do que uma realidade, pois ambas as escolas partiam de um *background* judaico. Apesar disso, as nuances entre elas eram inegáveis: Alexandria apresentando um judaísmo helenístico filônico e Antioquia, por sua vez, expressando um judaísmo rabínico ortodoxo.²³⁷ Com isso, a diferença entre elas era mais evidente na prática exegética do que na soteriologia e na cristologia adotadas.

O centro de estudos se tornou popular por seu método exegético que evitava superinterpretações em detrimento do método de leitura e de comentário “literal” ou “histórico”. Os adeptos da escola de Antioquia prezavam pelo estudo das línguas originais, tais como o grego e o hebraico, partindo de uma leitura tipológica de sentido literal, de modo a manter-se o mais fiel possível aos textos da Escrituras (BROWN, 1955, p. 44).

No que concerne à exegese em si, apesar de não excluir o recurso interpretativo da alegoria e o caráter metafórico de algumas passagens bíblicas, o centro de estudos de Antioquia recorria, predominantemente, à filologia, à lógica e à história para estabelecer uma explicação textual das Escrituras, tendo em vista que os alicerces epistemológicos apregoados eram a dialética e a retórica de Aristóteles (NAIDU, 2012, p. 49).²³⁸

O método interpretativo antioqueno consistia em duas operações, a saber: em primeiro lugar, fazer uma análise linguística para entender as variações na forma textual, observando o estilo, a dicção, a etimologia e as figuras de linguagem presentes no texto; em segundo lugar, procurar por informações de fundo, em um esforço para compreender o contexto do documento (PORTER, 2007, p. 14-15).

²³⁷ Parte da rivalidade entre as escolas começou com a propaganda difamatória empreendida pelos antioquenos contra o centro de estudos de Alexandria. Eles afirmavam que os alexandrinos não respeitavam a literalidade das Escrituras. Sócrates e Sozomeno, que compuseram duas histórias eclesiásticas no século V, eram abertamente contrários à interpretação alexandrina, chegando a se autointitular antialexandrinos. Alguns exegetas antioquenos citavam as alegorias construídas pelos alexandrinos de forma depreciativa, como o caso de Diodoro de Tarso, no prefácio de sua obra *Comentários dos Salmos*. Não temos provas, contudo, de que os adeptos da escola de Alexandria faziam o mesmo com os seus oponentes.

²³⁸ Aristóteles defendia que a realidade somente é alcançada a partir da supremacia da razão. Para se fazer a exegese de um texto, o homem precisava sistematizar e analisar todo o material existente a partir de um método.

Os integrantes da escola de pensamento de Antioquia não se opunham a uma leitura “espiritualizada” das Escrituras, desde que esta não contradissesse a historicidade da passagem. Os antioquenos recusavam-se a decifrar qualquer texto sagrado, uma vez que o valor da mensagem estava naquilo que fosse abertamente dito. Não era legítimo que a lógica da própria história contada fosse negligenciada em favor da interpretação alegórica (RICHARDSON, 1953, p. 14). Ou seja: o recurso alegórico se restringia àquilo que já havia sido reiterado pelo próprio documento, o que os mestres de Antioquia chamavam de aplicação da *theoria*. Assim, por exemplo, as passagens ditas messiânicas encontradas no Antigo Testamento só eram legítimas quando referenciadas pelo Novo Testamento (BROWN, 1955, p. 45).

A cristologia formulada pela escola antioquena passava pelo crivo da exegética lógica com ênfase na palavra escrita (KIHN, 2003, p.96). Ademais, havia uma tendência em concentrar-se nos aspectos factuais e históricos da vida humana de Cristo, o que incentivou muitos escritores de Antioquia a tratar do Jesus histórico. No que tange à cristologia propriamente dita, a defesa se pautava na distinção entre Deus (*Logos*) e Jesus (homem), pois se imaginava uma separação entre a realidade humana e a realidade divina de Cristo, na condição de dois atores distintos. Essa clivagem, de igual modo, era marcada por atributos e condições distintas, mas que, por vezes, eram imperceptíveis. Teodoro de Mopsuéstia defendia que Deus (*Logos*) e Jesus (homem) eram compostos por realidades plenas que integravam naturezas distintas (divina e humana respectivamente) (HARDY, 1954, p. 32). Em um de seus escritos, o bispo afirma:

[Jesus] nasceu de Maria e foi crucificado nos dias de Pôncio Pilatos [...]. Ele nasceu da virgem Maria como um homem, de acordo com a lei da natureza humana, criado de uma mulher [...] Ele entrou no mundo por uma mulher segundo a lei dos filhos dos homens: “Ele estava sob a lei, para remir os que estavam sob a lei, a fim de que fôssemos adotados como filhos” [...]. [o apóstolo disse] que ele foi feito a partir de uma mulher para nos mostrar que foi formado da própria natureza humana, nascendo de acordo com a lei da natureza [...] Ele veio a Terra como uma semente de Abraão e por meio de quem Ele realizou tudo [...]. Ele foi quem primeiro ressuscitou dentre os mortos, sendo transferido para uma vida imortal e imutável, tornando-se o

cabeça e o renovador de toda a criação (Teodoro de Mopsuéstia, *Symbolum Nicenum*, IV).²³⁹

No excerto anterior, Teodoro trata de enfatizar a natureza humana de Jesus com base na sua constituição biológica, na sua condição de filho de Maria e de descendente de Adão. Ele admite que Jesus foi crucificado – morto – e que ressuscitou com o intuito de garantir à humanidade a possibilidade de salvação.

Nestório, por sua vez, defendia a tese de que, se Deus era imutável, seria impossível haver uma união substancial hipostática de duas naturezas perfeitas: a divina e a humana. Ele alegava que, ao invés de haver uma integração hipostática absoluta, a união entre o filho de Deus e o filho do homem era explicada pelos seguintes conceitos: “união de habitação” (o *Logos* veio à Terra e habitou no corpo de Jesus); “união de afeição” (a relação entre Deus e Jesus seria como a de dois amigos); “união de operação” (o *Logos* teria se servido da humanidade de Jesus para cumprir seu propósito); e “união de graça” (a união só seria possível por meio da graça) (Nestório, *Liber Heraclidis*, 1, 1.48). Logo, Jesus Cristo, portador dessas duas naturezas, teria também duas filiações específicas e separadas, por ter nascido de Maria (filiação humana) e ter sido gerado por Deus (filiação divina), conforme o trecho a seguir:

Mais uma vez, eu digo claramente: a ignorância é um perigo para a doutrina da fé. E eu vejo que muitos participantes de nossas assembleias são modestos e cultivam uma piedade ardente, mas são ignorantes e escorregam no ensino da fé. Eu digo isso não como uma repreensão para o povo, mas, de fato, os professores não têm tempo para estabelecer um ensino exato da fé. Nosso Senhor Jesus Cristo é uma divindade consubstancial com o Pai, sendo Este criador da bem-aventurada Maria e o criador de tudo. Mas, na sua humanidade, Jesus é o filho de Maria santíssima; no entanto, ele é o nosso Senhor Jesus Cristo, duplamente divino e homem [...] sendo um filho por adesão. Então, ele nasceu nu de Maria, na condição de Filho de Deus. [...] Este Filho de Deus apresenta uma dupla natureza: a de Deus e a do homem (Nestório, *Fragmento de homilia*, 262).²⁴⁰

Jesus de Nazaré não poderia ser chamado de Deus, partindo-se de tal pressuposto, pois seria, apenas, um homem em que Deus habitava (*Logos*), e Maria

²³⁹ Tradução de Alphonse Mingana, 1932.

²⁴⁰ Tradução de H. F. Stander, 1995.

não poderia ser intitulada mãe de Deus (*Theotókos*), porém mãe de Jesus, isto é, *christotokos* ou *antropotokos* (FRANGIOTTI, 1995, p. 128).

Nestório se recusava a aceitar, portanto, que Deus tivesse sofrido, morrido e ressuscitado. Para ele, Jesus – homem – foi o único a ter passado por isso. Ele acrescenta, ainda, que o nascimento de Jesus não tinha um caráter divino, porquanto este tinha vindo ao mundo naturalmente por meio de Maria, uma simples mulher. Assim sendo, no pensamento do bispo, Maria havia dado à luz, simplesmente, a um ser humano chamado Jesus.

Na obra *Bazaar de Heráclides*, ao travar um embate direto contra Cirilo, Nestório assevera:²⁴¹

E eles [os hereges] desejam honrar o nome da “mãe de Deus”, já que dizem que Deus morreu. Apesar de os Pais da *ekklesia* terem resistido até a morte se opondo ao uso desse termo, os hereges insistem em dizer “mãe de Deus”, mesmo que em nenhum lugar foi empregado o vocábulo, nem o encontramos em quaisquer dos documentos dos conselhos [...]. Quem, simplesmente, tem o título de teólogo, não deve ser chamado de teólogo, uma vez que um teólogo de fato e de nome deve estar pronto para lutar e para fazer o que tem que ser feito; ele não deve ser canal para a prática da blasfêmia, nem admitir a doutrina de que o *Logos* de Deus saiu da virgem Maria, como se alguém que sempre existiu nascesse na forma natural [...]. Jesus é aquele que, segundo a própria Palavra de Deus, apresenta duas naturezas: a de Deus e a do homem (Nest., *Lib. Herac.*, 1, 2).²⁴²

A questão que ocupava Nestório não era tentar explicar a função de Maria como mãe de Jesus. O bispo estava interessado em explicar como tal função deveria ser interpretada com vistas a não deixar brechas para a prática de uma sagração que ele considerava errônea: Maria ser celebrada sob o título de *Theotókos* (LAALE, 2001, p. 56).

²⁴¹ Em 1895, um manuscrito do século VI foi encontrado por missionários americanos nas montanhas de Konak, na Turquia. Parcialmente intacto, o trabalho intitulado *Bazaar de Heráclides* seria a cópia de um texto grego traduzido para o siríaco e atribuído a Nestório. Em 1915, o manuscrito foi destruído durante um massacre turco aos cristãos assírios, restando apenas algumas cópias do documento. O texto original foi escrito por Nestório durante o seu exílio no ano de 451, para negar a suposta heresia pela qual fora condenado no Concílio de Éfeso. Vale frisar que o título “Heráclides” faz referência, propositalmente, a um homem piedoso e de grande reputação, a fim de convencer os leitores da inocência de Nestório e da veracidade de sua doutrina (ANASTOS, 1962, p. 121).

²⁴² Tradução de G. R. Driver e L. Hodgson, 1925.

Ao desconstruir a função de Maria como aquela que havia gerado Jesus Cristo, o próprio Deus, Nestório esvazia completamente a importância devocional a ela conferida. É preciso salientar que, em um contexto de paulatina domesticação e de vitalidade do culto mariano na *ekklesia*, o discurso contundente e agressivo do bispo de Constantinopla não passaria isento de censura. Sob tal aspecto, parece-nos oportuno abordar a vida e a doutrina defendida por Cirilo de Alexandria – o mais destacado opositor de Nestório, bem como alguns elementos próprios da escola de pensamento alexandrino, com o intuito de estabelecermos paralelos entre as cristologias praticadas em Constantinopla e Alexandria.

A ESCOLA DE ALEXANDRIA EM DEBATE: CIRILO E A CONTRAPROPOSTA DE *THEOTÓKOS*

Cirilo, que nasceu em Alexandria, ao que parece era sobrinho de Teófilo, bispo e monge na mesma cidade. O vínculo familiar com o bispo permitiu que Cirilo, ainda jovem, mantivesse contato com os círculos eclesiásticos. Ele, por exemplo, chegou a acompanhar Teófilo a Constantinopla por ocasião do Sínodo do Carvalho, em 404, evento em que foi deposto João Crisóstomo. Teófilo morreu em 15 de outubro de 412. E, três dias depois, em 18 de outubro, Cirilo foi consagrado seu sucessor episcopal, embora não houvesse unanimidade entre os fiéis.²⁴³

Uma das primeiras medidas do novo bispo foi saquear e fechar diversas congregações novacianas. Além disso, os judeus, que haviam formado uma comunidade florescente em Alexandria, foram expulsos da cidade a mando de Cirilo (Socr., *Hist. eccl.*, 7, 13).

As medidas impopulares adotadas pelo bispo causaram grande indignação a Orestes, o então governador do Egito. Este, que certamente rivalizava com Cirilo pela hegemonia do poder local, resolveu atacar a *ekklesia* nicena de Alexandria. Com o objetivo de proteger Cirilo e de garantir a manutenção do seu episcopado, quinhentos monges saíram da Nitria para defendê-lo das investidas do governador. Em meio a

²⁴³ De acordo com Sócrates (Socr., *Hist. eccl.*, 7, 13), depois da morte de Teófilo, estabeleceu-se uma disputa para a nomeação de um sucessor episcopal. Nela, estavam concorrendo Timóteo (diácono na cadeira episcopal) e Cirilo (sobrinho de Teófilo). Um tumulto se formou entre adeptos de ambos os lados, mas os partidários de Cirilo triunfaram.

uma intensa batalha, Orestes foi ferido na cabeça com uma pedra lançada por um monge chamado Amônio, capturado e torturado até a morte (Socr., *Hist. eccl.*, 7, 14).

Depois deste evento, a animosidade entre Cirilo e Orestes se acendeu novamente, em decorrência de outro fato específico. Sobre tal episódio, Sócrates afirma que havia, em Alexandria, uma mulher chamada Hipácia, famosa filósofa, literata e professora, admirada por todos os homens públicos. A filósofa foi alvo de represália política dada sua posição, bem como sua popularidade. Por causa de suas frequentes reuniões com Orestes, Hipácia foi caluniada entre os cristãos, sob a acusação de impedir que Orestes se reconciliasse com o bispo Cirilo com o qual havia rompido relações. Por conseguinte, em uma tarde, na Quaresma de 415, Pedro, um leitor da *ekklesia* de Alexandria, instigou uma turba de cristãos a empreender um atentado contra a filósofa, retirando a jovem de seu carro e levando-a à congregação de Cesareia, onde foi despida, torturada e morta com cacos de cerâmica. O caso prejudicou a reputação de Cirilo, que passou a ser acusado da morte de Hipácia (Socr., *Hist. eccl.*, 7, 15). Sócrates não sugere que o próprio Cirilo foi o culpado; no entanto, autores como Damáscio (Damáscio, *Suda*, 166, 2), acusam o bispo de cumplicidade na morte de Hipácia pelo fato de ele estar ocupando a posição episcopal naquele tempo. Afora o episódio mencionado, Cirilo deixou um legado mais importante: a sua atuação contra Nestório e a sua performance no Concílio de Éfeso de 431, sobre as quais veremos mais detalhes no próximo tópico. Cirilo morreu em junho de 444.²⁴⁴

Para melhor compreender as raízes do pensamento do bispo, é necessário fazer um breve excuro aos primórdios de sua escola de filiação: o centro de estudos de Alexandria. Durante séculos, a chamada escola de pensamento de Alexandria

²⁴⁴ Os textos escritos pelo bispo alexandrino não apresentam uma alta qualidade literária, amiúde, informes pouco atraentes e prolixos. A maior parte de sua bibliografia é composta por escritos exegéticos. O autor se dedica a fazer longas explanações sobre os escritos do Antigo Testamento – que podem ser encontradas nas obras *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, *Glaphyra*, *Comentário de Isaías*, *Comentário sobre os profetas menores* e nas 156 *Homilias sobre Lucas*. Além dos escritos exegéticos, o bispo se dedicou a compor diversos tratados dogmáticos-polêmicos, os quais podemos dividir em: escritos contra os arianos (*Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate* e *De sanct et consubstantiali trinitate*) e trabalhos contra os nestorianos (*De recta fide*, *Ad reginas*, *Anatematismos*, *Nestorii blasphemias*, *Apologeticus ad imperatorem*, *Scholia de incarnatione Unigeniti*, *Quod unus sit Christus*, *Adv. Nolentes confiteri s. Virginem esse Deiparam* e *Contra Diodorum et Theodorum*). Chegou até nós, ainda, 29 cartas pascais de conteúdo prático e moral, acrescidos a 90 cartas de cunho dogmático. Por fim, apesar de Cirilo ter sido um profícuo escritor de homilias, poucas destas restaram, a não ser 20, sendo, em alguns casos, só fragmentos. A maior parte das homilias cirilianas preservada foi pronunciada nas sessões do Concílio de Éfeso (ALTANER, STUIBER, 1966, p. 288-290).

intriga estudiosos e estimula uma série de especulações sobre suas origens e suas práticas. As hipóteses sobre ela, por vezes, excederam, em muito, os limites das escassas fontes de informação que restaram. A primeira referência a esta instituição foi feita por Eusébio de Cesareia:

Naquele tempo, a escola dos fiéis dali era dirigida por um varão celeberrimo por sua instrução, cujo nome era Panteno. Existia, entre eles, por costume antigo, uma escola das sagradas letras. Esta escola continua prolongando-se até nós e, pelo que ficamos sabendo, é formada por homens eloquentes e estudiosos das coisas divinas. Mas uma tradição afirma que, entre os daquela época, brilhava sobremaneira o mencionado Panteno. E procedia da escola filosófica dos chamados estóicos (Eus., *Hist. eccl.*, 5, 10.1).

Panteno fundou um instituto superior de filosofia e teologia no século II cuja função era não apenas ensinar princípios de geometria, astronomia, letras clássicas, por exemplo, mas também as bases do cristianismo a partir de uma experiência de interpretação das Escrituras atrelada a fundamentos filosóficos e exegéticos próprios.

Vários estudiosos discutiram se a escola estava, ou não, atrelada à *ekklesia*. O mais plausível seria que a escola funcionasse aos moldes da *paideia* greco-romana e independente da *ekklesia*; porém, cooperando com a mesma na medida em que o centro de estudos estabeleceria uma relação entre as comunidades, beneficiando a coesão doutrinária do próprio cristianismo alexandrino, até porque o instituto, posteriormente, será reputado como a sede da escola de pensamento cristão de Alexandria (PERRONE, 2003, p. 912-913). Ademais, a instituição tornou-se um tradicional instituto filosófico na Antiguidade, conhecido pela prática da *successio* de *paedagogi*.²⁴⁵ A *successio*, ao garantir a continuidade imediata dos mestres, permitia que uma tenaz corrente intelectual se articulasse, impedindo que ideias em desacordo com os ditames da ortodoxia permeassem o ensino alexandrino. No caso do círculo

²⁴⁵ O *paidagogos* era, originalmente, um escravo que guiava ou acompanhava a criança no caminho da casa para a escola e vice-versa, podendo, também, ser um professor agregado à família. Ele se tornou uma figura quase lendária na literatura grega como o companheiro amado e o mentor das crianças. A figura é proeminente nas artes e na literatura grega e romana, assim como o seu equivalente feminino – a velha enfermeira – igualmente popular. Ambos eram conhecidos como figuras emblemáticas caracterizadas pela dedicação e pelo empenho prestados ao longo da vida. Embora a profissão de *paidagogos* ter surgido de uma condição servil, o conceito se alterou ao longo do tempo. (VAN DEN HOEK, p. 64, 1997).

de estudos em foco, sabemos que Orígenes foi pupilo de Clemente que, por sua vez, fora aluno de Panteno (PEARSON, 1986, p. 206-216).

Na instituição, funcionava ainda um *scriptorium*, onde eram produzidas traduções, compilações e comentários de textos sagrados, a partir de métodos e de crítica textual associados aos da cultura grega clássica. Orígenes, por sua vez, patrocinado por Ambrósio, aumentou o volume da sua produção literária ao contratar taquígrafos responsáveis por registrar aquilo que era ditado por ele. A Hexapla de Orígenes, por exemplo, foi resultado desse trabalho (OSBORN, 2008, p. 20; SILVA, 2014, p. 4.).²⁴⁶

Os professores da escola construíram uma teologia baseada em uma combinação cultural de raízes egípcia, grega e judaica. Entretanto, a filosofia e a cultura grega, principalmente a vertente estóica, predominavam – com destaque para a filosofia de Fílon, que influenciou diretamente a divisão curricular, como já abordado.²⁴⁷ No tempo de Orígenes, a formação curricular apresentava cinco etapas, a saber: 1) purificação moral; 2) dialética aplicada à lógica; 3) física, incluindo a geometria e a astronomia; 4) ética; 5) teologia. (BROEK, 1996, p. 203).

Em geral, na escola de Alexandria se ensinava que o estudo da Bíblia era uma jornada para o conhecimento do espírito do homem, a partir do desenvolvimento de uma tipologia exegética cuja base era a interpretação alegórica. A partir de tal interpretação, um evento do Novo Testamento, por exemplo, seria um reflexo de uma figura ou de um acontecimento do Antigo Testamento. Assim, a título ilustrativo, o sacrifício de Isaque por Abraão seria a prefiguração do sacrifício de Jesus na cruz por seu Pai, e o dilúvio do tempo de Noé, bem como a passagem dos hebreus pelo Mar Vermelho seriam profecias que apontavam para o batismo cristão e para a remissão dos pecados (KIHN, 2003, p. 95-96).

²⁴⁶ Em trabalho recente (CAMPOS, 2011, p. 69), discutimos que a “Hexapla de Orígenes” foi uma Bíblia editada em seis versões, em língua grega e hebraica, que se aplicou, especialmente, às edições do Antigo Testamento correspondente às seguintes colunas: 1) a hebraica; 2) o hebraico transliterado em grego; 3) a versão de Áquila, o prosélito; 4) a versão de Símaco, o ebionita; 5) a Septuaginta; 6) a versão de Teodócio de Éfeso. O trabalho original de Orígenes foi perdido; contudo, há fragmentos publicados em diversas edições, como a de Frederick Field em 1875. Atualmente, estes estão sendo reeditados (com o novo material descoberto desde a edição Field) por um grupo de pesquisadores, que se dedica a estudar a Septuaginta, e por participantes do *The Hexapla Institute*. O projeto é patrocinado pela *The International Organization for Septuagint and Cognate Studies* e dirigido por Peter J. Gentry, integrante do Seminário Teológico Batista do Sul (EUA), Alison G. Salvesen, da Universidade de Oxford (Inglaterra), e Baster Haar Romeny, da Universidade de Leiden (Países Baixos)”.

²⁴⁷ A quantidade de citações filônicas, tanto nas obras de Clemente de Alexandria quanto nos escritos de Orígenes, sugere que a escola detinha um *scriptorium* com cópias de textos deste autor (ITTER, 2009, p. 10).

A cristologia adotada pelos alexandrinos dava ênfase à divindade e à unidade da pessoa de Cristo. Sob o lema *Logos-sarx* (Palavra-carne), o *Logos* de Deus teria assumido o corpo mortal na encarnação (*Jo.*, 1, 14; *Fil.*, 2, 7). Em sua forma extrema, postulada pelos apolinaristas (condenados como heréticos em 381 pelo Concílio de Constantinopla), Jesus não teria uma alma humana racional. Ou seja: pelo fato de a unidade entre o Jesus humano e o Jesus divino ser intrínseca, ela teria permitido a formação de uma única pessoa, até porque, no ato da encarnação, o *Logos* teria assumido a mente de Jesus (JENSON, 2003, p. 197-198).

Atanásio, um dos grandes expoentes desta vertente, em sua obra *Sobre a Encarnação do Verbo*, além de confirmar a fé da ortodoxia nicena, foi além: para o bispo, a encarnação seria o clímax do trabalho criativo de Deus, a espinha dorsal da história sagrada. Por meio de tal ato, Cristo teria recebido a mesma substância que o Pai, apresentando uma mente e uma alma divina, motivo pelo qual não habitava verdadeiramente em um corpo humano.

Ainda segundo ele, havia uma relação essencialista entre o Pai e o Filho, em virtude de Cristo ter a mesma natureza de Deus. Ademais, ele argumenta que Deus teria se tornado humano, a fim de que a humanidade se convertesse à doutrina de Cristo (CHARRY, 1999, p. 95-96; CALHOUN, 2011, p. 263).

No tratado denominado *Sobre a encarnação do unigênito*, Cirilo expõe com bastante clareza sua cristologia. Pautado em uma minuciosa exegese do Novo Testamento, ele propõe que Cristo foi gerado segundo a natureza humana, apesar de não abandonar a sua condição divina, já que o *Logos* teria uma natureza imutável.

Por sua vez, a união entre a natureza humana e a divina se estabeleceria a partir da completa união hipostática que se consumaria em um único sujeito: Jesus Cristo – este, ao mesmo tempo, humano e divino (Cirilo, *Scholia de incarnatione Unigeniti*, 2, 6; 4, 5) (MC GUCKIN, 2009, p. 130; GABRA, 2014, p. 48-49).

Na mesma obra, Cirilo oferece uma amostra de seu dogma acerca da encarnação:²⁴⁸

²⁴⁸ O tratado *Sobre a encarnação do unigênito* (PG 75 1369-1412) foi escrito em Alexandria após o Concílio de Éfeso com o objetivo principal de conceituar o que seria a encarnação, além de complementar a doutrina defendida a partir dos doze anátemas. Para tanto, Cirilo tratou de abordar a temática da união entre o que seria o *Logos* e a própria humanidade por meio de diversas imagens bíblicas responsáveis por embasar a argumentação. O tratado se propõe a ser um manual didático para o ensino da fé cristã, apresentando um texto simples, repleto de analogias de fácil entendimento. Por esse motivo, alguns clérigos lançaram mão do mesmo em seus sermões, com destaque para o bispo Leão I (MC GUNCKIN, 1994, p. 294). Na atualidade, o manuscrito, produzido originalmente em grego,

A Palavra de Deus [...] foi gerada de alguma forma inefável (para além de toda compreensão) [...] concebida como o próprio Deus gerador, pois é por isso que ele também é chamado Filho de Deus [...]. Ele foi feito, portanto, homem, passando por um nascimento segundo a carne por meio de uma mulher; mas, por causa de sua assunção, a virgem santa acabou se unindo a ele na verdade: por essa razão que se diz que a virgem santa é *Theotókos*, pois esta forneceu a ele um corpo carnal e uma sabedoria humana [...] Portanto, o verbo era Deus, mas também se fez homem, uma vez que Ele nasceu segundo a carne, em virtude da natureza humana, por meio de *Theotókos* (Cir., *Sch. de incarnat. Unig.*, 28, 1).²⁴⁹

No excerto citado, o bispo, na condição de guardião da ortodoxia, procura ensinar qual seria a função desempenhada por Maria. Segundo ele, Maria, que teria colocado sua condição virginal a serviço de Deus, era a colaboradora do Espírito Santo na efetivação da encarnação (CLAYTON, 2007, p. 134).

O excerto demonstra, por outro lado, que o ensino de Cirilo gravita entre o mistério da encarnação e o papel desempenhado por Maria neste contexto (GAMBERO, 1991, p. 133).

Para Cirilo, o *Logos* tomou uma forma humana, servindo-se do corpo de Maria como o seu templo. Então, *Theotókos* seria um veículo essencial para a vinda do Messias e a agente central para a salvação da humanidade.

A fim de embasar a sua dogmática, Cirilo se utiliza da alegorização, própria da escola de Alexandria, associando Maria à *ekklesia*, porquanto ambas seriam canais pelos quais a salvação se efetivaria.

A posição defendida por Cirilo fica ainda mais evidente na obra *Contra as contradições e blasfêmias de Nestório*. Escrita em cinco tomos, nesta obra, o bispo de Alexandria revela os principais atributos de Maria, conforme observamos no quadro abaixo:²⁵⁰

pode ser encontrado nas versões latinas (proveniente da tradução de Mário Mercator), siríaca e armênia (MC GINNIS, 2014, p. 31).

²⁴⁹ Tradução de E. Schwartz, 1914-82.

²⁵⁰ A obra *Contra as contradições e blasfêmias de Nestório*, escrita em língua grega, é composta por cinco tomos nos quais é possível identificar que Cirilo – tendo por base os estatutos do Concílio de Niceia como forma de legitimação retórica – teve o intuito de apresentar a doutrina de *Theotókos*, evocando os principais atributos marianos, com vistas a estabelecer um contra-ataque ao discurso de Nestório. Formulado a partir da desconstrução direta do discurso de Nestório, o contra-ataque se iniciou baseado nos sermões que ele havia discursado contra Proclo. Em primeira instância, Cirilo constrói seu trabalho visando a defender Proclo das investidas retóricas de Nestório e a garantir que a cadeira episcopal fosse passada para um bispo de vertente nicena. Classificados como homilias, os cinco tomos, repletos de acusações, foram compostos seguindo um estilo bastante popular entre os escritos da literatura patrística. Sobre a data de criação, é possível que os tomos foram escritos após a

Imagem reputada a Maria	Incidência	Excerto de análise	Referência
Virgem (<i>Parthénos</i>)	82 vezes	1- “E digo isto depois de ter lido as palavras de Nestório e observado que ele não concorda em chamarmos a santa Virgem, Mãe de Deus, nem com a ideia de que dela tivera nascido o Emanuel, que é Deus. Ele não se importa em fazer guerra contra a glória de Cristo” (Cirilo, <i>Adversus Nestorium</i> , 2, 1). ²⁵¹	Tomos I, II, III, IV, V.
Mãe de Deus (<i>Theotókos</i>)	59 vezes	2- “E digo isto depois de ter lido as palavras de Nestório e observado que ele não concorda em chamarmos a santa Virgem, Mãe de Deus, nem com a ideia de que dela tivera nascido o Emanuel, que é Deus. Ele não se importa em fazer guerra contra a glória de Cristo” (Cir., <i>Adv. Nestor.</i> , 2, 1).	Tomos I, II, III, IV, V.
Santa (<i>Hágios</i>)	41 vezes	3- “O plano do mistério é simples e verdadeiro, não apresentando dispositivos variados de imaginações impuras, mas é simples como eu disse. Nós acreditamos que o corpo nascido da santa Virgem apresenta uma alma racional, a Palavra de Deus, que é o Pai unido a Ele mesmo” (Cir., <i>Adv. Nestor.</i> , 4, 5).	Tomos I, II, III, IV, V.
Abençoada (<i>Eulogēmenē</i>)	16 vezes	4- “A Sagrada Escritura, portanto, é completamente coesa, pregando a inseparável e verdadeira união do Filho que nos leva de volta a fé em uma única Pessoa. [...] Ele [Nestório] tem medo de prestar reverência à Virgem Santa, e chamá-la de Mãe de Deus, por achar que tal ação seria um excesso [...], este julga isso como algo terrível, mas confunde totalmente as coisas, indo contra as ideias que pertencem a retidão e a verdade.” (Cir., <i>Adv. Nestor.</i> , 2, 2).	Tomos I e II.
Completamente pura (<i>teleiōs katharó</i>)	1 vez	5- “Quem te convenceu de soltar sua língua contra aqueles que são zelosos no pensar e acusar com crueldade os adoradores de Deus? Você diz isso sobre a igreja: Nestório – Eu tenho dito frequentemente que se algum dentre nós ou dentre outros se regozijar com o uso do termo <i>Theotókos</i> , não sentirei rancor por este; só não faça, no entanto, da Virgem uma deusa [<i>Theá</i>]. Como ousa se colocar com uma boca tão amarga? E ainda afrontar a congregação do Senhor com seus escritos! Mas nós, meu amigo, vamos continuar chamando-a de mãe de Deus, mas nunca deificando qualquer daqueles que são elencados entre as criaturas [...] nós sabemos que a abençoada Virgem era mulher como nós” (Cir., <i>Adv. Nestor.</i> , 1, 9-10).	Tomo I.

condenação de Nestório, no mais tardar em 441, uma vez que cita com louvor o bispo André de Samósata, que teria se convertido ao nestorianismo após o termino do Concílio de Éfeso. Assim como o tratado *Sobre a encarnação do unigênito*, as homilias contra Nestório foram traduzidas para o latim por Mário Mercator, existindo, ainda, uma versão siríaca. Na ocasião de publicação dos tomos, eles foram enviados para diversas congregações e para a corte imperial. Entretanto, somente a partir dos Concílios de Calcedônia e de Constantinopla, as homilias começaram a ser largamente lidas e copiadas, popularizando-se ao longo de toda a Idade Média e Moderna. Sobre as traduções e as edições bilíngues, podemos afirmar que as de Angeli (1607) e de Pusey (1875) são as mais famosas seguidas pela de Schwartz (1914), que é uma das mais recentes (RUSSELL, 2000, p. 34-35; YOUNG, TEAL, 2010, p. 314).

