

# ○ cristianismo e o Império Romano: tópicos sobre mobilidade espacial, identidade étnica e hibridismo cultural

*Ludimila Caliman Campos\**

## Resumo

O presente artigo tem como objetivo apreender o fenômeno da globalização e do cosmopolitismo no Império Romano que se estabeleceu, principalmente, depois do Edito de Caracala. Para tanto, buscamos compreender os principais vetores deste processo, tais como o aumento da mobilidade espacial, o crescimento do individualismo e o aumento das identidades fluidas com a afirmação das identidades locais. A partir deste entendimento, fizemos um estudo de caso da religiosidade cristã dos séculos II e III, entendendo que o cristianismo usufruiu desta mobilidade espacial, assim como foi responsável por agregar valores culturais heterotópicos sob uma mesma esfera de poder. Além disso, o cristianismo, como uma religião dita universalizadora que pregava o nivelamento étnico, trouxe consigo, associado ao cosmopolitismo romano, uma hibridização cultural, expressa, conforme análise, na piedade a Maria.

**Palavras-chave:** globalização; Império Romano; cristianismo.

## Christianity and the Roman Empire: Topics on spatial mobility, ethnic identity, and cultural hybridism

### Abstract

This article aims at grasping the phenomenon of globalization and cosmopolitanism in the Roman Empire, settled mainly after the Edict of Caracalla. To this end, we seek to understand the main drivers of this process, such as increased spatial mobility, the growth of individualism, and increased fluid identities with the assertion of local identities. From this understanding, we conducted a case study of Christian religiosity of the second and third centuries, understanding that Christianity enjoyed this spatial mobility as it was responsible for adding heterotopic cultural values under the same sphere of power. Aside from that, Christianity, a religion that is said to be “universalizing” and preaching ethnic levelling, brought with it, associated with the Roman cosmopolitanism, a cultural hybridization that was expressed in the worship of Mary, according to our analysis.

**Keywords:** globalization; Roman Empire; Christianity.

---

\* É bacharel e licenciada em História, mestre em História Social pela UFES e doutoranda em História Social também pela UFES. E-mail: lud.campos@yahoo.com.br  
Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?metodo=apresentar&id=K4251900T6>

## El cristianismo y el Imperio Romano: temas con respecto a la movilidad espacial, la identidad étnica y la hibridación cultural

### Resumen

Este artículo tiene como objetivo comprender el fenómeno de la globalización y el cosmopolitismo en el Imperio Romano que se asentaron principalmente después del Edicto de Caracalla. Para ello, buscamos entender los principales impulsores de este proceso, tales como el aumento de la movilidad espacial, el crecimiento del individualismo y el aumento de las identidades fluidas con la afirmación de las identidades locales. A partir de este entendimiento, se realizó un estudio de caso de la religiosidad cristiana de los siglos II y III, en la comprensión de que el cristianismo gozó esta movilidad espacial, ya que fue el responsable de la adición de los valores culturales heterotópicos en la misma esfera de poder. Aparte de eso, el cristianismo, como una religión dicta “universalizante” y predicando el nivelación étnico, trajo consigo, asociado con el cosmopolitismo romano, la hibridación cultural expresada en la piedad a María, según nuestro análisis.

**Palabras clave:** globalización, Imperio Romano, cristianismo.

Dentro do espaço geográfico do Império Romano, no período Alto Imperial, houve mais emigração do que imigração (HARRIS, 1999). Apesar disso, o Império Romano era visto por alguns como um *El Dorado*. Com uma identidade bastante positivada, o Império, principalmente durante a *Pax Romana*, era identificado como um local em que se podia prosperar e viver em paz<sup>1</sup>.

É possível identificar diversos motivos que levavam as pessoas a deslocar-se dentro do Império. As famílias podiam mudar-se a fim de buscar melhores terras para o cultivo; muitos indivíduos saíam de suas terras a fim de praticar a pirataria; alguns transitavam pelo Império por conta das práticas comerciais, que envolviam desde produtos alimentícios até agenciamento de escravos. Como um impacto generalizado do imperialismo, no século II, observou-se um grande deslocamento espacial de pessoas das zonas rurais para as cidades (SCHEIDEL, 2004). Tais pessoas traziam consigo aspectos da memória de suas localidades e identidades próprias, o que fez de cidades como Roma, Antioquia, Alexandria e Atenas grandes centros globalizados. Este contexto expressa a complexidade da sociedade imperial na qual imperialismo e mobilidade espacial tornaram-se aspectos indissociados.

Sobre esse assunto, Scheidel (2004) pontua que o imperialismo abriu terras para desapropriação, criou novas fronteiras, tanto de controle quanto de integração, incentivou o reassentamento organizado, possibilitou a aquisição de milhões de escravos estrangeiros, com verbas advindas do próprio imperialismo e incentivou o crescimento das populações urbanas. À medida

---

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

que esses acontecimentos se desdobravam, de maneira independente e/ou interdependente, as conquistas militares e a centralização política foram determinando decisivamente o crescente fluxo populacional.

