



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA
AMAZÔNIA

ROSANA BRITO DA CRUZ

**DEBATE HISTÓRICO SOBRE A CONSTRUÇÃO DO CULTO DE MARIA E A
TRADUÇÃO CULTURAL NO CÍRIO DE NAZARÉ**

BRAGANÇA-PA

2016

ROSANA BRITO DA CRUZ

**DEBATE HISTÓRICO SOBRE A CONSTRUÇÃO DO CULTO DE MARIA E A
TRADUÇÃO CULTURAL NO CÍRIO DE NAZARÉ**

Versão final da Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, da Universidade Federal do Pará-Campus Bragança, como requisito para obtenção do título de Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Roberta Alexandrina da Silva

BRAGANÇA-PA

2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFPA

Cruz, Rosana Brito da, 1987-
Debate histórico sobre a construção do culto de
Maria e a tradução cultural no Círio de Nazaré / Rosana
Brito da Cruz. - 2016.

Orientadora: Roberta Alexandrina da Silva.
Dissertação (Mestrado) - Universidade
Federal do Pará, Campus de Bragança, Programa de
Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na
Amazônia, Bragança, 2016.

1. História eclesiástica - Igreja primitiva,
ca.30-600. 2. Mulheres no cristianismo -
História - Igreja Primitiva, Ca 30-600. 3. Maria,
Virgem, Santa - Culto. 4. Círio de Nazaré. 5.
Tradução e Interpretação. I. Título.

CDD 23. ed. 270.1

FOLHA DE APROVAÇÃO

ROSANA BRITO DA CRUZ

DEBATE HISTÓRICO SOBRE A CONSTRUÇÃO DO CULTO DE MARIA E A TRADUÇÃO CULTURAL NO CÍRIO DE NAZARÉ

Versão final da Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, da Universidade Federal do Pará-Campus Bragança, como requisito para obtenção do título de Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Roberta Alexandrina da Silva

Defesa: Belém-PA ____/____/____

Conceito: _____

Parecer Final: _____

BANCA EXAMINADORA

Orientador (a) Prof.^a Dra. Roberta Alexandrina da Silva/Faculdade de História/Campus
Universitário de Bragança/UFPA

Prof.^o. Dr. José Guilherme Fernandes / Universidade Federal do Pará

Prof.^a. Dra. Silvia Márcia Alves Siqueira/ Universidade Estadual do Ceará

BRAGANÇA-PA

2016

A minha mãe Cosma Brito e minha irmã Rosilene Brito, pelo amor, incentivo e apoio incondicional. Vocês estiveram sempre comigo e me apoiaram em cada momento da vida, obrigada por serem grandes inspirações para mim.

AGRADECIMENTOS

A minha mãe Cosma Brito e minha irmã Rosilene Brito, por todo o apoio, compreensão e incentivo.

Ao meu cunhado Luís Carlos, por toda atenção e ajuda prestadas diante das dificuldades.

Ao querido amigo Johny Sales, pelo apoio e amizade, pelas conversas, pela disposição em ajudar e colaboração em envio de materiais.

Agradeço à indispensável orientação da Prof^a Dr^a Roberta Alexandrina da Silva, pelas orientações, pela paciência e dedicação e, sobretudo, pela confiança que depositou em mim e neste trabalho.

As professoras Carmen Lúcia Rodrigues e Silvia Márcia Siqueira que fizeram parte da minha banca de qualificação, pelas críticas, apontamentos e reflexões que contribuíram à continuidade da pesquisa.

A CAPES pelo auxílio financeiro.

Agradeço a todos, que de uma forma ou de outra me apoiaram no desenvolvimento desse trabalho.

RESUMO

Esse trabalho busca analisar a maneira como o culto à Maria, mãe de Jesus tornou-se uma das características principais do catolicismo romano. Além de investigar as raízes históricas dessa forma de culto, faremos uma análise comparativa entre os testemunhos das Sagradas Escrituras, concílios, bulas e os Evangelhos Apócrifos, para compreendermos como se constituiu tal culto, destacando-se ainda as apropriações do passado e as relações, com formas sociais e culturais que constituem o conjunto de nossa tradição cultural na contemporaneidade. A história da exaltação e da devoção à 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 imaculada concepção. Do século I até meados do III d.C., no entanto, os cristãos não mostraram interesse quanto à figura de Maria. Problematizamos o culto mariano, a fim de percebermos como se construiu uma identidade cultural híbrida entre os convertidos ao cristianismo. Para refletirmos sobre circularidade cultural recorreremos às elaborações de Ginzburg (2006), sobre representação buscamos as contribuições de Chartier (2002), Brown (1988) sobre os diversos discursos do corpo na Antiguidade Cristã, também contribuíram para nossa pesquisa os estudos de Falcon (2002), Eliade (1992), Schleiermacher (1999), Burke (2009), Bettenson (2007), Scott (1996), Moraldi (1999), Alves (2002), dentre outros. Buscamos entender as relações de poder que envolveram a formação do culto mariano nos primórdios do cristianismo com base na análise de diferentes fontes canônicas e não canônicas dos séculos III e IV. Por fim, analisaremos a Festa do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, para percebermos o modo como se estabeleceu esse culto. Assim, entender a maneira como o discurso religioso se estrutura será fundamental para compreendermos as formas de representações que estão presentes na nossa sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Representação; Sagrado; Profano; Concílio de Éfeso; Culto Mariano.

ABSTRACT

This paper analyzes how the cult of the person of Mary, mother of Jesus became a major feature of Roman Catholicism. In addition to investigating the historical roots of this form of worship, we will make a comparative analysis of the testimony of Holy Scripture, councils, leaflets and Apocryphal Gospels, to understand how to set up such a service, even highlighting the last appropriations and relations, with social and cultural forms that make up the whole of our cultural tradition in contemporary times. The history of exaltation and devotion to Mary was marked by some particular definitions about the character: Mary, the perpetual virgin; Mary, the mediator of grace; Mary, the Mother of God; Mary, the Immaculate Conception. From the first century until the middle of A.D., however, Christians showed no interest on the figure of Mary. Problematize Marian devotion in order to realize how to built a hybrid cultural identity among the converts to Christianity. We try to understand the power relations involving the formation of Marian devotion in the early Christian era based on the analysis of different canonical and non-canonical sources of the third and fourth centuries. Finally, we will analyze the Feast of the Cirio of Our Lady of Nazareth, to realize how settled this cult. So understanding how the religious discourse structure will be essential to understand the types of representations that are present in our society.

KEYWORDS: Representation; Sacred; Profane; Council of Ephesus; Mariano worship.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Nossa Senhora Aparecida: imagem encontrada no Rio Paraíba em 1717.....	89
Figura 2- Nossa Senhora de Guadalupe. Século XVII.....	91
Figura 3- A imagem de Nossa Senhora de Nazaré.....	93
Figura 4- A procissão do Círio de Nazaré, em Belém do Pará.....	96
Figura 5- A corda, disputada pelos devotos e pagadores de promessa ao longo da procissão.....	98

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
 CAPÍTULO PRIMEIRO	
DEBATES SOBRE O HIBRIDISMO CULTURAL NA FORMAÇÃO DA CRISTANDADE	39
1.1 Gênero e suas relações de poder.....	39
1.2 O culto mariano nos primeiros séculos da Igreja	41
1.3 O discurso apologético dos pais da Igreja	50
1.4 As heresias nos primeiros séculos da Igreja	54
1.5 Doutrinas Ortodoxa e Heterodoxa: as contendas entre Nicenos e Arianos	58
 CAPÍTULO SEGUNDO	
REPRESENTAÇÃO FEMININA: O MITO DE MARIA	63
2.1 Arquétipos femininos presentes nos discursos cristãos	63
2.2 Concepções de corpo, sexualidade e santidade na Antiguidade	68
2.3 Maria segundo os Evangelhos Canônicos e Apócrifos	77
 CAPÍTULO TERCEIRO	
A RELIGIOSIDADE MARIANA	86
3.1 A devoção mariana no Brasil	86
3.2 Um catolicismo mariano: devoção e identidade presente no culto de Nossa Senhora de Nazaré	95
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

A finalidade deste trabalho é apresentar uma análise acerca da formação do culto mariano nos primeiros séculos das comunidades cristãs do Império Romano. Assim, faremos uma análise comparativa entre os testemunhos das Sagradas Escrituras, concílios, bulas e os Evangelhos Apócrifos (Natividade de Maria: Papiro Bodmer, Proto-Evangelho de Tiago e o Evangelho do Pseudo-Mateus). O recorte temporal escolhido foram os séculos III e IV, devido a pesquisas documentais que levam a esse período, percebemos nesse momento um aumento das disputas pelo poder entre as diversas comunidades cristãs. Apesar das diferentes fontes disponíveis, não há muitas pesquisas referentes aos conflitos de poder entre grupos ortodoxos e heterodoxos ao longo dos séculos III e IV. No âmbito religioso, esse período foi caracterizado pela diversidade de religiões e religiosidades, foi um momento de grande inquietação e marcado por contendas dentro do cristianismo. Além da consolidação do culto ao imperador e da permanência das antigas tradições religiosas dentro do Império Romano.

O interesse pela pesquisa se relaciona com a minha trajetória científica desde a graduação, na qual tratei a respeito do *Discurso sobre a heresia na formação de uma identidade cristã ortodoxa (séc. IV)*, conforme pude perceber a pluralidade de cristianismos que pulularam nos primeiros séculos da Igreja.

Diante de tantas possibilidades de abordar a temática cristianismo, me interessei em analisar a formação do culto mariano no século IV, relacionando-o com o culto a Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará.

O objeto da pesquisa é, portanto, a formação do culto mariano e suas raízes históricas nas comunidades cristãs do Ocidente e do Oriente nos séculos III e IV a partir da análise das documentações canônicas e apócrifas.

Os objetivos específicos são: investigar como se estabeleceu as primeiras manifestações a Maria; identificar os discursos eclesiais sobre a institucionalização do culto mariano, a fim de percebermos suas relações de poder dentro das congregações; e analisar como o culto a Maria faz parte de um processo de tradução cultural que perpassou os séculos e está presente na contemporaneidade.

A hipótese que norteia o nosso trabalho é a de que a devoção mariana foi apropriada por alguns líderes de destaque das congregações, iniciando uma apropriação do sagrado ao designar Maria como um modelo de virtude, sendo esta objeto da *imitatio*

para os séculos posteriores. Entendemos o sagrado, segundo a perspectiva de Durkheim que afirma ser este um conjunto de crenças e ritos que formam certa unidade, ao que se pode chamar genericamente “religião”; ou de “igreja” quando as crenças religiosas são compartilhadas pelo grupo. Portanto a religião envolve tanto uma dimensão cultural (crenças) quanto uma dimensão institucional (ritos) (DURKHEIM, 1989, p. 210).

Por conseguinte, a pesquisa visa colaborar com o conhecimento crítico e reflexivo para todos que tenham interesse sobre o tema, e que percebam a sua importância para a compreensão dos processos históricos ocorridos ao longo dos séculos, desde os primórdios da Igreja, possibilitando-nos compreender como a Igreja, uma das maiores instituições da atualidade, surgiu, estruturou-se e afirmou-se, consolidando uma autoridade que perpassou os séculos e está presente na sociedade contemporânea.

A seguir faremos um debate bibliográfico sobre o tema história cultural, nessa discussão, iremos pontuar também algumas questões a respeito da representatividade, enfatizaremos a construção do mito dentro das sociedades religiosas. Elucidaremos ainda como o poder simbólico está imbricado nas estruturas sociais, de forma que a religião é um âmbito onde a busca de legitimação do poder se faz presente. Nesta perspectiva, nos direcionaremos para questões sobre linguagem, cultura e identidade, no intuito de demonstrar como estes conceitos estão intrinsecamente ligados, e por fim debateremos a respeito da tradução cultural e a tarefa do tradutor.

O presente trabalho é constituído de três capítulos, a princípio no primeiro capítulo, faremos um panorama do surgimento do culto mariano, enfocaremos os discursos sobre gênero e suas relações de poder, e os discursos apologéticos dos defensores do cristianismo ortodoxo em detrimento das doutrinas heterodoxas. As fontes analisadas revelam os discursos em torno da constituição do culto à Maria, que está intensamente relacionado ao reconhecimento da divindade de Jesus no Concílio de Nicéia (325).

No segundo capítulo, buscamos salientar a forma como a mulher foi vista ao longo dos séculos pela sociedade e comunidade cristã, investigaremos a respeito dos discursos cristãos sobre o corpo e a sexualidade na antiguidade.

Finalmente, no terceiro capítulo faremos uma abordagem sobre os diferentes cultos de Nossa Senhora de Guadalupe e Nossa Senhora Aparecida, com o intuito de

definirmos as peculiaridades da devoção à Maria no Círio¹ de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará.

Assim, faremos uma conclusão sobre a pesquisa, com a pretensão de mostrar como se originou o culto a Maria aqui no Brasil especialmente na região amazônica.

A Tradução Cultural, linha de pesquisa na qual me vinculo, agrupa estudos no âmbito da história cultural e estudos comparados, em torno das teorias da tradução, entendida a tradução como todo ato interpretativo em que estão implicadas relações de transitividade, permitindo-nos, portanto, examinar as relações discursivas entre duas culturas distintas (Antiguidade e Contemporaneidade), entendendo que se trata de culturas muito diferentes, mas ao mesmo tempo, são suficientemente próximas para justificar-se um estudo comparativo, pretende-se conhecer melhor as experiências históricas e as diferentes formas de apropriação do passado que, revelam-se orientadas por modos de pensar e fazer outros, nos quais estão imbricados processos de inclusão e exclusão social, que propiciaram as práticas discursivas da contemporaneidade.

Assim, buscaremos fazer uma leitura a respeito de como o culto mariano atingiu a esfera do sagrado, uma vez que ele teve suas primeiras manifestações na Antiguidade Tardia com os primeiros cristãos e hoje a festa dedicada a ela se configura como uma verdadeira apoteose repercutindo em todo o mundo. Dessa forma, pretendemos fazer um estudo que busca compreender como se constituiu o culto mariano. A importância de contextualizar as primeiras manifestações do culto a Maria se justifica na medida em que se procurou analisar sua origem e a compreensão do processo de Tradução. Procuramos identificar as transformações culturais, fundamentalmente no momento da expansão do cristianismo e na constituição da festa a Maria no Brasil.

A análise do desenvolvimento de doutrinas heterodoxas nos séculos III e IV está intimamente ligada à compreensão do contexto histórico no qual estavam inseridas. O cristianismo é considerado uma crença estabelecida no nosso mundo ocidental. No que concerne a sua grande inserção em nossa sociedade, ele continua sendo um assunto controverso. Hoje visualizamos uma multiplicidade de interpretações cristãs e de formas

¹ Etimologicamente, a expressão “círio”, do latim “cereus” significa uma grande vela de cera, tem suas origens portuguesas, os círios representavam um ajuntamento de pessoas que se organizavam para, em romaria, ir ao santuário de nossa senhora de Nazaré, em Portugal.

com as quais elas se relacionam com a sociedade, a partir de seus adeptos que estão inseridos nos diversos âmbitos político, econômico, social e cultural.