²⁵¹ Tradução de P. E. Pusey, 1875.

Aqui, realizamos um levantamento sistemático da ocorrência, nos cinco tomos, dos termos: *Parthénos*, *Theotókos*, *Hágios*, *Eulogēmenē* e *teleíqs katharó*, de modo a propor um esquema analítico-quantitativo.²⁵² De tal modo, fizemos um inventário dos atributos reputados a Maria, que foram empregados por Cirilo, com o objetivo de detalhar o discurso do bispo e de definir uma visão geral acerca da composição retórica do autor.

Em primeiro lugar, observamos que os tomos I e II são os volumes centrais da obra. Não por acaso, no entanto, serem os que mais fazem referências a Maria. Ao final do tomo I, excerto 4 do quadro, Cirilo afirma que Nestório teria dito não se importar que chamassem Maria de *Theotókos*, desde que se recusassem a considerá-la uma deusa. Mais do que em outras partes, Cirilo se mostra exasperado. Com um discurso enfurecido, o bispo de Alexandria vocifera, dizendo que, de maneira alguma, concordava que Maria fosse reconhecida como uma deidade. O teor do discurso, assim como o fato de Cirilo ter tentado sanar a questão logo na primeira homilia e, ainda, encerrar o texto com ela, demonstram que a acusação de Nestório estava no cerne do debate. Nesta parte, especialmente quando Maria é evocada, ela não é reputada como *Theotókos* ou *Hágios*, mas como virgem, mulher e abençoada. Utilizando termos menos polêmicos, Cirilo coloca Maria em paridade com as outras personagens citadas ao longo do texto, também julgadas como “abençoadas”, a exemplo de: Paulo (Cir., *Adv. Nestor.*, 1, 1; 2, 1.10-11; 3, 1.2; 4, 1.5-6; 5, 1.2-7); João Batista (Cir., *Adv. Nestor.*, 1, 2.5); Isaías (Cir., *Adv. Nestor.*, 2, 1; 3, 1) e Davi (Cir., *Adv. Nestor.*, 1, 2; 2, 3.4; 3, 1.3; 5, 5) de modo a melhor defender-se das acusações de Nestório e a assegurar-se de que não concordava com a ideia de Maria representar uma deidade.

Quando a imagem de Maria é evocada ao longo das homilias, na maior parte das vezes, está associada a dois ou mais atributos, como vemos nos excertos selecionados, demonstrando que Cirilo tinha a necessidade de cercá-la de elementos simbólicos que garantissem a ampla defesa de *Theotókos*, mesmo porque a cristologia do bispo estava para além de simplesmente solidificar uma doutrina, perpassando o âmbito da liturgia eclesiástica, pois a mesma Maria deveria ser honrada pelos cristãos, mas não na forma deificada (ARTEMI, 2013, p. 57).

²⁵² Só foi computada a incidência vocabular com vinculação direta à figura de Maria.

Enquanto Nestório intentou desconstruir a imagem de Maria, Cirilo, em completa oposição, buscou consolidar um marianismo em vias de domesticação. É preciso considerar que tanto a apoteose de Maria quanto a sua depreciação estavam envoltas em um discurso de poder forjado por aqueles que diziam proclamar a verdade da fé, e combater uma doutrina dita desviante e um suposto herege. Para além de uma disputa entre episcopados, a controvérsia entre os bispos de Alexandria e de Constantinopla ganhará ampla projeção política e religiosa, acabando por irromper no Concílio Éfeso.

ENTRE *CHRISTOTOKOS* E *THEOTÓKOS*: O DEBATE NO CONCÍLIO DE ÉFESO

Em abril de 428, Nestório, que residia em Antioquia, foi elevado ao patriarcado de Constantinopla. No Natal do mesmo ano, ele pregou o seu primeiro sermão contra o emprego do título *Theotókos* e provocou a ira não somente de alguns cristãos da capital do Oriente, em especial de Proclo, mas, também, dos alexandrinos liderados por Cirilo (Evágrio, *Historia Ecclesiastica*, 1, 3).²⁵³ Para os defensores de *Theotókos*, negar a Maria este título era abandonar a reverência devocional que, em honra a ela, era praticada por diversas congregações cristãs nicenas, principalmente em Alexandria, prejudicando tanto a coesão eclesiástica quanto a doutrinal.

Dada a polêmica, em 429, Cirilo tomou a iniciativa de enviar uma carta a Nestório na qual defendia o uso do título *Theotókos*.²⁵⁴ Em um trecho da epístola, assevera:

²⁵³ A *História Eclesiástica* de Evágrio Escolástico, escrita na última década do século VI, inicia-se com a controvérsia nestoriana (em meados do século IV) e termina com o reinado do imperador bizantino Maurício I (em finais do século VI). O texto, dividido em seis partes e escrito originalmente em grego, apresenta algumas cópias em siríaco e armênio datadas do século IX, tais como: *Laurentianus LXIX 5* (século XI), *Patmiacus 688* (século XIII) e *Baroccianus 142* (século XIV). Em 1562, em Paris, um tradutor chamado Músculo publicou uma versão latina. Posteriormente, outras traduções também foram publicadas em Amsterdam (1695), Cambridge (1713) e Turin (1720). Reportando-se às chamadas “Histórias Eclesiásticas” de autores como Eusébio de Cesareia, Sozomeno, Sócrates e Teodoreto, Evágrio afirmava a intenção de fazer um trabalho diferente dos seus antecessores ao se restringir a assuntos seculares. Entretanto, ao longo do texto, a temática eclesiástica toma conta de toda a narrativa. O autor tratou com detalhes de questões referentes a milagres e a prodígios que, supostamente, ocorriam nas congregações cristãs (BANGSTER, 1906, p. IX; WHITBY, 2000, p. IX-XII).

²⁵⁴ O exame de cartas, atas e outros documentos conciliares sempre enfrenta uma série de dificuldades de cunho interpretativo, além de grandes desafios metodológicos e hermenêuticos decorrentes do caráter e da transmissão do corpo de registros. No caso das fontes que se reportam ao Concílio de Éfeso, a complexidade da tradição textual somada ao grande volume de informações, aumenta ainda mais a dificuldade. Encontradas principalmente nas línguas grega e latina, os *corpora* denominados *Acta conciliorum oecumenicorum*, assim como algumas obras de Cirilo, como já citado, subdividem-se

Para o mais religioso e amado de Deus, ao companheiro e ministro Nestório, Cirilo envia saudação no Senhor. [...] peço-lhe, como um irmão no Senhor, a propor uma palavra de ensino e doutrina da fé com toda a precisão, a fim de evitar escândalos [...]. [...] o santo e grande Sínodo diz que o Filho unigênito, nascido conforme a natureza de Deus Pai, Deus verdadeiro de Deus, luz da luz, por quem o Pai fez todas as coisas, desceu, e se encarnou, e se fez homem, sofreu e ressuscitou ao terceiro dia, e subiu aos céus. Estas palavras e estes decretos são os que devemos seguir, considerando-se o que se quer dizer que a Palavra de Deus é um homem encarnado. Porque não temos que dizer que a natureza da Palavra foi alterada e se fez carne ou que foi convertida em um homem inteiro que se consiste em alma e corpo; mas, sim, que a Palavra foi pessoalmente unida na carne, animada por uma alma racional, não na forma de homem [...]. Então, sobre ele que teve uma existência antes de todas as idades e nasceu do Pai, é dito ter nascido segundo a carne de uma mulher, não como se sua natureza divina tivesse recebido seu início de existência na santa virgem, pois não precisava da segunda geração depois do Pai [...], mas uma vez que, para nós e para nossa salvação, ele pessoalmente uniu-se a si mesmo em um corpo humano, e saiu de uma mulher, ele, desta forma, não nasceu primeiro na forma humana comum por meio da virgem santa, e, em seguida, a Palavra desceu e entrou nele, mas na união que estava sendo feita no próprio útero, ele suportou um nascimento segundo a carne, atribuindo para si mesmo o nascimento de sua própria carne [...]. Se, no entanto, rejeitamos a união pessoal como impossível ou inconveniente, caímos no erro de falar de dois filhos, pois será necessário distinguir e dizer que aquele que foi devidamente homem foi homenageado com a denominação de Filho e que aquele que é propriamente a Palavra de Deus tem, por natureza, tanto o nome quanto a realidade da filiação. [...] Esta declaração de fé é a correta, sendo proclamada em todos os lugares. Este foi o sentimento dos santos Padres; portanto, aventurou-se a chamar a virgem santa, mãe de Deus, e não como se a natureza da Palavra ou a sua divindade tivesse início na santa virgem, mas por causa dela que nasceu o santo corpo com uma alma racional, para que a Palavra estivesse unida pessoalmente a Deus. Estas coisas, portanto, eu agora escrevo a você por amor a Cristo, rogando-lhe

em sete partes gregas e em cinco latinas, totalizando cerca de 1.800 páginas de atas, sermões, cartas, listagens, requerimentos, entre outros. Considerado o primeiro corpo documental conciliar preservado por completo, a produção textual foi marcada por um criterioso controle sobre a produção escrita e a cópia, criando-se uma aparente uniformidade nas transcrições. É possível que as coleções foram criadas com um propósito propagandístico, o que explica, em grande medida, o crescimento do número de cópias do material original durante a Antiguidade Tardia e a Alta Idade Média. Uma questão importante a ser posta é: se a documentação possui um propósito propagandístico, até que ponto esta modificou a compreensão do leitor quanto aos eventos históricos e moldou seus padrões de recepção? Para tentar responder a tal pergunta, é necessário examinar os elementos textuais que demonstram a utilização de mecanismos sutis de persuasão e de manipulação no *corpus* textual, conforme faremos ao longo de nossa análise (GRAUMANN, 2001, p. 28-30).

como um irmão, na testemunha de Cristo e dos anjos eleitos, que você pense e que ensine essas coisas conosco de modo que a paz nas *ekklesiae* seja preservada e que o vínculo da concórdia e do amor continue ininterruptamente entre os sacerdotes de Deus. (Cirilo, *Epistula I Cyrilli Alexandrini ad Nestorium*, grifo nosso).²⁵⁵

Esta primeira carta demonstra que o argumento de Cirilo se pautava em um discurso de autoridade, visto que o bispo evoca sínodos anteriores e trechos da Bíblia para comprovar aquilo que defende. Logo, uma preocupação com a unidade da *ekklesia* também estava posta, unidade que poderia ser desfeita, caso a doutrina de Nestório não se coadunasse com a observada pelas demais congregações.

Depois da primeira carta, os patriarcas de Constantinopla e de Alexandria trocaram algumas correspondências, ainda em um tom moderado, tratando especificamente da temática da encarnação de Jesus. Em 429, ao publicar seus argumentos contra o emprego do termo *Theotókos*, Nestório acabou por oficializar suas declarações. Naquele momento, Cirilo começou a fazer críticas mais severas a Nestório como podemos verificar na publicação dos tomos *Contradições e Blasfêmias de Nestório*, nos quais o bispo de Constantinopla é acusado de ser adepto do adocionismo de Paulo de Samosata. Neste íterim, Nestório enviou alguns de seus sermões ao bispo de Roma, Celestino, pedindo sua opinião, mas não obtendo resposta. Cirilo também se dedicou a escrever a Celestino, solicitando-lhe um posicionamento sobre o assunto. Celestino respondeu ao bispo de Alexandria, pronunciando-se em seu favor. Como parte das relações de poder e de conveniência, em troca do seu apoio, o bispo de Roma exigiu que Cirilo endossasse a condenação do pelagianismo (NEIL, ALLEN, 2013, p. 99-100).

Deste modo, em 30 de novembro de 430, quatro bispos foram enviados à presença de Cirilo, portando uma correspondência de Celestino com o julgamento de Nestório que deveria ser entregue a este. Nela, Celestino dizia expressamente que Nestório teria de apresentar penitência e arrependimento, retratando-se quanto às declarações que condenavam o emprego do termo *Theotókos*; do contrário, o bispo de Roma decretaria sua imediata deposição e excomunhão (Evág., *Hist. eccl.*, 1, 3).²⁵⁶

²⁵⁵ Tradução de P. E. Pusey, 1875.

²⁵⁶ Em trabalho recente (CAMPOS, 2011), quando tratamos da formação do episcopado monárquico, pudemos observar que, desde o bispado de Vitor, ao final do século II, a sé romana, na condição de bastião da ortodoxia, começou a ser consultada para resolver questões eclesiais polêmicas. Os bispos de Roma – a partir da atitude de Vitor em excomungar a *ekklesia* de Polícrates que, de acordo com ele, adotava uma prática quartodecimana – se calcaram de autoridade para julgar e excomungar

O ultimato soou como grave ofensa, mesmo porque Nestório considerava que havia sido caluniado por Cirilo, convertido, desde então, em seu inimigo pessoal. Neste intervalo de tempo, Cirilo encaminhou uma nova carta a Nestório, apresentando-lhe doze anátemas, os quais Nestório deveria confirmar. Tais anátemas seriam a maior fonte da controvérsia. Na última carta, lemos:

[...] Não é suficiente para a sua reverência confessar a nós somente o símbolo da fé estabelecido há algum tempo pelo Espírito Santo no grande e santo sínodo reunido em Niceia. Isso porque você não interpretou corretamente a Palavra, mas, sim, perversamente; ainda que você confessasse com a sua voz todas aquelas palavras. No entanto, por escrito e por juramento, você deve confessar que você também anatematiza seus dogmas poluídos e contaminados, os quais você ensina todos a guardar, inclusive os bispos, professores e líderes do povo, tanto do Oriente quanto do Ocidente [...]. (Cirilo, *Epistula II Cyrilli Alexandrini ad Nestorium*, grifo nosso).²⁵⁷

Cirilo emprega o termo *molysménē* que significa “poluído”, “contaminado” associado ao conceito de contágio. Ele considerava que o contato do fiel com o herético causaria danos à *ekklesia* nicena ao deixá-la vulnerável. Ademais, a utilização de tais vocábulos distinguiria o herético do ortodoxo ao enfatizar a dualidade na depreciação do oponente, cooperando para a manutenção das fronteiras que definiriam quem seria o cristão “puro” (os ditos nicenos) em oposição ao “impuro” (os ditos heréticos).

A partir do trecho supracitado, Cirilo descreve o credo que Nestório deveria confirmar:

Cremos em um só Deus, Pai Todo Poderoso, Criador de todas as coisas, visíveis e invisíveis, e em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho Unigênito de Deus, gerado do Pai, isto é, da substância do Pai; Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus, gerado, não criado, consubstancial com o Pai, por quem todas as coisas foram feitas, tanto as do céu quanto as da terra. Quem de nós homens [...] desceu a Terra, e se encarnou e se fez homem. Ele sofreu e ressuscitou ao terceiro dia. Ele subiu aos céus, a partir daí, Ele deve vir para julgar os

congregações, mas, principalmente, prelados que adotavam alguma doutrina contrária às demais sés, como fez o bispo Celestino com Nestório.

²⁵⁷ Tradução de P. E. Pusey, 1875.

vivos e os mortos. [...] Confessamos que a Palavra foi feita em unidade com a carne de acordo com a substância divina e, por isso, adoramos o Filho e o Senhor Jesus Cristo. [...] E que Ele pôde traçar um caminho para uma nova natureza do homem, a fim de que este atinga a incorruptibilidade pela graça de Deus [...]. Assim, embora seja dito que a ressurreição dos mortos foi obtida por intermédio do homem, entendemos que este homem era a Palavra de Deus, sendo que o poder da morte foi quebrado por Ele [...] Quando, então, o Espírito operou milagres por meio das mãos dos santos apóstolos depois da ascensão de Nosso Senhor Jesus Cristo ao céu, estes deram glórias a Ele [...] Por outro lado, uma vez que a virgem santa gerou a Deus, corporalmente, segundo a natureza humana, podemos nós também chamá-la de mãe de Deus (*Theotókos*), não que a natureza da Palavra dependesse da carne para existir, mas "No princípio era o Verbo, e o Verbo era Deus, e o Verbo estava com Deus". Portanto, Deus é o Criador de todos os tempos, e nós somos coeternos com o Pai, o Criador de tudo. [...] porquanto Ele uniu a si mesmo, hipostaticamente, ao seu ventre, Ele também se submeteu ao nascer humano, com o propósito de abençoar o próprio homem [...] Fomos ensinados a manter essas coisas pelo santos apóstolos e evangelistas, entendendo que toda a Escritura é inspirada por Deus e que nós somos firmados nas confissões dos padres abençoados. Você deve concordar com isso, dar atenção, sem dolo, assim como manter reverência (Cir., *Ep. II Cyr. Alex. ad Nestor.*).

Na intimação de Nestório, fica evidente a defesa cristológica operacionalizada por Cirilo, cuja argumentação se pauta na função de Maria como *Theotókos*. Com se não bastasse confirmar o credo proposto, ao final da carta, Cirilo anexa um documento com os doze anatematismos nos quais Nestório teria incidido, como vemos a seguir:

I - Se alguém não confessar que o Emanuel é o verdadeiro Deus e que, portanto, a santíssima virgem é a mãe de Deus (*Theotókos*), na medida em que, na carne, ela deu à luz ao verbo de Deus feito carne, [...] que ele seja anátema.

II - Se alguém não confessar a Palavra de Deus, que o Pai está unido hipostaticamente na carne, com a sua própria carne, [...] que ele seja anátema.

III - Se alguém, após a união [hipostática], dividir as hipóstases do único Cristo, criando nele uma conexão artificial, e não por uma aproximação natural: que ele seja anátema.

IV - Se alguém dividir essas duas pessoas ou subsistências, mudando as expressões que estão contidas nos escritos evangélicos e apostólicos, ou que tenham sido ditos a respeito de Cristo pelos santos, ou por si mesmo, [...] que ele seja anátema.

V - Se alguém se atrever a dizer que o Cristo é um teóforo e não um homem, na condição de ser o próprio Deus, como Filho único [...], sendo ele de carne e osso como nós: que ele seja anátema.

VI - Se alguém ousar dizer que a Palavra de Deus e que o Pai são deuses de Cristo ou senhores de Cristo, e não confessá-lo [Jesus] como sendo Deus e homem, [...] que ele seja anátema.

VII - Se alguém disser que Jesus como homem somente foi energizado pela Palavra de Deus e que a glória do unigênito é atribuída a Ele como algo que não é propriamente d'Ele: que ele seja anátema.

VIII – Se alguém se atrever a dizer que o homem deva ser, juntamente com a Palavra de Deus, glorificado e reconhecido, [...] que ele seja anátema.

IX - Se alguém disser que o Senhor Jesus Cristo foi glorificado pelo Espírito Santo, de modo que Ele usou o próprio poder, não tendo poder sobre os espíritos imundos e poder para operar milagres diante dos homens, [...] que ele seja anátema.

X - Qualquer que disser que Ele não era o verbo divino na ocasião em que Ele se fez carne e que se tornou homem como nós somos, [...] que ele seja anátema.

XI - Quem não confessar que a carne do Senhor dá vida e que esta é a Palavra de Deus, o Pai, [...] mas fingir que esta carne pertence a outra pessoa que estaria unida a Ele, [...] que ele seja anátema.

XII - Quem não reconhecer que a Palavra de Deus sofreu na carne, que foi crucificada na carne e que também, na mesma carne, Ele provou a morte tornando-se o primogênito dos mortos, pois, como Ele é Deus, Ele é a vida e aquele que dá vida: que ele seja anátema (Cir., *Ep. II Cyr. Alex. ad Nestor.*).

A parte essencial da acusação que define uma heresia é o anátema. Os anatematismos eram fórmulas litúrgicas pelas quais uma doutrina devia ser professada em detrimento de outra, que devia ser rechaçada. De tal modo, os anatematismos funcionavam como sinais de alerta para aqueles que ainda insistissem em ultrapassar as fronteiras da ortodoxia e em defender uma doutrina contrária àquela proposta pela *ekklesia*. Enquanto a deposição e a excomunhão seriam ações de natureza específica e individual; os anatematismos – propostos em concílios e em reuniões eclesásticas – seriam marcos intencionais coletivos, que visavam a refutar especulações teológicas consideradas inaceitáveis (LARISON, 2009, p. 296-297).

Como uma estratégia de poder, Cirilo se serviu dos doze anatematismos, bem como da epístola emitida pelo bispo de Roma, com o intuito de pressionar Teódosio II a convocar uma reunião, a fim de discutir as ideias de Nestório e de colocar fim à suposta heresia. Por outro lado, Nestório tinha interesse no concílio por exercer grande influência sobre o imperador. O bispo de Constantinopla esperava que

Teodósio II enviasse um juiz que o beneficiasse na disputa (GREGORY, 1979, p. 101).²⁵⁸

Dado o impasse, em 431, o imperador se viu forçado a convocar um concílio realizado na cidade de Éfeso e que se desenrolou em sete sessões, entre os dias 22 e 31 de julho, conforme o quadro sinóptico abaixo.

²⁵⁸ Como bem alerta Baynes (1926, p. 152), desde que fora sido posto na função episcopal, Nestório apresentou uma grande afinidade com o imperador. Com base em algumas correspondências trocadas entre eles, o autor acredita que Teodósio II teria convocado o Concílio com vistas a conseguir condenar a doutrina de Cirilo e a favorecer o amigo.

Informações básicas	Resultados
1ª sessão (dividida em dois turnos) Data: 22 de junho. Local: <i>ekklesia</i> de Maria. Principais personagens envolvidas: Cirilo de Alexandria, Mênnon.	Confirmação da posição de Cirilo contra Nestório; deposição e notificação do bispo de Constantinopla sob o argumento de apresentar uma cristologia incompatível ao credo niceno.
“O santo sínodo” – reunião paralela. Data: provavelmente em 28 de junho. Local: desconhecido. Principais personagens envolvidas: Candidiano, Nestório e João de Antioquia.	Deposição de Cirilo e Mênnon, bem como o perdão de todos aqueles que haviam concordado com o conselho anterior, mas que agora decidiram condenar os doze anátemas de Cirilo.
2ª sessão Data: 10 de julho. Local: residência de Mênnon. Principais personagens envolvidas: Cirilo de Alexandria, Mênnon, Arcádio, Projecto e Felipe.	Ratificação das decisões tomadas na 1ª sessão; formalização da condenação de Nestório.
3ª sessão Data: 11 de julho. Local: residência de Mênnon. Principais personagens envolvidas: Cirilo de Alexandria, Mênnon, Arcádio, Projecto e Felipe.	Colhida das assinaturas daqueles que participaram das três sessões e envio de uma carta em nome do Concílio ao imperador indicando que um novo bispo deveria ser nomeado para ocupar a cadeira episcopal em Constantinopla.
4ª sessão Data: 16 de julho. Local: <i>ekklesia</i> de Maria. Principais personagens envolvidas: Cirilo de Alexandria, Mênnon, Arcádio, Projecto e Felipe.	Cirilo e Mênnon apresentam um protesto escrito contra João de Antioquia. O bispo é intimado a participar da sessão, mas não comparece.
5ª sessão Data: 17 de julho. Local: <i>ekklesia</i> de Maria. Principais personagens envolvidas: Cirilo de Alexandria, Mênnon, Arcádio, Projecto e Felipe.	João de Antioquia, Candidiano e mais 34 bispos partidários a causa de Nestório são formalmente excomungados e depostos de suas funções eclesiásticas. Ademais, o decreto emitido pelo bispo de Roma contra os pelagianos foi confirmado.
6ª sessão Data: desconhecida. Local: <i>ekklesia</i> de Maria. Principais personagens envolvidas: Cirilo de Alexandria, Mênnon, Arcádio, Projecto e Felipe.	A confirmação de uma resolução episcopal baseada no credo niceno.
7ª sessão Data: 31 de julho. Local: <i>ekklesia</i> de Maria. Principais personagens envolvidas: Cirilo de Alexandria, Mênnon, Arcádio, Projecto e Felipe.	Os bispos do Chipre conseguem junto ao conselho aprovar uma resolução em que deixam de pertencer a jurisdição eclesiástica de Antioquia. Além disso, seis cânones são aprovados contra Nestório e seus séquitos.

Nestório chegou a Éfeso logo após a Páscoa, no mês de abril, com uma comitiva composta por dezesseis bispos; já Cirilo chegou um pouco mais tarde, em junho, acompanhado por cinquenta e cinco bispos, além de um considerável número

de monges. Celestino, prelado da sé de Roma, por seu turno, enviou dois membros de seu conselho eclesiástico, os bispo Arcádio e Projeto, bem como um presbítero chamado Filipe – na função de seu representante pessoal. Os mesmos chegaram para a segunda sessão (Evág., *Hist. eccl.*, 1, 3; Socr., *Hist. eccl.*, 7, 34.1-3).²⁵⁹

No campo geopolítico, Éfeso se tornou o *locus* da competição, onde os embates entre as facções alexandrina e antioquena se estabeleceram.²⁶⁰ Ao passo que Cirilo conseguiu conquistar rapidamente diversos aliados na cidade – entre os quais Mênnon, bispo de Éfeso – Nestório angariou uma fraca base de apoio entre as comunidades locais. Ademais, incitados por Mênnon, muitos populares acusavam o bispo de inimigo pessoal de Maria, o que gerou escaramuças nas ruas e nas congregações (KELLY, 2009, p. 76; GREGORY, 1979, p. 101). Como temia ataques diretos da população local, Nestório foi escoltado pelas tropas imperiais (Socr., *Hist. eccl.*, 7, 34.1; Nest., *Lib. Herac.*, 2, 1).

Por ser a comunhão de interesses uma importante condição à existência de uma aliança, não havia qualquer vantagem, pelo menos aparente, para que os bispos da Ásia Menor apoiassem Nestório. Em primeiro lugar, porque Maria já estava sendo honrada na região, e uma posição contrária à prática colocaria em risco a legitimidade dos prelados diante de suas congregações. Em segundo, porque o bispo de Roma, apesar de não deter maior autoridade naquele momento, já exercia um poder considerável sobre as demais comunidades e, ainda, concedia apoio a Cirilo. E, em terceiro lugar, porque, de fato, a maior parte dos bispos foi educada nos moldes da escola de Alexandria e não tinha motivos para discordar da doutrina defendida por Cirilo.

A despeito das razões ora apresentadas, a fim de angariar partidários para a sua causa, Cirilo adotou táticas particulares, tal como a oferta secreta de vantagens,

²⁵⁹ O imperador parece ter ficado ansioso pela presença de Agostinho no Concílio – o prelado mais venerado daquele tempo. Tanto assim, que enviou um mensageiro especial para entregar-lhe pessoalmente uma carta-convite. Todavia, o bispo não pôde ir, sendo que veio a falecer em agosto de 431, durante um cerco vândalo a Hipona. Além de Agostinho, muitos outros bispos do norte da África não puderam comparecer ao evento e remeteram cartas ao conselho pedindo desculpas, tendo em vista a ocupação vândala impingida pelo rei Genserico no ano 428 (GRAY, WRIGHT, DUTTON, 2006, p. 56).

²⁶⁰ O Concílio de Niceia determinou a regulamentação dos conselhos provinciais. Então, os bispos deveriam se unir e estabelecer encontros regulares sempre em grandes cidades (vide: Antioquia, Alexandria, Éfeso, Calcedônia, Roma e Constantinopla). Os prelados que geriam congregações nas cidades sedes acabaram exercendo, naturalmente, um sobejo poder sobre os demais (BAYNES, 1926, p. 147).

como vemos no apoio dado a ele pelo bispo de Roma, Celestino.²⁶¹ Enquanto este construía novas alianças, aumentando a sua influência e o seu poder, Nestório tinha a sua base de apoio progressivamente esvaziada, o que desestabilizava sua facção e corroía a coesão dentro dela.