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

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

Uma das características de uma sociedade cosmopolita e globalizada, com a qual Roma pode ser identificada, é a presença de políglotas. Segundo Mattingly e Hitchner (1995), os estudos onomásticos têm apontado para um aumento do número de políglotas nas colônias romanas do norte da África, com destaque especial para a proeminente cidade de Alexandria<sup>3</sup>.

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

---

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

<sup>3</sup> Cidade egípcia localizada ao leste do mediterrâneo, Alexandria foi uma proeminente metrópole helenística no século I a.C. 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 este 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, até porque o Egito como um todo acabou por tornar-se, definitivamente, uma província romana. Com uma população estimada em 300 mil habitantes, sabemos que, durante o reinado de Otávio Augusto, Alexandria abrigava uma das mais requintadas bibliotecas que o mundo antigo conheceu, além de mercados, portos, palácios, templos, parques, tribunais, teatros, escolas e um museu. De forte caráter cosmopolita, as escolas alexandrinas gozavam da influência da cultura egípcia, grega, romana, persa, indiana e judaica.

Nos primeiros séculos do Império Romano, a cidadania denotava o *status* ocupado por uma elite que gozava de certos direitos (no âmbito público e privado), privilégios e obrigações asseguradas pela lei. Os não cidadãos geralmente permaneciam sujeitados aos sistemas legais das comunidades provinciais provenientes. Com o tempo, a cidadania romana pôde ser adquirida por meio da compra, pela integração ao exército ou em conselhos municipais (MATHISEN, 2006). Tal direito poderia ainda ser herdado. Ser cidadão romano era motivo de grande honra e mérito. De fato, o estatuto da cidadania pode ser compreendido como um objeto portador de significados e identidades capaz de servir eficazmente como fonte para a compreensão de um *ethos*<sup>4</sup>.

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

Vale frisar que todas as manifestações de cidadania forneceram elementos unificadores que promoveram cooperação social e de identificação a fim de evitar uma divisão racial, religiosa, e filiações étnicas (MATHISEN, 2006). A cidadania romana, em especial, forneceu formas de identidade pessoal que não se restringiram à população de uma nação.

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

Com o fluxo de pessoas com nacionalidades variadas percorrendo todo o Império, havia três tipos de identificação com a cidadania romana. O primeiro grupo era de habitantes do orbe romano, principalmente a elite provincial e os romanos de etnia – não se sentiam mais cidadãos de determinada província,

---

<sup>4</sup> O conceito de *ethos* (advindo do grego – ética, hábito, costume e harmonia), nos estudos sociológicos, é, basicamente, uma espécie de síntese dos costumes de um povo. Largamente utilizado para a compreensão dos hábitos, sob o prisma social e cultural, tal conceito está presente nos estudos das identidades sociais.

ou distrito, mas cidadãos do mundo, unidos por uma lealdade e um direito comuns que vinculavam todos em um mesmo Império (HERSCHEL, 1909). O segundo grupo era composto por pessoas que não se identificaram como “cidadãos romanos”, mas como cidadãos de suas respectivas cidades e províncias, pois, muitas vezes, o vínculo étnico era mais forte que o imperial (MATHISEN, 2006). Normalmente, essas pessoas compunham as camadas médias e mais baixas da sociedade, muito ligadas aos aspectos tradicionais da cultura local. Há ainda um terceiro grupo que não se identifica com nenhum tipo de identidade étnica. Esses foram os cristãos, caso que será analisado logo mais.

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

Este momento foi caracterizado pela diversidade de religiões e religiosidades, muitas delas vivenciadas fora dos cultos oficiais do *mos maiorum*, expressão das novas necessidades surgidas gradativamente em Roma e em seus domínios (SANZI, 2006). De fato, foi um período de grande inquietação, marcado por um sentimento de insuficiência das religiões tradicionais (PETTIT, 1989). Além da consolidação do culto ao imperador e da permanência das antigas tradições religiosas, houve uma grande proliferação de religiões orientais, que coexistiram dentro do Império, entre elas o cristianismo<sup>5</sup>. Este, crença nascida na província da Judeia, sobressaiu-se em meio às outras religiões, entre outros fatores, por seu caráter proselitista, o que determinou sua expansão por todos os cantos do Império. Deve-se destacar que o contexto da *Pax Romana* favoreceu o alargamento das fronteiras das religiões estrangeiras de um modo geral. É fato que o cristianismo foi favorecido pela facilidade de contato entre as províncias romanas e difundiu-se em meio ao livre trânsito de pessoas pelo Império. Assim, as constantes e profícuas relações entre as comunidades foram fator determinante, tanto para o estabelecimento de redes de comunicação e inter-relação quanto para a perpetuação do próprio cristianismo. Além disso, apesar da clara heterogeneidade do Império, houve

---

<sup>5</sup> Opondo-se às celebrações religiosas ritualísticas empreendidas por Roma, os cultos orientais exerceram um grande fascínio por todo o Império porque, por meio de doutrinas bem elaboradas, estes forneciam respostas a algumas inquietações religiosas do homem romano. Os cultos de mistério, em especial, assim como o próprio cristianismo, representavam uma forma de religião muito mais voltada para a esfera do pessoal, cultivada pela relação entre deuses e homens, diferentemente dos cultos tradicionais romanos.

algumas tentativas de uniformização política e cultural, sendo que o cristianismo desempenhou, posteriormente, sua função político-social na integração das massas (GUARINELLO, 2006).