Quando nos propomos a analisar e a interpretar documentos, não podemos nos esquecer que estamos diante da exposição (escrita), segundo um determinado autor, na sociedade a qual viveu. Assim, analisaremos as representações desse contexto (séculos III e IV) por meio da visão desses sujeitos. Ao trabalharmos com representação, uma das bases fundamentais da História Cultural, compreendemos, a partir de Roger Chartier (2002, p. 23) que:

É no processo de longa duração, de erradicação e de monopolização da violência, que é necessário inscrever a importância crescente adquirida pelas lutas de representações, onde o que está em jogo é a ordenação, logo a hierarquização da própria estrutura social. Trabalhando assim sobre as representações, que os grupos modelam deles próprios ou dos outros, afastando-se, portanto, de uma dependência demasiado estrita relativamente à história social entendida no sentido clássico, a história cultural pode regressar utilmente ao social, já que faz incidir a sua atenção sobre as estratégias que determinam posições e relações e que atribuem a cada classe, grupo ou meio um «ser-apreendido» constitutivo da sua identidade.

Nosso trabalho é fruto da História Cultural, corrente historiográfica que proporcionou nas últimas décadas um crescimento dos debates em torno da identidade, sobretudo no âmbito dos chamados estudos culturalistas, que vislumbra as práticas e dinamicidade das culturas, e como estas se estabelecem, a mesma tende a trabalhar com os temas do cotidiano, portanto, nosso trabalho insere-se no âmbito da história cultural, pois iremos entender como o culto à Maria tornou-se uma das principais características do catolicismo.

Utilizaremos o conceito de *identidade*, formulado por Silva em seu artigo *A produção social da identidade e da diferença* (2000). Nele, o autor defende que só existe a necessidade de afirmação da identidade diante da diferença, mas não fica explícito na obra, a demarcação da identidade por fatores positivos, ou seja, por meio da igualdade. Segundo o autor é através do processo de diferenciação que as identidades são produzidas e afirma serem estas “cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que não são nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas” (Ibid., p. 73-108). Nesse sentido, interpretamos o culto mariano como característico da identidade do povo católico na contemporaneidade, a partir dos concílios e bulas que desde o século IV, coadunaram para o processo de afirmação de uma identidade cristã, em detrimento das diferentes

identidades regionais representadas por todo o Império Romano nos primórdios da Igreja.

Esses estudos apontam que a constituição de identidades perpassa as diversas relações presentes em uma sociedade: no que concerne aos aspectos sociais, culturais, políticos, e de poder, a identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas (SILVA, 2000, p. 97). O que também destaca a importância do nosso trabalho, como uma contribuição para os debates atuais sobre a identidade no âmbito da História. Verifica-se que “o avanço da História Cultural, em extensão, apresenta-se como rápido e incessante movimento de descoberta de objetos e abordagens” (FALCON, 2002, p. 105).

Além disso, houve uma maior difusão das traduções de várias obras nesse campo de pesquisa, destacando a necessidade de se estudar historicamente a formação de identidades, que é importante para compreendermos as sociedades atuais e do passado, e sua construção historicamente. Esses estudos apontam como a constituição de identidades perpassa as diversas relações presentes em uma sociedade: que concerne aos “aspectos sociais, culturais, políticos, e de poder, a identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas” (SILVA, 2000, p. 97). Compreendemos, portanto que existem relações ideológicas próprias de cada grupo, ou seja, indivíduos portadores de um conjunto articulado de ideias, valores, opiniões e crenças, o qual, enquanto conjunto reforça as relações conferem unidade a um determinado grupo social. Entendemos tal conjunto de ideias, próprias de um grupo histórico, que traduz, para nós, investigadores da questão, uma dada situação histórica.

Nesse sentido, o conceito de ideologia está ligado aos aspectos hierárquicos de organização de cada grupo social, pois “toda autoridade procura, segundo seus sistemas políticos, legitimar-se e, para tal é necessário que haja correlativamente uma crença comum por parte dos indivíduos nessa legitimidade” (BRANDÃO, 2004, p. 29), dessa forma, “não há um discurso ideológico, mas todos os discursos o são” (Ibid., p. 30). O que destaca a importância do nosso trabalho, como uma contribuição para os debates atuais sobre a identidade. Buscaremos as contribuições profícuas de Falcon (2002) *História Cultural: uma visão sobre a sociedade e a cultura*. O autor analisa a historiografia contemporânea e a problemática de seus campos de pesquisa, verifica o campo problemático da história da cultura, ressaltando as diferenças entre a História da Cultura e a História Cultural. Evidencia suas interações e lacunas, por fim, avalia as

inovações e os seus limites visto que o prestígio atingido pela História Cultural é um fato bastante recente, e enquanto campo de investigação ela é proveniente do século XIX: “novo, neste caso [...] é o processo, ainda em curso, de redefinição dessa História e das suas relações com a História Social” (FALCON, 2002, p. 12). O crescimento do número de pesquisas nessa área advém dos anos de 1970, com o aparecimento de novos temas culturais, acarretando a proximidade de desenvolvimento entre a História Cultural e a História Social, ainda que suas trajetórias sejam distintas.

Antigos conceitos foram substituídos por outros ou passaram por redefinições significativas para ambos os campos, segundo o autor, trata-se “portanto de tentar perceber as implicações historiográficas dessa espécie de jogo terminológico e conceitual onde os historiadores se habituaram a referir-se a ‘o social’, ‘o econômico’, ‘o político’ e ‘o cultural’ como se cada um destes constituísse de fato uma *região ou dimensão do real* cujas expressões disciplinares deveriam ser, na história, a *História Social*, a *História Econômica* [...] sem que se saiba ao certo se tal compartimentação disciplinar pode/deve pressupor ou não uma definição de métodos, objetos e abordagens específicos” (2002, p.14). Segundo o autor, tais questões corroboram certas aproximações entre o social e o cultural, reveladas mais diretamente quando se verifica conceitos e processos como os das práticas e representações sociais e culturais. Para ele, muito embora existam proximidades entre o social e o cultural.

[...] a “história da História tem demonstrado [...] a especificidade da História Cultural, ou seja, a dificuldade ou mesmo a inviabilidade de pensá-la ainda em termos dos esquemas tradicionais que legitimaram, e ainda legitimam a maior parte das disciplinas históricas” (FALCON, 2002, p. 79).

Por fim, o autor salienta que tal movimento é um campo que precisa ser mais desenvolvido teórica e metodologicamente, dessa forma espera-se ser possível sanar as inúmeras dificuldades, muito embora esteja no centro das atenções “prejudicado pela divisão mais antiga e inabalável entre as disciplinas academicamente institucionalizadas” (2002, p. 103). Por outro lado, segundo o autor, a noção de cultura ainda é pouco funcional, e as relações da história cultural com a antropologia caracterizariam, antes que suas carências, o seu caráter pluridisciplinar.

Nosso estudo, portanto esta pautado sob a perspectiva da História Cultural, segundo a qual as percepções do social não são de forma alguma discursos neutros:

Produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio (CHARTIER, 2002, p. 17).

Nossa escolha pela História cultural se justifica, na medida em que buscamos analisar a dinamicidade da cultura religiosa e como ela se estabelece, assim como o estudo das culturas popular e erudita que se fazem presentes na Festa do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará. Portanto, nosso estudo visa discutir fatores que a História Cultural se propõe a debater, as práticas e representações, verificando a dinamicidade das culturas e como estas se efetivaram no transcurso do tempo.

Burke fundamenta-se nas proposições de Geertz (apud BURKE, 2005, p. 52) na qual propõe que “a cultura deve ser entendida como um padrão, historicamente transmitido, de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes acerca da vida”. Dessa forma entendemos a cultura como “teias” de significados, que são socialmente estabelecidos e transmitidos em uma sociedade.

A limitação do objeto de estudo, marca importante na teoria historiográfica e que vem sendo tratada por diversos autores nos últimos anos sob o título de “micro-história”, foi o alicerce que procuramos tomar como base para nossas apreciações. A micro-história, além de caracterizar-se pela preferência à microanálise, “é uma prática historiográfica em que as referências teóricas são variadas, logo o seu debate não é baseado em textos ou manifestos teóricos” (LEVI, 1992, p. 133). Neste tipo de investigação, o pesquisador não está simplesmente preocupado com a interpretação dos significados, mas antes em “definir as ambiguidades do mundo simbólico, a pluralidade das possíveis interpretações desse mundo e a luta que ocorre em torno dos recursos simbólicos e também dos recursos materiais” (Ibid., p. 136). Como nos aponta Edoardo Grendi (1998, p. 87) nisso há uma dupla pertinência, própria desta forma de fazer

história, pode-se ilustrar, de um lado, um problema historiográfico particular e de outro a cultura de uma época.

Optamos por esta metodologia por considerarmos que, por um lado, ela é a que melhor responde aos nossos anseios e aos de nossas fontes e, por outro lado, ela nos permite a liberdade de expressão sem que percamos o rigor do trabalho com as fontes. Diante de tais argumentos, para os propósitos da presente investigação, entendemos que uma característica deste modelo teórico destaca-se dentre todas as demais, o papel do particular em relação (e não em oposição) ao geral, neste caso nossa pesquisa salienta a maneira como o culto à Maria, mãe de Jesus tornou-se uma das características marcantes do catolicismo romano. Além de investigarmos as raízes históricas dessa forma de culto, faremos uma análise comparativa entre os testemunhos das Sagradas Escrituras, concílios, bulas e os Evangelhos Apócrifos, para compreendermos como se constituiu tal culto. Partimos da hipótese de que o culto a Maria se afirmou entre os cristãos através das declarações dogmáticas de líderes de destaque das Congregações e dos papas através de sua infalibilidade presumida ao se pronunciarem sobre os assuntos da fé cristã, discursos que constituem elementos fundamentais no qual o cristianismo se pautou para convencer novos fiéis a sua doutrina.

Portanto, seria interessante seguirmos a orientação de um dos maiores teóricos da micro-história, Carlo Ginzburg, que destaca constantemente em suas obras o papel da cultura popular neste processo de valorização do micro. Para este historiador, a cultura popular se definiria, antes de tudo pela sua oposição à cultura letrada ou oficial das classes dominantes. A cultura popular se definiria também, de outro lado, pelas relações que mantém com a cultura dominante, selecionada pelas classes subalternas de acordo com seus próprios valores e condições de vida. “É a propósito desta dinâmica entre os níveis culturais, popular e erudito já que também a cultura letrada filtra à sua moda os elementos da cultura popular, que Carlo Ginzburg propõe o conceito de circularidade cultural” (VAINFAS, 1997, p. 152), tão estimado aos adeptos da micro-história.

Diante dessa diversidade, é interessante abordar aqui algumas das principais discussões que tomou conta dos debates históricos acerca da cultura nas últimas décadas. Questões como a própria concepção de cultura, a legitimidade na divisão entre cultura popular e erudita, a consistência de certos conceitos como os de “biculturalidade”, “circularidade”, “multiculturalismo” e “hibridismo cultural” são alguns exemplos de conceitos de cultura, gerando uma larga produção historiográfica a

respeito dos mesmos. Para termos uma noção do que vem sendo produzido, citaremos alguns nomes de referência nos estudos culturais e como eles abordam o tema cultura.

Na obra de Carlo Ginzburg, *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, a cultura é definida através do “[...] termo circularidade: entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo [...]” (Ibid., p. 10), que é o resumo do que foi proposto por Mikhail Bakhtin. A circularidade, ou seja, o “[...] influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica, particularmente intenso na primeira metade do século XVI” (Ibid., p. 10), será captada através da análise da figura de um camponês, o moleiro friulano Menocchio, como um leitor muito peculiar de obras da “cultura hegemônica” com que manteve algum tipo de contato.

Ainda que possa dar margem a interpretações simplificadoras, essa abordagem é complexa, pois em Menocchio encontra-se

[...] obscuros elementos populares [...] enxertados num conjunto de idéias muito claras e consequentes, que vão do radicalismo religioso ao naturalismo tendencialmente científico, às aspirações utópicas de renovação social. A impressionante convergência entre as posições de um desconhecido moleiro friulano e as de grupos intelectuais dos mais refinados e conhecedores de seu tempo repropõe com toda força o problema da circularidade da cultura formulado por Bakhtin (GINZBURG, 2006, p. 19).

Concretamente podemos perceber a circularidade nas posições de Menocchio que

[...] Por um lado, elas reentram numa tradição oral antiqüíssima; por outro, evocam uma série de motivos elaborados por grupos heréticos de formação humanista: tolerância, tendência em reduzir a religião à moralidade etc. Trata-se de [...] uma cultura unitária em que não é possível estabelecer recortes claros. [...] suas afirmações [...] apresentam um tom original e não parecem resultado de influências externas passivamente recebidas [...] (GINZBURG, 2006, p. 23).

É interessante mencionar que Ginzburg ao admitir a circularidade entre culturas faz uma opção por “[...] Uma análise de classes [...]” (GINZBURG, 2006, p. 25) em detrimento de uma análise “interclassita” tão comum à história das mentalidades, citando especificamente Lucien Febvre.

Com isto não se está de maneira alguma afirmando a existência de uma cultura homogênea, comum tanto aos camponeses quanto aos artesãos da cidade [...] Apenas se está querendo delimitar um âmbito de pesquisa no interior do qual é preciso conduzir análises particularizadas (GINZBURG, 2006, p. 25).

Neste trabalho, Ginzburg justifica sobre o empréstimo do termo cultura feita pela antropologia cultural. Esclarece que optou pelo conceito de cultura popular ou de classes subalternas diante da constatação feita pela antropologia que “as camadas inferiores dos povos civilizados possuíam cultura” (GINZBURG, 2006, p. 12). No movimento de circularidade, ambas a cultura popular e de elite se influenciam mutuamente, de acordo com valores próprios de cada classe social.

Aproximando-se do conceito de circularidade cultural formulada por Bakhtin, Peter Burke (1989, p. 56) estabeleceu o termo “biculturalidade”, para expressar o quanto membros das elites conheciam e participavam da cultura popular, ao mesmo tempo em que preservam sua cultura, ou seja, práticas culturais eram compartilhadas entre membros do povo e das elites. Todavia, a expressão cultura popular e erudita é criticada por certos estudiosos, pois transmite uma ideia homogeneizante. Roger Chartier (1991, p. 138-178), um de seus críticos, defende a ideia de que os sujeitos se apropriam e representam as práticas culturais de formas diversas. Há imbricações entre elas e diferentes maneiras de apropriação dos objetos, não sendo, por vezes, possível estabelecer claramente a fronteira entre popular e erudito.