Por temer a chegada de mais aliados de Nestório em Éfeso, Cirilo, com o amparo da maioria dos bispos de sua comitiva – incluindo Mênon, responsável por articular as redes de apoio a Cirilo – e mais alguns bispos de regiões adjacentes, assumiu a posição de presidente do concílio, embora não fosse comissionado para tal função (Evág., *Hist. eccl.*, 1, 3).²⁶² Candidiano, representante do imperador Teodósio II, à frente de um comitê de sessenta e oito bispos, assinou uma petição, em 21 de junho, que exigia o adiamento dos debates até a chegada de João de Antioquia – partidário de Nestório – e dos prelados de seu patriarcado. Embora com a objeção do representante da casa imperial, Cirilo resolveu iniciar, imediatamente, a reunião (Socr., *Hist. eccl.*, 7, 34) (SOUVAY, 1926, p. 627).²⁶³

Segundo as *Actas conciliorum oecumenicorum* (1, 1.2), a primeira sessão foi realizada, propositalmente, em um prédio eclesiástico recém-inaugurado denominado *ekklesia* de Maria, circunscrito ao perímetro de um antigo porto da cidade. Sobre o templo, o mais provável é que ele foi reputado como mariano mais por um apelo popular do que por sanção eclesiástica. As atas conciliares sugerem que o templo era conhecido por todos como *ekkesia* de Maria. É possível que o templo não fosse consagrado originalmente pelos bispos em honra a Maria, mas pelo próprio povo (GREGORY, 1979, p. 124) (Figs. 13 e 14).²⁶⁴

²⁶¹ No Concílio de Calcedônia, por exemplo, alguns bispos confessaram que, quando tomaram parte nas reuniões de Éfeso, foram coagidos a assinar registros incompletos ou em branco. Muitos clérigos desejaram não participar das discussões conciliares em face ao clima alterado da política eclesiástica. Além disso, na ocasião do II Concílio de Constantinopla, parte da atenção ficou voltada para as possíveis evidências de má conduta e de falhas processuais do Concílio de Éfeso, demonstrando que ainda havia muitas dúvidas quanto à legitimidade dos procedimentos e das decisões tomadas no evento (GRAUMANN, 2001 p. 35).

²⁶² Houve um problema no que dizia respeito a quem deveria assumir a presidência do conselho. Teoricamente, o bispo de Roma deveria ocupar tal função. Todavia, o comissário enviado como seu representante pessoal era um presbítero, não podendo, por isso, ocupar a posição. Ao seu turno, o representante do imperador, Candidiano, recusou-se a participar da reunião pelo fato de os bispos não terem esperado todos os partidários de Nestório aportarem em Éfeso. Assim, Cirilo acabou por presidir a sessão com o apoio quase unânime dos presentes.

²⁶³ Uma regra comum nos concílios era esperar que as comitivas de ambas as partes chegassem ao evento. A não observância dessa regulação acabou por acentuar ainda mais o amotinamento.

²⁶⁴ A Basílica foi construída no pátio sul do antigo Templo de Adriano Olímpio sobre as ruínas de um edifício romano abandonado. O prédio, erguido na forma retangular clássica, era cercado por uma fileira de colunas de cerca de 260 metros de comprimento. A entrada se dava por meio de um grande átrio, pavimentado com lajes de mármore e adornado com mosaicos geométricos. As paredes eram decoradas com cruzes e rosetas de metal. A bem preservada piscina batismal pode ser vista,

A



Figura 14 – Ruínas da *ekklesia* de Maria (séc. V). Detalhe do baptistério. Éfeso.

<http://www.panoramio.com/>

B

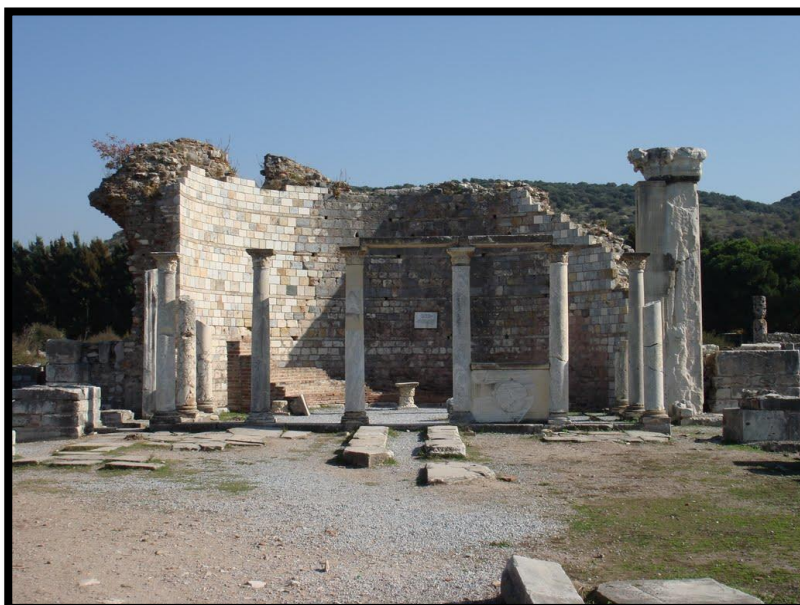


Figura 14 – Ruínas da *ekklesia* de Maria (séc. V). Detalhe do púlpito. Éfeso.

<http://www.panoramio.com/>

atualmente, no lado norte do edifício junto a algumas paredes, pilares, capitéis, blocos com inscrições e uma grande abside (KARWEISE, 1995, p. 311-312).

A sessão de abertura se desdobrou em duas partes, sendo que, pela manhã, contou com a presença de 160 bispos, e, à noite, 198 bispos. A reunião teve início quando Cirilo leu a primeira carta enviada a Nestório. Posteriormente, Cirilo se pronunciou afirmando:

Este santo e grandioso sínodo tem ouvido o que eu escrevi para o piedoso Nestório, defendendo a fé correta. Eu acho que não tenho nada a dizer no que concerne à afirmação da verdadeira fé, uma vez que o obtemos a partir do credo estabelecido pelo santo e grandioso sínodo formado em Niceia. Por isso, eu desejo que a vossa santidade [ou seja, o conselho] julgue, com razão e sem culpa, em conformidade ao santo sínodo, aquilo que eu escrevi, como sendo algo correto ou não (*Acta Conciliorum oecumenicorum*, 1, 1).²⁶⁵

Depois deste discurso, certo número de bispos deu a sua opinião sobre o assunto, mas todos foram favoráveis a Cirilo. Em seguida, foi lida a carta de réplica enviada por Nestório, na qual foi acusado pelos bispos presentes, em pareceres individuais, de pregar uma doutrina contrária a fé nicena. De acordo com a ata conciliar:

Todos os bispos gritavam juntos: Quem não anatematizar Nestório, que seja considerado anátema. Um pessoa com uma fé correta deve anatematizá-lo; o santo Sínodo o anatematiza. Quem quer que se comunique com Nestório, que seja anátema! Nós anatematizamos todos os apóstolos de Nestório: todos nós anatematizamos Nestório como herético [...] (*Act. Concil. oecumen.*, 1, 3).

A carta emitida pelo bispo Celestino foi lida. E, logo em seguida, a terceira carta de Cirilo a Nestório com os doze anátemas foi pronunciada. Quando o extrato com os anátemas foi lido, um unânime “sim” foi ouvido, soando como uma doutrina consolidada. Contrastando com o beneplácito unânime da assembleia, uma reprovação unânime foi igualmente observada na leitura da carta-resposta do bispo de Constantinopla que se seguiu (*Act. Concil. oecumen.*, 1, 3-4). (SOUVAY, 1926, p. 629). Aqui, é possível perceber que a posição de Cirilo adquiriu legitimidade política entre os hierarcas da *ekklesia* nicena presentes no Concílio, primeiramente, porque

²⁶⁵ Tradução de E. Schwartz, 1914-82 comparada a P. Schaff, 1995.

ele se colocou como o líder de uma instituição já consagrada, além do que, seus escritos, lidos no Concílio, deram prova de que o bispo manteve as tradições e os costumes da instituição que representava.

Para atestar que a suposta heresia defendida por Nestório era refutada pela *ekklesia*, uma série de excertos dos mais diversos escritores eclesiásticos foi declamada, a saber: trechos das obras de Atanásio de Alexandria, Cipriano, Ambrósio Milão, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa e Basílio, o Magno (*Act. Concil. oecumen.*, 1, 8). Depois de tais declamações, algumas passagens dos escritos de Nestório foram lidas. Logo depois, o sínodo deliberou o seguinte:

Além de muitas outras coisas, o ímpio Nestório não está disposto a obedecer à nossa decisão, nem a receber os santos e tementes bispos de Deus que enviamos a ele, mesmo depois de termos examinado sua doutrina imoral. Descobrimos que ele publicou doutrinas ímpias em cartas e tratados, assim como fez alguns discursos nesta metrópole, os quais foram relatados a nós. Compelido pelos cânones e pela carta enviada pelo nosso santo pai e colega de serviço, Celestino, bispo da *ekklesia* de Roma, com muitas lágrimas chegaram a nós a seguinte frase contra ele: “Nosso Senhor Jesus Cristo, que foi blasfemado por ele, definiu por este sagrado Concílio que o mesmo Nestório deva ser excluído de toda a dignidade episcopal e de todas as assembleias” (*Act. Concil. oecumen.*, - *Decretum Concilii contra Nestorium*).

Ao final da sessão, Cirilo fez seu último discurso em devoção mariana: “Maria, *Theotókos*, o santo ornamento de todo o universo, a lâmpada inextinguível, a coroa da virgindade, um cetro, o recipiente, mãe e virgem” (*Act. Concil. oecumen.*, 1, 1.2). Usando fórmulas pautadas no argumento cristológico, o bispo se coloca como advogado da veneração mariana, louvando-a abertamente de modo a legitimar a decisão do Concílio junto aos populares e a persuadir os partícipes do conselho a apoiá-lo.

Os documentos arrolados no Concílio receberam 198 assinaturas. Uma notificação foi enviada a Nestório que, recusando-se a recebê-la, teve-a afixada à sua porta.²⁶⁶ O conselho episcopal tratou de, imediatamente, escrever ao imperador e à

²⁶⁶ Contando com a habilidade editorial de uma equipe de redatores cuidadosamente escolhida por Cirilo, a sequência de eventos apresentados nas atas não exprime, em absoluto, os acontecimentos do dia. Por esse motivo, os atos precisam ser examinados como o produto de um processo de edição

ekklesia de Constantinopla a decisão do Concílio, alertando-o quanto ao possível envio de relatórios falsos (RAAB, 1937, p. 19).²⁶⁷

Apesar da aparente unanimidade relativa à questão, 68 bispos, além de Candidiano, discordaram do procedimento de Cirilo. Por causa disso, eles foram excluídos do processo conciliar. Nestório, já na condição de excomungado – haja vista terem se passado os dez dias fixados pelo bispo de Roma para a sua retratação – também se recusou terminantemente a participar das sessões subsequentes.²⁶⁸ A recusa de Nestório impulsionou os aliados de Cirilo a se moverem com rapidez em prol de sua deposição. Pela não ausência de Nestório, de 68 bispos e do emissário do imperador, bem como pela ausência dos bispos do Oriente, o Concílio foi unânime em depor o bispo de Constantinopla. Já na primeira sessão, a doutrina de Cirilo foi declarada aprovada e compatível com o credo niceno (Evág., *Hist. eccl.*, 1, 4).

Alguns dos habitantes de Éfeso esperavam a decisão da primeira sessão do Concílio na Ágora da cidade, aquartelados próximos ao local de reunião do Concílio. Quando souberam da deposição de Nestório, a multidão, incitada por alguns participantes da sessão, colocou-se em procissão, a fim de manifestar apoio às decisões conciliares, enfraquecendo ainda mais a facção de Nestório (*Act. Concil. oecumen.*, 1, 1.5).

Entre os dias 26 ou 27 de junho, uma comitiva vinda do Oriente, mais especificamente de Antioquia, sob a liderança de João de Antioquia, também aportou em Éfeso. Quando João e seus correligionários chegaram à cidade de Éfeso, além da presença de um contingente fiel a Nestório, soldados os recepcionam cercando-os e impedindo que a delegação transitasse pelas ruas da cidade. Os soldados

deliberada que visa a convencer o público e a contribuir para a autojustificação do conselho (GRAUMANN, 2001, p. 31).

²⁶⁷ As atas do conselho foram enviadas ao imperador Teodósio I por volta do final de junho de 431, considerando-se que houve um período de, aproximadamente, dez dias para a sua preparação. Pode-se ver sendo este um período curto, uma vez que as anotações taquigráficas necessárias para a transcrição eram dispendiosas e requeriam a elaboração de uma cópia do documento em pergaminho com duas vias. No entanto, dez dias foram suficientes para a edição e revisão do documento nos moldes de Cirilo, que intentava convencer o imperador da legitimidade da reunião em face dos protestos promovidos pelos bispos do Oriente. Não é surpresa que haja uma evidente “melhoria” no corpo editorial dos atos, inclusive com a adulteração das listas de presença e dos protocolos expedidos (GRAUMANN, 2001, p. 28).

²⁶⁸ Nestório foi convocado três vezes a participar das sessões presididas por Cirilo. No dia anterior à primeira sessão, ele foi chamado, mas respondeu que seria uma decisão pessoal. Na segunda convocação, ele enviou uma mensagem ao conselho, afirmando que só se faria presente quando todos os bispos do Oriente chegassem para a reunião. Na terceira convocação, Nestório nada respondeu. A não participação de Nestório se deu, por ele não reconhecer Cirilo como juiz e, ainda, por considerar uma flagrante injustiça o prelado de Alexandria não esperar a chegada dos demais bispos, seus partidários de Nestório (SOUVAY, 1926, p. 627-628).

acompanharam parte da comitiva até uma hospedaria, onde foram expostos a insultos, maus tratos e espancamentos. Imediatamente, João, enviado para outra parte de Éfeso, foi informado do ocorrido, o que despertou nele grande indignação. Enfurecidos com o ocorrido, os partidários de Nestório formaram uma nova reunião, sendo instaurado um novo Concílio que funcionou em paralelo à comissão liderada por Cirilo (Evág., *Hist. eccl.*, 1, 5).

Na ata, encontramos as seguintes informações:

O Santo Concílio, reunido em Éfeso, pela graça de Deus e no comando dos imperadores piedosos, declara: devemos ser capazes de realizar um Sínodo em paz. No entanto, pelo fato de insolentes e obstinados terem realizado uma assembleia herética em separado, embora já estivéssemos aqui, tais encheram a cidade e o santo Concílio com confusão [...]. Por ter ignorado as advertências e as admoestações de Candidiano, Cirilo de Alexandria e Mênon devem ser depostos e demitidos de todas as funções sacerdotais, por terem sido autores de uma desordem geral. E todos os outros, que consentiram nesta situação, devem ser excomungados até que reconheçam sua culpa. Com o comando do imperador, nós anatematizamos as proposições heréticas de Cirilo [...] (*Act. Concil. oecumen.*, *Decretum Concilii contra Ioannis*).

Na assembleia designada “O Santo Sínodo”, Candidiano expôs sua desaprovação quanto à criação de um Concílio sem a presença de João. Nesta reunião, o emissário do imperador leu uma carta enviada por Teodósio II. Na missiva, João acusava Mênon de violência e Cirilo de arianismo e de apolinarismo. Entre as decisões do Concílio estavam as deposições de Cirilo e de Mênon, assim como o perdão para todos aqueles que haviam participado da sessão anterior, se estes refutassem os doze anátemas de Cirilo (Evág., *Hist. eccl.*, 1, 5).

Em seguida, ambas as partes enviaram seus relatórios ao imperador. Um funcionário nomeado por Teodósio II levou duas cartas-resposta para ambos os Concílios e retornou com novas epístolas conciliares (*Act. Concil. oecumen.*, 2).

Em contrapartida, no dia 10 de julho, uma segunda sessão foi aberta por Cirilo – reunida agora na residência de Mênon. Com a chegada da comitiva episcopal proveniente de Roma, todas as decisões da reunião anterior foram confirmadas. Embora os legados foram instruídos a não tomar parte nas discussões, mas a exercer juízo sobre elas, de acordo com a ata (*Act. Concil. oecumen.*, 2), logo no início da

sessão, todos os bispos gritaram em uníssono, mais uma vez recorrendo ao discurso de autoridade em favor de Celestino e de Cirilo, e utilizaram a seguinte fórmula: “Este é um julgamento justo. Celestino, o novo Paulo! Cirilo, o novo Paulo! Celestino, o guardião da fé!”.

Na sessão, foram lidas duas cartas, a saber: a do bispo de Roma – sob a exclamação “Que a carta do santíssimo bispo de Roma seja lida!”; e a de Cirilo, que já havia sido aprovada pelo conselho de Alexandria. Nenhuma decisão tomada em sessão anterior foi alterada (*Act. Concil. oecumen.*, 2).

Os exaltados bramidos registrados em ata nos permitem aventar a hipótese de que a “aclamação” descrita foi usada pelos líderes como instrumento de convencimento da legitimidade da presidência e dos vereditos do conselho, além de apontarem para a formalização da condenação de Nestório (GRAUMANN, 2001, p. 42).

No dia 11 de julho, uma terceira sessão ocorreu sob a presidência de Cirilo. A ata da primeira sessão foi lida, e o impasse então era para que se condenasse formalmente Nestório com a exigência de que este se fizesse presente. Ao final da reunião, foram colhidas as assinaturas dos representantes do bispo de Roma que participaram de todas as três sessões. Depois disso, uma carta foi enviada ao imperador, com a informação de que o Concílio, em comum acordo com os representantes do bispo de Roma, teria decidido depor Nestório de suas atribuições episcopais e nomear um novo bispo para a sé de Constantinopla (*Act. Concil. oecumen.*, 3).

No dia 16 de julho, uma quarta sessão foi realizada semelhante à primeira. Cirilo e Mênon apresentaram um protesto escrito contra o Concílio reunido por João de Antioquia. No texto, João é intimado, mais uma vez, a comparecer; porém isso não aconteceu (*Act. Concil. oecumen.*, 4).

No dia 17 de julho, uma quinta sessão foi realizada com a presença de 210 bispos. João, que já havia propagado por toda a cidade de Éfeso a ideia de que o sínodo empreendido por Cirilo tinha caráter apolinarista, foi novamente citado e formalmente deposto, junto a Candidiano, e mais 34 bispos de sua facção. Novas cartas foram enviadas ao imperador e ao bispo de Roma (*Act. Concil. oecumen.*, 5).

Sabemos que a sexta sessão ocorreu em 22 de julho. Esta produziu a seguinte declaração baseada no credo niceno:

É útil e apropriado que todos concordem com esse credo santo. No entanto, alguns fingem confessá-lo e aceitá-lo; mas, ao mesmo tempo, distorcem suas expressões segundo suas convicções pessoais, fugindo da verdade, sendo filhos do erro e filhos da destruição [...] Todos aqueles que têm uma fé clara e irrepreensível vão entender, interpretar e proclamá-lo [o credo] desta forma. [...] (*Act. Concil. oecumen.*, 6).

A sessão se resumiu à leitura e à confirmação do documento, uma vez ser ele fundamental para a manutenção da cristologia defendida por Cirilo.

A sétima e última sessão ocorreu em 31 de julho, quando seis cânones foram aprovados contra os adeptos e os simpatizantes de Nestório. Afora isso, os bispos de Chipre conseguiram aprovar uma resolução em que deixavam de pertencer à jurisdição eclesiástica de Antioquia (*Act. Concil. oecumen.*, 7).

Fazendo um balanço geral do concílio, constatamos que este não contribuiu para inovar a fórmula cristológica ou dogmática do cristianismo niceno, e, sim, para resguardar e para reiterar a teologia definida em Niceia. O objetivo de Cirilo, no entanto, foi alcançado, quando o Concílio condenou, oficialmente, o querigma nestoriano (GRILLMEIER, 1987, p. 482).

Os partidários de Cirilo saíram triunfantes em Éfeso, tanto pela quantidade de adeptos quanto pelos acordos feitos com os legados episcopais da sé romana. A população de Éfeso também parecia estar ao lado deles, até porque Mênon e os demais bispos da Ásia Menor, em sua grande maioria, eram adeptos de Cirilo. Entretanto, Nestório não estava só, já que João de Antioquia, alguns bispos e monges, assim como Candidiano e as tropas imperiais, posicionaram-se junto a ele (DAVIS, 1990, p. 159-160). Apesar de o imperador ter defendido Nestório desde o início, este ficara abalado com os relatórios enfáticos enviados pelo conselho presidido por Cirilo e com a forte influência exercida por sua irmã e tutora Élia Pulquéria – imperatriz-consorte romana do Oriente (CHEW, 2006, p. 208).

Pulquéria ficou conhecida como a mais notável devota de Maria dentre os membros da aristocracia imperial no século V. A imperatriz se dedicou à *ekklesia* quando fez voto de virgindade aos quinze anos como forma de emulação a Maria, voto este que também impôs às suas irmãs caçulas (Socr., *Hist. eccl.*, 7, 22).²⁶⁹ Na

²⁶⁹ O estilo de vida de Pulquéria era conformato à sua declaração religiosa. Além do voto de castidade, a imperatriz instituiu um regime regular de orações e de jejuns para si e para seus irmãos, bem como

condição de mulher piedosa, Pulquéria foi responsável pela construção de diversos hospitais, abrigos, basílicas e de um mosteiro em honra a Maria (Sozom., *Hist. eccl.*, 9, 1) (HOLUM, 1982, p. 240; CHEW, 2006, p. 210).²⁷⁰

Um ano antes do início do Concílio, Cirilo, sabendo da grande devoção da imperatriz, escreveu-lhe duas cartas, a fim de conquistá-la como aliada. Em ambas, Cirilo apresentava a defesa de sua doutrina e enfatizava a ideia de que uma mulher que adotasse a vida ascética teria razões especiais para venerar Maria como *Theotókos* (ATANASSOVA, 2010, p. 138-139; LIMBERIS, 2011, p. 105). Conforme pontua Sozomeno (*Hist. eccl.*, VII, 5), a imperatriz, embora tivesse se aproximado do bispo de Constantinopla logo no início de seu episcopado, àquela altura já tinha um relacionamento conturbado com Nestório. Quando Pulquéria leu as cartas de Cirilo, passou a nutrir um sentimento de profundo ódio pelo bispo de Constantinopla, ao associar a sua doutrina a correntes judaizantes.²⁷¹ O próprio Nestório, quando escreveu *Bazaar de Heráclides*, tratou brevemente da sua turbulenta relação com a imperatriz, como podemos conferir:

Você [Cirilo] ainda tem contigo, e contra mim, uma mulher contenciosa [Pulquéria], uma princesa, uma jovem donzela, uma virgem, que lutou contra mim, porque eu não estava disposto a ser persuadido por sua exigência de que eu deveria comparar uma mulher corrompida por homens com a noiva de Cristo. [...] Eu só a menciono, porque ela era minha amiga; mas mantenho o silêncio e oculto tudo o mais sobre o seu pequeno eu, vendo que [ela era simplesmente] uma jovem

uma rotina de estudos das Escrituras. A profunda religiosidade de Pulquéria não impediu o seu exercício do poder, porque a adoção de seu voto de virgindade demonstrou que a imperatriz era uma boa conhecedora das lições da política imperial. Não havia ninguém apto a desafiá-la quanto à sua dignidade imediata: pelo fato de ser a herdeira mais velha, Pulquéria poderia combinar, habilmente, o capital social da castidade com a sua posição religiosa e política no intuito de obter mais poder, prestígio e influência no Império. Ademais, ocupando um trono marcado pela supremacia da piedade, a imperatriz foi capaz de convencer o público da conexão entre ela e a própria *Theotókos* (LIGHTMAN; LIGHTMAN, 2008, p. 277-278).

²⁷⁰ Uma alternativa adotada pelas mulheres da elite para exercerem influência social e política era o patronato. Os recursos financeiros não só patrocinavam a construção de novos mosteiros, congregações e casas de caridade, mas ainda custeavam o transporte de relíquias.

²⁷¹ Uma atitude que desagradou Pulquéria foi Nestório proibir as mulheres de participarem dos cultos noturnos, alegando que os passeios à noite poderiam resultar em atos de promiscuidade. As matronas consideraram a medida uma afronta à autonomia das mulheres e à participação delas na vida religiosa. Depois de tal determinação, Nestório insultou Pulquéria pessoalmente ao se recusar honrá-la como noiva de Cristo, em suas orações públicas pela casa imperial. Assim, quando Pulquéria e seu irmão foram receber a comunhão na congregação de Constantinopla, o bispo não permitiu que ela entrasse. A imperatriz retrucou e exigiu saber o motivo da recusa, dado que ela havia se comprometido a manter uma vida de virgindade como Maria, a mãe de Deus. Ele respondeu que as mulheres não deveriam se gloriar, haja vista terem dado à luz ao mal e ao diabo ((LIGHTMAN, LIGHTMAN, 2008, p. 278-279).

donzela; e, por essa razão, ela lutou contra mim. Até aqui, ela tem prevalecido sobre mim, mas não será assim diante do tribunal de Cristo [...] (Nest., *Lib. Herac.*, 1, 3).

A inimizade entre eles começou, muito provavelmente, à época do próprio Concílio, quando a imperatriz se sentiu ofendida com as doutrinas de Nestório, uma vez que qualquer ataque à pessoa de Maria soava como uma afronta pessoal (HOLUM, 1982, p. 168). Ademais, Pulquéria foi a primeira pessoa da casa imperial, desde 325, a exigir, em evento cívico, reverência a sua crença e louvores a sua pessoa aos moldes de uma divindade. Pulquéria usou seu voto de virgindade perpétua para se associar à figura de Maria, com o propósito de aumentar a importância de *Theotókos* no contexto do Concílio, acabando por atacar a doutrina nestoriana (CHEW, 2006, p. 212).

Pressionado por sua irmã devota, pelas decisões conciliares e pela posição contundente de Candidiano, Teodósio II tomou a decisão de ratificar as decisões de ambos os conselhos e decretou as deposições de Cirilo, Mênon e João. Mênon e Cirilo seriam mantidos presos por um curto espaço de tempo; porém, logo o bispo de Roma interveio junto ao imperador e o convenceu a aceitar as decisões do concílio representado por Cirilo e a libertar os prisioneiros (Evág., *Hist. eccl.*, 1, 12).

O Concílio de Éfeso foi dissolvido no início de outubro. Nestório antecipou seu destino e pediu permissão para se retirar para um mosteiro. Cirilo voltou à sé de Alexandria (WESSEL, 2004, p. 71).

À luz dos acontecimentos, se por um lado, o Concílio foi marcado pela divisão doutrinária, pela excessiva violência física e pela hostilidade verbal que envolveu agitadores provenientes de Alexandria, Constantinopla, Roma, de diversas regiões da Ásia Menor e da própria cidade de Éfeso; por outro, as cenas de júbilo demonstradas pelos devotos de Maria, que a consideravam uma verdadeira patrona (haja vista o templo dedicado a ela) ao longo de todo o evento, bem como a própria interferência de Pulquéria nas decisões conciliares – aclamada como advogada de Maria, demonstram que havia um ímpeto social premente pela elevação da posição mariana no contexto teológico, a fim de que a doutrina mariana e, por extensão, o próprio culto, pudessem se estabelecer legitimamente e livres de qualquer cerceamento (LAALE, 2001, p. 315).

Mesmo a oposição de Mênon e de Cirilo não se pautaram unicamente pela questão cristológica, pois o assunto adquiriu um caráter político. Os bispos sabiam

que, para os habitantes de Éfeso e das demais cidades do Império, o ponto central era validar a piedade a Maria, motivo pelo qual os líderes de ambas as facções tomaram o cuidado de conquistar e de manter o apoio das massas populares urbanas, o que assegurou a deposição de Nestório pelo conselho e favoreceu a aceitação da cristologia defendida por Cirilo. Assim, ainda que não tendo participado diretamente das reuniões conciliares, a multidão de fiéis reunidos em Éfeso foi fundamental para as decisões tomadas pelos bispos.

O saldo final da controvérsia nestoriana foi, sem dúvida, a consolidação do culto mariano que, apesar de já praticado desde meados do século III fora do âmbito eclesiástico, esteve em vias de domesticação ao longo de todo o século IV. Nesse contexto, o apoio do bispo de Roma a Cirilo foi fundamental. À altura do final do Concílio, entretanto, Celestino já havia falecido. Seu sucessor direto, Sisto III (432-440), além de ratificar todas as decisões sancionadas pelo Concílio, acabou por inaugurar, meses depois, em 432, um grandioso templo na cidade de Roma em honra a Maria: a basílica de Santa Maria Maggiore. Uma mudança de paradigma se configurou naquele momento, visto que o templo não mais seria dedicado a Maria por vias populares, como fora a *ekklesia* de Maria localizada em Éfeso; mas, agora, a basílica seria consagrada à *Theotókos* pelo próprio poder episcopal.

DEVOÇÃO, ESPAÇO DE CULTO E PODER: O RESSOAR DE *THEOTÓKOS* NA BASÍLICA DE SANTA MARIA MAGGIORE

A história da basílica de Santa Maria Maggiore se confunde com a história da poética latina. Isso porque o local onde ela foi construída – no topo do monte Esquilino, na vila romana de Mecenas – foi palco de declamações de poemas de Virgílio, Horácio, Ovídio, entre outros. Quando o edifício foi erigido pelo bispo Libério (352-366), ainda no século IV, atribuiu-se a ele o nome de *Sancta Maria ad Nives*, pelo fato de estar nevando no início das obras e pela clara dedicação do templo a Maria. Com a morte de Libério, a construção só foi retomada no episcopado de Celestino. Tempos depois, o então bispo de Roma também faleceu, cabendo a Sisto III, a decoração interna e a inauguração, em 432 (LANSFORD, 2009, p. 131). Erigida não muito distante da basílica *Sanctissimi Salvatoris*, sede do poder episcopal romano, a nova *ekklesia* atraiu, desde o início, uma grande quantidade de fiéis, visto que a basílica

fora construída próxima ao sítio do templo romano da deusa mãe Juno Lucina – cujo culto era corrente entre as grávidas romanas – e que gozava de importância ainda na época tardia. Evidências arqueológicas encontradas a cerca de 300 metros da basílica indicam que as 36 colunas originais da basílica foram retiradas do templo de Juno Lucina, o que comprovaria a hipótese de a basílica constituir, de fato, um espaço de transição entre a adoração à deusa Juno Lucina e a Maria, erguida com vistas a suplantar o duradouro culto à deusa (BEATTIE, 2002, p. 120-121; LANSFORD, 2009, p. 46; BENKO, 1993, p. 164; LUDWIG, 1818, p. 6).

A proximidade com basílica *Sanctissimi Salvatoris*, a maneira pela qual foi provida (com a instalação de um batistério) e a sua localização (no topo do monte Esquilino) indicam que a basílica não funcionava como uma simples paróquia, mas apresentava um visível caráter devocional, atuando como um bastião da ortodoxia. Dessa forma, o prédio ficou conhecido por abrigar uma das primeiras congregações cristãs na qual o bispo batizava os fiéis, exercia poder centralizador sobre as demais sés e, ainda, celebrava as festas da natalidade e da epifânia em honra a Maria (WEBB, 2011, p. 59).