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

Toda a alma esteja sujeita às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus; e as potestades que há foram ordenadas por Deus. Por isso quem resiste à potestade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação. Porque os magistrados não são terror para as boas obras, mas para as más. Queres tu, pois, não temer a potestade? Faze o bem, e terás louvor dela. Porque ela é ministro de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, pois não traz de balde a espada; porque é ministro de Deus, e vingador para castigar o que faz o mal. Portanto é necessário que lhe estejais sujeitos, não somente pelo castigo, mas também pela consciência. Por esta razão também pagais tributos, porque são ministros de Deus, atendendo sempre a isto mesmo. Portanto, dai a cada um o que deveis: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto; a quem temor, temor; a quem honra, honra. (Rm 13.1-7) <sup>6</sup>.

O governo de Roma considerava os seguidores de Cristo pertencentes a uma das muitas correntes religiosas judaicas palestinas (CHEVITARESE, 2006). Aliás, Roma via o cristianismo sem muita expressão política. Entretanto, essa “despreocupação” não garantiu a aceitação do movimento. Ao longo do século II, o poder eclesiástico foi grandemente perseguido e muitos mártires foram feitos. Contudo, apesar de haver um precedente legal na lei romana que podia ser usado contra os cristãos – a acusação de *superstitio illicita* – o governo

<sup>6</sup> πασα ψυχη εξουσαις υπερεχουσαις υποτασσεσθω ου γαρ εστιν εξουσια ει μη απο θεου αι δε ουσαι εξουσαι υπο του θεου τεταγμεναι εισιν. ωστε ο αντιτασσομενος τη εξουσια τη του θεου διαταγη ανθεστηκεν οι δε ανθεστηκοτες εαυτοις κριμα ληφονται. οι γαρ αρχοντες ουκ εισιν φοβος των αγαθων εργαων αλλα των κακων θελεις δε μη φοβεισθαι την εξουσιαν το αγαθον ποιει και εξεις επαινον εξ αυτης. θεου γαρ διακονος εστιν σοι εις το αγαθον εαν δε το κακον ποιης φοβου ου γαρ εικη την μαχειραν φορει θεου γαρ διακονος εστιν εκδικος εις οργην τω το κακον πρασσουντι.. διο αναγκη υποτασσεσθαι ου μονον δια την οργην αλλα και δια την συνειδησιν δια τουτο γαρ και φορους τελειτε λειτουργοι γαρ θεου εισιν εις αυτο τουτο προσκαρτερουντες. αποδοτε ουν πασιν τας οφειλας τω τον φορον τον φορον τω το τελος το τελος τω τον φορον τον φορον τω την τιμην την τιμην. (BÍBLIA, 2006; tradução nossa).

demorou algum tempo para distinguir os cristãos dos judeus<sup>7</sup>. Até o governo de Nero (54-68), as autoridades não faziam qualquer separação entre eles. E, mesmo posteriormente, alguns equívocos foram cometidos a esse respeito<sup>8</sup>. Deve-se frisar ainda que a maior hostilidade nos primeiros séculos provinha, em grande parte, não das autoridades romanas, mas da população local<sup>9</sup>.

Nos primeiros 200 anos, o cristianismo expandiu-se gradativamente, favorecido pela clemência imperial (SILVA, 2006). Entretanto, algumas mudanças ocorreram no Império ao longo do século III. A anarquia militar (235-284) foi instaurada, fruto de uma grande instabilidade, desencadeando uma série de perseguições aos cristãos. Tal momento foi marcado por um agudo quadro de desequilíbrio político, caracterizado pelas várias sucessões ao trono, bem como por um enfraquecimento da imagem e do poder imperiais.

Da ascensão de Décio ao poder, no início do século III, até o início do século IV, quando o Império esteve sob o comando de Diocleciano, com exceção do período chamado de “Pequena Paz da Igreja” (260-303), qualquer ameaça à ordem imperial passou a ser combatida vigorosamente, inclusive o cristianismo<sup>10</sup>. A partir do governo de Décio, vários pronunciamentos foram realizados com o propósito de coibir o cristianismo, mesmo porque alguns responsabilizavam os cristãos pela ruptura da *pax deorum*. Em contrapartida, o culto aos deuses e ao imperador, base simbólica do poder imperial, foi um

---

<sup>7</sup> Ao contrário do cristianismo, o judaísmo era uma religião muito antiga. Então, quando os romanos entraram em contato com os judeus, apesar dos confrontos que havia entre eles no que concerne ao espírito de liberdade e ao estilo judaico de existência sob o domínio imperial, estes foram considerados uma *religio licita* pelos romanos – uma postura típica do tolerante paganismo vigente no Império (FELDMAN, 2008).