Thompson, historiador inglês, numa outra perspectiva e mais ligado à História Social, foi um dos precursores no que concerne aos estudos de História Cultural, aproximando os dois campos, ao afirmar que “a classe social se constitui numa formação econômica e também cultural” (THOMPSON, 1987, p. 10). Nos seus estudos culturais sobre a classe camponesa e urbana, assim como as transformações ocorridas na Inglaterra do século XVIII, Thompson (1998, p. 152) observa que a cultura popular pode ser inserida nos movimentos das classes trabalhadoras em defesa de seus costumes ante as mudanças do mundo industrial moderno, no que ele chamou de “economia moral da multidão”. Assumindo um nítido viés de luta de classes na defesa de seus costumes, que incluíam tantas condições de trabalho como festas, feiras, vida em tabernas e ritos sociais.

Para concluir este apanhado teórico sobre História Cultural, as concepções de cultura de dois outros estudiosos: Stuart Hall e Homi Bhabha. Hall utiliza o termo

multiculturalismo, que “refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidades gerados pelas sociedades multiculturais” (HALL, 2003, p. 52). Conceito criado por este autor para o estudo de sociedades específicas, com realidades históricas e culturais marcada pela diversidade cultural.

Para Bhabha, o hibridismo cultural é sinal de que os ditos sistemas globais negociam com a diferença do outro, numa tradução cultural e negociações incompletas visto que:

[...] o lugar da diferença e da alteridade, ou o espaço do adversário, dentro desse sistema de “disposição” que propus, nunca é inteiramente do lado de fora ou em oposição implacável. Ele é uma pressão, é uma presença, que age constantemente, embora de forma desigual, ao lado de toda a fronteira da autorização, [...] o contorno da diferença é agnóstico, deslizante, fendente (BHABHA, 2005, p. 159).

Desta forma, estes diferentes pontos de vista demonstram que ainda hoje é difícil assumir conceitos claros do termo cultura. Os teóricos aqui mencionados e outros tantos que não foram citados revelavam que a cultura não pode ser reduzida a meros esquemas, limitada em um conjunto de crenças e costumes. A cultura é permeada de representações, apropriações, simbologias, variando de acordo com experiências e vivências dos diferentes sujeitos históricos, lugares, espaços, relações econômicas, políticas e sociais.

Os estudos historiográficos acerca da vida cotidiana dos indivíduos devem ser tomados como um campo profícuo de investigação histórica, possibilitando o conhecimento de realidades múltiplas, portadoras de minúcias muitas vezes menosprezadas.

Refletir a respeito do cotidiano é se debruçar sobre pequenas partes de um todo. Segundo Pesavento (2004, p. 181), trabalhar com uma escala reduzida proporciona uma maior profundidade de análise das fontes gerando, conseqüentemente, uma pluralidade de respostas para uma questão, ampliando as possibilidades de investigação histórica. A micro-história seria então, uma postura atualizada e condizente com as preocupações de seu tempo, esta era da dúvida e tempo de suspeita, em que tudo parece se colocar sob interrogação e questionamento, onde se amplia as possibilidades e se reduz o horizonte

das certezas. Tal postura garante para a micro-história um lugar privilegiado nesta corrente historiográfica contemporânea que se convencionou chamar de História Cultural ou ainda de uma Nova História Cultural.

A grande contribuição da micro-história seja talvez a busca do conhecimento empírico, a vida cotidiana investigada em suas particularidades. Pesavento, na obra *O corpo e a alma do mundo. A micro-história e a construção do passado*, aponta que a busca minuciosa pelo universo mental dos homens, suas sensibilidades, revelam irracionalidades, desejos que muitas vezes movem suas ações e não aparecem em objetos concretos se não nos sonhos, nos anseios, nos medos. Para explicitar isto a autora utiliza uma metáfora, que dividiria a vida do homem em dois mundos que interagem, o mundo do corpo e da alma. Assim definidos:

[...] A micro-história ousaria ser capaz de produzir, duas formas de conhecimento da realidade: uma que produz um saber sobre as coisas que podem ser medidas e mesmo comprovadas, e que pertence ao reino do corpo do mundo, da observação direta do real; outra que constrói um saber sensível, através de indícios, de sensibilidades, emoções e valores, por vezes imperceptíveis, que têm na imaginação o seu potencial criador e que fazem parte daquilo que pode ser definido como a alma do mundo (PESAVENTO, 2004, p. 188).

Eis o desafio, atingir as sensibilidades dos homens do passado, revelar como eles representavam a si próprios e ao mundo. Um mundo simbólico repleto de discursos, por vezes imperceptíveis, multifacetados. E, ao mesmo tempo, possível de mensurar em certos aspectos, ações concretas, palpáveis, passíveis de medição e comprovação. Nesse ponto, o historiador deve “optar sempre pelo olhar oblíquo, indireto, para ver além, mudando o ponto de observação” (PESAVENTO, 2004, p. 187).

Michel de Certeau (1994, p. 41) no livro *A invenção do cotidiano* nos traz importantes considerações acerca dos estudos sobre o cotidiano. O autor argumenta que os mecanismos de poder, regulamentação e disciplinamento da sociedade que tentam regular e controlar a vida dos homens podem ser burlados através de práticas, táticas e estratégias de sobrevivência que os indivíduos criam na dinâmica cotidiana, percebemos tais estratégias através das manifestações que ocorrem concomitantemente ao Círio de Nazaré, em Belém do Pará, por exemplo, o auto do círio e a festa das filhas da chiquita, são demonstrações de quebra das regras religiosas, pois se configuram como práticas profanas, ou seja, algo que está fora do âmbito sagrado dos ritos. Durkheim (1989, p. 59) nos elucida que, a dimensão ritual de toda religião é um conjunto de prescrições,

comportamentos, valores, que explica a manifestação terrena do sagrado, bem como as relações entre os seus membros. No entanto, é importante percebermos que essas experiências culturais distintas da Festa oficial, são também “negociações”, construção e reconstrução de sentidos. A vida social torna-se espaço de negociação dentro de um cotidiano improvisado, sempre possível de ser reinventado.

A ação dos indivíduos ou suas “maneiras de fazer” “constituem mil práticas pelas quais os usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas de produção sócio cultural” (CERTEAU, 1994, p. 41). Portanto, Certeau (1994, p. 38) salienta que esses modos de procedimentos ou esquemas de ação se dão sempre no social, “cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade”, na qual o sujeito é seu autor ou seu veículo.

O homem simples ou o homem ordinário, na definição de Certeau (1994, p. 60-62) compõe o conjunto de anônimos que estão na base da sociabilidade moderna e tem na vida cotidiana um campo de atuação e exposição de suas vontades, de suas lutas, compartilhadas e experimentadas no convívio social. Mas a vida cotidiana vivencia também grandes rupturas e movimentos da conjuntura social, que promovem transformações profundas na sociedade. Entendemos que esse campo de atuação nos quais são experimentadas as lutas cotidianas e os desejos a serem alcançados, evidenciam as práticas dos fiéis de Nossa Senhora de Nazaré, que buscam através desse contato com o transcendente alcançar graças e solucionar problemas. A festa das Filhas da Chiquita e o auto do Círio também é um campo no qual se configura as lutas por igualdade e solidariedade.

O espaço é um tema bastante interessante e complexo, principalmente o espaço humano, que o homem cria para si, transita e habita. Não existe o homem sem o espaço humano, não existe uma cultura que não tenha um princípio qualquer de edificação. Mas o cosmo, assim como a construção ou a idealização do espaço como um todo, não surge inicialmente ao homem sem um sentido e um significado. Para o homem religioso, aquele que assume que seu universo tem um sentido transcendente, o espaço é sagrado, e assim, repleto de sentido e significado, o espaço pode assumir e assume um sentido e forma especial, pois, estes espaços, estes lugares, não são qualquer lugar são espaços que definitivamente se diferenciam do todo. Uma vez que se atribui a ele um

valor que se traduz como sagrado. A questão do espaço sagrado não se reduz, apenas, ao objeto construído como espaço para um culto ou homenagem aos deuses, mas se volta, também, para a investigação sobre a própria religião e do envolvimento do homem com o cosmo perante esta interpretação transcendente do mesmo.

É fundamental para o desenvolvimento do nosso trabalho e para uma melhor compreensão do mesmo, apresentarmos algumas definições de sagrado, profano e mito de acordo com as considerações de Mircea Eliade, na obra *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*, o autor ao explicar o fenômeno do sagrado, atribui-lhe uma dimensão espacial, o sagrado se manifesta essencialmente em um lugar, que, por isso mesmo, se torna sagrado e se distingue do espaço comum, classificado por ele como profano. Esta dimensão espacial constitui um dos aspectos mais marcantes da distinção entre o sagrado e o profano.

Nosso entendimento da formação e configuração do espaço sagrado dentro da obra de Eliade consiste em uma compreensão do próprio conceito que ele utiliza. Esta revelação do sagrado é simbólica, veiculada por símbolos, que têm uma estrutura e função próprias. No entanto, o foco de toda a investigação de Eliade está exatamente na essência das religiões, é *o sagrado*. Buscaremos entender a dualidade entre sagrado e profano, o autor demonstra como o homem percebe e interpreta o mundo a sua volta. Deste modo, o sagrado e o profano constituem formas diferenciadas de se abordar o mundo, de se assumir ou não um valor e um significado para ele ou sua experiência nele. São diferentes maneiras de ser em um mundo. Mas é fato para Eliade que estas duas modalidades de ser estão presentes no homem e são indissociáveis dele, ou seja, que o homem busca um significado e sentido para a existência.

[...] o *sagrado* e o *profano* constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história. Estes modos de ser do Mundo não interessam unicamente à história das religiões ou a sociologia, não constituem apenas o objeto de estudo histórico, sociológico, etnológico. Em última instância, os modos de ser *sagrado* e *profano* dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo, mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana (ELIADE, 1992, p. 14).

Entendemos assim, de forma sucinta, em que consiste o sagrado e o profano. Mas, devemos analisar como ambas as ideias coexistem, como, ao se revelarem, se diferenciam, pois percebemos inicialmente que o mundo não é nem todo sagrado nem

todo profano, portanto um implica necessariamente o outro. Deste modo, o sagrado não é algo pertencente a este mundo, não é algo comum a ele, no entanto se revela e se faz presente exatamente nele. Embora sagrado e profano sejam duas modalidades de ser absolutamente distintas, elas não se encontram necessariamente separadas no mundo.

Eis, pois, a dificuldade de se distinguir, em meio a um conjunto de elementos tão comuns, aquilo que teria realmente significado e seria especial de forma a se apresentar como sagrado. Este significado especial não se identifica com o significado natural do objeto mundano. Ele só é acessível a uma experiência específica e superior a toda a realidade profana, que, entretanto, se revela através de objetos do mundo sensível: uma pedra, uma fonte, o sol, o trovão e assim por diante.

O sagrado nunca é aleatório ou incoerente; um símbolo sempre abre ao homem um caminho para uma resposta, ou para um sentido para os seus conflitos existenciais. Todas as manifestações do sagrado revelam entre si um sentido, uma estrutura de significado que corresponde a uma revelação desta ordem perfeita e transcendente do cosmos.

A experiência do sagrado é por fim, aquela que permite ao homem validar seus impulsos e experiências no mundo como reais e significativas permitindo assim, a ele, dar sentido à sua existência, revelando não só o mundo como significativo, mas como real e verdadeiro. Portanto, concluímos que o sagrado na obra de Eliade é apresentado segundo tal estrutura onde se diferencia do mundo comum, exatamente, porque transcende este mundo, e revela algo incrivelmente superior e positivo. Esta manifestação é de tal forma fecunda e eficiente que toda expressão do sagrado aparece ao homem como uma manifestação poderosa, ou mesmo como uma força.

A obra *Mito e realidade* também de Mircea Eliade será indispensável, para melhor entendermos o significado de mito. Eliade busca compreender e acompanhar a evolução e as transformações do mito. A obra acompanha o desenvolvimento histórico das sociedades onde o mito cresceu, investigando a maneira como ele foi sendo reelaborado e reinterpretado por diferentes pensadores em diferentes contextos socioculturais.

[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo

foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios". Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a "sobrenaturalidade") de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (ELIADE, 1972, p. 09).

A análise de Eliade sobre os mitos busca encará-los não como fábulas ou ficções pura e simplesmente, mas sim da forma como as sociedades primitivas os encaravam: como realidade. Para os povos primitivos, as histórias míticas não eram fábulas morais, mas eram a própria história do mundo. A recorrência a exemplos muito frequente, vem como base empírica sobre a qual o autor busca estabelecer apreensões teóricas. Portanto, a alusão aos mitos gregos, às lendas hindus, aos mitos de origem latino-americanos, às canções rituais havaianas etc., são componentes de uma tentativa de construir uma leitura geral dos mitos, ainda que respeitando suas especificidades.

Conforme escreveu o próprio autor: “O mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma ‘história verdadeira’, porque sempre se refere a realidades. [...] o mito se torna o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas” (ELIADE, 1972, p. 09). Os mitos, como modelos exemplares e a própria “história” para aqueles povos, são construções complexas, tradições orais que dizem respeito à coletividade na medida em que eram vividas e revividas cotidianamente nas diversas situações da existência.

Eliade evidencia que viver “[...] os mitos implicam, pois, uma experiência verdadeiramente ‘religiosa’, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida cotidiana”. E um pouco mais adiante comenta que o “[...] indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles. Isso implica igualmente que ele deixa de viver no tempo cronológico, passando a viver no Tempo primordial, no Tempo em que o evento teve lugar pela primeira vez” (ELIADE, 1972, p. 18). O mito conduz a vida do homem, pois ele explica não somente a origem das coisas e a sua natureza, mas o mito também se articula de forma a recordar um passado que influencia no modo como a sociedade se estabelece.

Indagar-se sobre as representações discursivas como a linguagem é sempre um desafio, pois é através da língua que a sociedade se organiza nos possibilitando elaborar ideias, valores, crenças, opiniões. Aprendemos e ensinamos, construímos nossas culturas e participamos da vida em sociedade, considerando que “não há sociedade sem linguagem, tal como não há sociedade sem comunicação. Tudo o que se produz como linguagem tem lugar na troca social para ser comunicado” (KRISTEVA, 1969, p. 18). Nenhuma outra característica distingue tão bem o homem dos outros animais como o domínio da linguagem. Ela tem sido o fator central do desenvolvimento social e cultural da humanidade.

Se compreendermos que, ao longo da vida, o indivíduo passa por constantes processos de identificação e não identificação com aquilo que o rodeia, então, perceberemos que linguagem, cultura e identidade são conceitos intrinsecamente ligados, uma vez que é por meio da linguagem que a cultura se constitui e é difundida e é também por meio dela que ocorrem os processos de identificação.

Essas definições nos acompanham, enquanto seres sociais, desde que nascemos. E, dada à pluralidade que constitui a nós, seres humanos, e à sociedade em geral, e, ainda, aos conhecimentos que são construídos cotidianamente, a cultura, a identidade e a linguagem transformam-se durante as diferentes épocas, tomam diversas formas nos diferentes povos.

Desde os tempos mais remotos, o homem almejava expressar seus pensamentos e sentimentos. O meio que encontrou para realizar tal intento foi o desenvolvimento da linguagem. Esse meio permitiu ao ser humano interagir verbalmente com o outro, exteriorizando seus pensamentos, expressando-se, comunicando-se, por meio da fala, da escrita e de outras formas de linguagem.