Atualmente, é possível constatar que quase todos os traços originais da basílica desapareceram. Entre os elementos preservados desde a sua inauguração, destacamos a nave central e o arco triunfal, ambos adornados com mosaicos, dois corredores laterais e duas colunas com arquitraves iônicas. A atual estrutura da construção, estabelecida de maneira harmônica, está dividida em três naves e um átrio principal. A nave direita é subdividida em: capela paulina, altar em honra a Maria e capela *cesi*. A nave esquerda é subdividida em: batistério, capela das relíquias, capela sistina, tabernáculo, monumento em honra ao bispo Sisto V e monumento em honra ao bispo Pio V. Já a nave central é composta por um pórtico, um arco triunfal, a tumba do cardinal Gonzalo Rodriguez, um *apse*, um altar coberto, um confessionário, um monumento em honra a Clemente Merlini e um monumento em honra ao cardinal Favoritti (Figs. 15 e 16) (BOVINI, 1996).

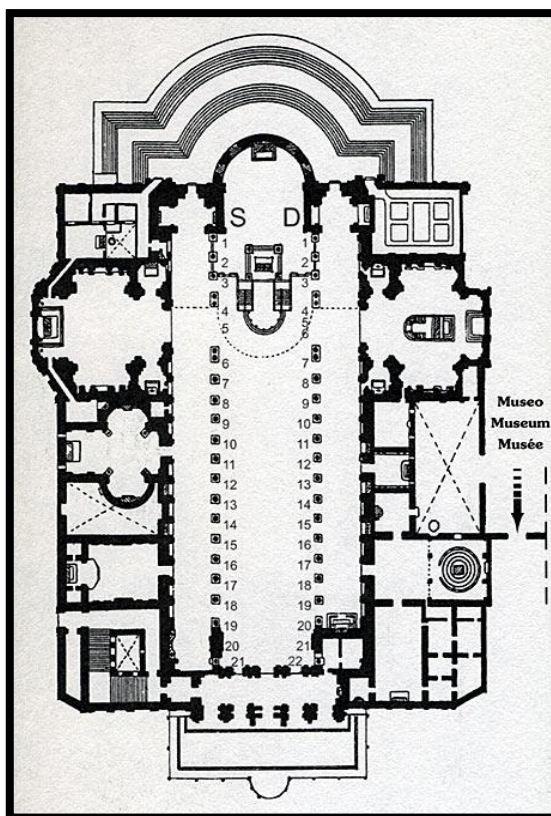


Figura 15 – Planta baixa da basílica de Santa Maria Maggiore. Arquivo fotográfico Lozzi
Roma, 2012.



Figura 16 – Fachada atual da basílica de Santa Maria Maggiore. Arquivo fotográfico Lozzi
Roma, 2012.

Nos dedicaremos aqui a analisar somente o espaço da nave da basílica, mais especificamente os 11 mosaicos dispostos na entrada do altar (conhecida como arco triunfal), acrescidos aos 22 mosaicos localizados nas paredes laterais, todos datados do século V, de maneira que não trataremos do teto renascentista, datado do século XIV.²⁷²

Os mosaicos em questão, considerados o mais antigo “programa” iconográfico cristão preservado em um templo, foram confeccionados com tesselas (pequenos pedaços cúbicos) de vidro policromado, madrepérola, mármore ou terracota, em tons de verde, azul, vermelho, rosa, amarelo, preto e branco (SIEGER, 1987, p. 83). Pertencentes ao grupo *opus museum* ou *musivum*, os mosaicos presentes na basílica, diferentemente da maior parte dos programas musivos do Império Romano, não eram fabricados *in situ*, mas em oficinas de artesãos (SILVA, 2013, p. 165).²⁷³ Nas oficinas, para a criação de um único painel, um mestre mosaicista ficava responsável pela direção da arte e pela escolha dos assistentes que eram escalados para a execução de partes específicas da obra: uns para figurações delicadas; outros para as representações mais grosseiras (WESTGATE, 2000, p. 272). Na confecção do mosaico, costumava-se dispor, inicialmente, de algumas camadas de cimento. Sobre a última e mais fina camada de argamassa, as tesselas eram assentadas (BUSTAMANTE, 2009, p. 88). No caso dos mosaicos da basílica, depois de prontos, estes eram encaixados em painéis e levados para o local de instalação. É válido salientar que a essas peças dava-se o nome de *emblemata* (SILVA, 2013, p. 166). Os painéis, por sua vez, eram colocados na parede sem moldura e, muitas vezes, tortos.²⁷⁴ No caso da basílica, o primeiro trabalho de restauração dos mosaicos data

²⁷² De acordo com Richard Krautheimer (1989, p. 373), as paredes da nave principal e do arco triunfal do prédio estão ligadas e apresentam a mesma alvenaria, sendo esta uma das provas de que os mosaicos pertenciam a um mesmo programa e de que foram criados em um mesmo período.

²⁷³ Os pesquisadores da arte musiva costumam dividir os mosaicos antigos em dois grupos, levando em consideração o local onde eram instalados: o mais comum, o *opus tessellatum*, assentado no chão de casas e edifícios; e o mais raro, o *opus museum* ou *musivum*, os mosaicos fixados em paredes e abóbodas. (SILVA, 2013, p. 165)

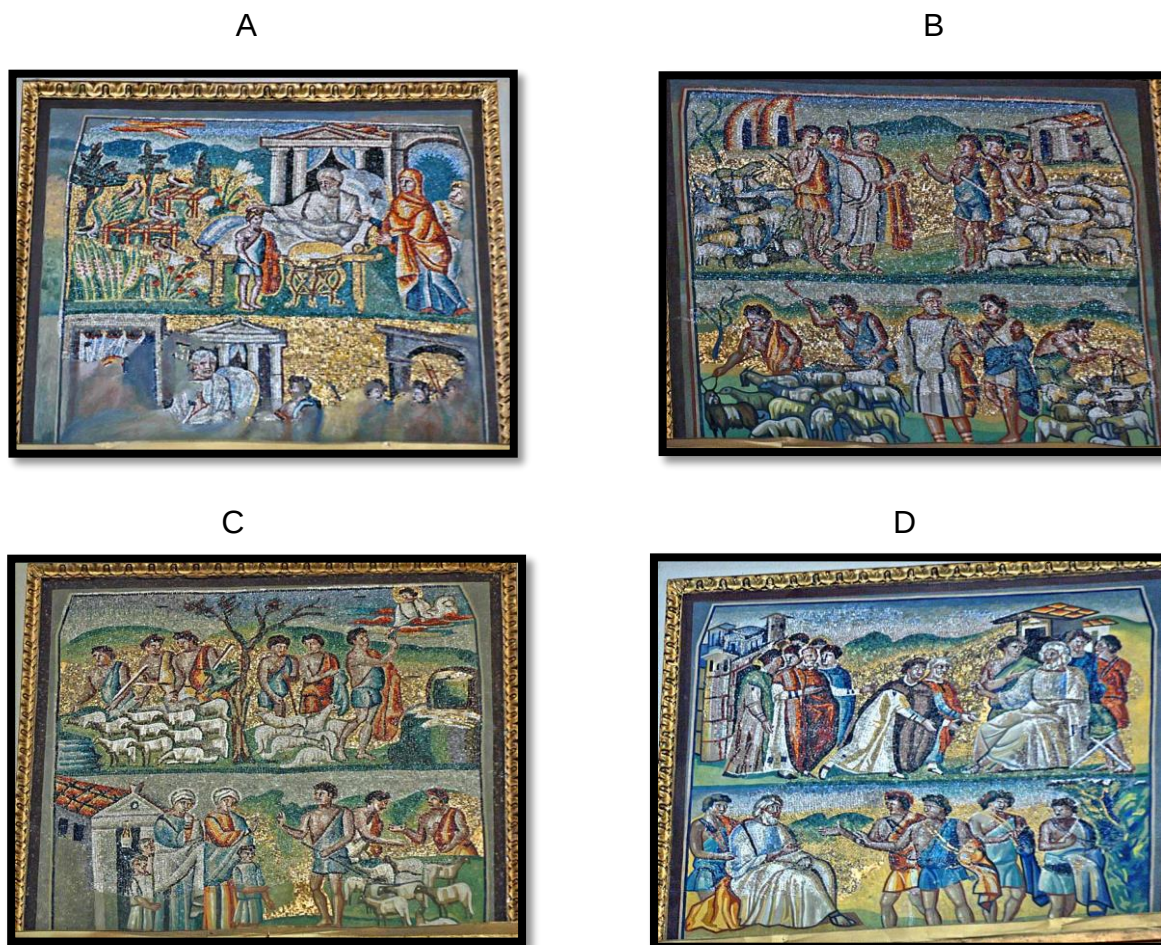
²⁷⁴ A produção de mosaicos durante o Império Romano pode ser dividida em duas categorias amplas, a saber: oriental e ocidental. Apesar de as diferentes bases estilísticas e técnicas serem derivadas das variadas tradições artesanais locais, há algumas nuances na funcionalidade e na temática dos mosaicos ocidentais e orientais que podemos pontuar. Os mosaicos ocidentais apresentam, costumeiramente, cenas do dia-a-dia de homens e animais, projetados para marcar divisões no espaço de forma mais explícita, sendo muito comuns, ainda, para ornar portas e arcos. Já os mosaicos orientais figuram, na maior parte das vezes, formas geométricas e são feitos para preencher painéis (no piso ou nas paredes) ou para emoldurar alguma obra (WESTGATE, 2000, p. 256-258).

do século XVIII, quando muitos painéis foram endireitados e emoldurados (WEBB, 2011, p. 59).²⁷⁵

Os mosaicistas contratados para a ornamentação da basílica, adotando uma composição filiada ao estilo ocidental, criaram uma decoração coerente com o espírito geral na arte romana da Antiguidade Tardia. Eles agregaram conceitos próprios da arte suntuosa dos palácios imperiais do século V que valorizavam os detalhes com o intuito de alcançar uma perfeição singular, bem como de transmitir a mensagem proposta com clareza (FROTHINGHAM, 1886, p. 418).

Os mosaicos da basílica de Santa Maria Maggiore se revelam difíceis de serem decifrados pelos espectadores, tendo em vista a altura em que foram instalados. Afora isso, determinadas representações, como, por exemplo, as cenas da vida de Jacó (Figs. 17 A, B, C e D), inseridas na parede esquerda da nave central da basílica, não podem ser compreendidas por leigos, pois é necessário um conhecimento prévio do Antigo Testamento.

²⁷⁵ Além da restauração realizada no século XVIII, em 1990, outro programa de recuperação artística foi instaurado na Basílica que também incluiu os mosaicos (WEBB, 2011, p. 59).



Figuras 17 – Jacó reclinado pedindo as bênçãos a Isaque e a chegada de Esaú (A); A discussão entre Labão e Jacó e a divisão dos rebanhos (B); Jacó conversando com Deus e a despedida de Jacó e sua família (C); Jacó negociando um campo e Jacó com seus filhos discutindo sobre o estupro de sua filha Diná (D). Mosaicos da parede lateral esquerda (séc. V). Basílica de Santa Maria Maggiore, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

Embora os conceitos teológicos subjacentes aos mosaicos indiquem que eles foram realizados por um *conceptor* bem versado na doutrina eclesiástica, os próprios mosaicos assinalam que os artífices tinham ampla liberdade para executar o trabalho conforme desejassem (BRENK, 2008, p. 695).

Alocados a 13 metros de altura, os mosaicos nas paredes laterais do edifício apresentam as seguintes cenas extraídas do Antigo Testamento. À esquerda, vemos: a oferta de Abraão a Melquisedeque; Abraão e os anjos; a separação de Abraão e Ló; Jacó, reclinado, pedindo a bênção de Isaque e a chegada de Esaú; a discussão entre Labão e Jacó e a divisão dos rebanhos; Jacó conversando com Deus e a despedida de Jacó e de sua família; Jacó negociando um campo; e Jacó com seus filhos, discutindo sobre o estupro de sua filha, Diná. Já, à direita, temos: Moisés, ainda

criança, sendo criado pela filha da faraó; Moisés se casando com Zípora; Moisés como pastor de ovelhas; o exército do faraó atravessando o Mar Vermelho; os israelitas queixando-se com Moisés; a preparação dos judeus para a batalha contra os amalequitas; a batalha contra os amalequitas; a visita dos espias israelitas às cidades cananeias; Moisés com o Livro da Lei; os sacerdotes circundando a arca da aliança; Josué e os israelitas lutando próximos ao rio Jordão; a cidade de Jericó sendo derrotada pelos judeus; o ataque à cidade de Ai; Josué resplandecente no monte Gibão; e Josué dando ordens aos três reis capturados.

Por sua vez, o arco triunfal (Fig. 18), localizado a uma altura de 17 metros, é dedicado as cenas da infância de Cristo, apresentando vários episódios extraídos de Evangelhos canônicos e apócrifos.



Figura 18 – O arco triunfal (séc. V). Basílica de Santa Maria Maggiore, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

A iconografia de todo o arco triunfal é única e, por isso, exhibe cenas de caráter orgânico, compostas por uma sucessão de eventos. O primeiro mosaico do arco (Fig. 19), à esquerda, se refere à anunciação feita a Maria, no qual verificamos a representação da figura de seis seres angelicais, seguindo a narrativa da Anunciação contida no *Evangelho de Lucas* (1, 26-48).

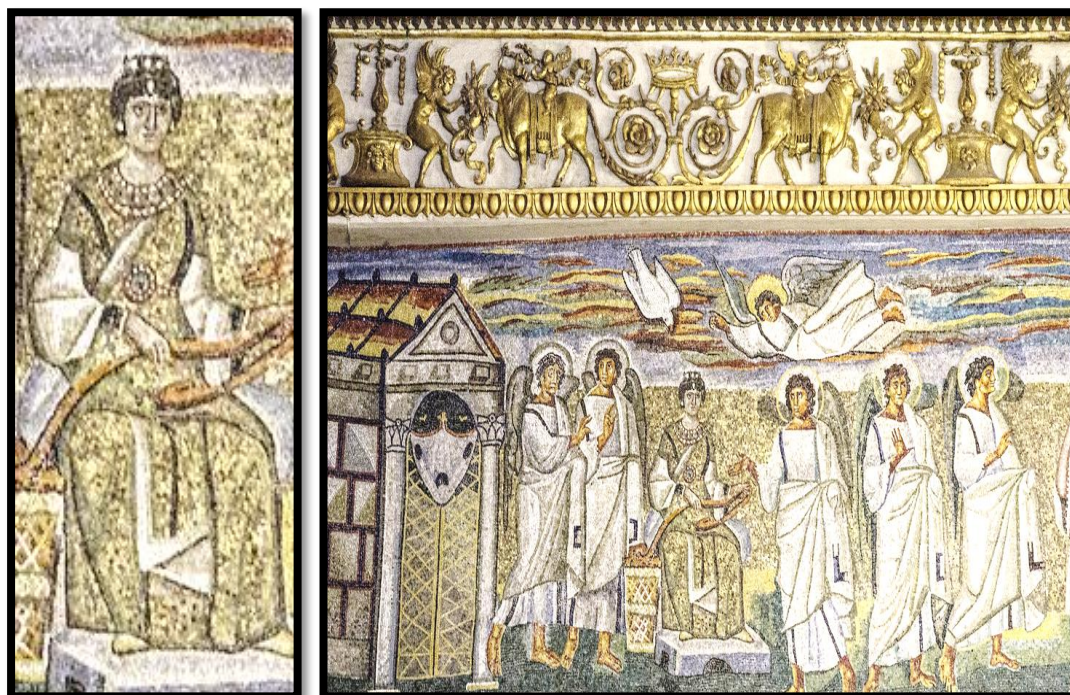


Figura 19 – Mosaico da anunciação (séc. V). Arco Triunfal da Basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

Maria é representada costurando a cortina do templo, em uma clara alusão à narrativa do *Proto-Evangelho de Tiago* (10, 1-2). O segundo mosaico (Fig. 20), à esquerda, apresenta uma representação do sonho de José.



Figura 20 – Mosaico do sonho de José (séc. V). Arco Triunfal da Basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

Os muitos anjos na cena, simbolizando a comitiva divina enviada para a proteção de Maria, e o fato de José portar uma vara, nos sugerem que as informações foram extraídas do *Evangelho da Infância segundo Mateus* (2, 10). O terceiro mosaico (Fig. 21), à esquerda, representa a visitação dos reis magos, que, segundo o *Evangelho de Mateus* (2, 1-16), foram guiados por uma estrela, a fim de levar presentes para Jesus que, nesta cena, aparece entronizado.



Figura 21 – Mosaico da visitação dos reis magos (séc. V). Arco Triunfal da basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

Na mesma representação, rememorando o relato do *Evangelho de Lucas* (2, 13-14), vemos os anjos cantando hinos de louvor. Dois deles olham para o céu e dois para a terra. Maria está sentada à esquerda de Jesus, enquanto, à direita, encontramos a Sibila de Cumas, citada na *Eneida* de Virgílio, IV Écloga (denominada *Polion*) e identificada por muitos cristãos durante a Antiguidade Tardia como uma profetisa messiânica.²⁷⁶ O quarto mosaico (Fig. 22), à esquerda, apresenta a temática

²⁷⁶ As sibilas eram mulheres que detinham poderes proféticos, sendo que vários santuários do mundo greco-romano foram dedicados a elas. Trabalhavam em transe, proferindo toda a sorte de sons inexprimíveis, a partir dos quais os sacerdotes “traduziam” suas profecias. Para os romanos, a mais famosa das profetizas foi Sibila de Cumas, que teria vivido em uma caverna perto de Nápoles. Na obra *Eneida*, IV Écloga, Virgílio dedica-se a tratar das profecias de Sibila de Cumas. Da Antiguidade Tardia em diante, tanto Sibila de Cumas quanto Virgílio serão considerados profetas de Cristo, já que muitos

conhecida como o massacre dos inocentes, em que Herodes dá o comando para os soldados matarem as crianças de Belém.



Figura 22 – Mosaico do massacre dos inocentes (séc. V). Arco Triunfal da basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

Na quinta e última cena (Fig. 23), à esquerda, vemos ovelhas em frente aos portões de Jerusalém.

padres da igreja acreditavam que as profecias presentes na IV Éclogas de Virgílio aludiam à vinda do Messias (PHILIP, WILKINSON, 2007, p. 88).



Figura 23 – Mosaico das seis ovelhas (apóstolos) em frente aos portões de Jerusalém (séc. V). Arco Triunfal da basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

O primeiro mosaico do arco (Fig. 24), à direita, refere-se ao relato contido no *Evangelho de Lucas* (2, 22), em que Jesus é apresentado no templo de Jerusalém.



Figura 24 – Mosaico da apresentação de Jesus no Templo (séc. V). Detalhe da figuração de Maria e Jesus. Arco Triunfal da basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

Na cena, Jesus aparece nos braços de Maria. Três anjos circundam a cena, e as personagens José, Ana e Simeão estão à direita. No segundo mosaico (Fig. 25), à direita, incorporado ao mosaico anterior, temos uma procissão de sacerdotes junto a Simeão, bem como o aviso dado por um anjo a José, a fim de que ele fugisse para o Egito.

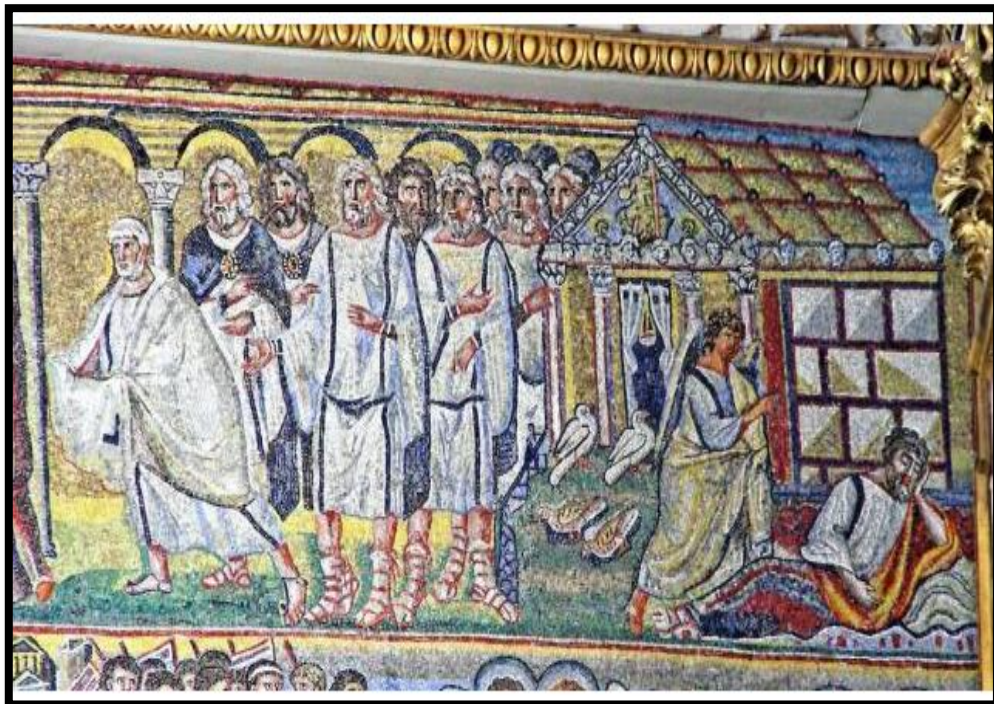


Figura 25 – Mosaico da procissão sacerdotal e do aviso do anjo a José sobre a fuga para o Egito (séc. V). Arco Triunfal da basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

O terceiro mosaico (Fig. 26), à direita, representa a chegada da família de Jesus ao Egito, conforme narra o *Evangelho da Infância segundo Mateus* (IV, 4).



Figura 26 – Mosaico da chegada de Jesus e sua família ao Egito (séc. V). Detalhe da figuração de Maria. Arco Triunfal da basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

O quarto mosaico (Fig. 27), à direita, ilustra a visita dos reis magos a Herodes.

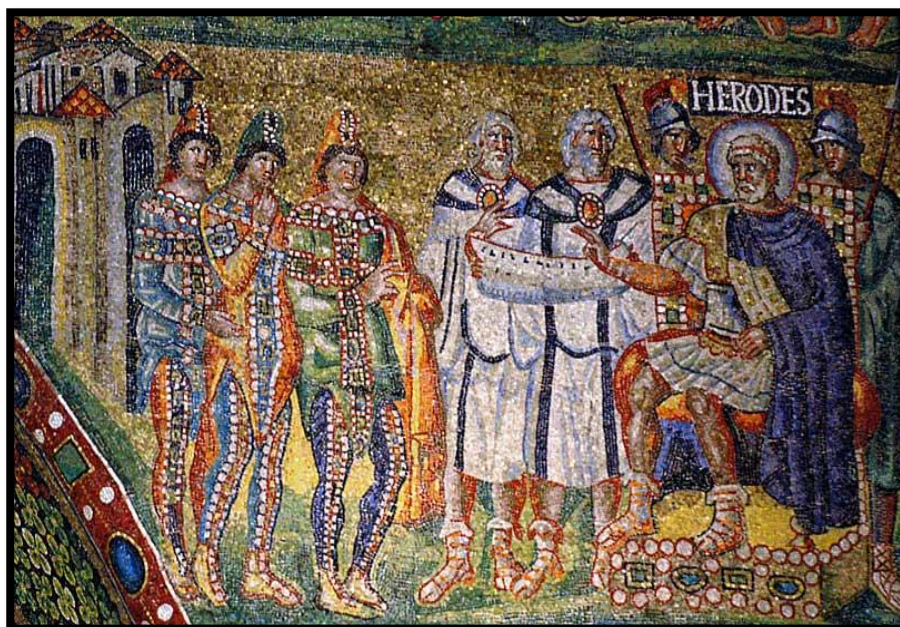


Figura 27 – A visita dos reis magos a Herodes (séc. V). Arco Triunfal da basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

Por fim, no último mosaico (Fig. 28), à direita, vemos as ovelhas em frente aos portões de Belém.



Figura 28 – Mosaico das seis ovelhas (apóstolos) em frente aos portões de Belém (séc. V). Arco Triunfal da basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

No centro do arco triunfal, identificamos uma representação composta por elementos iconográficos retirados do *Livro do Apocalipse* (cap.4) (Fig. 29).

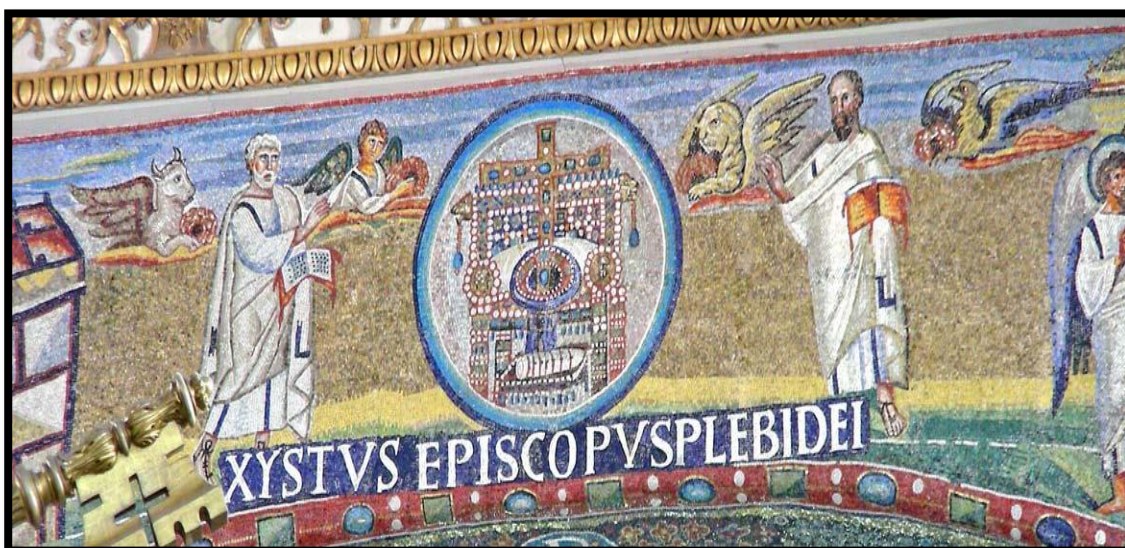


Figura 29 – Mosaico de Pedro e Paulo (séc. V). Arco Triunfal da basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

No centro da cena, temos um trono envolto por um círculo azul cuja a parte traseira é composta pelos quatro seres viventes (novelho, homem, leão e águia). Ao

lado direito e ao lado esquerdo do trono se encontram, respectivamente, Pedro e Paulo, com uma fisionomia padronizada, portando cada um o livro dos sete selos, que alude aos quatro Evangelhos. Adiante, há a seguinte epigrafia referente ao bispo Sisto III: XYSTVS EPISCOPVS PLEBI DEI.²⁷⁷

Além de tal inscrição, outro registro epigráfico com versos dedicatórios integra o conjunto musivo:²⁷⁸

Virgem Maria, a ti, Sisto, dedico esta nova morada: uma oferta [digna] ao teu ventre, portador da salvação. Tu, oh mãe, mesmo não conhecendo homem, deu frutos, trazendo o salvador de todos nós a partir de seu ventre casto. Eis que as testemunhas de tua fecundidade trazem para ti presentes e sob os [teus] pés jaz a paixão de cada um [de nós]: a espada, o fogo, os animais selvagens, a água e o veneno amargo ainda que uma coroa aguarde aos diversos mortos por esses (*Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, ILCV, n. 976, p. 182. Tradução nossa, com revisão de Kátia Regina Giesen).²⁷⁹

A inscrição transmite uma mensagem de profunda reverência a Maria e a Jesus, muito embora a figura de Jesus apareça de forma indireta. No excerto, Sisto III dedica a basílica a Maria em um ato de adoração, afirmando esta ser a “morada de Maria”. Ademais, o bispo diz consagrar a vida e a morte dos mártires aos pés de Maria sob os signos da espada, do fogo, da água, dos animais selvagens e do veneno amargo. Os mártires seriam testemunhas da fecundidade mariana, argumento que aproxima, em grande medida, Maria de deidades como Juno Lucina – reconhecida deusa da fertilidade.

Quando comparamos os mosaicos do arco triunfal aos das laterais, percebemos que, apesar de haver uma unidade programática entre eles – verificada

²⁷⁷ A nossa tradução para esta: “Sisto, bispo ao povo de Deus”.

²⁷⁸ O local original desta inscrição é desconhecido, apesar de preservada em uma *syllogae* medieval encontrada em *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* (ILCV, 976). Onofrio Panvínio, que morreu em 1588, viu fragmentos de primeira linha ao longo dos portais da parede interna da fachada da Basílica, sendo transcrito por Giovanni Biasiotti em *La Basilica di Santa Maria Maggiore prima della innovazioni del secolo XVI* (1915). No entanto, Panvínio, provavelmente, não estava vendo os fragmentos em seu local original. Nos séculos V e VI, as inscrições foram novamente alocadas na concha da abside. Com a reforma empreendida por Nicolau IV (1282-1292), os restos da epigrafia de Sisto III foram transferidos para a parede interior da fachada, desaparecendo posteriormente. (SPAIN, 1979, p. 532).

²⁷⁹ “uirgo Maria, tibi Xystus noua tecta dicaui. digna salutifero munera uentre tuo. tu genetrix ignara uiri, te denique feta uisceribus saluis edita nostra salus. ecce tui testes uteri tibi praemia portant sub pedibusque iacet passio cuique sua: ferrum flamma ferae fluuius saeuumque uenenum. tot tamen has mortes una corona manet”.

pela harmonia temática e estilística dos mesmos – eles apresentavam finalidades distintas. Os painéis com representações do Antigo Testamento foram feitos, amiúde, para servirem de prototípicos da fé, prefigurando a vinda e o sacrifício de Jesus e desempenhando a função de ilustrar o cumprimento da profecia do advento do Messias. A ideia era retratar cenas do Antigo Testamento que iluminassem as vidas de Jesus e de Maria; e, ao final, revelar Jesus Cristo, como Deus, e Maria, como sua mãe. Assim, o principal motivo de os bispos incluírem imagens do Antigo Testamento nas igrejas era a necessidade de “cristianizar” o Antigo Testamento, estabelecendo, a partir dos relatos nele contidos, uma legitimação para as narrativas do Novo Testamento e para a própria doutrina eclesiástica.²⁸⁰ Já os mosaicos dispostos no arco triunfal seriam a representação do cumprimento daquilo que havia sido retratado nas laterais da nave. Por estar alocada próxima ao altar e diante do espectador, a sequência de cenas que compõem os mosaicos do arco triunfal era usada durante o culto, funcionando, essencialmente, como recurso doutrinário para legitimar a narrativa neotestamentária baseada nos relatos do Antigo Testamento (MILES, 1993, p. 159; BRENK, 2008, p. 695).