<sup>8</sup> Pode-se afirmar que a associação feita entre as duas religiões, nos séculos I e II, dava-se apesar de o cristianismo estar ainda formando sua própria identidade. Havia, de fato, uma corrente judaizante dentro da *ekklesia*, que motivava a manutenção de laços entre eles. Em algumas regiões, especialmente no primeiro século, os cristãos, de um modo geral, conservavam fortes vínculos com os judeus, chegando a utilizar até mesmo os espaços judaicos, como as sinagogas.

<sup>9</sup> O cristianismo era visto como uma religião exótica pelos adeptos das outras religiões do Império. Isto se deu tanto por seu monoteísmo inflexível quanto pelo fato de as reuniões terem um caráter secreto, o que fazia a população em geral conjecturar que ocorressem atos como canibalismo, relações promíscuas, práticas necromânticas e a invocação do espírito de um criminoso supliciado (SILVA, 2006).

<sup>10</sup> Entre 260 e 303 temos a chamada “Pequena Paz da Igreja”, quando, por um breve momento, as perseguições não ocorreram. Nesse momento, o cristianismo pôde ampliar suas bases livremente e realizar grandes progressos no interior do Império. Sabemos que sob os governos de Cláudio, o Gótico, e de Aureliano houve alguns mártires, contudo não podemos supor que isso tenha ocorrido em virtude de alguma perseguição imperial, mas pelo zelo excessivo de alguma autoridade provincial ou por alguma ação de comunidades locais (SILVA, 2006).

dos recursos para o fortalecimento do poder central, bastante desgastado. Os imperadores buscavam a todo o custo manter-se fiéis ao *mos maiorum*.

No século III, com a promulgação do Edito de Caracala, a vida dos cristãos sofreu um impacto tangível e duradouro, mudando drasticamente. A partir desse decreto, os cristãos tornaram-se muito mais livres para transitar pelo Império. No entanto, foram muito mais perseguidos, pois, como cidadãos de Roma, não podiam mais apelar aos tribunais do Império como *humiliores* (não cidadãos) e, por isso, integrantes de uma religião estrangeira, nem mesmo como a antítese de *honestiores* (cidadãos) dignos de privilégios (KERESZTES, 1970). Além disso, como cidadãos eles foram, em muitos momentos, intimados a sacrificar aos deuses do Império. A igualdade de direitos trouxe, de fato, muitos problemas para os cristãos do mundo romano.

É importante ressaltar que, no entanto, muito antes do Edito, qualquer cristão podia transitar abertamente no Império. É sabido que o apóstolo Paulo, que era um cidadão romano, fez três grandes viagens missionárias, visitando diversas localidades, a saber: Jerusalém, Cesareia, Damasco, Antioquia (na Síria), Tarso, Chipre, Pafos, Derbe, Listra, Icônio, Laodiceia, Colossos, Antioquia (da Pisídia), Mileto, Patmos, Éfeso, Trôade, Filipos, Atenas, Corinto, Tessalônica, Bereia, Macedônia, Malta e Roma<sup>11</sup>. Além de Paulo, é sabido que muitos outros cristãos, mesmo sem a cidadania, viajaram pelas mais diversas províncias do Império.

A complexa cartografia dos trajetos do apóstolo fornece informações acerca do público-alvo evangelizado e, assim, de quais foram os primeiros cristãos fora da Judeia. Ao se autointitular “apóstolo dos gentios”, Paulo propôs-se a exercer as tarefas de reavaliar e renegociar os critérios da diferença entre o judaísmo e a cultura helênica, a fim de levar o evangelho de Jesus aos não judeus de fala grega, “incircuncisos”, “adoradores de ídolos” e moradores de terras fora da Judeia<sup>12</sup>. Um judeu, a exemplo de Paulo, deveria mostrar-se capaz de ser culturalmente “ambidestro” para pensar em termos do judaísmo, do cristianismo e do helenismo.

Toda a mobilidade espacial própria dos missionários cristãos deveu-se aos seguintes mandamentos de Jesus: “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (Mc 16.15); “Portanto ide, fazei discípulos

<sup>11</sup> Paulo foi, sem dúvida, o pregador mais influente entre os não judeus no século I, sendo também o principal expoente teológico do cristianismo gentílico. Segundo Mitchell (2008), quando Paulo fez sua missão no mundo romano, ele visitou e fundou diversas *ekklesiae*. Paulo não se detinha em cada pequena cidade das vastas províncias do Império, mas buscava, passando pela rota romana da *Via Sebaste*, focar sua atenção nos centros helenizados, ou seja, nos centros urbanos.