As relações sociais, então, estreitaram-se e as ideias, a cultura, as ideologias e os conhecimentos puderam ser amplamente difundidos. Tudo isso foi possibilitado pela língua que, conforme Hjelmslev (apud CHAUÍ, 2000, p.172), “é inseparável do homem, segue-o em todos os seus atos”. A linguagem envolve todas as ações e pensamentos humanos e possibilita ao indivíduo exercer influências ou ser influenciado pelo outro, desempenhar seu papel social, relacionar-se com os demais, participar na construção de conhecimentos e da cultura, enfim, permite-lhe se constituir como ser social, político e ideológico. Assim, conforme Kristeva (1969, p. 21), “a língua comum a todos torna-se o veículo de uma mensagem *única*, própria da estrutura particular de um determinado

sujeito que imprime sobre a estrutura obrigatória da língua uma marca específica, em que se marca o sujeito sem que por tal ele tenha consciência disso”, dado esse poder que ela possui de encantar, influenciar, conduzir, seduzir, reprimir, entre outros. Chauí (2000, p. 185) considera que

A linguagem é nossa via de acesso ao mundo e ao pensamento, ela nos envolve e nos habita, assim como a envolvemos e a habitamos. Ter experiência da linguagem é ter uma experiência espantosa: emitimos e ouvimos sons, escrevemos e lemos letras, mas, sem que saibamos como, experimentamos e compreendemos sentidos, significados, significações, emoções, desejos, idéias [...]. É que a linguagem tem a capacidade especial de nos fazer pensar enquanto falamos e ouvimos, de nos levar a compreender nossos próprios pensamentos tanto quanto os dos outros que falam conosco. As palavras nos fazem pensar e nos dão o que pensar porque se referem a significados, tanto os já conhecidos por outros quanto os já conhecidos por nós, bem como os que não conhecíamos e que descobrimos por estarmos conversando.

Concordamos com a autora, na medida em que entendemos que a linguagem é hoje a base que sustenta toda a vida social, pois necessitamos dela nos vários âmbitos: social, político, religioso, ideológico, etc. Por fim, a linguagem é o que intercede às relações sociais. De acordo com o explicitado acima, o indivíduo, ao nascer, é inserido na corrente da comunicação verbal, entretanto, a língua não se configura como algo pronto e acabado, ela está em um sucessivo processo de construção.

Assim como a língua, também a cultura é um processo contínuo em que se acumulam conhecimentos e também práticas que resultam da interação social entre indivíduos. Esse processo é mediado pela linguagem, que permite que a cultura seja transmitida e difundida entre as gerações, desse modo compreendemos que a cultura de um povo constitui-se como um todo que é realizado por cada indivíduo, afinal, cada um é uma peça importante na construção cultural, uma vez que é portador, disseminador, mas também criador de cultura. O homem é, portanto, um ser cultural e a cultura nos permite adaptar-se aos diferentes ambientes. De acordo com Santos (1983, p. 41), a cultura pode ser entendida como

[...] a dimensão da sociedade que inclui todo o conhecimento num sentido ampliado e todas as maneiras como esse conhecimento é expresso. É uma dimensão dinâmica, criadora, ela mesma em processo, uma dimensão fundamental das sociedades contemporâneas.

O autor tece argumentos de como se desenvolve a concepção de cultura para compreender afinal o que é cultura, que segundo ele é com frequência abordada como um resíduo, resultado da separação de aspectos tratados como mais importantes na vida social. No entanto, a cultura é dinâmica é uma construção histórica, é uma dimensão do processo social e acima de tudo, é um produto coletivo da vida humana, é fruto da história de cada sociedade.

A cultura é, por conseguinte, acumulativa, pois acumula conhecimentos e experiências ao longo das gerações, e é também produção, construção de conhecimentos. Estes conhecimentos e experiências são transmitidos ao homem por seus semelhantes, a partir dessa transmissão são vividos e modificados, gerando novos conhecimentos e novas experiências. Por isso, a cultura não é resultado da ação isolada de um único indivíduo, mas de uma coletividade e se configura como sinônimo de criação, de aprendizagem e de cooperação. Ela é modificada e enriquecida continuamente, num processo coletivo.

Desse modo, afirmamos que a cultura é o instrumento que permite a inserção do indivíduo no meio social, pois ela o instrumentaliza a conviver socialmente e a adotar padrões de comportamento aceitos por seu grupo social. Essas convivências sociais influem em todos os aspectos da vida humana, especialmente nos processos identitários dos indivíduos. As diferentes abordagens sobre identidade são desenvolvidas a partir de um conceito que envolve a dimensão individual e coletiva, de acordo com a observação de discursos que foram construídos historicamente, buscando consolidar aspectos sociais e culturais dentro de um determinado grupo como forma de demarcar uma identidade ao longo de uma época, que acaba se propagando para a posteridade.

[...] A identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição — discursiva e lingüística — está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas (SILVA, 2000, p. 81).

Podemos perceber uma clara relação de poder no que concerne ao processo identitário, uma querendo sobrepor-se a outra, e diante dessa presença de poder a prática de incluir e/ou excluir faz parte dessa demarcação de fronteiras entre “Eu” e “Os outros”. O que está dentro do “eu” busca sempre negatizar o que está nos “outros” para distinguir uma identidade específica, isso significa atribuir a essa identidade todas as

características positivas possíveis, avaliando de forma negativa os elementos atribuídos as outras identidades. Dessa forma, percebe-se que elas não são algo dado à espera de serem descobertas; elas são ativamente produzidas, ou seja, fazem parte de um contexto das relações sociais e culturais. A identidade de acordo com a perspectiva sociológica e não-essencialista, é formada na “interação” entre o “eu” e a sociedade, há uma contínua modificação do que sou com os mundos culturais “exteriores” e as outras identidades que essas mudanças apresentam (CRUZ, 2008, p. 02-03). Este “eu” sofre modificações exteriores, ele é influenciado pelo meio, e pelas várias identidades instáveis que estão inseridas no contexto social, elas são construídas historicamente, através das vivências, experiências do discurso e das relações práticas. E está em constante transformação, nunca se completa (REIS, 2008, apud CRUZ, 2008, p. 03).

Trata-se, portanto não daquilo que somos para sempre de forma estável, mas do que nos tornamos diante da inconstância e influências sofridas pelo meio em que vivemos. Portanto, é na forma discursiva que se perpetua e se afirma as identidades que nascem das relações dos sujeitos, das suas práticas e os seus efeitos são múltiplos que se concretizam nos encontros estabelecidos em contextos únicos, de situações precisas influenciadoras de práticas discursivas que estão em constante transformação, inclusive a partir da apropriação social de tal discurso, que é salientada por Foucault na seguinte passagem:

[...] a pertença doutrinária questiona ao mesmo tempo o enunciado e o sujeito que fala, e um através do outro. Questiona o sujeito que fala através e a partir do enunciado, como provam os procedimentos de exclusão e os mecanismos de rejeição que entram em jogo quando um sujeito que fala formula um ou vários enunciados inassimiláveis; a heresia e a ortodoxia não derivam de um exagero fanático dos mecanismos doutrinários, elas lhes pertencem fundamentalmente. Mas, inversamente, a doutrina questiona os enunciados a partir dos sujeitos que falam, na medida em que a doutrina vale sempre como o sinal, a manifestação e o instrumento de uma pertença prévia - pertença de classe, de status social ou de raça, de nacionalidade ou de interesse, de luta, de revolta, de resistência ou de aceitação (FOUCAULT, 2011, p. 42).

Nessa perspectiva, pode-se entender a partir do autor que o poder como verdade pode ser estabelecido pelos discursos produzidos e pelas relações que ele determina, sem a devida reflexão crítica dos sujeitos. Os processos de exclusão fazem parte do mecanismo de pertença de determinado grupo social, as relações de poder impostas partem também de instituições das quais estamos inseridos, questionando quem fala e o que fala. O discurso não é atribuição exclusiva de quem o enunciou, este é produto da interação entre os sujeitos, mergulhados em uma situação social específica.

A partir das explanações acima sobre linguagem, cultura e identidade, entendemos que é através da linguagem (símbolos linguísticos) que a sociedade se organiza, é ela que compõe os universos simbólicos: mito, religião. A linguagem é um campo de poder, dominação simbólica e cultural, o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer um sentido do mundo, que supõe um conformismo lógico, uma concepção homogênea das práticas e ações que circunda as relações sociais. A língua como estruturas estruturantes, aludida por Bourdieu (2007) é utilizada para designar uma maneira de agir, operar ou executar uma determinada atividade, quando um objeto como no caso do Círio de Nazaré, em Belém do Pará, tem valor para um determinado grupo ele se torna um símbolo que é imposto (convencional), a linguagem é um instrumento da cultura, tem sua especificidade, possibilita entendermos a organização de uma sociedade, é através da linguagem (textos) que analisamos o comportamento humano.

A relação entre linguagem, identidade e cultura é essencial, uma vez que não há cultura sem linguagem e que a identidade é construída por meio desta e da cultura, conforme esclarece Chauí (2000, p. 187):

Há um vaivém contínuo entre as palavras e as coisas, entre elas e as significações, de tal modo que a realidade (as coisas, os fatos, as pessoas, as instituições sociais, políticas, culturais), o pensamento (as idéias ou conceitos como significações) e a linguagem (as palavras, os significantes) são inseparáveis, suscitam uns aos outros, referem-se uns aos outros e interpretam-se uns aos outros.

Podemos concluir disso que a linguagem existe antes de nós e, certamente, continuará existindo depois de nós. Nós a encontramos formada e em funcionamento, pronta para ser usada. Somos incluídos nesse sistema, dessa forma “a linguagem é, como o consumo, um meio utilizado por alguns grupos sociais para se distinguirem dos outros” (BURKE, 2002, p. 135). Ela se configura como produto cultural e histórico, é utilizada para representar, de forma oral ou escrita, nossos pensamentos, sentimentos, percepções. Ela é, portanto, fundamental para compreendermos a identidade de um povo num determinado contexto social.

A linguagem oral foi essencial para a transmissão das narrativas mitológicas, que foram sendo difundidas de geração em geração, a questão da oralidade é um ponto

importante quando falamos da leitura dos textos bíblicos, que era predominantemente falado (pronunciado e escutado) nos primórdios do cristianismo os evangelhos, portanto, puderam ser escritos porque antes foram falados, a partir do processo de institucionalização do movimento cristão e sua trajetória de ascensão no Império Romano, passando de religião perseguida ou marginalizada à crença protegida e talvez professada pelo Imperador Constantino os escritos bíblicos sobressaíram-se e a Igreja foi delimitando a doutrina tida como verdadeira, e a única a possuir a verdade revelada pelos apóstolos. Com isso, ocorreu uma definição de quem pode falar a respeito das Escrituras e suas interpretações possíveis e aceitáveis, definindo o que poderíamos chamar, tal como afirma Foucault em sua obra *A ordem do discurso*, de “uma apropriação social dos discursos” (FOUCAULT, 2011, p. 43). Ou seja, a pertença doutrinária questiona quem fala e o que fala, colocando a margem do descrédito e assumindo um posicionamento de exclusão para todo aquele que formule um enunciado que contrarie o oficial, vindo de um processo de hierarquização discursiva; a heresia e a ortodoxia no contexto do Império Romano nos séculos III e IV são exemplos desse processo.

A linguagem, assim como a identidade e a cultura, também sofrem transformações, por inserir-se na teia das relações sociais. Ela faz parte da cultura de um povo, é uma relação de dependência. Ela é, portanto, a expressão da cultura, uma vez que se constitui como instrumento decisivo para a assimilação e difusão de uma cultura onde há relações de poder, afinal, as experiências sociais só são transmitidas por meio da linguagem que se configura como arbitrária, assim “as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes” (BOURDIEU, 2007, p. 11). O que ocorre é uma relação de luta, principalmente, simbólica que envolve diferentes grupos, para atribuírem a definição do mundo social conforme seus interesses. A cultura é entendida, portanto, como o um conjunto de significados, como uma forma de expressão e tradução da realidade que se faz de forma simbólica.

De acordo com Bourdieu, os sistemas simbólicos diferenciam-se segundo sua instância de produção e de recepção. E a autonomia de determinado campo constitui-se na medida em que um corpo especializado de produtores de discursos se desenvolve. “O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer

crer [...] só se exerce se for reconhecido” (BOURDIEU, 2007, p. 14). E deste modo, o poder simbólico é uma forma transformada e legitimada de outras formas de poder.

É através da linguagem (textos), no caso da nossa análise, que podemos estudar o comportamento humano, é também por meio dela que a sociedade se organiza. Portanto, para nossa pesquisa, teremos como base os textos canônicos como as Sagradas Escrituras, concílios, bulas e escritos não canônicos como os Evangelhos Apócrifos. A leitura e análise crítica dessas fontes nos permitirá problematizar a construção de uma identidade cristã, através do culto à Maria, mãe de Jesus, que tornou-se uma das personagens marcantes do catolicismo romano. Além de investigar as raízes históricas do culto, analisamos a Festa do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, a fim de percebermos o modo como ele se estabeleceu esse culto e a sua importância para o catolicismo romano, que se afirmou através de uma identidade cristã.

A documentação do nosso trabalho que trata sobre a constituição do culto mariano nos primórdios da Igreja, pode ser classificada, quanto à sua forma, como documentos eclesiásticos e apócrifos. A opção pelas presentes fontes se justifica por sua relevância no contexto histórico da formação e afirmação do cristianismo. Entendendo que os documentos não se resumem a uma montagem, mas que são fruto de determinadas funções e atividades desenvolvidas por seus produtores, é importante salientar que se deve buscar compreender, também, a posição dos autores em seus respectivos contextos sociais, a fim de se facilitar a análise discursiva, pois “as sociedades são constituídas de múltiplas redes socioespaciais de poder que se imbricam e se cruzam” (MANN apud BURKE, 2002, p. 110), dessa forma as identidades só adquirem significados com base em um conjunto de atributos culturais que se relacionam mutuamente e que se sobressaem com relação a outros atributos.

Portanto é de fundamental importância compreendermos como se construíram as bases de uma identidade cristã, através do culto a Maria, pois nos permitirá perceber o processo de afirmação da organização Igreja Católica, instituição que se encontra presente na contemporaneidade, e entendermos as particularidades desse processo.

Analisar a formação de uma identidade cristã ao longo dos séculos III e IV representa a possibilidade de entendermos sua construção social ao longo do tempo, algo que é importante para compreendermos as sociedades atuais e do passado. Identidades que perpassam as diferentes relações presentes em uma sociedade que

construíram percepções outras que precisam ser estudadas, até mesmo para uma melhor compreensão da contemporaneidade.