Ao fazermos uma interpretação iconológica dos mosaicos do arco triunfal, percebemos que, nestes, o senso de majestade e de poder divino ficam evidentes por meio do discurso acerca da natureza divina de Jesus e da função de Maria como mãe de Deus. Visando a executar tal proposta, os mosaicistas se reportaram às efígies imperiais – algumas das quais encontradas em Ravena, criadas em honra a Élia Gala Placídia, filha do imperador Teodósio I e tia de Élia Pulquéria –, utilizando alguns símbolos imperiais com o propósito de transmitir uma mensagem visual que enfatizasse a condição régia de Maria e, por extensão, de Jesus.

Ao estabelecermos uma interpretação iconológica imperial e cristã, devemos atentar para o fato de a indumentária de Maria poder indicar alguns atributos importantes que davam credibilidade à personagem como *Theotókos*, até mesmo pelo fato de o código de vestuário romano exprimir, com precisão, a posição ocupada pelo sujeito na ordem social e religiosa. Maria é representada em quatro momentos (Figs. 19, 21, 24, 26) com ornamentos variados, dentre os quais: um diadema (*stemma*) na forma de tiara, um colar adornado, além de uma túnica composta por uma dalmática,

²⁸⁰ A ilustração do sacrifício de Isaque, por exemplo, foi um dos temas mais populares na arte cristã e usada como exemplo de fé ou esquema tipológico relacionado à crucificação de Jesus.

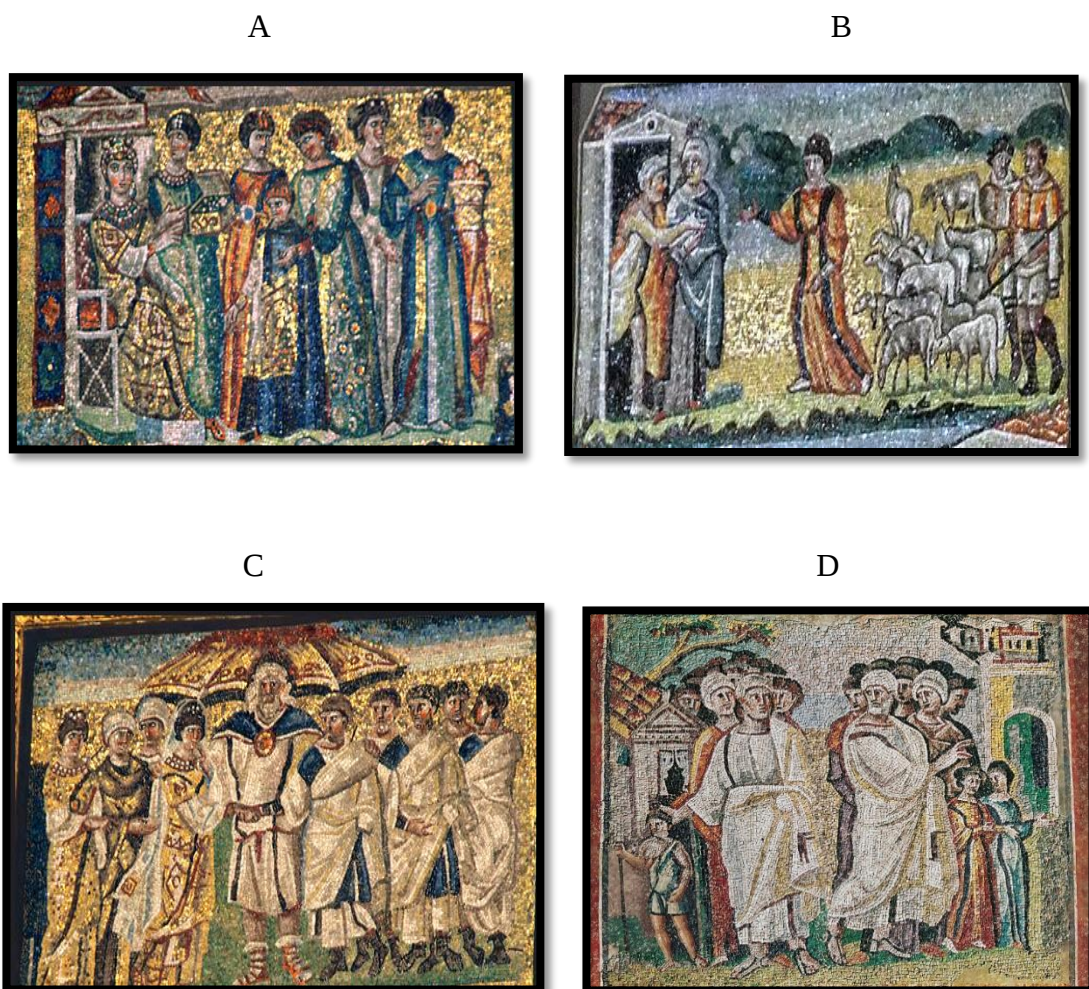
um cinto e um bordado de *trabea*.²⁸¹ O diadema, no contexto romano tardio, era uma joia na forma de coroa que circundava a cabeça e era amarrada na nuca, comumente incrustada de pedras preciosas e de pérolas. Usado como insígnia do imperador, o diadema era símbolo da realeza cósmica que emanava autoridade, *status* e a essência divina (HENDY, 1999, p. 165). Em todas as cenas, Maria aparece com um penteado sustentado por um diadema posto acima da testa, o que expressaria sua condição régia como *Theotókos*. O diadema, por sua vez, está ligado a um colar adornado que se modifica conforme as cenas se alternam. Na Anunciação (Fig. 19), Maria porta um colar simples. Na cena seguinte (Fig. 21), em que Jesus está sentado no trono, Maria usa colar e brincos de pérolas. Já nas passagens da apresentação de Jesus no templo (Fig. 24) e a chegada da família de Jesus ao Egito (Fig. 26), Maria apresenta, novamente, brincos e colares compostos por pérolas, turquesas e esmeraldas. Ou seja: o colar de Maria se avoluma a cada cena, exprimindo o aumento de sua autoridade e de sua importância na história, ao passo que Jesus também tem seu papel paulatinamente alterado. O colar, os brincos e o diadema são marcadores de nobreza, símbolos do *status* elevado da personagem emprestados da indumentária imperial. A túnica mariana, na cor dourada, semelhante às túnicas usadas pela corte romana, seria símbolo da realeza sagrada, própria de alguém que recebe uma dádiva, como uma matrona romana ou mesmo uma imperatriz do período tardo-antigo (MACLAREN, 2005, p. 19). A *trabea* dourada, ademais, é um elemento essencial da indumentária das imperatrizes e matronas, denotando a ascendência real de Maria, oriunda do tronco de Jessé e Davi (*Lc.*, 3, 32; *At.*, 13, 22; *Rom.*, 15, 12).²⁸²

Suzanne Spain, em um artigo intitulado *The Promised Blessing: The Iconography of the Mosaics of S. Maria Maggiore* (1979), desconsidera a análise da indumentária mariana e sustenta a hipótese de que os mosaicos maggiorianos não representam Maria sob uma forma divinizada, uma vez que, nas cenas, ela estaria ocupando uma posição que Spain considera secundária. Concordamos apenas em parte com a pesquisadora, pois é possível identificar dois mosaicos em que Maria ocupa, de fato, uma posição central (Figs. 19 e 24). Contudo, quando atentamos para

²⁸¹ Muito popular no Império Romano, a dalmática é uma túnica em forma de T com um comprimento justo das mangas até ao pulso. Tal era cortada separadamente da parte principal da túnica e costurada a parte (CLELAND, DAVIES, LLEWELLYN-JONES, 2007, p. 46).

²⁸² Para defender que Maria era descendente direta de Davi, muitos bispos da *ekklesia* utilizavam a genealogia presente no primeiro capítulo do Evangelho de Mateus, juntamente com a seguinte passagem: “Pois sabeis que o Senhor mesmo vos dará um sinal: eis que a jovem está grávida e dará à luz um filho e dar-lhe-á o nome de Emanuel” (Is 7, 14).

a mensagem presente na epigrafia ILCV 976 e comparamos as representações das vestes marianas do arco triunfal com as figuras femininas dos mosaicos das laterais da nave da basílica, tais como aqueles que representam a filha do faraó, a princesa Zípora, Raquel, Sara e a esposa de Ló (Figs. 30 A, B, C e D), percebemos que a efígie de Maria foi forjada de maneira absolutamente singular e majestosa.



Figuras 30 – Mosaico de Joquebede apresentando Moisés a filha do faraó (superior direita) (A); Raquel anunciando a seu pai Labão a chegada de Jacó (superior esquerda) (B); Reuel, rei de Midiã, casando sua filha Zípora com Moisés (inferior direita) (C); Abraão e Ló, com suas esposas, na separação de suas terras (inferior esquerda) (D) (séc. V). Arco Triunfal da basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

Ao contrário dos modestos trajes que portam Sara, Raquel e a mulher de Ló, a vestimenta mariana seria muito semelhante àquela utilizada pela filha de faraó e pela princesa Zípora, o que assinala o caráter de realeza que o mosaicista quis atribuir às

figurações de Maria.²⁸³ Todo o aparato que compõe a indumentária mariana anunciam os seus atributos e os de seu filho, na condição de rainha e de rei. Embora Maria não porte todos os elementos básicos da indumentária imperial – a coroa imperial tradicional adornada com joias, pendentes em fios dos dois lado e sapatos vermelhos – defendemos que os trajes marianos representados indicam que os mosaicos seriam a versão mais antiga da imagem de Maria na condição de regente cósmica.²⁸⁴

O programa iconográfico e epigráfico da basílica, considerando-se o cruzamento entre a função do edifício e os mosaicos, que ilustram a vinda de Cristo como o cumprimento das profecias do Antigo Testamento e como o prenúncio de uma nova aliança confirmada pelo Novo Testamento, reforçam a condição sagrada do próprio templo e contribuem para a formação de uma identidade cristã atrelada ao espaço do templo. Os mosaicos, por sua vez, comporiam um importante cenário para as encenações rituais relacionadas às celebrações congregacionais. Inspirados na experiência dos artistas e baseados em textos bíblicos, patrísticos, apócrifos, documentos teológicos e decisões conciliares, os mosaicos permitiriam ao fiel uma experiência ritualística no recinto sagrado, exercendo uma dupla função: transmitir ao espectador ensinamentos acerca da fé cristã e, ainda, evocar a aura de santidade que cercavam heróis e heroínas cristãos.

Não podemos desconsiderar que, além das dimensões devocional e pedagógica, os mosaicos desempenhavam um papel essencial de propaganda política. Figuras tais como as de Pedro e de Paulo (Fig. 29), não por acaso alocadas no topo dos mosaicos do arco triunfal, serviriam para afirmar a supremacia do episcopado de Roma sobre as demais sés. A partir do século V, muitas das honras ao imperador foram reservadas também ao bispo, principalmente ao de Roma – figurado como patrono. Ele era exaltado junto às figuras santificadas, como Jesus e Maria. Desse modo, para além da simples proclamação da doutrina da encarnação de Jesus por intermédio de *Theotókos*, já consagrada no Concílio de Éfeso, constatamos que a construção desta basílica – a primeira grande igreja planejada e

²⁸³ A associação entre Maria e a filha do faraó é parte de um padrão tipológico inspirado no Salmo 45, que trata de uma profecia, segundo a qual, uma princesa virgem, ornada com vestes em puro ouro, iria gerar um filho que governaria a Terra com justiça.

²⁸⁴ Os paralelos mais próximos com a figura de Maria imperializada são datados dos séculos VII e VIII, quando houve um amplo e deliberado patrocínio imperial à arte cristã (SPAIN, 1979, p. 530). Ademais, no período, três modelos iconográficos marianos básicos vão se estabelecer: a *Hodigitria* (Maria de pé), o *Blachernitissa* (Maria orando) e o *Nikopoia* (A vitória de Maria) (SHESTACK, 1965, p. 20).

financiada por um bispo romano – também prezou pela exaltação do episcopado e da dignidade doutrinária romanas.

Por esse motivo, abaixo das imagens de Pedro e de Paulo, encontramos a frase *XYSTVS EPISCOPVS PLEBI DEI* (Fig. 29). Não é por acaso que, cinco anos após a basílica ser erigida, em um momento de grande instabilidade política, com um Império em franca desagregação, o bispo Sisto III reivindicou a primazia religiosa no Império Romano do Ocidente por almejar estabelecer uma base de poder ainda mais centralizado. Já no episcopado de Leão I, o imperador Valentiniano III (425-455), em 445, publicou um edito que estabeleceu a primazia do poder episcopal romano sobre as demais sés do Império. Conforme o edito, tudo aquilo que fosse sancionado pelo bispo de Roma seria considerado lei. Além de colocar a autoridade episcopal acima da dos demais bispos, observamos que, desde o início do século IV, os bispos de Roma assumiram, paulatinamente, o controle na cidade de Roma (MC EVOY, 2013, p. 272; SCHERS, 2013, p. 46). Em tal contexto, a edificação da basílica não somente permitiu que Maria fosse abertamente venerada, mas, também, foi alvo de manipulação por parte do bispo de Roma que fez uso da construção para a legitimação de seu próprio poder, assumindo poderes absolutos ao ocupar uma posição de superioridade episcopal sobre as demais sés. Dialogando com Foucault (1979, p. 8), pressupomos que o bispo de Roma, ao cancelar a piedade mariana, tão bem aceita nos círculos cristãos de fronteira, acabou por exercer um poder desprovido de grande esforço, sem imposição, além de produzir discursos considerados legítimos perante a comunidade com a aceitação dos próprios fiéis. A construção e a decoração da basílica de Santa Maria Maggiore foram essenciais para a consolidação e o anúncio público do poder do bispo de Roma na medida em que este empreendimento, em grande medida, foi criado em função do poder episcopal, uma vez que o culto a Maria serviu de veículo para a completa centralização da autoridade eclesiástica nas mãos do prelado romano.

Se o apelo da iconografia foi um problema para os cristãos no decorrer dos séculos I ao III, posteriormente, os bispos não serão capazes de impedir a produção artística eclesiástica, nem mesmo elaborar normas para regular sua criação. Ao invés de coibir a manifestação artística, os bispos, portanto, aceitaram e fizeram um uso proveitoso das imagens nos edifícios eclesiásticos, preferindo gerir aquilo que era

produzido e incentivar representações funcionais com significados inteligíveis.²⁸⁵ Aliás, a homilia episcopal, que visava a promover o desenvolvimento moral e espiritual dos cristãos, costumava estar inserida no contexto iconográfico da comunidade. Isto é: muitos sermões eram planejados e organizados para seguir o enredo das narrativas bíblicas ilustradas que faziam parte da decoração da igreja, como bem observou Joanne Sieger (1987) ao pesquisar as homilias de Leão I (401-474) pronunciadas justamente na basílica de Santa Maria Maggiore. Não é coincidência, portanto, que os temas presentes nos mosaicos maggiorianos reverberassem nos sermões de Leão I.

Enquanto a cidade de Roma acabou por se converter em centro espiritual da *ekklesia*, posta sobre a proteção de Maria como *Theotókos*, a multiplicação de igrejas como edifícios ricamente decorados testemunhavam, abertamente, a condição do cristianismo como religião vencedora sobre as demais. A cidade que, antes, estava saturada da autoridade do imperador, passou a ser, então, reconhecida como sede do bispo de Roma – detentor do poder sacerdotal e real, suposto herdeiro de Pedro e Paulo – como atesta o mosaico da basílica (MILES, 1993, p. 155). Cumpre acrescentar que os bispos de Roma, além de atribuírem um sentido triunfalista ao projeto de construção da basílica, se aproveitaram da magnitude do edifício para afirmar sua própria soberania, reinterpretando e combinando o poder episcopal com o imperial, no contexto da vida urbana.

Decerto que a arte é bem adaptada à expressão de sentimentos de quaisquer naturezas, incluindo os religiosos. As manifestações da arte cristã, por seu turno, nunca são apenas ilustrativas nem prescindem dos debates de seu próprio tempo. Pelo contrário, elas tendem a exprimir posições teológicas prementes (GWYNN; BANGERT, 2010, p. 235). Partindo-se desse pressuposto, o destaque dado à temática mariana nos mosaicos da basílica de Santa Maria Maggiore não serviu, simplesmente, para ilustrar os episódios canônicos ou apócrifos da vida de Maria. O significado das imagens se alicerça em uma base cristológica pela qual as representações atuavam como metáforas visuais inspiradas nas decisões conciliares e na dogmática episcopal. Enquanto a basílica proporcionava um instante mítico de encontro periódico entre o devoto, Maria, Jesus e demais personagens sagrados, os mosaicos permitiam aos

²⁸⁵ Embora tenha havido a gestão regular dos bispos na produção iconográfica dos espaços eclesiais, verifica-se que, na maior das vezes, os clérigos deixavam os próprios artistas determinarem a composição e o estilo geral de suas pinturas e de suas esculturas.

espectadores, por ocasião da celebração e da liturgia, a contemplação da natureza divina de Maria e de seu filho.

Entre as frequentadoras do templo maggioriano, podemos destacar algumas matronas, ex-devotas de Juno Lucina, que, então, passaram a reconhecer em Maria a correspondente cristã da deusa e que poderiam frequentar o templo cristão no monte Esquilino com liberdade. Já algumas adoradoras de Juno Lucina, que não necessariamente se desvencilharam do culto à deusa, acabaram por assimilar a devoção a Maria, incorporando-a à sua *práxis* religiosa e podendo visitar a basílica durante a gestação, assim como faziam no templo dedicado à deidade romana.

Hinos, discursos inflamados, mosaicos suntuosos, comemorações elaboradas: no século V, o culto a Maria emergia envolto em uma pompa jamais vista. Em tal contexto, observamos um processo sistemático de organização cultual, quando versões autorizadas de prédicas (orais e escritas) – como as de Proclo de Constantinopla, Teódoto de Ancira, Célio Sedúlio e Cirilo de Alexandria – foram fixadas com o propósito de servirem de ferramenta para a formalização da piedade mariana. Entre os escritores que defendiam a devoção a Maria, bem como sua dignidade como *Parthénos* e *Theotókos*, é possível concluir, com base nas fontes analisadas, que, apesar da oposição de alguns clérigos de destaque, como Nestório de Constantinopla, a piedade mariana, no século V, já estava domesticada na maior parte das congregações, uma vez que Maria já era abertamente reverenciada por muitos bispos. Todavia, não podemos esquecer que essa formalização litúrgica, ao trazer um grande impacto para a ordem social eclesiástica, não foi isenta de querelas, dentre as quais a mais importante foi a nestoriana. O Concílio de Éfeso desempenhou um papel relevante ao conduzir a elaboração dogmática e ao sancionar o epíteto *Theotókos*, dando margem àquilo que Nestório mais temia: a chancela à piedade mariana sob o crivo da liturgia. De tal forma, o bispo de Roma se utilizou da decisão conciliar para conferir ao seu novo empreendimento um profundo significado político – o de exaltação à sua própria autoridade episcopal – e, sobretudo, devocional, ao fazer da basílica de *Santa Maria Maggiore* um monumento legítimo e permanente à recém-consagrada mãe de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A historiografia, até o momento, não conseguiu dimensionar nem abarcar a complexidade do arranjo político, social, cultural e institucional que compreendeu a formação do culto mariano na Antiguidade Tardia. Seja porque alguns autores, tais como Rosemary Radford Ruether (1977), Michael P. Carroll (1986) e Cleo McNelly Kearns (2008) preferiram simplificar a emergência da devoção a Maria, resumindo-a às teorias da Psicologia Social e dos Estudos de Gênero, que consideramos importantes, mas não suficientemente satisfatórias, quando empregadas para explicar o fenômeno. Seja porque outros, talvez intimidados pela dispersão de fontes no tempo e no espaço, preferiram negligenciar parte delas e iniciar uma pesquisa a partir do governo de Constantino, como fez Vasiliki Limberis (1994), ou da documentação formulada no século VI, que trata da suposta assunção de Maria, como pretendeu Stephen Benko (2004). Seja ainda porque alguns decidiram abordar quase a totalidade das fontes conhecidas que fazem menção a uma suposta devoção mariana, muitas vezes abrangendo uma temporalidade de mais de 500 anos, sem estabelecer, contudo, qualquer relação tempo-espaço entre elas ou sem, ao menos, forjar uma construção teórica propriamente dita, como fizeram Jaroslav Pelikan (1923), Luigi Gambero (1991) e Miri Ruben (2009).

A escolha das fontes não se deu de maneira fortuita, nem mesmo direcionada por uma forma de pensamento limitante e unilinear. Decidimos consultar toda a documentação disponível sobre o assunto, a fim de darmos conta da amplitude do objeto de pesquisa proposto, sem negligenciar, no entanto, o caminho lógico traçado com base no arcabouço teórico-metodológico escolhido.

Cumpre-nos ressaltar que, ao examinarmos as fontes, percebemos não haver indícios de uma devoção a Maria do século I até meados do século III. Entretanto, do século II em diante, um cenário sociocultural e religioso propício ao surgimento da piedade começou a se formar. De início, observamos a proliferação de manuscritos, como o *Proto-Evangelho de Tiago* e o *Evangelho do Pseudo-Mateus*, dedicados a abordar a vida de figuras que conviveram com Jesus – em especial Maria. No caso do *Proto-evangelho de Tiago*, este foi elaborado para saciar a curiosidade dos fiéis quanto à infância de Jesus e à vida de Maria, a assim também defender o nascimento virginal e a divindade de Cristo. Afora os autores dos ditos textos apócrifos, os bispos

(Ireneu de Lião, Justino - o Mártir, Tertuliano) empenhar-se-ão em escrever uma série de textos, defendendo a condição divina e humana de Jesus, a fim de fazer frente à heresia docetista. Para tal fim, Maria ganhou destaque ao ser representada como a “virgem mãe” e a “nova Eva”. Concomitantemente a tais discursos, nos séculos III e IV, constatamos a emergência de costumes híbridos no *habitus* e na religiosidade cristã, ficando estes evidentes, em particular, entre os fiéis que se encontravam no limiar entre o paganismo e o cristianismo, os quais chamamos “cristãos de fronteira” ou “filocristãos”. Os cristãos de fronteira – em especial as mulheres da aristocracia – conciliaram práticas pagãs e cristãs, transitando livremente pelos diversos espaços públicos da cidade, portando uma indumentária correspondente ao *status* social ao qual pertenciam, além de decorarem suas residências tal como o restante da sociedade. Por extensão, os filocristãos foram reconhecidos por praticar, simultaneamente, cultos privados de caráter híbrido e devoções públicas em congregações cristãs.

Com a proliferação desta nova identidade cristã, a latente hibridização das formas de culto ficou mais tangível, algumas se configurando na prática da piedade visual com a rotinização do uso de imagens para fins rituais, conforme observamos nas imagens presentes na catacumba de Santa Priscila e no sarcófago de Adelfia. Outras formas de hibridização ficaram mais evidentes nos festejos empreendidos por alguns segmentos cristãos, como faziam os coliridianos. A devoção mariana, naquele momento, encontrava-se na sua primeira fase de formação: a *etapa da dispersão*. Por se manifestar como uma devoção praticada prioritariamente por mulheres e restrita ao âmbito privado, o culto não teve qualquer chancela do poder eclesiástico. Muito pelo contrário, neste contexto temporal, muitos bispos rechaçaram a piedade mariana, relegada à condição de culto herético e desviante, como fica claro no discurso de Epifânio de Salamina.

No século IV, o culto mariano, antes disperso, tomou forma em Alexandria, passando por uma segunda fase: a *etapa de cristalização*. Assim como já acontecera em outras partes do Império, a piedade mariana continuou se manifestando de maneira dispersa, conforme observamos nos *Papiros mágicos gregos* e nos *Papiros de Oxirrinco*. Não obstante, em Alexandria, especificamente, Orígenes, Clemente de Alexandria e Atanásio – adeptos de um ecletismo filosófico e da exegese alegórica própria da escola de pensamento alexandrina – ao assimilarem parte do sentimento religioso das devoções de fronteira, levantaram-se em defesa de uma

teologia mariana, agregando à figura de Maria um capital simbólico expresso por meio de epítetos como *Theotókos* e *Parthénos*. Iniciou-se, neste ponto, uma próxima fase: a *domesticação do sagrado*. A domesticação do culto se efetivou, quando bispos que tiveram contato com o origenismo, como Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa e o próprio Gregório – o Taumaturgo, transformaram Maria em uma representação sacrossanta e levaram a piedade mariana a diversos outros locais do Império. A propagação da devoção mariana teve livre trânsito na maior parte das comunidades cristãs durante os séculos IV e V, uma vez que o cristianismo, no período, se distingue pelos ideais de valorização do martírio, da prática ascética e do voto de castidade. Assim sendo, muitos cristãos, que já estavam em vias de exaltar figuras de virgens-mártires – como Potamiena, Tecla e Justina – vão enaltecer Maria, convertida em uma intercessora privilegiada e aclamada como um modelo de vida a ser imitado.

A domesticação da devoção mariana conduziu a *ekklesia* nicena a um grande impasse político-teológico. No século V, diversos bispos e membros atuantes da *ekklesia* se levantaram em favor da piedade e da teologia marianas, fosse para fazer frente a alguma heresia e, por extensão, defender a cristologia nicena; fosse para celebrar a figura de Maria em festejos próprios, conforme vimos nos discursos de Proclo de Constantinopla, Teódoto de Ancira e Célio Sedúlio. Todavia, outros prelados, tais como Nestório de Constantinopla e João de Antioquia, manifestaram-se abertamente contrários a qualquer forma de devoção a Maria e, inclusive, à atribuição a ela do epíteto *Theotókos*. Em tal disputa, dois dos mais importantes centros de estudos da Antiguidade Tardia se digladiaram: o de Alexandria e o de Antioquia. A polêmica, denominada Concílio de Éfeso, inaugurou, em 431, a *etapa de institucionalização do sagrado*, quando o debate não se restringiu apenas a um segmento eclesiástico específico, mas entrou, em definitivo, na agenda de discussão do episcopado.

O Concílio de Éfeso, por reunir duas forças políticas antagônicas e bastante expressivas, suscitou uma grande hostilidade entre os clérigos, envolvendo, além de adeptos provenientes de diversas partes do Império, agitadores da própria cidade de Éfeso. A violência nas ruas da cidade e nos discursos dos bispos acabou por demonstrar o ímpeto social e o grau de importância que a sanção à devoção mariana provocara.

A chancela episcopal absoluta ao culto a Maria dependeu, no entanto, dos esforços de Élia Pulquéria – a imperatriz-consorte romana do Oriente. Assim como as

outras matronas conversas ao cristianismo e praticantes de uma devoção de fronteira, Pulquéria exercia um grande poder sobre a *ekklesia*. Personagem influente na primeira metade do século V, Pulquéria foi responsável por patrocinar diversos empreendimentos da *ekklesia* nicena, além de interferir junto ao imperador em prol de interesses eclesiásticos que eram caros a ela. A imperatriz, ademais, conseguiu notoriedade junto à *ekklesia*, ao fazer o voto de castidade e ao incentivar abertamente a veneração a Maria, figura esta que, segundo Pulquéria, deveria ser imitada. A imperatriz, ao fornecer amplo apoio a Cirilo, influenciou ativamente seu irmão, Teodósio II, a acatar as decisões do Concílio de Éfeso, mesmo diante das polêmicas quanto à sua legitimidade. Então, a aliança firmada entre Cirilo de Alexandria e a imperatriz Pulquéria apontou para a fusão definitiva entre a piedade a Maria expressa pelos cristãos de fronteira e a devoção a Maria de caráter doutrinal-litúrgica sancionada pelos bispos.

Um ano após o Concílio, o culto mariano se manifestou com uma visibilidade arquitetônica inédita, expressa na basílica de Santa Maria Maggiore. A basílica e o palácio constituíram-se em espaços nos quais a força e a soberania divina deveriam ser manifestas. Se por um lado, os mosaicos instalados nas paredes da basílica correspondiam às necessidades prementes de uma arquitetura institucional que representasse o poder e a força da piedade mariana no âmbito eclesiástico; por outro, quando identificamos no prédio, inscrições como a *XYSTVS EPISCOPVS PLEBI DEI*, os versos dedicatórios *ILCV 976* e a iconografia de Pedro e Paulo, percebemos que o culto mariano teve muito mais a oferecer ao poder episcopal do que, simplesmente, fazer uma defesa da divindade e da humanidade de Jesus frente às heresias e agregar à liturgia uma devoção antes expressa em um cristianismo de fronteira. A institucionalização da devoção abriu espaço para que esta mesma piedade pudesse ser gerida conforme a necessidade do bispo, inaugurando a *etapa de manipulação do sagrado*. É inegável e evidente que o culto a Maria, antes mesmo do Concílio de Éfeso, foi alvo de manipulação por parte dos prelados episcopais. Contudo, ao analisarmos as circunstâncias pelas quais a basílica foi erigida e a decoração nela disposta, reconhecemos que a edificação do prédio foi fruto dos resultados obtidos no Concílio de Éfeso que chancelou, definitivamente, a devoção e autorizou a apropriação do culto pelos bispos. Logo, a devoção converteu-se em um instrumento privilegiado para o exercício do poder pessoal do bispo de Roma, bem como para a operacionalização e para a aceitação de um discurso episcopal perante a

comunidade. Isso nos leva a pensar que a formação do culto mariano constituiu uma exponencial oportunidade para se investigar a dimensão do poder episcopal romano, como também dos conflitos políticos, teológicos e sociais dentro da *ekklesia* nicena.