<sup>12</sup> Vale destacar que entre o público gentílico de Paulo estavam vários judeus da dispersão. Contudo, muitos dos que se convertiam não eram judaizantes (cristão-judeus) e, portanto, inserem-se no cristianismo gentílico (BLASI, TURCOTTE, DUHAIME, 2002).

de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo” (Mt 28.19); “Mas recebereis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas, tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria, e até aos confins da terra” (At 1.8).

O pensamento cristão portava, desde o início, uma forte ideia de universalidade e unidade étnica, algo nunca antes visto no Império. Na polêmica entre cristãos judaizantes e cristãos gentios, observamos Paulo asseverar o seguinte: “Onde não há grego, nem judeu, circuncisão, nem incircuncisão, bárbaro, cita, servo ou livre; mas Cristo é tudo em todos” (Cl 3.11). Esse trecho traz as mais importantes distinções sociais do mundo antigo de uma maneira intercalada – etnia, religião ancestral e condição sociojurídica. Segundo o apóstolo, os cristãos não deveriam ser identificados por tais classificações, mas pela fé em Jesus (WRIGHT, 1986). A ideia de levar o Evangelho aos gentios, na perspectiva paulina, era a de que cada convertido se “despisse do velho homem” (Cl 3.9) – que abrange as condutas consideradas pecaminosas – a fim de aderir a uma religião que recebia a todos, independentemente de sua origem étnica e do estrato social que ocupasse. A visão geral do cristianismo gentílico baseava-se, portanto, na ótica segundo a qual o movimento de Jesus era uma religião para todos aqueles que estivessem dispostos a abdicar de suas religiões locais, bem como de suas práticas pessoais que não se coadunassem com a doutrina cristã (prostituição, feitiçaria, idolatria, embriaguez, ira, glotonaria etc.) em prol de servir a Jesus pela simples fé nele.

O pensamento do cristianismo ficou claramente expresso em um trecho da carta de Diogneto, no século II:

Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver. Sua doutrina não foi inventada por eles, graças ao talento e especulação de homens curiosos, nem professam, como outros, algum ensinamento humano. Pelo contrário, vivendo em cidades gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida social admirável e, sem dúvida, paradoxal. (EPÍSTOLA A DIOGNETO, 1949, 5.1-4)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῆ οὔτε φωνῆ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσιν ἀνθρώπων. 2. οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσι οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένη χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀκοῦσιν. 3. οὐ μὴν ἐπινοία τινὶ καὶ φροντίδι πολυπραγμόνων ἀνθρώπων μάθημα τοῦτ’ αὐτοῖς ἐστὶν εὐρημένον, οὐδὲ δόματος ἀνθρωπίνου προεστᾶσιν, ὥσπερ ἔνιοι. 4. κατοικοῦντες δὲ πόλεις ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους, ὡς ἕκαστος ἐκλήρωθη, καὶ τοῖς ἐγγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτη καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ θαυμαστήν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἐαυτῶν πολιτείας (MEECHAM, 1949, p. 98; tradução nossa).

Observa-se neste testemunho um desapego da etnicidade. Não que esta tenha desaparecido nos círculos cristãos, mas foi relegada a segundo plano, quando o assunto era a expansão do cristianismo<sup>14</sup>. Assim, a identidade nacional entre os cristãos era algo fluido e líquido, pensando sob a perspectiva teórica de Bauman (2005)<sup>15</sup>. Sob essa perspectiva, os missionários cristãos

14 Ocorreram algumas controvérsias nos círculos cristãos que remetiam a origens étnicas de cada comunidade. Entre elas, a questão quartodecimana. O litúgio inicia-se em um desacordo sobre a data da comemoração da Páscoa, pois as comunidades cristãs do Oriente, de tradição joanina, celebravam-na no décimo quarto dia da lua do mês de nisã, no sábado, segundo o costume judaico; mas os cristãos do Ocidente festejavam no domingo, após o décimo quarto dia da lua. A questão surgiu, quando as comunidades da Ásia e de Roma perceberam-se desunidas por datarem evento tão importante em dias diferentes. Assim, na primeira metade do segundo século, o bispo Policarpo, que manteve muitos contatos com Inácio de Antioquia, foi a Roma a fim de entrar em comum acordo sobre o assunto com o bispo Aniceto. Este não conseguiu convencer Policarpo io Romano as comunidades. eria que Roma exercesse domínio episcopal na a não observar aquilo que sempre praticara com João e com outros apóstolos que com ele conviveram; nem Policarpo convenceu Aniceto, que aprendera seu costume com os presbíteros precedentes da comunidade de Roma. Mesmo mantida a questão controversa, Aniceto cedeu a Policarpo, certamente em reverência à sua idade avançada. Entretanto, apesar de separarem-se em paz, a questão renasceu em muitas ocasiões, envolvendo diversas congregações, como as comunidades da Palestina e da Alexandria, que entraram em concordância sobre o assunto; a comunidade de Sardes, sob liderança de Melitão, seu bispo, que escreveu sobre a questão da Páscoa em Laodiceia, entre outras. Na segunda metade do século II d.C., Policarpo já havia morrido, vários sínodos já haviam sido feitos para discutir novamente o tema, sendo decidido que adotariam a tradição das congregações do Ocidente e não a do Oriente, de origem judaica. Mas os bispos da Ásia, sob a liderança de Polícrates, mais uma vez não aceitaram essa decisão. Contrariado, Polícrates enviou uma carta ao bispo de Roma, o norte-africano Vítor, discutindo o assunto e argumentando que havia sido na Ásia que “se repousou os grandes astros” (H.E. V 24, 2), entre eles Filipe, com suas quatro filhas profetisas, e o apóstolo João, e que, por isso, deveriam adotar a data da Páscoa segundo o costume asiático. Buscando obliterar as diferenças, Vítor decretou a ruptura da *ekklesia* romana com as comunidades da Ásia Menor e suas vizinhas, considerando-as heterodoxas. Percebe-se, claramente, que um dos motivos da polêmica foram as divergências, em grande medida de cunho étnico, entre os costumes das comunidades cristãs de Roma e da Ásia Menor.