Após as discussões empreendidas, reforçamos que há uma relação intrínseca entre linguagem, cultura e identidade, pois a linguagem identifica o indivíduo como parte de uma sociedade, inserindo-se, portanto, na cultura desta sociedade. O indivíduo, enquanto parte dessa sociedade, compartilhando sua cultura, está em constante processo de construção identitária. Como ser social, ele é marcado por uma necessidade de interagir com a realidade em que está inserido, pois necessita comunicar-se com o outro. Por meio desta comunicação, ele partilha sua visão de mundo, suas experiências, conhecimentos, enfim, sua cultura. Portanto, a identidade é fluida “as pessoas possuem múltiplas auto representações, elas comportam-se de diferentes maneiras em diversos contextos, em constante mutação” (FUNARI, 2010, p. 14), portanto a identidade é instável e está em constante processo de construção, assim como a linguagem e a cultura. Nesse sentido, tanto a linguagem, quanto a cultura e a identidade fazem parte do processo de constituição do indivíduo em sujeito.

Por entender que a Língua e a Cultura são fatores dominantes que fazem da tradução uma atividade tão indispensável quanto complexa, e que a apropriação de uma língua estrangeira é uma experiência muito profunda, pois implica a assimilação de sentidos, sugerimos que o processo de tradução se configura na passagem da experiência com o outro, no contato no movimento, através de proposições que conduzam a tradução intercultural. Tal proposta baseia-se no fato de que a tradução não está ligada à significação como a encontramos no dicionário, ou seja, a associação do significado ao objeto do mundo ao qual a palavra se refere ou a descrição das propriedades do seu referente, mas sim, aos sentidos culturalmente construídos, ao subjetivo, à visão de mundo de cada indivíduo. Para Berman traduzir significa:

[...] abrir no nível da escrita uma relação com o Outro, fecundar o Próprio pela mediação do Estrangeiro”. Assim considerada, a tradução “é relação, ou não é nada” (2002, p.17). Para que a diferença seja assumida, vista como favorável, é preciso abrir mão do etnocentrismo-fruto da resistência cultural que impede ver o outro (BERMAN 2002, apud MONTEMEZZO; UMBACH, 2014, p. 192).

Os tradutores, portanto, possibilitam a comunicação entre sujeitos de culturas distintas, transmitindo conhecimento e proporcionando comunicação. Dessa maneira, levando em consideração o ambiente observado, o contexto, a intenção da atividade de tradução é a de comunicar ideias e transmitir conhecimentos.

Ao pensar em fazer um trabalho de tradução, o tradutor não deve levar em conta, somente a adaptação da palavra, a equivalência de significado, mas sim, deve levar em conta os sentidos do autor, o contexto, o cenário a ser traduzido, pois a cultura de um povo forma o seu mundo.

O homem é, portanto, um ser cultural e é a cultura que o permite adaptar-se aos diferentes ambientes. Sabe-se que no panorama da tradução língua e cultura convivem lado a lado, mas tanto um quanto outro, conduzem intrinsecamente a uma visão do todo, como afirma Casagrande (1957, p. 338 apud MARTINS, 1999, p. 22) com clareza: “na verdade, não se traduzem *línguas*, e sim *culturas*”. Observa-se, então que uma língua é algo social, histórico, determinado por condições específicas de uma sociedade e de uma cultura e, assim, entende-se que no processo de tradução, o tradutor deve levar em conta os fatores culturais e lembrar que a palavra só tem sentido em um contexto que se particulariza em um determinado cenário.

Quando falamos de cultura em tradução estamos falando de relações de significações e processos de comunicações que envolvem línguas. Pode-se dizer, então, que um tradutor que não se envolve com a cultura terá dificuldades em desempenhar o seu papel. Como observamos em Martins (1999, p. 29): “Há uma grande conscientização do lugar dos tradutores na sociedade e do poder que as traduções exercem na formação das identidades nacionais e na promoção de posturas ideológicas”. Chega-se, assim, à afirmação de que é com o envolvimento do tradutor com a cultura de partida e de chegada que está em jogo a sua aptidão. Para a construção de sentidos em seu trabalho é necessário que o tradutor use diferentes modos que o levem a significações da cultura do outro. Nenhum texto é mera comunicação de informações e a tradução de texto pode fracassar se somente visar à reprodução de informações do texto original.

É importante que a tradução aspire produzir o mesmo interesse no leitor, inclusive com os choques que o texto original conseguiu produzir em seus leitores. Segundo Benjamin (2008, p. 51), “aquela tradução que quisesse comunicar, nada comunicaria senão a comunicação-logo, algo de inessencial. Este é, pois, um indício da má

tradução”. O tradutor deve levar em conta a cultura de origem e a cultura a quem se dirige a tradução.

Discutindo a natureza de traduzir, Lacerda (2011, p. 08) assinala que “se não há línguas idênticas e, muito menos, dialetos e socioletos que se igualem, não se pode conceber a atividade tradutória como um simples processo de equivalência linguística”. Entendemos desse modo que o profissional de tradução pode ser considerado, entre outras coisas, um intermediador de culturas, um interlocutor de outras culturas. Tradução implica “negociações”, intercâmbios de ideias, que envolvem perdas e renúncias. Cada tradução, então, é concebida como a construção e reconstrução de sentidos para a leitura do significado.

Quanto a esta negociação no trabalho de tradução Benjamin (2001, apud MONTEMEZZO; UMBACH, 2014, p. 181) diz: no vocábulo “(die) *Aufgabe*:² ao mesmo tempo em que traduzir implica uma *tarefa*, também provoca uma *renúncia*”. A arte do tradutor consiste justamente em saber entornar e em quando deve procurar equivalências. Vê-se então que apenas a equivalência de significados não são critérios satisfatórios para a correta tradução e que o tradutor de significados não vai além de uma tradução literal da língua. O “verdadeiro” tradutor é aquele que leva em conta os sentidos, sua criação, a cultura, faz o papel de ponte entre línguas e universos diferentes. Ou seja, o tradutor não deve ter a concepção de significante como sendo apenas a palavra. Que qualquer que seja a palavra, antes de ter uma significação, passa pelo sentido e talvez pela representação e chega ou não ao significado. E que, no que concerne aos sentidos das palavras, há interferências externas muito nítidas (fatores culturais) que exigem do tradutor especial cuidado na realização do seu trabalho. Portanto, o profissional da tradução deve levar em conta que a tradução não é uma atividade marginal, e sim, uma atividade essencial, primária e nunca uma atividade inocente. Pois é nela e através dela que um ponto de vista é descrito e divulgado, levando em consideração ou não a cultura descrita.

Na obra *Hermenêutica Arte e Técnica da Interpretação*, de Friedrich Schleiermacher, o autor utiliza-se da dialética para demonstrar a relatividade do saber, diante da inseparabilidade de pensamento e linguagem e a inexistência de uma linguagem universal, pois a linguagem é algo histórico.

² BENJAMIN, Walter. *Die Aufgabe des Übersetzers*. *Gesammelte Schriften*. Kline Prosa. Baudelaire Übertragungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. Vol. 4(1), p. 7-27. Neste trabalho, utilizamos a tradução de Susana Kampff Lages.

Para os antecessores do autor, a hermenêutica apenas seria necessária para traduzir textos estrangeiros ou para entender os escritores. Ele questiona tal posicionamento ao provar que a dificuldade de entendimento de qualquer texto ou qualquer narrativa, mesmo quando não se trata de literatura, propicia a aplicabilidade de uma teoria geral hermenêutica. A doutrina hermenêutica só pode começar

[...] quando tanto a língua em sua objetividade quanto o processo de formação do pensamento forem vistos enquanto funções da vida espiritual individual em sua referência ao próprio pensamento, a partir do modo como se procede no encadeamento e comunicação dos pensamentos, como também do modo como se deve proceder na compreensão (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 46).

A passagem acima esclarece-nos que compreender a parte pelo todo vale não apenas para a escolha entre os múltiplos significados de uma palavra, mas também em todas as palavras suscetíveis de gradações diferentes e no caso de múltipla ocorrência de palavras no texto.

De fato, como cada palavra é elemento e uma parte na frase, assim também se porta a frase no contexto de um discurso, o que torna uma frase de um escritor lida isoladamente passível de interpretações totalmente errôneas, quando não há a conexão com seu contexto original. O mesmo raciocínio vale para uma obra por inteiro. Uma obra deve ser interpretada sobre um duplo ponto de vista, pois cada obra é um particular no domínio da literatura ao qual pertence, mas também é um particular enquanto ato de seu autor.

A hermenêutica parte de dois pontos distintos: compreender na linguagem e compreender no falante. A interpretação é, por esse motivo, arte, pois nenhum deles se completa por si. Em outras palavras, a tarefa da interpretação é, conforme o pressuposto conhecimento do significado, encontrar para cada caso dado o verdadeiro uso que o autor tinha em mente, evitando tanto os falsos como também o muito e o pouco.

Para fazer-se uma análise investigativa sobre a construção de sentidos, tanto na obra original como na tradução, o tradutor deve levar em conta a relação escritor, leitor e tradutor. Tradução, de acordo com (BURKE, 2009, p. 17) “deve ser considerada menos uma solução definitiva para um problema do que um caótico meio-termo, envolvendo perdas ou renúncias e deixando o caminho aberto para uma renegociação”. Conclui-se, portanto que, o tradutor, como um profissional consciente, está em constante leitura e análise de novas metodologias e aprendizagem, sempre levando em

conta fatores que influem na leitura e na interpretação do cenário. Com esta análise confirma-se que só com o envolvimento do tradutor, procurando ver a tradução como um processo que envolve não só a língua, mas também a cultura, sistemas políticos e a história, é que se dará a tradução intercultural. A tradução é sempre uma transição entre duas culturas, o culto mariano é um exemplo dessas transferências culturais ao longo do tempo, que se deu através da experiência com o outro, no contato, no movimento. Ou seja, as “afinidades” ou “convergências” entre imagens oriundas de diferentes tradições. Por exemplo, “a razão para que a Virgem Maria pudesse ter sido assimilada com aparente facilidade a outras deusas, como Tonantzin no México, é que ela apresentava um papel essencialmente semelhante” (BURKE, 2003, p. 27). A tradução cultural é usada para descrever o mecanismo por meio do qual encontros culturais produzem formas novas e híbridas.

No primeiro capítulo abordaremos os discursos sobre o corpo na Antiguidade, buscaremos as contribuições profícuas de Peter Brown sobre o assunto, e ainda teceremos algumas considerações sobre gênero, a partir dos estudos de Andréia Cristina da Silva (2004), Joan Scott (1996) e Judith Butler (2003), que serão indispensáveis para entendermos o estabelecimento de papéis próprios de homens e mulheres na Antiguidade e seus resquícios na sociedade coeva.

CAPÍTULO PRIMEIRO

DEBATES SOBRE O HIBRIDISMO CULTURAL NA FORMAÇÃO DA CRISTANDADE

1.1 Gênero e suas relações de poder

Adentraremos nesse momento nas discussões sobre o que é gênero, pois em toda a história se observa uma busca incessante pela clara delimitação do que é feminino e do que é masculino. No reconhecimento de que somos diferentes, o sujeito nasce imerso em um mundo em que os sistemas de relações foram constituídos ao longo de um processo histórico, portanto faz-se necessário compreender as implicações que certas delimitações acarretam até mesmo no que diz respeito aos papéis sociais que o feminino e o masculino assumem perante a sociedade.

As discussões sobre a História de Gênero é uma das maneiras de indicar as construções culturais sobre os papéis próprios dos homens e das mulheres em sociedade. A abordagem metodológica da história das mulheres sobre o ponto de vista do gênero implica na maneira como a história irá apresentar e incluir as experiências das mulheres em sociedade, pois as experiências femininas dependem da maneira como as relações de gênero foram desenvolvidas culturalmente dentro de cada sociedade em um determinado tempo e espaço.

A categoria gênero, portanto, rejeita o determinismo biológico e sublinha que a distinção sexual não é natural, universal ou invariante, a despeito das diferenças anatômicas entre machos e fêmeas na espécie humana, mas constrói-se discursivamente de forma inter-relacional, pressupondo relações hierárquicas de dominação. Os estudos de gênero configuram-se como um campo da História Cultural e detém-se em discutir como uma dada visão de gênero construiu-se e impôs-se discursivamente num determinado grupo num certo momento, apontando para sua historicidade, desconstruindo-a não são sinônimos da História das Mulheres nem da História Social das relações entre os sexos e visam, mas do que descrever e interpretar, analisar e explicar as construções de gênero, que implicam na configuração de instituições, representações e práticas pelas quais os grupos elaboram o masculino e o feminino, legitimando-as; em relações de dominação, em símbolos, em normas, em papéis sociais e em identidades subjetivas e coletivas (SILVA, 2004, p. 04).

Na presente pesquisa, abordamos a categoria de gênero na construção cultural dos papéis próprios das mulheres analisando documentos canônicos e apócrifos. Situar a mulher ou o espaço ocupado por ela na história, contribui para a compreensão do

pensamento da antiguidade e seus resquícios na contemporaneidade. Metodologicamente trabalharemos com referenciais sob a História de Gênero, como Silva (2004), Scott (1996) e Butler (2003), que discutem a aplicação da categoria de gênero para os estudos das experiências femininas em sociedade, pois os papéis próprios de homens e mulheres são estabelecidos de acordo com o tempo e o espaço histórico. O gênero é uma construção cultural, social e histórica, sendo legitimadas pelas instituições e normas vigentes em cada sociedade.

Assim, o estudo de gênero não se justifica apenas quando se resume às reflexões sobre as mulheres ou às relações destas com os homens, mas sim como um estudo que visa a análise de como as diferenças sexuais vão se constituindo e sendo transmitidas socialmente e culturalmente, por ser um dos elementos que influenciam nas relações sociais. “São estudos qualitativos que elegem o particular, sem buscar leis causais e universais para a explicação das diferenças sexuais, tratando homem-mulher ou feminino-masculino não como categorias fixas, mas constantemente mutáveis” (SILVA, 2004, p. 04), ou seja, nas significações das relações de poder, cada representação do corpo informa sua história e evidencia um sistema de valores.

Os discursos sobre sexualidade apresentam a construção de cada sexo num dado contexto social e cultural. Esse discurso altera-se a cada cenário de acordo com as suas complexidades, essa discussão torna-se essencial para compreendermos a percepção que o homem na antiguidade tinha de sua sexualidade e de seu corpo, diante das redes de relações que configurava a vida em sociedade nesse momento. “[...] o gênero é, portanto, um meio de decodificar o sentido e de compreender as relações complexas entre diversas formas de interação humana” (SCOTT, 1996, p. 23). O gênero constitui uma construção social, abordando as relações de poder entre homens e mulheres. Essas relações variam em diferentes sociedades e culturas, portanto dentro de uma mesma sociedade, não são fixas. As concepções de sexo e de gênero são construídas socialmente nas inter-relações humanas, nas quais o discurso tem importância fundamental. É por meio do discurso que se estabelecem e se mantêm as relações sociais e de poder.