Ao longo da trajetória do culto a Maria – da *catacumba à basílica* – constatamos que a apoteose do mesmo foi uma expressão das mudanças socioculturais e teológicas pelas quais passou o cristianismo na Antiguidade Tardia. Inicialmente, a fusão de elementos do paganismo com os do cristianismo permitiu a criação de bases religiosas e culturais originais, sendo uma delas a devoção mariana, formada a partir de uma piedade de fronteira própria dos meios filocrístãos e expressa, a princípio, na forma de piedade visual, tendo como locus privilegiado a catacumba. Destarte, a devoção a Maria passou da condição de culto desviante, herético e pagão para uma manifestação religiosa aceita nas comunidades nicenas, a partir dos esforços de alguns representantes da *ekklesia* de Alexandria no século IV que fizeram a defesa do emprego do título *Theotókos*; assim como dos círculos monásticos origenistas, que, ao elegerem a figura de Maria como modelo de virtude, castidade e santidade, iniciaram um processo de domesticação do sagrado. No século V, além de uma simples domesticação, o culto passou por um processo de institucionalização que culminou com o acirramento da tensão religiosa entre os correligionários de Nestório de Constantinopla e de Cirilo de Alexandria por ocasião do Concílio de Éfeso. A sanção do culto a Maria em 431, mobilizou o bispo de Roma, um ano depois, a dispor de uma gama de recursos materiais para o arremate do maior prédio eclesiástico da cidade até então: a basílica de Santa Maria Maggiore. A finalidade do empreendimento não se resumiu, meramente, a erguer um estandarte em homenagem a *Theotókos*: o bispo de Roma manipulou os resultados do Concílio para a defesa da unidade eclesiástica sob a autoridade episcopal de Roma, sendo esta legitimada pelo amparo, pela proteção e pela intercessão de Maria. Portanto, no século V, a personagem Maria, que um dia fora reconhecida apenas como “mãe de Jesus”, foi então convertida em “mãe de Deus” – com todos os atributos sacrossantos que este epíteto poderia suscitar.

REFERÊNCIAS

Documentação textual

- ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM. Translation by E. Schwartz. Berlin; Leipzig: W. de Gruyter, 1914-82.
- ACTS OF THE THIRD ECUMENICAL COUNCIL. In: SCHAFF, P. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. The seven ecumenical councils. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- ALCORÃO. Português. Tradução, introdução e anotações de Samir El Hayek. *O Alcorão Sagrado*. Foz do Iguaçu: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu, s.d. [ed. online].
- ALEXANDER OF ALEXANDRIA. Epistle to Alexander, Bishop of Constantinople. In: ROBERTS, A; DONALDSON, J; COXE, C. (Trad.). *Ante-Nicene Fathers*, PG 18, 568, v. 6. Buffalo, New York: Christian Literature, 1886.
- ATHANASIUS OF ALEXANDRIA. Letter to Epictetus. In: SCHAFF, P. (Trad.). *Athanasius: Select Works and Letters (A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers)*. Edinburgh: T&T Clark, 2009.
- ATHANASIUS OF ALEXANDRIA. Letters to Adelphius and Maximus. In: SCHAFF, P. (Trad.). *Athanasius: Select Works and Letters (A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers)*. Edinburgh: T&T Clark, 2009.
- ATHANASIUS OF ALEXANDRIA. *On the Incarnation*. Translation by L. Cross. London: S.P.C.K, 1939.
- ATHANASIUS OF ALEXANDRIA. *The Life of Saint Antony*. Translation by R. T. Meyer. New York: Paulist Press, 1950.
- BERLIM 8324. Translation by M. Meyer. In: MEYER, M. *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. San Francisco: Haper San Francisco, 1999.
- BÍBLIA de Jerusalém. Tradução do texto em língua portuguesa e coordenação por Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2006.

- BÍBLIA. Português-Grego. Tradução do texto em língua portuguesa de Ferreira de Almeida e NTLH. *Novo Testamento Interlinear Grego-Português*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1994.
- CAELIUS SEDULIUS. Carmen Paschale. In: HUEMER, J. (Trad.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 10*. Vienna: F. Tempsky, 1894.
- CANONS OF THE SYNOD OF ELVIRA. In: DALE, A. S. S. (Trad.). *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century*. London: Macmillan, 1882.
- CLEMENT OF ALEXANDRIA. Stromateis (Books 1-3). In: FERGUNSON, J. (Trad.). *The fathers of the Church*. New York: The Catholic University of America, 1991.
- CLEMENT OF ALEXANDRIA. The Pedagogus. In: SCHAFF, P. (Trad.). *The Early Church Fathers: Ante Nicene Fathers*, v. 3. Edinburgh: T&T Clark, 2009.
- CODEX THEODOSIANUS AND NOVELS AND SIRMUNDIAN CONSTITUTIONS. Translation by C. Pharr e T. S. Davidson. Princeton: Princeton University Press. 1952.
- CYRIL OF ALEXANDRIA. Scholia on the Incarnation. In: CONYBEARE, F. C. (Trad.) *The Armenian version of Revelation and Cyril of Alexandria's scholia on the incarnation and epistle on Easter*. London: Text and translation Society, 1907.
- CYRILLI ALEXANDRINI. Adversus Nestorii Blasphemias Contradictionum. In: ANGELI, Antonio. (Trad.) *Cyrilli Sanctissimi archiepiscopi alexandrine: Adversus Nestorii Blasphemias Contradictionum. Libri quinque*. Città del Vaticano: Typographia Vaticana, 1607.
- CYRILLI ALEXANDRINI. Adversus Nestorii Blasphemias Contradictionum. In: PUSEY, P. E. (Trad.) *Epistolae tres oecumenicae; Libri quinque contra Nestorium; XII capitum explanatio; XII capitum defensio utraque; Scholia de Incarnatione Unigeniti*. Oxford: James Parker, 1875.
- CYRILLI ALEXANDRINI. Scholia de Incarnatione Unigeniti. In: SCHWARTZ, E. (Trad.) *Acta conciliorum oecumenicorum*, v. 4. Berlin; Leipzig, 1914-82.
- DIODORUS OF TARSUS. Introduction of Commentary on Psalms. In: HILL, Robert C. (Trad.) *Commentary on Psalms 1-51*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- EDICT OF VALENTINIAN III. In: RIDDLE, J. E. (Trad.). *The History of the Papacy, to the Period of the Reformation*, v. 1. London: Richard Bentley, 1856.
- ENUMA ELISH. In: KING, L. W. (Trad.) *Enuma Elish: The Seven Tablets of the History of Creation*. Minneapolis: Filiquarian Publishing, 2007.

- EPHRAIM SYRUS. Hymns on the Nativity of Christ. In: MORRIS, J. B. (Trad.). *Ephraim Syrus and Nineteen Hymns on the Nativity of Christ in the Flesh*. Oxford: Oxford Library of the Fathers, ND.
- EPIPHANIUS OF SALAMIS. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*: Book II and III. Translation by F. Williams. Leiden: E.J. BRILL, 1987.
- EUSÉBIO DE CESAREA. *História eclesiástica*. Introdução, tradução y notas Argimiro Velasco Delgado. Madrid: BAC, 1997.
- EVAGRIUS SCHOLASTICUS. Ecclesiastical History. In: WHITBY, M. (Trad.) *The Ecclesiastical History of Evagrius Sholasticus*. Liverpool: Liverpool University Press.
- GREGORY NAZIANZEN. Select Orations of Saint Gregory Nazianzen. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (Trad.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, v. 7. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- GREGORY OF NYSSA. Dogmatic, Treatises, etc: The Life of Gregory the Wonderworker. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (Trad.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, v. 5. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- GREGORY OF NYSSA. *Le Christ pascoal*. Translation by Jen-Paul Migne. Collection: Peres Dans la Foi 55. 1996.
- HIPPOLYTUS OF ROME. Contra Noetum. In: Robert Butterworth (Trad.). *Contra Noetum*: Hippolytus of Rome. London: Heythrop College, 1977.
- HIPPOLYTUS OF ROME. *L'Anticristo*: de Antichristo. Traduzione di Enrico Norelli, Firenze: Nardini, 1987.
- HIPPOLYTUS OF ROME. Refutation of all Heresies. In: DONALDSON, J. (Trad.). *Ante-Nicene Christian Library*: Hippolytus, Bishop of Rome, v. 1. Edinburgh: T. & T. Clark, 1868.
- HISTORIA AUGUSTA. Translation by MAGIE, D. Cambridge, Massachusetts: Loeb Classical Library, 1921.
- HOMER. *Homeric Hymn to Demeter*. Translation by G. Nagy. Disponível em: <<http://www.uh.edu/~cldue/texts/demeter.html>> Acesso em: 3 de jul. 2013.
- HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Três, 1974.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos, v. I e II. São Paulo: Arx, 2003.
- IGNATIUS OF ANTIOCH. Letters. In: HOLMES, Michel W. (Trad.). *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*. Michigan: Baker, 1999.

- INFANCY GOSPEL OF PSEUDO-MATTHEWS. In: ELLIOT, J. K. (Trad.). *The Apocryphal New Testament: a collection of Apocryphal Christian*. New York: Oxford University Press, 2005.
- IRENÆUS OF LION. *Adversus Haereses*. In: HARVEY, W. W. (Trad.). *Sancti Irenaei (episcopi lugdunensis) – Libros quinque Adversus Haereses*. Tomos I e II. Cantabrigiae: Typis Academicis, 1867.
- JACOB'S CURSE TO GIVE SOMEONE AN ULCEROUS TUMOR. Translation by R. K. Ritner. In: MEYER, R. *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. San Francisco: Haper San Francisco, 1999.
- JEROME. Life of Paul of Thebes. In: WHITE, C. *Early Christian Lives* (Penguin classics). London: Penguin Books, 1998.
- JEROME. *Pachomian Chronicles and Rules*. Translation by A. Veilleux Kalamazzo: Cirtercian Publications, 1981.
- JUSTIN MARTIR. *Dialogue with Trypho*. Translation by T. Falls. Washington DC: Catholic University of America Press, 2003.
- JUSTIN MARTIR. *The First and Second Apologies*. In: BARNARD, L. (Trad.). *St. Justin Martyr: The First and Second Apologies*. New York: Paulist Press, 1996.
- KORAN. In: STARKOVSKY, N. (Trad.). *The Koran: an annotated translation*. New York: Algora Publishing, 2005.
- METHODIUS OF OLYMPUS. *The Symposium: A Treatise on Chastity*. Translation by Herbert Musurillo. New York: Paulist Press, 1958.
- NESTORIUS. Homilies fragments. In: STANDER, H. F. (Trad.) *Acta Patristica et Byzantina* 6, 1995.
- NESTORIUS. Monumenta ad haeresim Nestorianam spectantia. In: MIGNE, J. P. Marii Mercatoris. Opera Omnia: sive monumenta ad Pelagianam Nestorianamque Haeresim Pertinentia. *Patrologiae Cursus Completus*. Tomus Unicus. Paris: Migne Editorem, 1862.
- NESTORIUS. *The Bazaar of Heracleides*. Translated from the Syriac and edited with Introduction, Notes and Appendices by G. R. Driver and L. Hodgson. Oxford: Clarendon Press, 1925.
- ON THE "DECRETUM GELASIANIM DE LIBRIS RECIPIENDIS ET NON RECIPIENDIS". Translation by J. Chapman, *Revue Bénédictine* 30, 1913.

- ORIGEN. Commentary on the Gospel of John. In: HEINE, R. (Trad.) Commentary on the Gospel According to John, Books 1-10 (Fathers of the Church Patristic Series). Oxford: Oxford Early Christian Studies, 2003.
- ORIGEN. Commentary on the Gospel of John. In: SCHAFF, P.; WACE, H. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, v. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- ORIGEN. Commentary on the Gospel of Matthew. In: SCHAFF, P.; WACE, H. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, v. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- ORIGEN. Commentary on the Letter of Ephesus. In: HEINE, R. (Trad.) The Commentaries of Origen and Jerome on St. Paul's Epistle to the Ephesians (Fathers of the Church Patristic Series). Oxford: Oxford Early Christian Studies, 2003.
- ORIGEN. Commentary on the Letter of Ephesus. In: SCHAFF, P.; WACE, H. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, v. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- ORIGEN. Commentary on the Letter of Romans. In: SCHAFF, P.; WACE, H. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, v. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- ORIGEN. *Contra Celsum*. Tradução e notas de H. Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- ORIGEN. De Principiis. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J. (Trad.). *The Writings of Origen: de Principiis. Against Celsius*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1869.
- ORIGEN. Homilies on Luke. In: SCHAFF, P.; WACE, H. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, v. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- PETER CHRYSOLOGUS. *St. Peter Chrysologus: selected sermons*. Translation by W. B. Palardy. Washington: Catholic University of America Press, 2005.
- PLATÓN. *Cratilo de la exactitud de los nombres*. Escuela de Filosofia Universidad ARCIS. Disponível em: <www.philosophia.cl> Acesso em: 13 de mar. 2013.
- PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres, VI. Isis y Osiris y Dialogos Piticos*. Introduccion, Traduccion y Notas de F. Pordomingo y J. A. Fernandez Delgado. Madrid: Biblioteca Clasica Gredos, 1994.

- POLYCARP. Letter of Philippians. In: LIGHTFOOT, J. B. (Trad.). *The apostolic fathers*. London: Macmillan, 1889.
- PROCLUS OF CONSTANTINOPLE. Homilies 1-5. In: CONSTAS, N. (Trad.) *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*. Leiden: BRILL, 2003.
- PROTEVANGELIUM JACOBI. In: SMID, H. R. *Protevangelium Jacobi: a commentary*. G. E. van Baaren-Pape (Trad.). Assen: Van Gorcum & Comp., 1965.
- PSEUDO-ATHANASIUS. Pseudo-Athanasius on Virginité. In: BRAKKE, D. (Trad.). *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, v. 592, t. 232. Louvain: Peeters, 2002.
- RYLANDS 103. Translation by R. Smith. In: MEYER, R. (*Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. San Francisco: Haper San Francisco, 1999.
- RYLANDS III (470). In: ROBERTS C.H; TURNER, E. G (Trad.). *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, v. 4. Manchester: Manchester University, 1952.
- SOCRATES SCHOLASTICUS. *Ecclesiastical History*. Translation by R. Hussey. Oxford: Clarendon Press, 1893.
- SOZOMÈNE. *Histoire ecclésiastique*. Traduction par A. J. Festugière. Paris: Du Cerf, 1983.
- STRABO. *Geography*. Translation by H. C. Hamilton. Oxford: H.G. Bohn, 1857.
- TERTULLIAN. On the Apparel of Women. In: SCHAFF, P. (Trad.). *The Early Church Fathers: Ante Nicene Fathers*, v. 3. Edinburgh: T&T Clark, 2009.
- TERTULLIAN. On the Flesh of Christ. In: HOLMES, P. (Trad.). *Ante-Nicene Christian Library*, v. 5. Edinburgh: T&T Clark, 1868.
- TERTULLIANUS. *De idolatria*. Critical text, translation and commentary by J. H. Waszink and J. C. M. Van Winden. Leiden: E. J. Brill, 1987.
- THE DESCENT OF ISHTAR. In: DALLEY, S. (Trad.). *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- THE EPIC OF GILGAMESH: Text, Transliteration, and Notes. CAMPBELL, T. (Trad.). Oxford: Oxford University Press, 1930.
- THE PASSION OF PERPETUA AND FELICITY. Translation by T. J. Heffernan. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- THE PROTEVANGELIUM OF JAMES. In: ELLIOT, J.K. *The Apocryphal Nova Testament: a collection of Apocryphal Christian*. New York: Oxford University Press, 2005.
- THEODORE OF MOPSUESTIA. Commentary on the Nicene Creed. In: MINGANA, A. (Trad.) *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*. New Jersey: Gorgias Press, 2009.
- THÉODOTE D'ANCYRE. Homélies. In: JUGIE, M. (Trad.). *Homélies mariales byzantines*. Paris: Office du Livre Catholique, 1926.
- VÉRRIO FLACO. O significado das palavras. In: RUY, M. L. *De verborum significatu: análise e tradução*. 2013. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.
- VIRGILE. *Bucoliques*. Texte établi et traduit par Henri Goelzer. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

Documentação iconográfica

- AFRESCO DA MULHER ORANTE. Século IV. *International Catacomb Society*. Disponível em: <<http://www.catacombsociety.org>> Acesso em: 4 set. 2010.
- AFRESCO DE DIONYSAS IN PACE. Século IV. *International Catacomb Society*. Disponível em: <<http://www.catacombsociety.org>> Acesso em: 24 set. 2010.
- AFRESCO DE ÍSIS AMAMENTANDO HÓRUS. Relatório de Escavação – Universidade de Michigan. Disponível em: <<http://www.umich.edu/~kelseydb/OutKaranis.html>> Acesso em: 20 out. 2012.
- AFRESCO DE MARIA E JESUS CRIANÇA. In: NICOLAI, V. F. *The Christian Catacomb of Rome: History, Decoration, Inscription*. Città del Vaticano: Schnell & Steiner, 1999.
- AFRESCO DE MARIA E O ANJO. Século III. *International Catacomb Society*. Disponível em: <<http://www.catacombsociety.org>> Acesso em: 24 set. 2010.
- AFRESCO DE MARIA SENDO VISITADA PELOS REIS MAGOS. Século III. *International Catacomb Society*. Disponível em: <<http://www.catacombsociety.org>> Acesso em: 24 set. 2010.

- AFRESCO DE SADRAQUE, MESAQUE E ABEDENEGO NA FORNALHA. *International Catacomb Society*. Disponível em: <http://www.catacombsociety.org>> Acesso em: 24 set. 2010.
- AFRESCO DO PAVÃO COM PLUMAGENS. In: NICOLAI, V. F. *The Christian Catacomb of Rome: History, Decoration, Inscription*. Città del Vaticano: Schnell & Steiner, 1999.
- ANEL-SELO COM CRISTOGRAMA. (21). *Musée de l'Arles*. Disponível em: www.sacred-destinations.com> Acesso em: 24 fev. 2013.
- ARCO CENTRAL DA BASÍLICA DE SANTA MARIA MAGGIORE. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- ESTÁTUA DE ÁRTEMIS DOS EFÉSIOS. Museu de Éfeso, Turquia. Disponível em: <http://www.greeceturkeytours.com/ephesus-ancient-city-tour-from-kusadasi-half-day.html>> Acesso em: 24 fev. 2012.
- MOSAICO DA ANUNCIAÇÃO E DO SONHO DE JOSÉ. Arco Central. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DA APRESENTAÇÃO DE JESUS E DO ENSINO DE JESUS NO TEMPLO. Arco Central. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DA DISCUSSÃO ENTRE LABÃO E JACÓ E A DIVISÃO DOS REBANHOS. Parede lateral esquerda. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DA FUGA PARA O EGITO. Arco Central. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DA VISITA DA FAMÍLIA DE JESUS A CIDADE DE SOTINENT. Arco Central. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DA VISITA DOS REIS MAGOS E DOS ESCRIBAS A HERODES. Arco Central. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DA VISITAÇÃO DOS REIS MAGOS. Arco Central. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DE ABRAÃO E LÓ, COM SUAS ESPOSAS, NA SEPARAÇÃO DE SUAS TERRAS. Parede lateral direita. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.

- MOSAICO DE JACÓ CONVERSANDO COM DEUS E A DESPEDIDA DE JACÓ E SUA FAMÍLIA. Parede lateral direita. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DE JACÓ NEGOCIANDO UM CAMPO E JACÓ DISCUTINDO COM SEUS FILHOS. Parede lateral esquerda. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DE JACÓ RECLINADO PEDINDO AS BÊNÇÃOS A ISAQUE E A CHEGADA DE ESAÚ. Parede lateral direita. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DE JOQUEBEDE APRESENTANDO MOISÉS A FILHA DO FARAÓ. Parede lateral direita. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DE PEDRO E PAULO. Arco Central. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DE RAQUEL ANUNCIANDO A SEU PAI LABÃO A CHEGADA DE JACÓ. Parede lateral esquerda. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DE REUEL, REI DE MIDIÃ, CASANDO SUA FILHA ZÍPORA COM MOISÉS. Parede lateral esquerda. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICOS DAS DOZE OVELHAS (APÓSTOLOS). Arco Central. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- ORATÓRIO EM UMA CASA DE POMPÉIA. Século I. Arquivo pessoal (2012).
- PLANTA DA BASÍLICA DE SANTA MARIA MAGGIORE. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- RUÍNAS DA EKKLESIA DE MARIA EM ÉFESO. Fotografias de Kukle. Disponível em: <<http://www.panoramio.com/photo/105774371>> Acesso em: 20 de dez. 2015.
- SARCÓFAGO DE ADELFA. Museu Nacional. Siracusa. Disponível em: <<http://www.galleriaroma.it>> Acesso em: 24 mar. 2013.
- SELO CILÍNDRICO ACADIANO. Museu Britânico, London. Disponível em: <<http://www.britishmuseum.org>> Acesso em: 20 out. 2012.

Documentação epigráfica

- EPIGRAFIA DE EM HONRA A XISTO III. Arco Central. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- INSCRIPTIONES Latinae Christianae Veteres (ILCV). Edited by E. Diehl. Berlin: Weidmann, 1931.
- LANSFORD, T. *The Latin Inscriptions of Rome: A Walking Guide*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2009.

Dicionários e obras referência

- BERNARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BOBBIO, N; MATEUCCI, N; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 2004.
- BOVINI, G. *Guide to Basilica of Santa Maria Maggiore*. Roma: ATS Italia, 1996.
- CONLEY, C. *Magic Words: A Dictionary*. San Francisco: Red Wheel/Weiser, 2008.
- DONDIS, A. *La sintaxis de la imagen: introducción al alfabeto visual*. Barcelona: Gustavo Gili, 1998.
- FARIA, E. *Dicionário Escolar Latino Português*. Rio de Janeiro: MEC, 1992.
- INWOOD, M. *Dicionário de Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- GROSSI, V. *Heresia*. Dicionário Patrístico de Antiguidades Cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 665-666.
- GROSSI, V. *Ortodoxia*. Dicionário Patrístico de Antiguidades Cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1054.
- LUDWIG, F. C. *Topographical and Panoramic Survey of the Campagna di Roma, with reference to Geology, History, and Antiquities*. London: R. Ackermann, 1818.
- MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia A-D (tomo 1)*. São Paulo: Loyola, 2004.
- PARIS, A. Médio platonismo. In: *Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

PORTER, S. R. *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. London and New York: Routledge, 2007.

ROSAY, J. M. *Dicionário do cristianismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992.

WACE, H. A. *Dictionary of Early Christian Biography*. London: Hendrickson, 1999.

Bibliografia instrumental

ARNHEIM, R. *Arte e percepção visual: uma psicologia da visão criadora*. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2004.

BACZKO, B. *Les imaginaires sociaux: Mémoire et espoirs collectifs*. Paris: Payot, 1984.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: 70, 2004.

BASTIDE, R; BRUCHARD D. *O sagrado selvagem: e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BHABHA, H. *The Location of Culture*. New York: Psychology Press, 1994.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BOYARIN, D. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

BURKE, P. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

BURKE, P. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BURKE, P. *Testemunha ocular*. História e Imagem. Bauru: EDUSC, 2004.

CHARTIER, R. "Cultura popular": revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995, p. 179-192.

DUPRAT, A. *Images et histoire: outils et méthodes d'analyse des documents iconographiques*. Paris: Belin, 2007.

DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2001.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMBRICH, E. *Arte e ilusão*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GUARINELLO, N. L. *Ordem, Integração e Fronteira no Império Romano: um ensaio*. *Mare Nostrum*, v. 1, 2010.

- HALL, S. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HEGENBERG, L. *Filosofia Moral: Ética*, v. 1. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.
- IMDAHL, M. Iconica: l'intuizione delle immagini. *Rivista on-line del Seminario Permanente di Estetica*, n. 2, Firenze University Press, Aisthesis, 2012.
- LE GOFF, J. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: FOCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- MITCHELL, W. J. T. *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago: University of Chicago, 1994a.
- MITCHELL, W. J. T. *What do the pictures want?* Chicago: University of Chicago Press, 1994b.
- MORGAN, D. Domestic Devotion and Ritual: Visual Piety in the Modern American Home. *Art Journal*. The Reception of Christian Devotional Art, v. 57, n. 1, 1998, p. 45-54.
- MORGAN, D. *Visual piety: a history and theory of popular religious*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California, 1999.
- MOSCOVICI, S. *Psychologie des minorités actives*. Paris: PUF, 1979.
- PANOFSKY, E. *O sentido das artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias de Etnicidade*. Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.
- SEYFERTH, G. Memória Coletiva, identidade e colonização: representações da diferença cultural no sul do Brasil. *XIV Congresso Brasileiro de Sociologia*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2009.
- SILVA, T. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- TILLEY, C. KEANE, W. KUECHLER-FOGDEN, S. ROWLANDS, M. *Handbook of Material Culture*. London: SAGE Publications, 2006.
- VEYNE, P. *Indivíduo e poder*. Lisboa: Perspectivas do Homem, 1987.

Obras de apoio

- ABRAHAMSEN, V. Women at Philippi: The Pagan and Christian Evidence. *Journal of Feminist Studies in Religion*. FSR, Inc. v. 3, n. 2, 1987, p. 17-30.
- ADKINS, L.; ADKINS, R. *Handbook to Life in Ancient Rome*. New York: Facts on File, 2004.
- AGNELLO, S. L. *Il sarcofago di Adelfia*. Città del Vaticano: Palatine 1952.
- AGUIAR, N. (org.). *Gênero e Ciências humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.
- ALBERICI, L. A.; HARLOW, M. 2007. Age and Innocence: Female Transitions to Adulthood in Late Antiquity. In: COHEN, A.; RUTTER, J. B. *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 2007.
- ALDRETE, G. *Daily life in the roman city: Rome, Pompeii and Ostia*. The Greenwood Press "Daily Life through History" Series. Westport, CT: Greenwood Press, 2004.
- ALEXANDRE, M. Early Christian Woman. In: PANTEL, S. *A History of Women: from ancient goddesses to Christian saints*. London: Harvard University Press, 1992.
- ALLEN, P. The International Mariology Project: A Case-Study of Augustine's Letters. *Vigiliae Christianae*, v. 60, n. 2, BRILL, 2006, p. 209-230.
- ALTANER, B; STUIBER, A. *Patrologia: vida, obras e doutrinas dos Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1966.
- ANASTOS, M. Nestorius Was Orthodox. *Dumbarton Oaks Papers*, Trustees for Harvard University, v. 16, 1962, p. 117-140.
- ANATI, E. The Question of fertility cults. In: BONANNO, A. *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean: papers presented at the First International Conference on Archaeology of the Ancient Mediterranean*. University of Malta, 2-5 September. Amsterdam: B.R. Gruner, 1985.
- ANDERSON, J. C. Mary's Difference: Gender and Patriarchy in the Birth Narratives. *The Journal of Religion: Women and Religion*. The University of Chicago Press, v. 67, n. 2, 1987, p. 183-202.
- ANDREWS, M. The Historical Gospel. *Journal of Biblical Literature*. The Society of Biblical Literature, v. 62, n. 2, 1943, p. 45-57.

- ARTEMI, E. The Virgin Mary, Theotókos, and Christ, true God and true man. The mystery of Incarnation according to Cyril of Alexandria La Virgen María, Theotókos, y Cristo, verdadero Dios y verdadero Hombre. El misterio de la Encarnación según Cirilo de Alejandría. *Mirabilia*. Brasil, n. 1, 2001, p. 1-10.
- ASANTE M; ISMAIL, S. Akhenaten to Origen: Characteristics of Philosophical Thought in Ancient Africa. *Journal of Black Studies*, v. 40, n. 2, 2009, p. 296-309.
- ASHE, G. *The Virgin: Mary's Cult and the Re-emergence of the Goddess*. London: Arkana, 1988.
- ASHWIN-SIEJKOWSKI, P. *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*. London; New York: T&T Clark, 2008.
- ATANASSOVA, A. Cyril of Alexandria and his contribution to Mariology. *Studia patristica*, v. 42, Oxford, 2003, p. 29-44.
- ATANASSOVA, A. Orthodox Women's Defense of the Theotókos: The Case of Empress Pulcheria and the Council of Ephesus. *Sophie Institut Studies in Orthodox Theology*, Theotókos Press, 2010.
- ATTRIDGE, H. W. Johannine Christianity. *Cambridge History of Christianity*, v. 1 New York: Cambridge University Press, 2008.
- EVERY, M. The Alexandrian Style at Santa Maria Antiqua, Rome. *The Art Bulletin*. College Art Association, v. 7, n. 4, 1925, p. 131-149.
- BACON, B. W. Matthew and the Virgin Birth. *The American Journal of Theology*, v. 15, n. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1911.
- BAGSTER, S. Introduction. In: *Ecclesiastical history: A history of the Church in six books, from A. D. 431 to A. D.* London: Paternoster row, 1906.
- BAILEY, A. E. Art as a Teaching Instrument. *Journal of Bible and Religion*, v. 9, n. 2. Oxford: Oxford University Press, 1941.
- BALCH, D. L.; OSIEK, C. *Early Christian Families in Context*. Michigan-Cambridge: Eerdmans Publishing, 2003.
- BARKER, E. R. The Symbolism of Certain Catacomb Frescoes I. *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, v. 24, n. 127, 1913, p. 43-50.
- BARKER, E. R. The Symbolism of Certain Catacomb Frescoes II. *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, v. 24, n. 128, 1913, p. 103-109.
- BARNARD, L. St. Mark and Alexandria. *The Harvard Theological Review*. Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, v. 57, n. 2, 1964, p. 145-15

- BARTON, G. Ashtoreth and Her Influence in the Old Testament. *Journal of Biblical Literature*. The Society of Biblical Literature, v. 10, n. 2, 1891, p. 73-91.
- BAUER, Walter. *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934.
- BAYNES, N. Alexandria and Constantinople: A Study in Ecclesiastical Diplomacy. *The Journal of Egyptian Archaeology*. Egypt Exploration Society, v. 12, n. ¾, 1926, p. 145-156.
- BEARD, M. B.; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome: A Sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BEATTIE, T. *New Catholic Feminism – Theology and Theory*. London and New York: Routledge, 2006.
- BECKWITH, R. T. *The Calendar, chronology, and worship: studies in ancient Judaism and early Christianity*. Leiden: BRILL, 1996.
- BEELEY, C. A. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- BELL, H. Alexandria. *The Journal of Egyptian Archaeology*. Egypt Exploration Society, v. 13, n. ¾, 1927, p. 171-184.
- BELVEDERI, G. Il mistero della Redenzione nelle catacombe. *Collezione “amici della catacombe”*. Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1933.
- BENKO, S. The Magnificat: A History of the Controversy. *Journal of Biblical Literature*. The Society of Biblical Literature, v. 86, n. 3, 1967, p. 263-275.
- BENKO, S. *The virgin goddess: studies in the pagan and Christian roots of mariology*. Leiden; New York: BRILL, 2004.
- BENNETT, D. R. M. *Magna Graecia*. Tampa: Cleveland Museum of Art, 2003.
- BENNETT, D. R. M. *The gods and religions of ancient and modern times*. New York: 1881.
- BERGER, P. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor, 1967.
- BETHUNE-BAKER, J. F. *Nestorius and His Teachings: A Fresh Examination of the Evidence*. Eugene: Wipf and Stock, 1998.
- BETZ, H. D. *The Greek Magical Papyri in Translation – Including the Demotic Spells*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- BIGG, C. *The Origins of Christianity*. Oxford: Clarendon Press, 1909.