15 Tomaz Tadeu da Silva (2000), junto a outros teóricos, propõe diversas apreciações acerca das oposições binárias estabelecidas pelos conceitos sociológicos de identidade e diferença. De acordo com Silva, as diferenças, tal como a identidade, simplesmente existem e são inseparáveis. Ambas são conceitos simbólicos, ativamente produzidos, e “não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido” (p. 78). Além disso, a dinâmica identidade e diferença é composta por relações sociais sujeitas às relações de poder, sendo

puderam evangelizar livremente nas estradas e províncias do Império, sendo bem recebidos como “irmãos” por todos os componentes da *ekklesia* espalhados pelo Império. Assim, a sociedade romana, cosmopolita e globalizante, que comportava pessoas individualistas com identidades fluidas, beneficiava consideravelmente o cristianismo.

Favorecido pelo imperialismo, o cristianismo empreendeu suas missões com uma larga mobilidade espacial, o que cooperou para a criação de novas práticas e hábitos. O imigrante que saía de sua cidade (dentro ou fora do *limes* imperial) em direção às cidades do Império estava profundamente influenciado por uma cultura híbrida. Em novas localidades, os imigrantes ressignificavam seu próprio espaço (HERSCHEL, 1909). Assim, houve, neste período, diversas manifestações culturais híbridas, fruto da mobilidade espacial, dentro do cristianismo. Entre elas, destacamos o culto mariano.

A história da exaltação e 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 de uma paulatina apoteose da Maria que se forjou em dois níveis: o da piedade popular e o doutrinal-litúrgico.

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

---

ambas impostas e disputadas. É importante perceber que, para Hall (2000), a identidade é um conceito estratégico e posicional que emerge no jogo de poder e na exclusão. A identificação está sempre em processo, em construção, e sempre operando por meio da *différance*.

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

Desse modo, tais religiões, que traziam em seu panteão figuras como deusas-mães e virgens, tornaram as representações de Maria em uma *interpretatio* das deidades. Sua hibridização na forma de uma *interpretatio* cristã empreendida no imaginário cristão foi determinante, tanto para a conversão dos gentios quanto para sua assimilação da doutrina cristã<sup>16</sup>. Ao tolerar a veneração a Maria, a *ekklesia* recebia mais seguidores, agora identificados com a nova religião. Maria não foi, oficialmente, uma deidade cristã, todavia, alguns documentos tendem a considerá-la com o poder e a autoridade de uma divindade.

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

O *Proto-evangelho de Tiago* foi um texto mariano muito influente nos círculos cristãos, o que se observa, inclusive, nas representações imagéticas (KEARNS, 2008). Muitos templos, títulos e uma iconografia clássica, dedicados anteriormente às deusas greco-romanas e orientais, foram transferidos a Maria. A iconografia, em especial, está representada de forma recorrente em catacumbas, que também apresentam cenas marianas como as imagens abaixo (Figuras 1, 2 e 3):

---

<sup>16</sup> A *interpretatio* é uma tendência comum dos escritores do mundo antigo em igualar os deuses estrangeiros aos membros de um determinado panteão local. Heródoto, por exemplo, refere-se aos antigos deuses egípcios Amon, Osíris e Ptah como “Zeus”, “Dionísio” e “Festo”, respectivamente (SMITH, 2001). Cunhamos o termo *interpretatio* cristã para tratar o comportamento do *populus* recém-converso dos círculos gentios ao equiparar Maria a deusas gregas, romanas e orientais.

Figura 1 - Afresco de Maria e Jesus menino. Catacumba de Santa Priscila. Via Salária, Roma. Século III<sup>17</sup>



<sup>17</sup> 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. 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 Novo Testamentos. O nome “capela grega” deve ter sido atribuído ao lugar por conta de duas inscrições em grego ali encontradas. Entre as diversas cenas gravadas nas paredes destacam-se: o milagre de Moisés; Sadraque, Mesaque e Abede-Nego na fornalha de fogo ardente; 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. 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.