1.2 O culto mariano nos primeiros séculos da Igreja

A nossa tese se baliza na compreensão das relações de poder, que envolveram a formação do culto mariano nos primórdios do cristianismo, com base na análise das cartas, dos textos doutrinários, conciliares e apócrifos, que vão do século III ao IV. Destacaremos nesse trabalho como o culto à Maria, mãe de Jesus tornou-se uma das principais características do catolicismo romano. Além de investigar as raízes históricas dessa forma de culto, problematizamos o culto mariano, a fim de percebermos como se construiu uma identidade cultural híbrida entre os povos convertidos ao cristianismo. Analisaremos também a Festa do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, com a finalidade de compreendermos como se estruturou esse culto através da afirmação de uma identidade cristã, sendo uma tradução cultural da religiosidade ocidental.

Para iniciarmos nossa abordagem acerca da construção de uma identidade cristã através do culto a Maria, vamos articular uma discussão sobre as características da religiosidade gnóstica com o cristianismo e o judaísmo, buscando suas demarcações e relações com cultos antigos. Portanto, faz-se necessário, primeiramente, traçarmos em linhas gerais como esses sistemas religiosos se situavam na época por nós estudada.

Ao abordar o contexto do Império Romano nos séculos III e IV podemos analisar o processo de formação de identidades sociais e, com isso, pensar sobre nosso próprio mundo e suas diferenças, tomando Roma como parâmetro de comparação, pois, o “Império Romano nunca produziu uma identidade nacional, como as criadas pelos estados-nacionais contemporâneos. Sempre consistiu numa multiplicidade de identidades étnicas praticamente irreduzíveis e apenas parcialmente integradas” (GUARINELLO, 2009, p. 158).

Percebemos no âmbito do Império Romano estratégias políticas e ideológicas entre Estado e Igreja, e a preocupação de expansão da unidade territorial do Império, ao ampliar-se, o Império entrou em contato com vários povos e comunidades, com variadas culturas e sociedades, assimilando muitos costumes, práticas e hábitos dos povos subjugados. Em toda parte, encontramos os mais diversos cultos. As interpenetrações das culturas dentro do Império fizeram com que muitas religiões locais se espalhassem por todo o Império (DREHER, 1993, p. 12).

Roma influenciou seus territórios conquistados por meio da *romanização* Mendes (2007, p. 26-27) esclarece-nos que:

O termo Romanização associa-se aos múltiplos processos de mudanças sócio-culturais multifacetadas em termos de significados e mecanismos que teve início com o relacionamento entre os considerados padrões culturais Romanos e a diversidade cultural provincial. Foram simultaneamente processos de mudanças sócio-culturais desiguais surgidos através de relacionamentos, também, desiguais entre o poder imperial dominante e os diferentes grupos sociais das comunidades submetidas [...] Os processos de Romanização devem ser estudados numa dinâmica de assimilação, ajustamento, conflito, negociação e resistência e acompanharam a dinâmica de manutenção e reprodução do sistema imperial Romano.

Foi, sobretudo, com a expansão das fronteiras imperiais que a cultura romana se difundiu por todo o mundo mediterrâneo. As interações entre Oriente e Ocidente tornaram-se mais intensas entre o Império Romano e a cultura oriental, conforme Mendes e Otero (2005, p. 210).

Este processo de interação da religião romana com a nativa é uma demonstração da complexidade do processo de hegemonia, o qual envolve conflito, negociação e acomodação. Assim, os dados aqui analisados justificam o conceito de romanização como os processos de ajustamento social e cultural responsáveis pela identificação e interação dos grupos étnicos.

O Império Romano foi uma entidade unificada politicamente, mas em termos econômicos e culturais possuía uma grande diversidade. “A política religiosa se insere nesse contexto como discurso de poder, como um mecanismo de integração da totalidade de povos que compunham o império” (MENDES; OTERO, 2005, p. 202), também foi um fator determinante na expansão das relações comerciais e territoriais.

É interessante percebermos que nos séculos III e IV houve uma frequente intervenção pelo Estado Romano nos assuntos religiosos, devido às divergências de opiniões e posicionamentos na organização eclesiástica. A religião romana, neste contexto, foi uma das estratégias utilizadas pelo poder estatal para dar uma suposta homogeneidade ao Império. A homogeneidade romana propagada, muitas vezes, pela historiografia tradicional é uma generalização para o conjunto heterogêneo que compunha o Império. A religião romana foi, assim, um importante aspecto da política cultural e religiosa do Estado.

No sistema religioso greco-romano, o termo *religio* apresenta um sentido bastante diverso daquele encontrado no pensamento monoteísta. *Religio*, como sustentam Mendes e Otero (2005, p. 198), não é a designação de laços sentimentais diretos ou pessoais do indivíduo com a divindade, mas um conjunto de regras formais e objetivas oriundas da tradição para o relacionamento com os deuses. A religião romana, deste modo consistia em cultivar as relações sociais com os deuses.

Portanto, religião para os romanos não foi fruto de uma revelação de verdades divinas através de um conjunto de escritos sagrados, como o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo. Foi uma religião sem ensinamentos, iniciação, sem a atitude intelectual e moral que resulta da crença na existência de um poder superior, para o qual os homens devem obediência e do qual depende o destino dos homens. Define uma atitude humana de atenção aos *signa* divinos, procurando adaptar tudo aquilo que se pudesse considerar como a manifestação da vontade das forças superiores e uma preocupação escrupulosa e prudente em relação à realização das ações sagradas que estabelecem o relacionamento com o divino (MENDES; OTERO, 2005, p. 198).

O imperador é o responsável pela ligação entre os deuses e os homens, pela boa ordem das coisas, e o intermediário entre o Estado e os deuses. Desenvolve-se nesse cenário o *culto ao imperador*, de acordo com Mendes e Otero (2005, p. 205):

O culto imperial teve origem nas cidades helenísticas quando as cidades gregas pela primeira vez tiveram que lidar com governantes que eram mais gregos do que estrangeiros, mas não faziam parte da cidade-estado. Roma substituiu os reis helenísticos nas cidades gregas e as cidades começaram a criar novos cultos.

O poder político e a sua legitimidade não se apoiam somente em impostos e em exércitos no mundo romano, mas também em percepções humanas. A relação entre o social e o religioso se estabelece de forma íntima, observamos isto principalmente com a centralização do poder nas mãos dos imperadores, percebemos a construção de uma hierarquização terrestre do poder imperial, assim como se dá a hierarquia entre Deus e os Santos, buscou-se estabelecer algo semelhante no Império Romano.

Em síntese os pensadores cristãos adequaram e adaptaram o discurso bíblico aos diferentes públicos a que se dirigiam, desde o simples camponês até as elites culturais romanas. Este esforço da intelectualidade cristã em adequar a mensagem evangélica aos diversos grupos da sociedade tardo antiga traz consigo a penetração de elementos oriundos da herança cultural romana no cristianismo. Este influxo acarreta grandes transformações no cristianismo, que por seu turno, possibilita a aceitação deste pelo mundo mediterrâneo do IV século (CRUZ, 2010, p. 304-305).

O culto imperial aparece, assim, como fundamental para a afirmação da hierarquia social, e como uma forma de integração social entre as várias e distintas regiões do Império, como componente de unidade.

A este domínio não será estranho o processo habitual da cristianização que, na impossibilidade de eliminar cultos antigos, deles se apropriou e tomou como seus. Mas o manto que o Cristianismo/Catolicismo sobre esses cultos lançou deixou muito à mostra. É o caso de Nossa Senhora da Conceição, que continua as antigas deusas-mãe e deusas da fertilidade. Conceição é concepção, é aquela que concebe e não aquela que se priva sexualmente (CARVALHO, 2011, p. 03).

Assim, com essa pluralidade de cultos e sincretismos resultantes do encontro das mais diversas regiões do Império, passou a se difundir os *cultos de mistério* “tinham eles um caráter panteísta e místico-extático. Aqueles que, no entanto, viram a ter maior penetração foram os cultos de mistério do Oriente” (DREHER, 1993, p.12).

A partir do século III, surgem as primeiras manifestações ao culto dedicado a Maria.

A “memória” da Virgem foi bem depressa fixada na tradição cristã, mediante as menções que lhe fazem os Evangelhos, os Atos dos Apóstolos, a Carta aos Gálatas 4,4, a literatura apócrifa dos sécs. II e III. A coleção de episódios biográficos já é um começo para aquele culto que constelou os séculos e é singular que uma incontestável alusão tenha encontrado modo de ser formulada em *Gl* 4,4, em que a proclamação tem o cunho de uma meditada síntese sobre o papel de M. Nem todas as festas de M. que aparecem no calendário litúrgico têm origem clara. Algumas se fundamentam na Bíblia, outras, ao invés, supõem uma tradição que em certo momento se perde. Enquanto as celebrações da anunciação e da divina maternidade são focalizadas sobre *Mt* 1-2 e *Lc* 1-2, as da imaculada concepção e da assunção, embora formando com as duas precedentes as quatro grandes solenidades mantidas no calendário litúrgico católico restaurado e recordadas na Exortação apostólica “*Marialis Cultus*”, perderam seu preciso ponto de referência. A evolução histórica das festas de Maria nem sempre se acompanha de sua importância e não é raro o caso em que esta não dependa de critérios bíblicos ou patrísticos [...] A Imaculada Conceição da B.V.M. (8 de dezembro) festeja a concepção de Maria isenta do pecado original, no seio da mãe (Ana). Os primeiros indícios da festa aparecem na igreja bizantina entre os sécs. VII e o VIII. No Ocidente, afirma-se primeiro nos territórios ocupados pelos bizantinos (séc. IX) e depois no resto da Europa (DI BERARDINO, 2002, p. 889).

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. Em um contexto marcado pelo avanço de conversões ao cristianismo, novos costumes

floresceram entre os cristãos, com destaque para a prática devocional (CAMPOS, 2015, p. 19). Por meio desta, a figura de Maria seria exaustivamente venerada, a cristianização ao contrário do que pretendia, em algumas partes nunca foi total, a grande maioria dos povos continuou a seguir os seus antigos costumes e crenças, ao mesmo tempo em que cumpria os ritos cristãos. De tal modo, muitos templos e títulos além de uma iconografia clássica, dedicados anteriormente às deusas greco-romanas e orientais, foram transferidos a Maria. As origens da veneração a Maria, por sua vez, estão centradas na antiga adoração às deusas da fertilidade e às mães da terra. A natureza e as formas dos cultos praticados em honra às deusas-mães e virgens no Oriente foi um processo repleto de especificidades locais marcados por um profundo hibridismo (CAMPOS, 2015, p. 18-19).

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-irmã caçadora; Deméter/Ceres, a deusa da colheita; Afrodite/Vênus, a deusa do amor e da beleza; Hera/Juno, a deusa-esposa; entre outras (CAMPOS, 2015, p. 18).

Os cultos orientais adentraram o Império, sobretudo, nos séculos I e II d.C, diversos deuses e deusas foram sincretizados com os deuses greco-latinos. Porém, as autoridades mantinham os cultos misteriosos sob suspeita.

Nesse contexto, a posição dos cristãos era bastante frágil, pois eram vistos com hostilidade em razão da associação com o judaísmo, uma vez que, de início, o culto cristão foi considerado pela sociedade romana como apenas mais uma das inúmeras seitas judaicas. Havia diferentes correntes religiosas que afirmavam serem os defensores da verdadeira fé, “grupos cristãos seguiram determinadas tendências religiosas à medida que iam recebendo a mensagem de Cristo, uma multiplicidade de testemunhos da fé levou à formação de *comunidades segregadas*” (STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 24). No interior desses grupos surgiu o que ficou conhecido como *heresias*, a começar pela tendência judaizante na qual havia um conflito entre judeus-cristãos e os recém-convertidos do paganismo que não necessitavam passar pela circuncisão nem observar todas as práticas judaicas. Deveriam apenas aceitar o monoteísmo e os mandamentos.

As divergências no interior do judaísmo eram bastante amplas, chegando-se ao caso de que apenas o monoteísmo e a Lei mosaica apresentavam-se como os únicos pontos de contato entre as várias tendências. O judaísmo vai se definindo por meio do caráter plural do processo de interação com outras culturas e povos, preservando sua autonomia com seus valores étnicos e religiosos.

Mesmo com diversos confrontos entre os judeus e o Império Romano, este último considerará o judaísmo como uma *religio licita*, pelo menos até o governo de Justiniano, o que garantiu aos judeus usufruírem de certos benefícios imperiais e prestígios do poder estatal romano. O judaísmo era uma religião reconhecida pelo Estado Romano e nenhuma lei proibia os cidadãos de observarem os costumes judaicos, pois, para o Império, os judeus tinham o pretexto de adorarem o deus de seus pais. Ou seja, era uma religião antiga e possuía o respeito dos romanos, que davam valor às crenças dos seus antepassados. Por isso, desfrutaram de um regime favorável.

Embora fosse considerada uma *religio licita*, no entanto, o judaísmo era visto com suspeita e desconfiança por alguns romanos, já que era uma religião cujos adeptos viviam afastados da população gentia. A Sinagoga via o cristianismo como uma apostasia e manifestava em relação a ele a hostilidade que toda ortodoxia nutre nesse assunto. “A oposição judaica ao cristianismo não tardou em reagir, ressaltavam a importância de se observar a lei mosaica e reconheciam Jesus Cristo como Messias” (RIBEIRO JÚNIOR, 1989, p. 23); porém compreendiam que Jesus não era filho de Deus e sim um simples homem.

A Igreja nascente, diante desta linha de divisão que era, para ela, a divindade de Cristo, desejava diferenciar-se. Com o apóstolo Paulo, a Igreja dirigiu-se principalmente às comunidades judaicas espalhadas por todo Império Romano, no entanto encontrou melhor repercussão entre os *tementes a Deus*, ou seja, entre os romanos pagãos que já seguiam alguns dos preceitos judaicos.

Cristianismo e judaísmo divergiam apenas em relação à cristologia, no restante os cristãos foram herdeiros dos judeus, pois seus referenciais dogmáticos surgiram a partir do judaísmo, sua moral e ética do Pentateuco; há uma crença na revelação divina, ou seja, é Deus quem dá a conhecer aos homens a sua vontade e verdade; irrompe na história e dá sentido à existência humana; a eucaristia possuía raízes judaicas; utilizaram-se da ideia do dia do sábado, transformando em dia do Senhor (domingo); a ideologia cristã afirma que o mundo caminha para os finais dos tempos (visão

escatológica); outro aspecto também foi à ideia de autoridade sacerdotal (patriarcas e padres) e da sinagoga (transformada em igreja), conforme Mendes e Otero (2005, p. 212). Ou seja, o cristianismo, procedendo do judaísmo, implantou-se e desenvolveu-se em ambientes greco-romanos, assimilando, integrando e reinterpretando muitos elementos socioculturais e categorias de pensamentos neles encontrados, especificamente no âmbito religioso.

Há de se distinguir, no entanto, que também o cristianismo não foi uma crença coesa, apresentando várias correntes em seu interior. Isso ficou muito mais claro com Paulo, depois do Concílio de Jerusalém.