- BOND, E. Anglican Theology and Devotion in James Blair's Virginia (1685-1743): Private Piety in the Public Church. *The Virginia Magazine of History and Biography*. Virginia Historical Society, v. 104, n. 3, 1996, p. 313-340.
- BOOKIDIS, N. STROUD, R. *Demeter and Persephone in Ancient Corinth*. New Jersey: Classical Studies at Athens, 1987.
- BORGEAUD, P. *La Mère des dieux: De Cybele à Vierge Marie*. Paris: Seuil, 1996.
- BOSS, S. J.; MAUNDER, C. *Origins of the Cult of the Virgin Mary*. London: Continuum International Publishing Group, 2009.
- BOVON, F. *Studies in early Christianity*. Tubinger: Gulde-Druck, 2003.
- BRAKKE, D. Introdução. Pseudo-Athanasius. On Virginité. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, v. 592, t. 232. Louvain: Peeters, 2002
- BRENK, B. Art and Propaganda fide: Christian art and architecture (300-600). In: MITCHELL, M. M.; YOUNG, F. M. *Cambridge History of Christianity*, v. 2. New York: Cambridge University Press, 2008. p. 691-725.
- BREUNER, N. The Cult of the Virgin Mary in Southern Italy and Spain: *Ethos*. Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association, v. 20, n. 1, 1992, p. 66-95.
- BREYER, C. A Meditation on Mary, Mother of God. *Journal of Religion and Health*, v. 42, n. 2, 2003, p. 139-142.
- BRISSON, L. *How Philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.
- BROCK, S. P.; HARVEY, S. A. *Holy Women of the Syrian Orient* (Transformation of the Classical Heritage). Berkeley, Los Angeles e London: University of California Press, 1987.
- BROEK, R. *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Leiden: BRILL, 1996.
- BROOKS, S. Poetry and Female Patronage in Late Byzantine Tomb Decoration. *Dumbarton Oaks Papers*. Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, v. 60, 2006, p. 223-248.
- BROWN, P. Antigüidade Tardia. In: ARIÈS, P. & DUBY, G. *História da vida privada: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BROWN, P. *Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University Of Chicago Press, 1987.
- BROWN, P. The Saint as Exemplar in Late Antiquity. *Representations*. University of California Press, n. 2, 1983, p. 1-25.

- BROWN, P. *The World of Late Antiquity: AD 150-750*. New York: W. W. Norton & Company, 1989.
- BROWN, P. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*. *Journal of Early Christian Studies* 6, 1998.
- BROWN, R. E.; MEIER, J. P. *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New Jersey: Paulist Press, 1983.
- BROWN, R. E. *Mary in the New Testament*. Filadelfia e Pensilvania: Fortress Press, 1978.
- BROWN, R. E. *The Birth of the Messiah: a commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. Yale: Yale University Press, 1999.
- BROWN, R. E. *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*. Baltimore: St. Mary's University, 1955.
- BROWNER, C.; LEWIN, E. Female Altruism Reconsidered: The Virgin Mary as Economic Woman. *American Ethnologist*, v. 9, n. 1, 1982, p. 61-75.
- BUDIN, L. S. *Images of Woman and Child from the Bronze Age: Reconsidering Fertility, Maternity and Gender in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- BULKELEY, K. *Dreaming in the World's Religions: A Comparative History*. New York: New York University Press, 2008.
- BURANELLI, F; DIETRICK, R; BUSSAGLI, M. *Between God and man: angels in Italian art*. Roma: Mississippi Museum Art, 2007.
- BURCHKHARDT, J. *History of Greek Culture*. New York: Dover Publications, 2001.
- BURKERT, W. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University, 1985.
- BURRUS, V. The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome. *The Harvard Theological Review*, v. 84, n. 3. New York: Cambridge University Press, 1991.
- BURRUS, V. *Late Ancient Christianity: A People's History Of Christianity*, v. 2, Augsburg: Augsburg Fortress Publishers, 2005.
- BUSTAMANTE, R. M. C. Mosaicos e mosaicistas no Império Romano: montando o "quebra-cabeças". In: LESSA, F. S.; SILVA, A. C. L. F. (Org.) *História e Trabalho: entre artes e ofícios*. Rio de Janeiro: Mauad, 2009.
- BUTLER, R. D. *The New Prophecy & New "Visions": Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua and Felicity*. Washington, D.C.: Catholic University Press, 2006.

- BYRNE, J. *Out of the Depths: The Christian Catacombs of Ancient Rome: An Introduction*. Belmont University. Disponível em: <<http://campus.belmont.edu/honors/catacombs/catacombs.htm>> Acesso em: 24 set. 2010.
- CAIRNS, D. *Body Language in the Greek and Roman*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2005.
- CALHOUN, R. M. *Paul's Definitions of the Gospel in Romans 1*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- CAMERON, A. *The Last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University, 2010.
- CAMERON, A.; GARNSEY, P. *The Cambridge Ancient History*, v. 13. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CAMPOS, L. C. “Um Bispo, um Deus, uma ekklesia”: A formação do episcopado monárquico no Alto Império Romano. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas). Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.
- CARMAN, A. Philo's Doctrine of the Divine Father and the Virgin Mother. *The American Journal of Theology*, The University of Chicago Press, v. 9, n. 3, 1905, p. 491-518.
- CARMAN, A. Philo's Doctrine of the Divine Father and the Virgin Mother. *The American Journal of Theology*, v. 9, n. 3, Chicago: The University of Chicago Press, 1905.
- CARRIÉ, J-M. *Les églises doubles et les familles d'églises*. Paris: Brepols, 1996.
- CARRIÉ, J-M. *Tissus et vêtements dans l'antiquité tardive*. Association pour l'antiquité tardive. Paris: Brepols, 2004.
- CARROLL, M. *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- CASSIDY, B. The Assumption of the Virgin on the Tabernacle of Orsanmichele. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. The Warburg Institute, v. 51, 1988, p. 174-180.
- CASSON, L. Thracian Tribes in Scythia Minor. *The Journal of Roman Studies*, v. 17, 1927, p. 97-101.
- CASSON, L. The Thracians. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, v. 35, n. 1, 1977, p. 2-6.

- CAVINESS, M. Patron or Matron? A Capetian Bride and a Vade Mecum for Her Marriage Bed. *Speculum*, Medieval Academy of America, v. 68, n. 2, 1993, p. 333-362.
- CHEVILLOT, J-P. *D'Isis au Christ: Aux sources hellénistiques du christianisme*. Paris: Parution, 2011.
- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: ensaios acerca das interações culturais no mediterrâneo antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.
- CHEW, K. Virgins and Eunuchs: Pulcheria, Politics and the Death of Emperor Theodosius II. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Franz Steiner Verlag, 2006, p. 207-227.
- CHURCH, F. Sex and Salvation in Tertullian. *The Harvard Theological Review*, Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, v. 68, n. 2, 1975, p. 83-101.
- CLARK, G. *Christianity and Roman Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CLAYTON, P. B. *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- CLELAND, L; DAVIES, G; LLEWELLYN-JONES, L. *Greek and Roman Dress from A to Z*. New York: Routledge, 2007.
- COLWELL, E. C. The Fourth Gospel and Early Christian Art. *The Journal of Religion*, v. 15, n. 2, 1935, p. 191-206.
- CONSTAS, N. *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*. Leiden: BRILL, 2003.
- CORASSIN, M. L. Mythistoria. *Revista de História*, v. 144, 2001, p. 9-17.
- CORBIER, M. Family Behavior of the Roman Aristocracy (Second Century B.C - Third Century A.D). In: POMEROY, S. *Women's History and Ancient History*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1991.
- CORRINGTON, G. P. The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity. *The Harvard Theological Review*. Cambridge University Press, v. 82, n. 4, 1989, p. 393-420.

- COSGROVE, C. Justin Martyr and the Emerging Christian Canon. Observations on the Purpose and Destination of the Dialogue with Trypho. *Vigiliae Christianae*, BRILL, v. 36, n. 3, 1982, p. 209-232.
- COSTER, C. Christianity and the Invasions: Synesius of Cyrene. The Classical Association of the Middle West and South. *The Classical Journal*, v. 55, n. 7, 1960, p. 290-312.
- COULANGES, F. *A cidade antiga*. São Paulo: Américas, 1864.
- CRISWELL, D. *She Who Restores the Roman Empire: The Biblical Prophecy of the Whore of Babylon*. Lincoln: Writers Club Press, 2002.
- CRUMP, S. Sumptuary guidelines in Clement of Alexandria's Paedagogus and Seneca's Epistulae morales. *Theses and Dissertations (Comprehensive)*. Paper 99. Canada: Wilfrid Laurier University, 1989.
- CUMONT, F. *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1911.
- CUNNEEN, S. *Search of Mary: The Woman and the Symbol*. New York: Ballantine, 2010.
- CURL, J. S. *The Egyptian Revival: Ancient Egypt as the Inspiration for Design Motifs in the West*. New York: Routledge, 2005.
- D'ALES, A. *Le dogme d'Ephese*. Paris: G. Beauchesne, 1931.
- DALLEY, S. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- DALY, M. *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation*. Boston: Beacon Press, 1985.
- D'ANGELO, M. R.; KRAEMER, R. S. Abba and "Father": Imperial Theology and the Jesus Traditions. *Journal of Biblical Literature*, v. 111, n. 4, 1992, p. 611-630.
- D'ANGELO, M. R.; KRAEMER, R. S. *Women and Christian Origins*. New York: Oxford University Press, 1999.
- DANIÉLOU, J.; MARROU, H. *Nova História da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- DAVIS, L. D. *The first seven ecumenical councils (325-787): their history and theology*. Minnesota: Liturgical Press, 1990.
- DAVIS, S. *The cult of St Thecla: a tradition of women's piety in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

- DAVIS-WEYER, C. *Early Medieval Art, 300-1150: Sources and Documents*. Vancouver: Prentice-Hall, 2003.
- DE SANTIS, L; BIAMONTE, G. *Le catacombe di Roma*. Roma: Newton Compton, 2011.
- DELATRE, A. L. *Le Culte De La Sainte Vierge en Afrique*. Paris: Kessinger Publishing. 2010.
- DELIYANNIS, D. M. *Ravenna in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- DERRETT, D. Virgin Birth in the Gospels. *New Series*, v. 6, n. 2. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1971.
- DESPRES, D. Immaculate Flesh and the Social Body: Mary and the Jews. *Jewish History*, Springer, v. 12, n. 1, 1998, p. 47-69.
- DIDRON, M. *Paganisme dans L'Art Chrétien*. Paris: Myth, 1853.
- DIETRICH, B. Demeter, Erinys, Artemis. *Hermes*, Franz Steiner Verlag, 1962, p. 129-148.
- DOBSCHUTZ, E. The Abandonment of the Canonical Idea. *The American Journal of Theology*, v. 19, n. 3, Chicago: The University of Chicago Press, 1915, p. 416-429.
- DOBYNS, H. Brief Perspective on a Scholarly Transformation: Widowing the "Virgin" Land. *Ethnohistory*. Duke University Press, v. 23, n. 2, 1976, p. 95-104.
- DODDS, E. R. *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*. Aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin. Paris: La Pensée Sauvage, 1979.
- DOKKUM, A. Belief Systems about Virgin Birth: Structure and Mutual Comparability. *Current Anthropology*, v. 38, n. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1997, p. 99-104.
- DONKER, G. J. *The Text of the Apostolos in Athanasius of Alexandria*. Leiden; Boston: BRILL, 2011.
- DONOVAN, M. Spirit and Structure: Historical Factors Affecting the Expression of Charism in an American Religious Congregation. *Women Religious: Historical Explorations*, v. 10, n. ½, 1991/1992, p. 1-12.
- DREHER, M. N. *A Igreja no Império Romano*, v. 1. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- DU PIN, L. E. *A complete History of the Canon and Writers, of the Books of the Old and New Testament*. London: H. Roades, 1700.

- DUNN, M. Rhetoric and Tertullian's "De virginibus velandis". *Vigiliae Christianae*, BRILL, v. 59, n. 1, 2005, p. 1-30.
- DUNN, M. Asceticism and monasticism (II): Western. *Cambridge History of Christianity*, v. 2. New York: Cambridge University Press, 2008.
- DUVAL, N. Antiquité Tardive: Les Sarcophages d'Aquitaine. *Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV-VIII)*. Paris: Brepols, 1993.
- EBERTS, H. Plurality and Ethnicity in Early Christian Mission. *Sociology of Religion*. Oxford University Press, v. 58, n. 4, 1997, p. 305-321.
- EDITRICE, S. G. *Basilica di Santa Maria Maggiore: Fede e Spazio Sacro*. Genova: San Giorgio Editrice, 2010.
- EDWARD, M. Synods and councils. *Cambridge History of Christianity*, v. 2. New York: Cambridge University Press, 2008.
- EHRMAN, B.; PLESE, Z. *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*. Oxford; New York: Oxford University, 2011.
- ELLIOT, J. K. Introduction. *The Apocryphal New Testament: a collection of Apocryphal Christian*. New York: Oxford University Press, 2005.
- ELLIS, L.; KIDNER, F. L. *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity*. San Francisco: Ashgate, 2004.
- ELSNER, J. Archaeologies and Agendas: Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art. *The Journal of Roman Studies*. Society for the Promotion of Roman Studies, v. 93, 2003, p. 114-128.
- ENGBERG, G. "Aaron and His Sons": A Prefiguration of the Virgin? *Dumbarton Oaks Papers*. Trustees for Harvard University, v. 21, 1967, p. 279-283.
- ENGELS, D. W. *Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978.
- ENSLIN, M. Justin Martyr: An Appreciation. *The Jewish Quarterly Review*, New Series, University of Pennsylvania Press, v. 34, n. 2, 1943, p. 179-205.
- FALLS, T. St. Introduction. *Justin Martyr: Dialogue with Trypho*. Washington: The Catholic University of America Press, 2003.
- FASOLA, U. M. *La basilica dei SS. Nereo ed Achilleo e la catacomba di Domitilla*. Roma: Barnabita, 1965.
- FERBER, S. *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Cambridge: Eerdmans Publishing, 2009.

- FERBER, S. The Pre-Constantinian Shrine of St. Peter: Jewish Sources and Christian Aftermath. *Gesta*, v. 10, n. 2, 1971, p. 3-32.
- FERBER, S. Introduction. Clement of Alexandria. *Stromateis* (Books 1-3). The fathers of the Church. New York: The Catholic University of America, 1991.
- FERGUNSON, J. *The fathers of the Church*. New York: The Catholic University of America, 1991.
- FERRUA, A. *Catacombe sconosciute: Una pinacoteca del IV secolo sotto la Via Latina*. Roma: Nardini, 1990.
- FERRUA, A. *Sigilli su calce nelle catacombe*. Città del Vaticano: Pontificio Istituto di archeologia cristiana, 1986.
- FILHO, D. B. *Pequena História da Arte*. Campinas: Papirus, 2003.
- FOGEN, T. L. M. *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009.
- FOLDA, J. The Church of Saint Anne. *The Biblical Archaeologist*. The American Schools of Oriental Research, v. 54, n. 2, 1991, p. 88-96.
- FORD, K. C. Portrait of Our Lady: Mary, Piero, and the Great Mother Archetype. *Journal of Religion and Health*. 43 (2), 2004, p. 93-113.
- FORREST, M. I. *Isis Magic: Cultivating a relationship with the goddess of 10,000 Names*. St. Paul: Llewellyn, 2004.
- FORSKETT, M. F. *A Virgin Conceived: Mary and Classical Representations of Virginity*. Indianapolis: Indiana University Press, 2002.
- FORSYTH, W. A. Mediaeval Statue of the Virgin and Child. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*. New Series. The Metropolitan Museum of Art, v. 3, n. 3, 1944, p. 84-88.
- FOWDEN, G. The Pagan Holy Man in Late Antique Society. *The Journal of Hellenic Studies*. The Society for the Promotion of Hellenic Studies, v. 102, 1982, p. 33-59.
- FOX, R. L. *Pagans and christians*. New York: Alfred A. Knopf, 1986.
- FRANGIOTTI, R. *História das Heresias (séculos I-VII): Conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.
- FRAZER, J. G. *The golden bough: a study in magic and religion*. New York: Macmillan, 1890.
- FREIBERGER, O. *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

- FRIEDMANN, H. Giovanni del Biondo and the Iconography of the Annunciation. *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*. Stichting voor Nederlandse Kunsthistorische Publicaties, v. 3, n. 1, 1968, p. 6-14.
- FROTHINGHAM, A. L. Notes on Christian Mosaics (II). The Portico of the Lateran Basilica. *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts*, v. 2, n. 4, 1886, p. 414-423.
- GABRA, G. *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt*. The American University in Cairo Press, 2014.
- GALAVARIS, G. The icon in the life of the church. *Iconography of religion*. XXIV, 8, Leiden: J. BRILL, 1981.
- GAMBERO, L. *Mary and the fathers of the church: the Blessed Virgin Mary in patristic thought*. San Francisco: Ignatius Press: 1999.
- GAMBLE, H. Y. *Books and readers in the early church: a history of early Christian texts*. London; New Haven: Yale University Press, 1995.
- GASPARO, G. S. *Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis*. Leiden: BRILL, 1985.
- GASTER, M. Rumanian Popular Legends of the Lady Mary. *Folklore*. Taylor & Francis on behalf of Folklore Enterprises, v. 34, n. 1, 31, 1923, p. 45-85.
- GELJON, A. C. ROUKEMA, K. Violence in Ancient Christianity: Victims and Perpetrators. *Supplements to Vigiliar Christianae*. Leiden: BRILL, 2014
- GELLMAN, L. The 'Death of the Virgin' by Petrus Christus: An Altar-Piece Reconstructed. *The Burlington Magazine*. The Burlington Magazine Publications, v. 112, n. 804, 1970, p. 146-148.
- GIAMBERARDINI, G. *Il culto mariano in Egitto nei primi sei secoli: Origine-Sviluppo-Cause*. Jerusalém: Franciscan Printing, 1986.
- GOEHRING, J. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. Malibu: Continuum International Publishing Group, 1999.
- GOODENOUGH, E. R. Early Christian and Jewish Art. *The Jewish Quarterly Review*. New Series, v. 33, n. 4, 1943, p. 403-418.
- GOODENOUGH, E. R. John a Primitive Gospel. *Journal of Biblical Literature*, v. 64, n. 2, Philadelphia: The Society of Biblical Literature, 1945, p. 145-182.
- GOODENOUGH, E. R. Catacomb Art. *Journal of Biblical Literature*, v. 81, n. 2, 1962, p. 113-142.
- GOUGH, M. *Os primitivos cristãos*. Lisboa: Verbo, 1969.

- GOULD, G. *The desert fathers in monastic communities*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- GRABAR, A. *El primer Arte Cristiano (200-395)*. Madrid: Aguilar, 1967.
- GRADEL, I. *Emperor worship and Roman religion*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- GRAEF, H. *Mary: a History of Doctrine and Devotion*, v. 1. London: Sheed and Ward, 1963.
- GRANT, R. M. Introduction. Ignatius of Antioch. In: *The Apostolic Fathers*. vol. 4. New York: Nelson, 1964.
- GRAUMANN, T. Reading' the First Council of Ephesus (431). In: PRICE, R; WHITBY, M. *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.
- GRAY, T. P.; WRIGHT, R.; DUTTON, M. *One Lord, One Faith, One Baptism: Studies in Christian*. Michigan, Cambridge: Eerdmans, 2006.
- GREENHOUSE, W. Daniel Huntington and the Ideal of Christian Art. *Winterthur Portfolio*, The University of Chicago Press on behalf of the Henry Francis du Pont Winterthur Museum, v. 31, n. 2/3, 1996, p. 103-140.
- GREGORY, T. E. *Vox Populi: Violence and Popular Involvement in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.* Columbus: The Ohio State University Press, 1979.
- GRIFFITH, S. Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century. *Jewish History*, Springer, v. 3, n. 1, 1988, p. 65-94.
- GRILLET, B.; SABBAH, G. Introduction. In: *Sozomène: Histoire ecclésiastique*. Paris: Editions du Cerf, 1983.
- GRILLMEIER, A.; ALLEN, P.; CAWTE, J. *Christ in Christian Tradition: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*. London: Mowbray, 1987.
- GUILLMEIER, A. *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Great Britain: John Knox Press, 1975.
- GWYNN, D. *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- GWYNN, D.; BANGERT, S. *Religious Diversity in Late Antiquity*. Leiden: BRILL, 2010.
- HAAS, C. *Alexandria in late Antiquity: topography and social conflict*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2006.

- HADAS-LEBEL, M. *Philon d'Alexandrie, un penseur en Diaspora*. Paris: Fayard, 2003.
- HAIGHT, Roger. *Christian community in history: ekklesial existence*. New York: Continuum, 2005.
- HALIM, T. Y.; MALATY, R. *Origen: The Deans of the School of Alexandria*. New Jersey: St. Mark's Coptic Orthodox Church, 1994.
- HALL, L. Images of Women and Power. *Pacific Historical Review*, University of California Press, v. 77, n. 1, 2008, p. 1-18.
- HALL, S. G. *Douctrine and practice in the Early Church*. London: SPCK, 1992.
- HAMINGTON, M. *Hail Mary? The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism*. London; New York: Routledge, 1995.
- HANSEN, T. F.; POULSEN, B. *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2009.
- HARDY, E. R. *Christology of the Later Fathers*. Philadelphia: The Westminster Press, 1954.
- HARVEY, S. A. On Mary's Voice: gendered words in syriac marian. In: MARTIN, D.; MILLER, P. *The cultural turn in late ancient studies: gender, asceticism, and historiography*. Durham: Duke University Press, 2005.
- HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- HEMELRIJK, E. A. *Matrona docta: Educated women in the Roman élite from Cornelia to Julia Domna*. London; New York: Routledge, 2004.
- HENDY, M. *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection (Parte 1)*, v. 4. Washington: Dumbarton, 1999.
- HERSCHEL, C. Individualism and Religion in the Early Roman Empire. *The Harvard Theological Review*. Cambridge University Press, v. 2, n. 2, 1909, p. 221-234.
- HEYOB, S. K. *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*. Leiden: BRILL, 1975.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *Sociedad e ideología em el Imperio Romano: Apuleyo de Madaura*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986.
- HOBEN, A. The Virgin Birth. *The American Journal of Theology*, v. 6, n. 4. Chicago: The University of Chicago Press, 1902.
- HOLMES, M. Introduction. *The Apostolic Fathers: greek texts and english translations*. Michigan: Baker, 1999.

- HOLUM, K. *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1982.
- HONOUR, H.; FLEMING, J. *A World History of Art*. London: Laurence King Publishing, 2005.
- HORLEY, R. *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HORN, C. *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: the Career of Peter the Iberian*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HORNER, T. Jewish Aspects of the Protoevangelium of James. *Journal of Early Christian Studies*. The Johns Hopkins University Press, 2004, p. 313-335.
- HOYOS, D. *A companion to the Punic War*. Malden: Wiley-Blackwell, 2011.
- HUFHES, D. Artemis: Goddess of Conservation. *History Society and American Society for Environmental History*. Forest & Conservation History, v. 34, n. 4, 1990, p. 191-197.
- ITTER, A. *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*. Leiden: BRILL, 2009.
- JACOB, H. E. *Six Thousand Years of Bread: Its Holy and Unholy History*. New York: Skyhorse Publishing, 2007.
- JANOWITZ, N. *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians*. Lancaster: Routledge, 2001.
- JENSEN, R. M. *Understanding early Christian art*. New York: Routledge, 2000.
- JENSON, W. R. *Essentials of Christian Theology*. Louisville: Westminster John Knox, 2003.
- JONES, P. Mariology: An Unrecognized Entrée to Ecumenical Dialogue. *The Journal of Religion*. The University of Chicago Press, v. 44, n. 3, 1964, p. 210-222.
- JUGIE, M. Introdução. *Homélies mariales byzantines*. Paris: Office du Livre Catholique, 1926.
- JULIUSSEN-STEVENSON, H. *Performing Christian Female Identity in Roman Alexandria*. Maryland: Heather, 2008.
- JURGENS, W. A. *The Faith of the Early Fathers: Pre-Nicene and Nicene eras*, v. 1. Minnesota: Collegeville, 1970.
- KAPLAN, M. *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*. Paris: Sorbonne, 2001.

- KARANT-NUNN, S. C.; WIESNER-HANKS, M. E. *Luther on Women: A Sourcebook*. Cambridge: Cambridge University, 2003.
- KARWEISE, S. *The Church of Mary and the Temple of Hadrian Olympios*. Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- KEARNS, C. M. *The Virgin Mary, monotheism and sacrifice*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- KELLY, J. F. *The Ecumenical Councils of the Catholic Church: A History*. Minnesota: Liturgical Press, 2009.
- KENNEDY, G. A. *Classical Rhetoric & Its Christian & Secular Tradition: from Ancient to Modern Times*. Raleigh: The University of North Carolina Press, 1999.
- KIHN, H. *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean: Junillus Africanus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- KIM, R. Introduction. *Ancoratus (Epiphanius of Cyprus)*. Michigan: The Catholic University of America Press, 2014.
- KINZIG, W. "Non-separation": closeness and co-operation between Jews and Christians in the fourth century. *Vigiliae Christianae*, v. 45, n. 1. Boston: BRILL, 1991, p. 27-53.
- KIRSCHNER, R. The Vocation of Holiness in Late Antiquity. *Vigiliae Christianae*. BRILL, v. 38, n. 2, 1984, p. 105-124.
- KLOPPENBORG, J. Isis and Sophia in the Book of Wisdom. *The Harvard Theological Review*. Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, v. 75, n. 1, 1982, p. 57-84.
- KOESTER, H. Apocryphal and Canonical Gospel. *The Harvard Theological Review*, v. 72, New York: Cambridge University Press, 1980, p. 105-130.
- KOSTER, H. *Ancient Christian gospels: their history and development*. Harrisburg: Continuum International Publishing Group, 2004.
- KRAEMER, R. S. *Women's Religions in the Greco-Roman World: A Sourcebook*. Oxford e New York: Oxford University Press, 2004.
- KRAEMER, R. S. *Jewish Tuna and Christian Fish: Identifying Religious Affiliation in Epigraphic*. *The Harvard Theological Review*, v. 84, n. 2, 1991, p. 141-162.
- KRAUTHEIMER, R. The Carolingian Revival of Early Christian Architecture. In: KLEINBAUER, E. *Modern Perspectives in Western Art History: An Anthology of Twentieth-century writing on the visual arts*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1989.

- KROPPEMBERG, I. Law, Religion, and Constitution of the Vestal Virgins. *Law and Literature*, University of California Press on behalf of the Cardozo School of Law, v. 22, n. 3, 2010, p. 418-439.
- LAALE, H. W. *Ephesus (Ephesos): an abbreviated History from Androclus to Constantine XI*. Bloomington: WestBow Press, 2001.
- LACARRIÈRE, J. *Padres do deserto: homens embriagados de Deus*. São Paulo: Loyola, 2002.
- LAES, C. Pedagogues in Greek Inscriptions in Hellenistic and Roman Antiquity. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bd. 171, 2009, p. 113-122.
- LAING, G. J. *Survivals of Roman religion*. New York: Longmans, Green & Co., 1931.
- LAKE, K. *The Apostolic Fathers (Loeb Classical Library)*. Massachusetts: Harvard University Press, 1965.
- LAMBERTON, C. The Accidental Factor in Constituting Isolation in Early Christian Art. *The Art Bulletin*, v. 32, n. 4, 1950, p. 259-261.
- LAMBERTON, C. The Development of Christian Symbolism as Illustrated in Roman Catacomb Painting. *American Journal of Archaeology*. Archaeological Institute of America, v. 15, n. 4, 1911, p. 507-522.
- LANDRY, D. Narrative Logic in the Annunciation to Mary (Luke 1:26-38). *Journal of Biblical Literature*. The Society of Biblical Literature, v. 114, n. 1, 1995, p. 65-79.
- LANNE, N.; JOZEF, V. *Cybele, Attis & Related Cults: Essays in Memory*. New York: BRILL, 1996.
- LARISON, D. *Return to Authority: The Monothelete Controversy and the Role of Text, Emperor and Council in the Sixth ecumenical council*. Chicago: ProQuest, 2009.
- LASSAREFF, V. Studies in the Iconography of the Virgin. *The Art Bulletin*. College Art Association, v. 20, n. 1, 1938, p. 26-65.
- LEDEGANG, F. *Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and Its Members in Origen*. Leuven: Leuven University Press, 2001.
- LEE, M.; FOGEN, T. *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009.
- LEFORT, L. *Chronologie des Peintures des Catacombes romaines*. Paris: Revue Archeologique, 1881.
- LEFORT, L. *Chronologie Des Peintures: des Catacombes De Naples*. Paris: Kessinger Publishing, 2010.