Figura 2 - Maria e o anjo. Catacumba de Santa Priscila. Via Salária, Roma. Século III



Figura 3 - Maria e os magos. Catacumba de Santa Priscila. Via Salária, Roma. Século III



A devoção pessoal tem seu lócus primário na arte sob a forma de *pietade visual*. Os cristãos primitivos expressavam-se artisticamente a fim de refletir sua opinião com relação a Deus ao tentar comunicar mensagens com uma função educacional, memorial, cultural e evangelística. Por isso, parte de nossa referência documental trata das iconografias acima, provenientes do século III, encontradas na catacumba de Santa Priscila, localizada na Via Salária, em Roma (BARKER, 1913).

Devemos mencionar que os 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.

Notamos 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<sup>18</sup>. Agora, uma forma de piedade visual se concretizará quando a imagem é visualizada, admirada, assim como orações e devoções a ela dirigidas. Sobre o assunto, veremos na catacumba de Santa Priscila algumas das mais enigmáticas figurações marianas do período paleocristão que conhecemos.

Notamos que na primeira representação (Figura 2) Maria está sentada e recebendo a visita de um anjo não alado<sup>19</sup>. 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, está acomodada em um assento de honra, semelhante a uma matrona romana.

---

<sup>18</sup> No que concerne à corporalidade da deidade, vemos que os gestos, as formas e as cores do ícone vão buscar ser imitações fidedignas do deus (*imitatio dei*), visando a que a própria memória social possa assimilar tais deidades e adotá-las no âmbito do culto.

<sup>19</sup> Poucos foram os anjos a serem representados com asas no período na Antiguidade. Na verdade, será na Idade Média que vai se tornar comum a representação de anjos alados (BURANELLI, DIETRICK, BUSSAGLI, 2007, p. 76).

Ela parece esperar ouvir o que seu interlocutor deseja dizer. 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*, com o braço direito levantado<sup>20</sup>. O anjo porta-se 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* (1.26-38).

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

A segunda pintura (Figura 2) é conhecida por ser a mais antiga imagem a retratar Maria<sup>21</sup>. O grafite está localizado em uma posição bastante peculiar na catacumba: em um canto do teto do corredor. A imagem, apesar de estar um tanto 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 em uma atitude de maternidade. Os olhos da mãe e da criança estão fitos no observador da imagem, como se, pela chegada de alguém, ela tivesse interrompido a amamentação (MATHEWES-GREEN, 2007, p. 100). Maria está vestida com um pálio, coberta por um véu curto que parcialmente vela sua cabeça, trajando uma vestimenta com

---

<sup>20</sup> 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, diz-se que o pálio remete ao signo da filosofia.

<sup>21</sup> Na atualidade, alguns debates estão sendo feitos, revendo a autenticidade desta pintura, pois supostamente foram observadas discrepâncias, tendo em vista a descoberta de alguns novos afrescos nesta catacumba, datados do século XVII. Alguns pesquisadores sugerem que no desenho original o homem aponta para a mulher e a postura dela 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 semelhantes, e os próprios sarcófagos encontrados no local trazem essa temática com uma representação muito próxima à da pintura em questão (MATHEWES-GREEN, 2007, p. 103).

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; com a mão esquerda ele segura um rolo dourado. A estrela simbolizaria o Messias que haveria de vir. A cena expressa o momento da Anunciação, no qual Maria recebe a revelação de quem era Jesus. É importante destacar que o homem representaria um profeta, tanto pela capa que porta (ênfaticamente 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 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, esta pintura exprime um tema central da fé cristã: o mistério da encarnação do filho de Deus – nascido de uma virgem.

Na terceira representação encontrada (Figura 3), 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 de sua virgindade. 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 anterior. 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 e razão de 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, é importante ressaltar 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.

Tanto o *Proto-evangelho de Tiago* quanto a iconografia são importantes para esta pesquisa na medida em que revelam um cristianismo que podemos considerar de “fronteira”, pois, apesar da roupagem cristã, ele apresenta expressões e valores híbridos, identificados com o judaísmo e, principalmente, com a cultura helenística. Muitos cristãos, não ligados às lideranças eclesiais, muitas vezes na fronteira entre o cristianismo e o “paganismo”, inventavam histórias e faziam pinturas, expressando-se em uma multiplicidade de meios que davam vazão a demonstrações artísticas e culturais ligadas à tradição e à religião greco-romanas. Assim, enquanto a literatura e a arte cristãs são influenciadas por aspectos da sociedade “pagã”, sua forma de culto também era modificada. E a exaltação a Maria é uma das transformações, cujas expressões artísticas e literárias ajudam-nos a compreender a formação do cristianismo. O *Proto-evangelho de Tiago* e as imagens marianas nas catacumbas revelam que o hibridismo cultural foi um dos fatores responsáveis por forjar o culto mariano. O fato de tais ideias terem se expressado primeiramente em textos apócrifos e na arte revela, acima de tudo, que o lócus de nascimento desta piedade era alheio à ambiência eclesiástica episcopal.