O cristianismo primitivo é uma religião sincrética com várias raízes. O judaísmo não foi o único berço do cristianismo primitivo, mas havia diversas outras correntes como o gnosticismo, religiões místicas gregas e orientais, magias, astrologia, politeísmo pagão, histórias de homens divinos (*theioi andres*) e seus milagres, filosofia helenista popular com a influência do culto pagão e não judeu, e também influência da imaginação e linguagem religiosa helenista na diáspora (HENGEL, 1999, p. 01-03).

Podemos dizer que havia três categorias distintas que constituía o cristianismo: os denominados judeus-cristãos, que eram os judeus palestinos convertidos ao cristianismo, que conciliavam a fé em Jesus Cristo com a rígida observância da Lei mosaica; os cristãos-helenistas, categoria formada por aqueles judeus da diáspora convertidos ao cristianismo; e, por fim, os cristão-gentios, provenientes dos círculos pagãos (JOHNSON, 1995, p. 234).

O cristianismo apostólico foi essencialmente urbano, nas cidades, muitas delas helenizadas, o cristianismo se expande. Suas estratégias de expansão ocorrem nas redes de sociabilidade e suas relações de poder são manifestadas (MENDES; OTERO, 2005, p. 214). As igrejas desenvolveram-se independentemente uma das outras, até mesmo das congregações presentes na mesma cidade. O cristianismo carregava uma mensagem que apregoava a igualdade entre as pessoas independente da raça, sexo ou situação financeira, cativou, sobretudo, as mulheres.

O cristianismo cumpriu um papel relevante principalmente junto às mulheres e aos escravos. Não lhes proporcionou uma emancipação política, mas procurou dignificar a situação das pessoas de acordo com a sua doutrina, que pregava a ideia de que todos os homens foram criados à imagem de Deus, devendo ser tratados com respeito igualitário. Existiram movimentos cristãos, considerados heréticos, que

concederam maior importância à atuação das mulheres nas congregações, como o gnosticismo.

O cristianismo, desse modo, propunha um novo estilo de vida, baseado num discurso universalista. Do lado cristão havia, então, uma atitude de aceitação e respeito em relação ao Império Romano e sua autoridade, fato que ficou evidente na ideia conjugada por alguns cristãos de que o Império apenas se formou, expandiu-se e se solidificou graças à vontade divina, isto é, de acordo com a Providência de Deus. Assim, a grandeza de Roma e do Império foi prova da vontade de Deus, obra da divina Providência.

Nos três primeiros séculos, o cristianismo apresentou a mesma tendência que o judaísmo, isto é, um movimento bem diversificado, abrigando vários grupos distintos, o seu processo interacional entre fronteiras étnicas e espaciais está impregnado de fatores de diferenciação e aproximação que irá construir um tecido identitário plural e diversificado. Dessa forma, é importante observarmos que é nesse contexto de mobilidade dos povos e culturas, no horizonte de suas fronteiras étnicas, no seu processo de interação e assimilação, conflitos e desafios, que o Cristianismo vai se desenvolver.

Nesse contexto, o cristianismo se encontrava numa posição muito mais frágil, pois se de um lado assumiam o vínculo da sua associação com o judaísmo, por outro não podiam evocar a tradição ancestral para sua defesa, como faziam os judeus. O cristianismo aparecerá nesse momento às autoridades romanas como uma religião muito mais ameaçadora do que o judaísmo. Passaram a ser vistos como uma categoria propensa a uma superstição nova e maléfica.

O conceito de Deus para os cristãos assumia um significado que os pagãos não conheciam. Significava algo transcendente e universal, assim como os judeus, os cristãos viram os deuses pagãos como desprezíveis e inúteis, e o sacrifício a estas representações seria uma traição, apostasia e um absurdo, uma vez que seria um insulto consagrar sacrifícios a outros que não ao seu Deus único.

Os judeus não tiveram motivos para se preocupar com seu monoteísmo, pois formavam um grupo étnico, permitido e autorizado pelo direito romano. Em contraste, os cristãos difundiam um proselitismo universal, reunindo adeptos de todas as etnias, línguas e regiões, o que foi percebido como uma ameaça à sociedade greco-romana.

Ao contrário dos judeus, que podiam se organizar livremente nas sinagogas e celebrar seu culto, os cristãos reuniam-se em segredo e suas igrejas domésticas baseadas na associação religiosa das sinagogas eram clandestinas. O cristianismo, neste contexto, não contava com autorização oficial e foi considerado uma *religio illicita*.

No século IV, Constantino (c. 274- 337 d.C) lançou as bases de um *Estado Cristão*, atribuindo suas vitórias ao Deus dos cristãos. Posteriormente, com o edito de Tessalônica, promulgado em 380, dirigido à população de Constantinopla, foi imposto pelo imperador Teodósio a todos os cidadãos a profissão de fé da religião católica, que se tornou desse modo religião de Estado. A transformação do Cristianismo em religião oficial do Estado pelo imperador Teodósio somente ocorre em 380, através do Editto de Tessalônica. Com isso, o prestígio da Igreja aumentou ainda mais, consolidando um processo que estava em curso desde o início deste século. A lealdade religiosa destacou-se e, em pouco tempo, passou a ter predomínio político, sua influência abrangeu não só o campo religioso, mas, sobretudo político, pois nesse momento não se separava vida religiosa e política, ambas estavam intrinsecamente ligadas.

Editto de Tessalônica (*Cunctos populos*)

Queremos que todos os povos postos sob a autoridade suave de nossa clemência vivam na religião que o santo apóstolo Pedro transmitiu aos romanos. Como todos sabem, seguem esta religião o pontífice Dâmaso e o bispo Pedro, de Alexandria, homem de santidade apostólica. Isso significa que, de acordo com a ordem apostólica e a doutrina evangélica, cremos na divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, em igual majestade e inteira trindade. Decretamos que somente terão direito de se chamar cristãos católicos os que se submeterem a essa lei; sobre os demais, aos quais julgamos como loucos e insensatos, pesará a vergonha da heresia, devendo contar, pois, com o juízo divino e com o nosso castigo, segundo a decisão que o céu nos inspirou (*Cod. Theod. XVI, 1, 2*) conforme (MANDONI, 2006, p. 53).

Nesse momento do século IV, o cristianismo alcançava um novo patamar no âmbito do Império Romano, transformando-se de religião perseguida para aceita, e depois professada como religião oficial pelo Império. Foi o ápice da aproximação entre Igreja e Estado, colocando o cristianismo em uma posição privilegiada; e relegando as demais religiões à ilegalidade e à perseguição oficial do Estado.

1.3 O discurso apologético dos pais da Igreja

Em uma sociedade na qual a dimensão religiosa inclui práticas cívicas e políticas, os cristãos, inevitavelmente, passavam por ímpios e ateus (VEYNE, 2011, p. 131). Foram considerados perigosos, aos olhos das pessoas comuns. A princípio, as autoridades romanas não distinguiram os cristãos dos judeus. Os conflitos entre judeus e cristãos foram percebidos como contendas religiosas dentro do judaísmo.

No século II, no entanto, percebemos que uma comunicação entre a Igreja e o poder imperial se estabelece por meio das apologias. As apologias são obras nas quais os autores cristãos dirigem-se à corte com o objetivo de esclarecer os princípios da sua fé. Ou seja, são defesas, em formato literário, da crença cristã. Os apologistas, normalmente, eram cristãos cultos, provenientes das camadas sociais mais elevadas e educados nos moldes da filosofia clássica, valendo-se de seus conceitos para expor os dogmas, crenças e costumes do cristianismo, bem como dissipar as acusações lançada contra os cristãos. Com propósitos políticos e religiosos, autores apologéticos utilizavam-se de sua posição intelectual para buscar novos adeptos e alcançar suas intenções, desse modo os apologistas 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* (CAMPOS, 2015, p. 22). Cabe ao autor transmitir o discurso de convencimento e defesa de suas ideias e posicionamentos políticos, frente aos próprios interesses ou do grupo social do qual fazia parte.

Em diferentes partes do Império, apesar de um imperador piedoso e filósofo, chega-se a excessos contra os cristãos, com a cumplicidade das autoridades. Uma explicação para isso é que os cristãos não eram muito amados: sua ausência nas festas oficiais (que tinham sempre um aspecto cultural), as reuniões que eram proibidas aos não-cristãos, a superioridade manifestada com relação aos deuses do paganismo, tudo isso devia levar à antipatia e às suspeitas. Acrescente-se a recusa dos cristãos de honrar o gênio do imperador, o que devia ser entendido como hostilidade com relação ao Estado. Dessa maneira é facilmente compreensível que dirigentes cristãos tenham dirigido numerosas súplicas ao imperador, para lhe expor sua fé e sua moral. [...] Do seu lado, os cristãos não param de afirmar sua fidelidade ao imperador e ao Estado, uma atitude que preparava a tolerância futura e até mesmo a assunção, por parte do cristianismo, da defesa do Estado (FRÖHLICH, 1987, p. 15).

A política religiosa se insere nesse contexto como discurso de poder, como um mecanismo de integração da totalidade de povos que compunham o Império (MENDES; OTERO, 2005, p. 202). Também foi um fator determinante na expansão das relações

comerciais e territoriais. O cristianismo construiu uma identidade religiosa baseada numa verdade revelada e fundamentada na crença em um único Deus. Houve um processo de construção e afirmação dessa identidade através de autores cristãos apologistas, no intuito de defender sua religião e estabelecer uma dinâmica de “*domesticação do sagrado*”, revelando-se importantes fontes para a nossa análise dos credos cristãos e suas práticas nos primórdios do cristianismo, como podemos verificar na citação abaixo de Clemente de Alexandria e suas considerações sobre a filosofia grega:

O ponto de vista de outro “liberal”: Clemente de Alexandria

Clemente de Alexandria (c. 200), Stromateis, I.V. 28

Até a vinda do Senhor, a filosofia foi necessária aos gregos para alcançarem a justiça. Presentemente, ela auxilia a religião verdadeira, emprestando-lhe sua metodologia para guiar aqueles que chegam á fé pelo caminho da demonstração. De fato, se atribuis à Providência todo bem, quer pertença aos gregos, quer seja nosso, “teu pé não tropeçará”. Deus é a fonte de todas as coisas boas: de algumas, primariamente, como o Antigo e o Novo Testamento; de outras, por consequência, como a filosofia. Pode ser que, de veras, aos gregos concedeu-se a filosofia, até que o Senhor vocacionasse os gregos. Assim a filosofia foi um pedagogo que levou os gregos a Cristo, como a lei levou a Cristo os hebreus. A filosofia foi um preparo que abriu caminho à perfeição em Cristo (apud BETTENSON, 2007, p. 34).

É interessante percebermos como no oriente a filosofia grega e a retórica contribuíram para a construção do discurso cristão, através de seus instrumentos discursivos de convencimento aos leitores, apologistas como Clemente de Alexandria utilizaram-se de conceitos depreciativos a fim de mostrar “o caminho errado, os desvios” que levaram ao politeísmo, e em seguida buscam afirmar a “verdadeira doutrina”, a cristã tal como a interpretavam (MENDES; OTERO, 2005, p. 214).

Com a consolidação do cristianismo na esfera estatal, definiu-se uma nova forma de identidade, com características universais, ou pelo menos com a proposta de ser uma religião ecumênica e fundamentada num único Deus. No século IV, podemos observar os conflitos entre identidades religiosas diversas, não só no âmbito do próprio cristianismo, mas entre cristãos e pagãos. A partir da adesão do estado à religião cristã, associou-se poder político e religioso na construção de uma identidade romana. Porém existiam peculiaridades, sobretudo religiosas, que precisavam ser sufocadas para impor sua hegemonia, os heterodoxos foram, portanto, perseguidos e calados. Como podemos perceber no documento de Teodósio I, onde se refere aos hereges como inimigos da fé:

Teodósio I (379- 395): Católicos e hereges

Cunctos populos (380)

Cod. Theod. XVI.I.2

Queremos que as diversas nações sujeitas à nossa Clemência e Moderação continuem professando a religião legada aos romanos pelo apóstolo Pedro, tal como a preservou a tradição fiel e tal como é presentemente observada pelo pontífice Dâmaso e por Pedro, bispo de Alexandria e varão de santidade apostólica. De conformidade com a doutrina dos apóstolos e o ensino dos Evangelhos, creiamos, pois, na única divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, em igual majestade e em Trindade santa. Autorizamos os seguidores desta lei a tomarem o título de Cristãos Católicos. Referentemente aos outros, que julgamos loucos e cheios de tolices, queremos que sejam estigmatizados com o nome ignominioso de hereges, e que não se atrevam a dar a seus conventículos o nome de igrejas. Estes sofrerão, em primeiro lugar, o castigo da divina condenação e, em segundo lugar, a punição que nossa autoridade, de acordo com a vontade do céu, decida inflingir-lhes (apud BETTENSON, 2007, p. 58).

O que podemos observar nessa citação, e em outras apresentadas até aqui, é o surgimento de uma hierarquia no âmbito do cristianismo associada ao poder imperial de Roma. As perseguições aos cristãos não representavam o único risco ao cristianismo, apesar de ser considerado o maior dentre eles. O cristianismo primitivo se encontrava, também, ameaçado pelas heresias, sobretudo pelo gnosticismo e pelos ebionitas. As heresias representaram um perigo que ameaçava o cristianismo primitivo de dentro para fora. É necessário esclarecer, contudo, a dificuldade que os escritores pagãos apresentavam em discernir a linha divisória entre as atitudes dos cristãos considerados hereges e aqueles do grupo majoritário, os cristãos apostólicos.

Dentre os ditos heréticos pelo cristianismo estava o movimento gnóstico que correspondeu a um conjunto de doutrinas afins, seguidas e praticadas pelos adeptos de uma quantidade de profetas e mestres. Cristianismo e gnosticismo nasceram juntos, ambos em solo judaico. Por mais que se antagonizassem e que seus destinos acabassem distinguindo-se, são manifestações típicas de um período ao mesmo tempo de crise e inventividade religiosa. Nesse cenário é possível destacar temas filosóficos e religiosos judaicos que viriam a ser incorporados pelo gnosticismo e, alguns, pelo cristianismo, a formulação de uma doutrina unitária da história universal, o conseqüente milenarismo, com os anúncios da vinda do Messias. São de especial interesse para que se compreenda a gênese do gnosticismo, as especulações e discussões sobre o alcance e extensão do mal e de sua relação com o mundo. Nesse panorama, tem relevância a suposição de um Deus oculto, do qual o Jeová bíblico seria apenas uma manifestação ou emanção. Tais hipóteses sugerem a transformação de Jeová em demiurgo, o arquiteto ou artífice do

universo, e a crença em seres intermediários entre o homem e Deus: anjos, arcanjos, querubins e também demônios (HILL, 2008, p. 64).

Religiosidade, misticismo e apelo à magia foi um modo de subterfúgio de uma realidade adversa e também uma cultura de resistência. É o significado que pode ser associado a um sincretismo greco-egípcio em uma terra sob dominação romana, um resgate e mitificação de origens, do passado, contraposta à cultura do dominador. A julgar pela duração e expansão territorial e pela atenção que lhes dedicaram heresiólogos, o gnosticismo foi a mais duradoura e mais resistente ao cristianismo das doutrinas que então se difundiram no Império e regiões circunvizinhas. Inicialmente, foi liderado por Simão, o Mago (ou Simão o Mágico), filósofo contemporâneo de Jesus Cristo, nascido na Samária e que estudou em Alexandria (DREHER, 1993, p. 33).