- LEONE, A. *The End of the Pagan City: Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- LEVINE, A. J.; ROBBINS, M. M. *A Feminist Companion to Mariology*. Cleveland: Pilgrim, 2005.
- LEWIS, C. S. Introdução. Atanásio de Alexandria. *On the Incarnation: The Treatise De Incarnatione Verbi Dei*. New York: St Vladimir's Seminary, 1996.
- LIDONNICI, L. *Architects of Piety: The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*. New York: Routledge, 2011.
- LIDONNICI, L. The images of Artemis Ephesia and greco-Roman worship: a reconsideration. Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School. *The Harvard Theological Review*, v. 85, n. 4, 1992, p. 389-415.
- LIGHTMAN, M.; LIGHTMAN, B. *Ancient Greek and Roman Women A to Z*. New York: Facts on file, 2008.
- LIMBERIS, V. *Divine Heiress: the Virgin Mary and the creation of Christian Constantinople*. New York: Routledge, 1994.
- LIVINGSTONE, E. *Studia Patristica*. Papers Presented to the 10th International Conference on Patristic Studies, v. 19. Oxford: Peeters, 1987.
- LOOFS, F. *Nestorius and his place in the history of Christian doctrine*. London: Cambridge University Press, 1914.
- LORAU, N. What is a Goddess? In: PANTEL, S. *A History of Women: from ancient goddesses to Christian saints*. London: Harvard University Press, 1992.
- LOT, F. *O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média*. Lisboa: 70, 2008.
- LOVERANCE, R. *Christian Art*. London: The British Museum Company, 2007.
- LOWE, M. 'Iouðαῖοι of the Apocrypha: A Fresh Approach to the Gospels of James, Pseudo-Thomas, Peter and Nicodemus. *Novum Testamentum*, BRILL, v. 23, fasc. 1, 1981, p. 56-90.
- LOWRIE, M. *Writing, Performance, and Authority in Augustan Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- LOWRIE, W. *Art in the early Church*. New York: Pantheon, 1947.
- LUCIANI, R. *Santa Maria Maggiore e Roma*. Roma: Fratelli Palombi, 1990.
- LUNDY, J. P. *Monumental Christianity: The Art and Symbolism of the Primitive Church*. New York: J. W. Bouton; Broadway, 1876.
- MACARI, A. Mary's Blood. *The Iowa Review*, v. 33, n. 2, 2003, p. 37-38.

- MACLAREN, S. Seeing the Whole Picture: A "Madonna and Child" in the Collection of the Walters Art Museum and the "Praesepe" of Santa Maria Maggiore. *The Journal of the Walters Art Museum*. The Walters Art Museum, v. 63, 2005, p. 15-30.
- MARCOVICH, M. From Ishtar to Aphrodite. *Journal of Aesthetic Education*, Special Issue: Distinguished Humanities Lectures II, University of Illinois Press, v. 30, n. 2, 1996, p. 43-59.
- MATHEWS-GREEN, F. *The lost Gospel of Mary: the Mother of Jesus in three ancient texts*. Massachusetts: Paraclete Press, 2007.
- 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, n. 4, 2006, p. 1011-1040.
- MATOSSIAN, M. In the Beginning, God Was a Woman. *Journal of Social History*, Peter N. Stearns, v. 6, n. 3, 1973, p. 325-343.
- MATTINGLY, D.; HITCHNER, B. Roman Africa: An Archaeological Review. *The Journal of Roman Studies*, Society for the Promotion of Roman Studies, v. 85, 1995, p. 165-213.
- MATTINGLY, D.; HITCHNER, B. Roman Africa: An Archaeological. *The Journal of Roman*. Society for the Promotion of Roman Studies, v. 85, 1995, p. 165-213.
- MC ARTHUR, H. Son of Mary. *Novum Testamentum*, BRILL, v. 15, fsc. 1, 1973, p. 38-58.
- MC CASTELAND, S. V. The Cult Story of the Early Church. *The Journal of Religion*, v. 8, n. 2, Chicago: The University of Chicago Press, 1928, p. 247-267.
- MC CLURE, L. *Prostitutes and courtesans in ancient world*. London: Madison, 2006.
- MC EVOY, M. A. *Child emperor rule in the late roman west (a.D. 367-455)*. Oxford: Oxford University, 2013.
- MC GINNIS, A. *The Son of God Beyond the Flesh: A Historical and Theological Study of the Extra Calvinisticum*. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
- MC GUCKIN, J. A. Origen on the Jews. In: FERGUSON, J. *Christianity in Relation to Jews, Greeks, and Romans*, v. 2. New York; London: Taylor & Francis, 1999.
- MC GUCKIN, J. A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: its history, theology, and texts*. Leiden; New York; Koln: BRILL, 1994.

- MC GUCKIN, J. A. *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. New York: St Vladimir's Seminary, 2001.
- MC GUCKIN, J. A. *The Westminster handbook to Origen*. Kentucky: Westminster John Konx Press, 2004.
- MC GUCKIN, J. A. *We Believe in One Lord Jesus Christ* (Ancient Christian Doctrine). Verlag: IVP Academic. 2009.
- MC KIM, R. The Virgin Birth of Jesus of Nazareth. *The North American Review*. University of Northern Iowa, v. 205, n. 734, 1917, p. 93-100.
- MC VEY, K. *Ephrem the Syrian: Hymns*. New York: Paulist Press, 1989
- MEEKS, W. A. The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity. *History of Religions*, v. 13, n. 3. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- MEEKS, W. A.; WILKEN, R. L. *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Sources for Biblical study). Missoula: Scholars Press, 1978.
- MEINARDUS, O. F. *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Cairo: The American Univeristy in Cairo Press, 2000.
- MENEZES, R. C. O Além no cotidiano: repensando fronteiras entre antropologia e história a partir do culto aos santos. *Oracula* (UMESP), n. 7, 2011, p. 20-42.
- MELVILLE, G; MULLER, A. *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages: Structures, developments and spatial contexts*. Zurich: Lit Verlag, 2011.
- METZGER, B. M. Antioch-on-the-Orontes. *The Biblical Archaeologist*. The American Schools of Oriental Research, v. 11, n. 4, 1948.
- MEYER, W. M. *The Nag Hammadi Library*. Noruega: BRILL, 1984.
- MEYER, W. M. Introduction. *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. San Francisco: Haper San Francisco, 1999.
- MILBURN, R. *Early Christian Art and Architecture*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- MILES, M. R. Santa Maria Maggiore's Fifth-Century Mosaics: Triumphal Christianity and the Jews. *The Harvard Theological Review*, v. 86, n. 2. New York: Cambridge University Press, 1993.
- MILHAM, M. The Classics as a Service Discipline. *The Classical World*. Classical Association of the Atlantic States, v. 53, n. 8, 1960, p. 250-252.

- MILL, A. Noah's Wife Again: *PMLA*. Modern Language Association, v. 56, n. 3, 1941, p. 613-626.
- MILLER, J. B. F. Dreams/Visions and the Experience of God in Luke-Acts. In: FLANNERY, F.; SHANTZ, C.; WERLINE, A. R. *Experientia: Inquiry Into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, v. 1. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.
- MINNS, D. *Irenaeus: An Introduction*. Washington: Georgetown University Press, 2010.
- MINTON, Gretchen. The Same Cause and like Quarell: Eusebius, John Foxe, and the Evolution of *Ekklesiastical History*. *Church History*, v. 71, n. 4, New York: Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History, 2002, p. 715-742.
- MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- MOORHEAD, J. *The Popes and the Church of Rome in Late Antiquity*. New York: Routledge, 2015.
- MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*. Montréal: Éditions Labor et Fides, 1995.
- MOSHEIM, J. L. *Institutes of Ecclesiastical History, Ancient and Modern: Primitive period*. London: Institute, 1860.
- MOSKO, M. On "Virgin Birth", Comparability, and Anthropological Method. *Current Anthropology*. The University of Chicago Press on behalf of Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, v. 39, n. 5, 1998, p. 685-687.
- MULLER, M. *Chips from a German Workshop*. New York: Scribner, Armstrong, and Co., 1867.
- MYLLYKOSHI, M. Wild Beasts and Rabid Dogs: The Riddle of the Heretics in the Letters of Ignatius. *The Formation of the Early Church*. Tübingen: Jostein Ådna, 2005.
- NAIDU, A. J. *Transformed in Christ: Christology and the Christian Life in John Chrysostom*. Eugene: Pickwick Publications, 2012.
- NASH, H. S. The Exegesis of the School of Antioch: A Criticism of the Hypothesis that Aristotelianism: Was a Main Cause in Its Genesis? *Journal of Biblical Literature*. The Society of Biblical Literature, v. 11, n. 1, 1892, p. 22-37.
- NEIL, B.; ALLEN, P. *Early Christian Studies 16*. Sydney: St. Paul's Publications, 2013.

- NICOLAI, V. F. "Le catacombe Cristiane: origini e sviluppo". In: ENSOLI, S.; LAROCCA, E. *Aurea Roma. Dalla città pagana Allá città Cristiana*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 2000.
- NICOLAI, V. F. *The Christian Catacomb of Rome: History, Decoration, Inscription*. Città del Vaticano: Schnell & Steiner, 1999.
- NOCK, A. D. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1933.
- NONNA, V. H. *Festal Orations*. Popular Paristics Series. New York: St Vladimir's seminary, 2008.
- NORRIS, F. Greek Christianities. *Cambridge History of Christianity*, v. 2. New York: Cambridge University Press, 2008.
- OBBERMEIER, A. *The History and Anatomy of Auctorial Self-criticism in the European Middle Ages*. Atlanta: Editions Rodopi, 1994.
- OCHSENSCHLAGER, L. The Archaeological World: Aphrodisias in Caria. *The Classical World*, Classical Association of the Atlantic States, v. 56, n. 5, 1963, p. 146-147.
- ODEN, T. *How Africa Shaped the Christian Mind: Rediscovering the African Seedbed of Western Christianity*. Lexington: Inter-Varsity Press, 2010.
- ONG, W. Mimesis and the following of Christ. *Religion & Literature*, v. 26, n. 2, 1994, p. 73-77.
- OSBORN, E. *Clement of Alexandria*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- OSBORN, E. *Irenaeus of Lyons*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- OSBORN, E. *Justin Martyr*. Tübingen: Mohr, 1973.
- OSBORNE, J. L. Early Medieval Painting in San Clemente, Rome: The Madonna and Child in the Niche. *Gesta*, v.10, n. 2. New York: International Center of Medieval Art, 1981, p. 299-310.
- OSLON, K. *Dress and the Roman Woman: Self-Presentation and Society*. New York: Routledge, 2006.
- OSLON, K. Matrona and Whore: Cloting and Definition in Roman Antiquity. In: FARAONE, C; OTTEN, W. Christ's Birth of a Virgin Who Became a Wife: Flesh and Speech in Tertullian's "De carne Christi". *Vigiliae Christianae*, v. 51, n. 3, Boston: BRILL, 1997, p. 247-260.
- PAGELS, E. A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist: And Its Critique of "Orthodox". *Sacramental Theology and Practice. The Harvard Theological*

- Review*, v. 65, n. 2. New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1972, p. 153-169.
- PAGELS, E. The Demiurge and His Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters? *The Harvard Theological Review*, v. 69. New York: Cambridge University Press, 1976, p. 317-328.
- PAGELS, E. *Os Evangelhos Gnósticos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- PAGELS, E. Irenaeus, the "Canon of Truth", and the "Gospel of John": "Making a Difference" through Hermeneutics and Ritual. *Vigiliae Christianae*, v. 56, n. 4. Boston: BRILL, 2002, p. 339-371.
- PANTEL, S. *A History of Women: from ancient goddesses to Christian saints*. London: Harvard University Press, 1992.
- PARKER, H. Why were the vestals virgins? Or the Chastity of women and the safety of the Roman State. *American Journal of Philology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004.
- PARLBY, G. The Origins of Marian Art in the Catacombs and the Problems of Identification. *The Origins of the Cult of the Virgin Mary*. London e New York: Burns and Oates, 2008, p. 41-56.
- PEARSON, B. Christians and Jews in First-Century Alexandria. *The Harvard Theological Review*. Cambridge University Press, v. 79, n. 1/3, 1986, p. 206-216.
- PEARSON, B. Nuns, Images, and the Ideals of Women's Monasticism: Two Paintings from the Cistercian. *Convent of Fines - Renaissance Quarterly*, The University of Chicago Press on behalf of the Renaissance Society of America, v. 54, n. 4, part 2, 2001, p. 1356-1402.
- PELIKAN, J. *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Church*. New Haven: Yale University Press, 1923.
- PELTOMAA, L. M. *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*. Leiden; Boston. Köln: BRILL, 2011.
- PERRONE, L. *Origene e la tradizione Alessandrina*, v. 2. Leuven: Peeters, 2003
- PERROT, M. Os silêncios do corpo da mulher. In: MATOS, M. I. & SOIHET, R. *O corpo feminino em debate*. São Paulo: UNESP, 2003, p. 13-27.
- PERRY, T. *The Aesthetics of Emulation in the Visual Arts of Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- PERRY, T; KENDALL, D. *The Blessed Virgin Mary*. Michigan: Eerdmans, 2013.

- PFORDRESHER, J. *Jesus and the emergence of a Catholic imagination: an illustrated journey*. New Jersey: Paulist, 2008.
- PHILIP, N; WILKINSON, P. *Eyewitness Companions: Mythology*. New York: DK, 2007.
- PINKER, A. Descent of the Goddess Ishtar to the Netherworld and Nahum II 8. *Vetus Testamentum*. BRILL, v. 55, fsc. 1, 2005, p. 89-100.
- PORTER, E. T. *By the Renewing of Your Minds: The Pastoral Function of Christian Doctrine*. Oxford: Oxford Univeristy Press, 2007.
- POLLITT, J. J. *Art in the Hellenistic Age*. Cambridge: Syndicate of the University of Cambrigde, 1986.
- POTTIER, B. *Dieu et le Christ selon Gregoire de Nysse*. Namur: Culture et Vérité, 1994.
- POURKIER, A. *L'hérésiologie chez Epiphane de Salamine*. Paris: Beauchesne, 1988.
- POWER, V. Tertullian: Father of Clerical Animosity toward the Theatre. *Educational Theatre Journal*, The Johns Hopkins University Press, v. 23, n. 1, 1971, p. 36-50.
- PRICE, R.; GADDIS, M. *The Acts of the Council of Chalcedon*, v. 1. Liverpool: Liverpool University Press, 2005.
- PRIESTLEY, J.; RUTT, J. T. *The Theological and Miscellaneous Works*, v. 7. London: J. Lindsay, 1831.
- PRYOR, J. Of the Virgin Birth or the Birth of Christians? The Text of John 1:13 Once More. *Novum Testamentum*, BRILL, v. 27, fsc. 4, 1985, p. 296-318.
- RAAB, C. *The Twenty Ecumenical Councils of the Catholic Church*. New York: Longmans, 1937.
- RAPP, C. The elite status of bishops in Late Antiquity in ekklesiastical, spiritual and social contexts. *Arethusa*, v. 33, n. 3, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000, p. 379-399.
- RAPP, C. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkely; Londres; Los Angeles: University of California Press, 2005.
- READE, J. The Ishtar Temple at Nineveh Iraq, Nineveh. *Papers of the 49th Rencontre Assyriologique Internationale*. British Institute for the Study of Iraq, v. 67, n. 1, Part Two, 2005, p. 347-390.
- REGAZZONI, S. Italia Argentina uma historia compartida: Syria Poletti inmigrante italiana, escritora argentina. *Dimensões*, n. 26. Vitória: Ediufes, 2011.

- REVENTLOW, H. G. *History of Biblical Interpretation: from Late Antiquity to the End of the Middle Ages*, v. 2. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- RICHARDSON, C. C. Early Christian Fathers. *Classics Ethereal Library*, 1953. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/richardson/fathers>> Acesso em: 11 jan. 2011.
- RICHTER, J. P. *Early Christian Art in the Roman Catacombs*. The Burlington Magazine for Connoisseurs, v. 6, n. 22, 1905, p. 286-262.
- RICKARD, M. R. The Iconography of the Virgin Portal at Amiens. *Gesta*, v. 22, n. 2. New York: International Center of Medieval Art, 1983, p. 147-157.
- RIGGS, C. *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford: Oxford Univeristy Press, 2005.
- RIGGS, J. Alexandria and the New Testament. *The American Journal of Theology*. The University of Chicago Press, v. 1, n. 4, 1897, p. 927-949.
- RODNEY, N. Ishtar, the Lady of Battle. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, v. 10, n. 7, 1952, p. 211-216.
- ROLLER, L. *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. Los Angeles: University of California Press, 1999.
- ROSSI, M. A.; OTRANTO, G. Priesthood, Precedent, and Prejudice: On Recovering the Women Priests of Early Christianity. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 7, n. 1. Indiana: Indiana University Press, 1991, p. 73-94.
- ROUSSEAU, P. *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, asceticism, and historiography*. Duke: Duke University, 2005.
- RUBENSON, S. *Asceticism and monasticism*, I: Eastern. *Cambridge History of Christianity*, v. 2. New York: Cambridge University Press, 2008.
- RUBIN, M. *Mother of God: A History of the Virgin Mary*. Yale: Yale University Press, 2009.
- RUETHER, R. R. *Mary: The Feminine Face of the Church*. Philadelphia: The Westminster Press, 1977.
- RUFFLE, K. *Gender, Sainthood, & Everyday Practice in South Asian Shi'ism*. The University of North Carolina Press: Chapel Hill, 2011.
- RUNIA, D. T. *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- RUSSELL, N. *Cyril of Alexandria*. London and New York: Routledge, 2000.

- RUY, M. L. *De verborum significatu: análise e tradução*. 2013. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.
- SCHAFER, P.; KIPPENBERG, H. H. G. *Envisioning Magic*. Leiden: BRILL, 1997.
- SCHEIDEL, W. 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.
- SCHERS, J. *The Status of Episcopal Authority in Rome (312–461 AD)*. Amsterdam: Radboud University Nijmegen, 2013.
- SEMISCH, C. *Justin Martyr: his life, writing, and opinions*, v. 2. Edinburgh: Thomas Clark, 1890.
- SESSA, K. Christianity and the cubiculum: Spiritual Politics and Domestic Space in Late Antique Rome. *Journal of Early Christian Studies*. The Johns Hopkins University Press, 2007, p.171-204.
- SHAHID, I. *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. Washington: Harvard University Press, 1989.
- SHAW, T. Pseudo-Athanasius: discourse on Salvation to a Virgin. In: VALANTASIS, R. *Religions of late antiquity in practice*. Princeton: Princeton University, 2000.
- SHAW, T. Ascetic practice and genealogy of heresy: problemas in Modern Scholarship and Ancient textual representation. In: MARTIN, D.; MILLER, P. *The cultural turn in late ancient studies: gender, asceticism, and historiography*. Durham: Duke University Press, 2005.
- SHESTACK, A. Introduction. In: *Catalog of iconography*. Washington, DC: National Gallery of Art, 1967.
- SHIEL, J. A Rylands Reminiscence. In: ROBERTS, C. H. *Catalogue of the Greek and Latin papyri in the John Rylands Library*, v. 3, n. 470. Manchester: Lanchcster, 1938.
- SHOEMAKER, S. J. Epiphanius of Salamis, the Kollyridians, and the Early Dormition Narratives: The Cult of the Virgin in the Fourth Century. *Journal of Early Christian Studies*. The Johns Hopkins University Press, 2008.
- SIEGER, J. D. Visual Metaphor as Theology: Leo the Great's Sermons on the Incarnation and the Arch. Mosaics at S. Maria Maggiore. *Gesta*, v. 26, n. 2, 1987, p. 83-91.

- SILVA, E. C. M. A helenização de Roma: convergências e impasses. In: Gilvan G. V. (Org.). *Grécia, Roma e o Oriente: da crise da polis à época helenística (404-31 a.C.)*. Vitória: Flor e Cultura, 2009.
- SILVA, G. V. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basíleia 337-361*. Vitória: Edufes, 2003.
- SILVA, G. V. MENDES, N. M (Org). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.
- SILVA, G. V. Ascetismo, Gênero e Poder no Baixo Império Romano: Paládio de Helenópolis e o *status* das Devotas Cristãs. *Revista História*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 82-97, 2007.
- SILVA, G. V. Imagens 'bordadas' na pedra: os mosaicos como fonte para o estudo da sociedade imperial romana. In: SILVA, G. V.; LEITE, L. R. *As múltiplas faces do discurso em Roma: textos, inscrições e imagens*. Vitória: EDUFES, 2013.
- SILVA, G. V. Homilia e educação cristã na Antiguidade Tardia: a relação corpo, igreja e cidade segundo João Crisóstomo. *Acta Scientiarum. Education*, Brasil, Universidade Estadual de Maringá, v. 36, n. 1, 2014, p. 1-12.
- SIQUEIRA, S. M. A. As efígies femininas em catacumbas romanas: uma análise da figuração paleocristã. In: LEITE, L. R [et al.]. *Figurações do masculino e do feminino na Antiguidade*. Vitória: Ed. PPGL, 2011.
- SMALLWOOD, M. Domitian's Attitude toward the Jews and Judaism. *Classical Philology*, The University of Chicago Press, v. 51, n. 1, 1956, p. 1-13.
- SMITH, K. Mary or Michael? Saint-Switching, Gender, and Sanctity in a Medieval Miracle of Childbirth. *Church History*, Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History, v. 74, n. 4, 2005, p. 758-783.
- SMITH, M. *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*. Cambridge: Eerdmans Publishing 2001.
- SMITH, M. Q. Another Iconographic Problem: Joachim and the Angel. *The Burlington Magazine*, v. 104, n. 708, 1962, p. 110-113.
- SMYTH, T. *Mary not a perpetual virgin, nor the mother of God: but only a sinner saved by grace through the worship and mediation of Jesus Christ, her God and our God – together with a view of the true position, duty and liberty of woman, under the Gospel dispensation*. Charleston: B. Jenkins, 1846.

- SNAPE, H. C. *The Fourth Gospel, Ephesus, and Alexandria*. The Harvard Theological Review. Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, v. 47, n. 1, 1954, p. 1-14.
- SOARES, H. P. *Os cultos de Ísis e Atargátis no Alto Império Romano: conflito religioso e formação de identidade nas Metarmophoses e de Dea Syria*. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas). Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.
- SOULEN, R. N.; SOULEN, K. R. *Handbook of Biblical Criticism*. 3 ed. Louisville: Westminster, John Knox, 2001.
- SOUVAY, C. The Twelve Anathematizations of St. Cyril. *The Catholic Historical Review*, v. 11, n. 4, Catholic University of America Press, 1926, p. 627-635.
- SPAETH, B. The Goddess Ceres in the Ara Pacis Augustae and the Carthage Relief. *American Journal of Archaeology*. Archaeological Institute of America, v. 98, n. 1, 1994, p. 65-100.
- SPAIN, S. "The Promised Blessing": The Iconography of the Mosaics of S. Maria Maggiore. *The Art Bulletin*, v. 61, n. 4, 1979, p. 518-540.
- SPINELLI, M. *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo (séculos II, III e IV)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- SPRINGER, C. *The Gospel as Epic in Late Antiquity: the Paschale Carmen of Sedulius*. Leiden: BRILL, 1988.
- SPYNKS, B. *The Place of Christ in Liturgical Prayer: Christology, Trinity, Liturgical Theology*. Minnesota: Liturgical Press, 2008.
- SCHAFF, P. *The Creeds of Christendom: The Evangelical Protestant Creeds*, v. 3, p. 1. New York: Cosimo, 2007.
- STEENBERG, M. *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*. Leiden: BRILL, 2008.
- STEFANIAK, R. Isis Rising: The Ancient Theology of Donatello's "Virgin" in the Santo. *Artibus et Historiae*, IRSA s.c., v. 27, n. 53, 2006, p. 89-110.
- STELAN, R. *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*. New York: de Gruyter, 1996.
- STESTACK, A. A Romanesque Wooden Sculpture of the Madonna and Child Enthroned. *Acquisitions* (Fogg Art Museum). The President and Fellows of Harvard College on behalf of Harvard Art Museum, 1964, p. 20-26.

- STINGER, C. *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and the Christian Antiquity in the Italian Renaissance*. Albany: State University of New York, 1977.
- STORY, C. *The nature of Truth in "The Gospel of Truth" and in the writings of Justin Martyr*. Leiden: BRILL, 1970.
- STRYCKER, E. La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques, *Subsidia Hagiographa*, 33. Brussels: Société des Bollandistes. 1961.
- STUCKEY, J. Ancient Grain Goddesses of the Eastern Mediterranean: Nisaba, good woman, fair woman, woman born in the mountains! *Cross-Quarterly for the Goddess Woman*, v. 7. Lammas, 2004.
- SUNQUIST, D.; IRVIN, S. *History of the World Christian Movement: Earliest Christianity to 1453*, v. 1. Edinburgh: Orbis Books, 2001.
- SWARTLEY, W. The Imitatio Christi in the Ignatian Letters. *Vigiliae Christianae*. BRILL, v. 27, n. 2, 1973, p. 81-103.
- SZYMUSIAK, M. Pour une chronologie des discours de S. Grégoire de Nazianze. *Vigiliae Christianae*. BRILL, v. 20, n. 3, 1966, p. 183-189.
- TAVARD, G. H. *The thousand faces of the Virgin Mary*. Minnesota: The Liturgical Press, 1996.
- TAYLOR, J. E. *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's Therapeutae*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- TELFER, W. The Cultus of St. Gregory Thaumaturgus. *The Harvard Theological Review*. Cambridge University Press, v. 29, n. 4, 1936, p. 225-344.
- TELLBE, M. *Christ-believers in Ephesus: a textual analysis of early Christian identity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- THÉBERT, Y. A Vida Privada e Arquitetura Doméstica na África Romana. *História da Vida Privada: do Império Romano ao Ano mil*. São Paulo: Companhia de bolso, 2009.
- THOMPSON, H. A. The Catholic Cultus of the Virgin Mary. *The American Journal of Theology*, v. 10, n. 3, Chicago: The University of Chicago Press, 1906.
- TILLEY, M. The Ascetic Body and the (Un)Making of the World of the Martyr. *Journal of the American Academy of Religion*. Oxford University Press, v. 59, n. 3, 1991, p. 467-479.

- TORJESEN, K. J. *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*. San Francisco: Harper Collins Publishers, 1995.
- TRIGG, J. God's Marvelous Oikonomia: Reflections of Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus. *Journal of Early Christian Studies* 9:1. The Johns Hopkins University Press, 2001, p.27–52.
- TRUMBOWER, J. Acts of Paul and Thecla 28-31. In: KILEY, M. *Prayer from Alexander to Constantine: a critical anthology*. New York: Routledge, 1997.
- TUSCHLING, R. *Angels and Orthodoxy: A Study in Their Development in Syria and Palestine*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- URBANO, A. P. *The Philosophical Life: Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*. Washington, D.C.: The Catholic University Press, 2013.
- UTHEMANN, K-H. History of Christianity to the seventh century. *Cambridge History of Christianity*, v. 2, New York: Cambridge University Press, 2008.
- VALANTASIS, R. Constructions of Power in Asceticism. *Journal of the American Academy of Religion*. Oxford University Press, v. 63, n. 4, 1995, p. 775-821.
- VAN DAM, R. *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*. Philadelphia: Pennsylvania Press, 2003.
- VAN DAM, R. Hagiography and History: The Life of Gregory Thaumaturgus. *Classical Antiquity*. University of California Press, v. 1, n. 2, 1982, p. 272-308.
- VAN DEN HOEK, A. W. *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis: an early Christian reshaping of a Jewish model*. Leiden: BRILL, 1988.
- VAN DEN HOEK, A. W. The "Catechetical" School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. *The Harvard Theological Review*. Cambridge: University Press on behalf of the Harvard Divinity School, v. 90, n. 1, 1997, p. 59-87.
- VASILAKE, M. *Images of the Mother of God: perceptions of the Theotókos in Byzantium*. Burlington et Vermont: Ashgate publishing Co, 2005.
- VERMES, G. *As várias faces de Jesus*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- VERSNEL, H. S. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, I: Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes: Three Studies in Henotheism. (Studies in Greek and Roman Religions). Leiden; New York; Copenhagen; Cologne: BRILL, 1990.
- VEYNE, P. *O Império Greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009a.

- VEYNE, P. O Império Romano. *História da Vida Privada: do Império Romano ao Ano mil*. São Paulo: Companhia de bolso, 2009b.
- VIDMAR, J. *The Catholic Church Through the Ages: A History*. New Jersey: Paulist Press, 2005.
- VIKAN, G. Art and Marriage in Early Byzantium. *Dumbarton Oaks Papers*, Trustees for Harvard University, v. 44, 1990, p. 145-163.
- VORSTER, W. S.; BOTHA, J. E. *Speaking of Jesus: essays on biblical language, gospel narrative*. Leiden, Koln and Boston: BRILL, 1999.
- WAKE, W.; LARDNER, N. *Acts of Paul and Thecla*. Paris: Kessinger Publishing, 2010.
- WALKER, W.; NORRIS, R. A; LOTZ, D. W.; HANDY, R. T. *History of the Christian Church*. New York: Scribner, 1985.
- WARNER, M. *Alone of all her sex: the myth and cult of the Virgin Mary*. New York: Pocket books, 1946.
- WATSON, A. Mary in the Burning Bush. *Journal of the Warburg Institute*. The Warburg Institute, v. 2, n. 1, 1938, p. 69-70.
- WATT, J. R. Women and the Consistory in Calvin's Geneva. *The Sixteenth Century Journal*, v. 24, n. 2, 1993, p. 429-439.
- WEBB, M. *The Churches and Catacombs of Early Christian Rome: A Comprehensive Guide*. Brighton: Sussex Academic Press, 2001.
- WEINANDY, T. G. *Athanasius: A Theological Introduction*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2007
- WEIRICH, H. *Lete: arte e crítica do esquecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- WERBNER, R. The Suffering Body: Passion and Ritual Allegory in Christian Encounters. *Journal of Southern African Studies*. Taylor & Francis, v. 23, n. 2, 1997, p. 311-324.
- WESSEL, Susan. *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- WESTERFELD, J. T. Christian Perspectives on Pharaonic Religion: The Representation of Paganism in Copt Literature. *Journal of the American Research Center in Egypt*, v. 40, 2003, p. 5-12.
- WESTGATE, R. Pavimenta atque emblemata vermiculata: Regional Styles in Hellenistic Mosaic and the First Mosaics at Pompeii. *American Journal of Archaeology*, v. 104, n. 2, 2000, p. 255-275.

- WILLIAMS, F. Introduction. *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book I*. Leiden: E.J. BRILL, 2009.
- WITHERINGTON, B. *Women in the Earliest Churches*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- WITMER, S. *Divine Instruction in Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- WHITBY, M. Introduction. *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
- YARBROUGH, A. *Christianization in the Fourth Century: The Example of Roman Women Church History*. *American Society of Church History*. Cambridge University Press, v. 45, n. 2, 1976, p. 149-165.
- YOUNG, F.; TEAL, A. *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background* Paperback. Michigan: Baker Academic, 2010.
- ZETTERHOLM, M. *The formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*. New York: Routledge, 2005.
- ZHANG, L. *Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China*. California: Stanford University Press, 1998.