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

De fato, o cosmopolitismo no Império Romano foi marcado por uma ampla mobilidade espacial de seus cidadãos, principalmente depois do Edito de Caracala. Tal processo trouxe consigo um crescimento do individualismo e um aumento das identidades fluidas com a afirmação de identidades locais. No entanto, outro processo paralelo e um tanto quanto inédito, fruto em maior escala do cristianismo, mas não desconsiderando o processo de romanização, foi a universalidade étnica.

O Império Romano agrupava sociedades bastante distintas em seu bojo. A grande questão para o governo imperial romano era saber como lidar com a nascente religiosidade cristã e ainda integrar, sob uma mesma esfera, uma multidão de imigrantes estrangeiros (chamados “bárbaros”) com valores culturais heterotópicos.

A globalização trouxe uma busca mais acentuada das identidades étnicas, que agora se identificavam com o Império e com a religião emergente – o cristianismo. O cristianismo, como uma religião universalizadora, pregava o nivelamento étnico e trouxe consigo, associado ao cosmopolitismo romano,

uma hibridização cultural, expressa, por exemplo, na piedade popular com a veneração de Maria desde o século II, bem como na formação do culto mariano a partir do século III.

## Referências

A BÍBLIA de Jerusalém. Ed. rev. amp. Tradução da École Biblique de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

BARKER, E. The symbolism of certain catacomb frescoes II. **The Burlington Magazine for Connoisseurs**, v. 24, n. 128, p. 103-109, 1913.

BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENKO, S. **The virgin goddess**: Studies in the pagan and Christian roots of Mariology. Leiden/New York: Brill, 2004.

BLASI, A. J.; TURCOTTE, P.-A.; DUHAIME, J. **Handbook of early Christianity**: social science approaches. Oxford: Altamira, 2002.

BURANELLI, F.; DIETRICK, R.; BUSSAGLI, M. **Between God and man**: angels in Italian art. Roma: Mississipi Museum Art, 2007.

CHEVITARESE, A. Cristianismo e **Império Romano**. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Orgs.). **Repensando o Império Romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

EPÍSTOLA A DIOGNETO. In: MEECHAM, H. **The epistle to Diognetus**: Greek text with introduction, translation, and notes. Imprint: Manchester University, 1949.

FELDMAN, S. A. Entre o Imperium e a Ekklesia: os judeus no Baixo Império. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA, 19., 2008, São Paulo. **Anais...** São Paulo, 2008.

GAMBERO, L. **Mary and the fathers of the church**: The blessed Virgin Mary in patristic thought. San Francisco: Ignatius, 1999.

GONÇALVES, M. T. Os severos e a anarquia militar. In: SILVA, G.; MENDES, N. M. (Orgs.). **Repensando o Império Romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

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

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

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

HERSCHEL, C. Individualism and religion in the early Roman Empire. **The Harvard Theological Review**, v. 2, n. 2, p. 221-234, 1909.

KEARNS, C. M. **The Virgin Mary, monotheism and sacrifice**. New York: Cambridge University, 2008.

KERESZTES, P. The Constitutio Antoniniana and the persecutions under Caracalla. **The American Journal of Philology**. v. 91, n. 4, p. 446-459, 1970.

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

LASSAREFF, V. Studies in the Iconography of the Virgin. **The Art Bulletin**, v. 20, n. 1, p. 26-65, 1938.

MATHEWES-GREEN, F. **The lost gospel of Mary**: The mother of Jesus in three ancient texts. Massachusetts: Paraclete, 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**, v. 111, n. 4, p. 1011-1040, 2006.

MATTINGLY, D; HITCHNER, B. Roman Africa: An archaeological review. **The Journal of Roman**, v. 85, p. 165-213, 1995.

MITCHELL, M. M. Gentile Christianity. In: MITCHELL, M. M.; YOUNG, F. M. (Eds.). **The Cambridge history of Christianity**. Nova York: Cambridge University, 2008. v. 1.

PETIT, P. **A paz romana**. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1989.

RUETHER, R. R. **Mary**: The feminine face of the church. Philadelphia: The Westminster, 1977.

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

SCHEIDEL, W. Human mobility in Roman Italy, I: The free population. **The Journal of Roman Studies**, v. 94, p. 1-26, 2004.

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

SILVA, T. T. da. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

SMITH, M. **God in translation**: Deities in cross-cultural discourse in the biblical world. Cambridge: Eerdmans, 2001.

THE PROTEVANGELIUM OF JAMES. In: ELLIOT, J. K. **The Apocryphal New Testament**: A collection of apocryphal Christian Literature in an English Translation. New York: Oxford University, 2005.

WRIGHT, N. T. **The epistles of Paul to the Colossians and to Philemon**: An introduction and commentary. Michigan: Grand-Rapids, 1986.

Submetido em: 13-3-2014

Aceito em: 17-12-2014