Por aquele tempo Simão tinha conseguido tamanha fama com seu mágico poder sobre os iludidos que ele mesmo acreditava ser o grande poder de Deus. Foi então que, pasmo ante as incríveis maravilhas operadas por Felipe com o poder divino, infiltrou-se e levou o fingimento de sua fé em Cristo ao ponto de ser batizado (HISTÓRIA ECLESIASTICA, 2002, p. 33).

Nessa passagem o bispo Eusébio de Cesaréia, aponta Simão como o precursor das heresias, que enganou até mesmo Filipe, que estava em Samaria para evangelizar. Compreendemos que existe uma concorrência na pregação daquilo que se acredita, Simão Mago é visto como o primeiro herege e o representante do demônio. É interessante observarmos que nesse momento as querelas e as heresias estão no âmbito de aspectos puramente teológicos, posicionamentos que diferem de uma doutrina privilegiada, que no caso é o cristianismo ortodoxo, das doutrinas heterodoxas que são colocados em uma posição de ilegalidade.

O gnosticismo é um conjunto de correntes filosófico-religiosas sincréticas, oriunda da região da Ásia Menor. Exerceu influência sobre o cristianismo, sobretudo no século II.

Tendo como pano de fundo uma contradição inconciliável entre a matéria e o espírito, o esclarecimento da origem de sua situação terrestre deve mostrar ao homem o caminho para a libertação de seu espírito. A desvalorização do corpo-matéria traz como consequência, seja uma ascese severa (pois o corpo é empecilho para a alma), seja uma permissividade sem freios (pois o corpo não tem importância e é passageiro) (FRÖHLICH, 1987, p. 19).

Tem como base elementos das filosofias que floresciam na Babilônia, Egito, Síria e Grécia Antiga, combinando elementos da Astrologia, das religiões de mistério e do Zoroastrismo. O pensamento gnóstico foi muito variado, mas a essência era a mesma, o dualismo. De Deus foi tirada a responsabilidade de haver criado o mundo visível. Acreditavam que existiu um Demiurgo que havia criado o mundo terreno. Neste mundo criado, no Homem (a mais orgulhosa criação do Demiurgo) havia-se introduzido uma faísca, ou centelha divina. Adiante, se tornou tarefa de Deus dar ao homem o conhecimento, com o fim de que pudesse resgatar os pedaços da divindade que ali haviam aprisionado. Este conhecimento lhe deu Deus, enviando Jesus ao mundo (HILL, 2008, p. 65).

1.4 As heresias nos primeiros séculos da Igreja

É necessário entendermos o que significa o termo heresia para uma melhor compreensão do nosso trabalho. Heresia vem do grego (*haíresis*) que significa escolha, foi criado historicamente e ganhando outros significados com o passar do tempo, na época helenística tinha o sentido de doutrina ou escolha. Com o advento do cristianismo, a palavra recebeu uma conotação pejorativa de “doutrina que está fora da Igreja”, ou seja, contrária aos princípios da fé cristã (RIBEIRO JÚNIOR, 1989, p. 19). A definição e aplicação deste conceito foi um instrumento fundamental para a própria organização eclesiástica: definir quem eram os hereges era uma maneira de demarcar o que era certo dentro da Igreja, ou seja, delimitar um aspecto particular ou uma interpretação doutrinária como verdade, através da escolha feita por determinados grupos cristãos ou individualmente (OLIVEIRA; CRUZ, 2011, p. 78).

Essas escolhas sempre irromperam conflitos, controvérsias e desentendimentos desde o início das comunidades cristãs, pois não era algo estável, o que fez com que uma doutrina se sobressaísse sobre as demais. É interessante esclarecer que inicialmente as heresias surgidas na Antiguidade eram de divergências teológicas, diferente das que surgem na Idade Média prenunciando a Reforma Protestante do século XVI (BARROS, 2012, p. 55).

A partir desse processo que envolveu escolhas, debates e conflitos, a Igreja foi delimitando a doutrina tida como verdadeira, e a única a possuir a verdade revelada pelos apóstolos, apontando nas demais o errado e denominando-as de heresias. O surgimento das heresias não corresponde a uma visão pueril de que aos poucos a fé

cristã tivesse sido deturpada por falsas doutrinas, mas deve-se ao fato de que havia uma multiplicidade dos testemunhos da fé, que resultaram em escolhas pessoais e na formação de comunidades segregadas, desviando-se da doutrina fiel aos princípios. Desta forma, com o passar do tempo foi se afirmando a noção de ortodoxia, através da delimitação doutrinária e dogmática de tudo o que se considerava verdadeiro em questão de fé.

Nesse sentido, a heresia está estritamente ligada com a evolução do poder eclesiástico, quanto mais forte ele é mais ela é identificada. Percebe-se isto a partir do momento em que se dá a aliança entre Igreja Cristã e Império Romano, com Constantino, que não só legitimou o cristianismo como também as perseguições feitas aos hereges, que foram cada vez mais identificados e perseguidos por meios mais fortes e coercitivos.

O herege não é designado “herege” senão porque alguém investido de poder eclesiástico e institucional classifica suas práticas ou idéias como contrárias a uma ortodoxia tida como verdadeira. Todo herético tornou-se tal por decisão das autoridades ortodoxas. Ele é antes de tudo um herético aos olhos dos outros (DUBY apud BARROS, 2012, p. 56).

As heresias, no entanto, sendo nomeadas como “desvios de conduta”, possuem elementos positivos para a evolução da doutrina cristã e para aprofundar o mistério e compreensão da fé, através de seus estudos. Sendo assim, são também consideradas como ocasião de progresso no seio da igreja.

Realmente, todas as religiões soçobram no hábito e acabam por cansar. Cansam à medida que seus adeptos perdem fervor. A fé se enfraquece, perde dinamismo. Deixa de ser contagiosa como era na origem. O homem, pois, tem necessidade de ressuscitar-se a si mesmo, de morrer e de reviver; daí serem necessárias as pulsões da novidade, o empurrão das heresias, para retomar seu caminho em direção aos cumes da perfeição. Por isso, São Paulo dizia que “É preciso que haja heresias” (1Cor. 11,19) (RIBEIRO JÚNIOR, 1989, p. 20).

A heresia, assim, configurava-se, como a escolha do mal, tanto em assuntos morais como doutrinários. A ação dos líderes cristãos nos primeiros séculos se voltou enormemente para a tentativa de organização da ortodoxia por meio da unidade na doutrina e na prática. Do ponto de vista dogmático, entretanto, o cristianismo ainda não contava com uma unidade.

O surgimento dos movimentos heréticos e as formas geradas no âmbito eclesiástico revelam os diferentes posicionamentos sobre os assuntos da fé, a começar pelo gnosticismo que é uma forma de teologia que promete salvação pela compreensão dos enigmas do céu e da terra. “Tal compreensão é adquirida quando o ser humano, orientado por um mestre, dirige sua atenção para dentro de si mesmo” (MANDONI, 2006, p. 101). A palavra gnóstica significa “aquele que conhece” (HILL, 2008, p. 65) por isso, o gnosticismo trata sobre conhecimento secreto, que resultou do sincretismo entre judaísmo e cristianismo.

Simão Mago e seu discípulo Menandro são apontados por representantes da Igreja como os fundadores do gnosticismo, que desenvolveu-se consideravelmente no século IV. Os gnósticos formaram vários movimentos com visões que se aproximavam, porém havia também divergências que os afastavam, seus princípios se caracterizavam entre bem e mal, um dualismo que dividia o mundo em físico e espiritual (HILL, 2008, p. 65). A seguir, um documento que retrata a tentativa de explicar Cristo na concepção gnóstica síria:

O gnosticismo

1.Gnosticismo de tipo sírio

Saturnino (ou Saturnilo) (c.120)

Irineu, Adv. Haer. I.XXIX.1-2

Saturnino era antioquiano. Pensava, como Menandro, que há um pai absolutamente desconhecido, que fez anjos, arcanjos, virtudes e potestades; o mundo, porém, e tudo quanto nele existe, foi feito por anjos em número de sete...

O Salvador, conforme Saturnino, não nasceu, não teve corpo nem forma, mas foi visto em forma humana apenas em aparência. O Deus dos judeus, segundo ele, era um dos sete anjos. Visto que todos os príncipes quiseram destruir seu Pai, Cristo veio para aniquilar o Deus dos judeus e para salvar os que nele mesmo acreditassem. Esses são os que possuem uma faísca da vida de Cristo. Saturnino foi o primeiro que afirmou a existência de duas estirpes de homens formadas pelos anjos: uma de bons e outra de maus. Tendo em vista que os demônios davam seu apoio aos maus, o Salvador veio para destruir os demônios e os perversos, salvando os bons. Mas, ainda segundo Saturnino, casar-se e procriar filhos é obra de Satanás (apud BETTENSÓN, 2007, p. 77).

Percebemos nesse documento o dualismo entre o bem e o mau e a busca pelo conhecimento que somente será alcançado com a libertação do espírito que está preso à matéria. Diante da gnose, o cristianismo estava frágil, pois os hereges gnósticos se consideravam “ortodoxos”, uma vez que também se baseavam na escritura, na tradição e no credo (DREHER, 1993, p. 33). O gnosticismo estava pautado em quatro traços

característicos, que em toda a sua peculiaridade, prometem ao “eu” humano uma redenção através do caminho do conhecimento e podem ser sintetizados nas seguintes ideias:

- Dualismo entre bem e mal, reino da luz e reino das trevas;
- Libertação da centelha de luz aprisionada na matéria;
- O conhecimento do “eu” só é alcançado quando este consegue se libertar dos grilhões da matéria e volta para o reino do verdadeiro Deus;
- O discurso sobre “queda” e “ascensão” está permeado de elementos filosóficos, religiosos e astrológicos da época, evidenciando seu caráter sincrético.

Diante do alcance que o gnosticismo havia tomado, o cristianismo lançou mão de guardar a revelação bíblica e garantir seu caráter histórico (STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 25) reagiu contra as aspirações gnósticas com a memória de uma tradição apostólica. Com esse embate entre cristianismo e gnosticismo, se delineou cada vez mais a imagem de um único Deus verdadeiro.

Outra heresia que ameaçava a consolidação do cristianismo era o Marcionismo que representou um grave confronto com a Igreja, liderada por Marcião, que era filho do bispo de Sinope, no Mar Negro, tendo sido expulso da congregação da qual participava (os motivos de tal expulsão não são claros). Marcião estabeleceu-se posteriormente na comunidade romana, onde passou a pregar um “Deus de Amor” (STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 26), em detrimento do Deus do Antigo Testamento, que para ele era cheio de ira. O fato é significativo, pois mostra a força e a penetração do movimento gnóstico (DREHER, 1993, p. 34). Sua afinidade com o dualismo gnóstico, na existência de um Deus justo e outro semelhante ao Demiurgo, encontrou afinidade para tal doutrina no apóstolo Paulo, que segundo ele foi o único que entendeu a revelação de Deus em Cristo (DREHER, 1993, p. 35). Sua tentativa de separar do cristianismo qualquer ligação com o judaísmo e suas tradições é uma das suas principais características. Os principais elementos do marcionismo são:

- *Afinidades com o dualismo gnóstico*: existência de um Deus justo e cheio de ira, Javé, identificado com o demiurgo, e de um

Deus de amor e de toda consolação, o Deus do evangelho; o Deus bom assumiu um corpo aparente em Cristo; desprezo da matéria.

- *Rígido antijudaísmo*: separação do cristianismo de qualquer ligação com o judaísmo.
- *Repúdio integral do Antigo Testamento*: AT e NT estão em plena contradição; rejeição da explicação alegórica do AT.
- *Rigorismo ético*: abstenção de todas as obras do Deus criador, especialmente o matrimônio, a carne e o vinho (MANDONI, 2006, p. 104).

A Igreja proclamou-se diante de Marcião para recusar suas idéias: que o Antigo e o Novo Testamento são normativos para seu ensino ao declarar que o Deus do Antigo Testamento, o criador, é o pai de Jesus Cristo, portanto a criação é e continua sendo a boa criação de Deus (MANDONI, 2006, p. 36), e que todas as declarações devem partir dessa premissa. Podemos perceber que a partir desse momento a Igreja instituiu seu primeiro dogma de fé, ou seja, ponto fundamental e indiscutível da sua doutrina religiosa.

1.5 Doutrinas Ortodoxa e Heterodoxa: as contendas entre Nicenos e Arianos

O século IV foi, sem dúvidas, um período de grandes contendas no âmbito da Igreja, principalmente os conflitos teológicos que ocorriam em torno da questão trinitária, da definição da divindade entre Deus, o Pai, e o Filho. As controvérsias sobre questões cruciais da fé também tiveram a interferência imperial, e muitas vezes se caracterizaram por lutas políticas (MANDONI, 2006, p. 121). Diante desse contexto surge um conflito que se apresentou entre Ário e os demais bispos cristãos. Um dos temas centrais da doutrina de Ário é que o Pai é o único não gerado, ou seja, que o Filho não era divino, mais sim uma criatura como qualquer outra e possuía um caráter subordinacionista em relação ao Pai.

Diante desse conflito foi convocado um concílio em Nicéia (325), que reuniu diversos bispos de todas as regiões para que fosse estabelecida a paz para a Igreja. Dentre eles destacavam-se Eustácio de Antioquia e Marcelo de Ancira, e entre o grupo

que apoiava Ário estava presente Eusébio de Nicomédia e também Eusébio de Cesaréia (STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 62). Os arianos propuseram uma formulação da fé cristã, Eusébio de Cesaréia fez então uma proposta, ele formularia a fé num único Deus e verbo divino, buscava-se, portanto confirmar que o Filho pertence à esfera divina, indo contra a idéia ariana do *logos* ser uma criatura (STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 63). Eusébio posteriormente justificou sua atitude a comunidade a qual pertencia, afirmando que havia agido desse modo para conseguir a paz da Igreja, que pretendia o Imperador.

É interessante averiguarmos os motivos pelos quais havia tantos bispos que estavam seriamente divididos sobre a questão ariana, sabemos que muitos simpatizantes da doutrina de Ário foram silenciados à força por ordens do imperador (HILL, 2008, p. 81). Ário tinha muitos seguidores e mesmo com a sua condenação ao exílio, após o concílio de Nicéia, a questão não estava encerrada e perdurou até o ano de 381. O arianismo adentrou até mesmo na corte, especialmente por causa da irmã do imperador, chamada Constância (MANDONI, 2006, p.129). que levou Constantino a adotar uma política mais flexível, permitindo aos exilados, dentre eles Ário e Eusébio de Nicomédia, que inclusive se tornou de sua íntima confiança, que voltassem e readquirissem suas sedes. Talvez essa atitude de Constantino se caracterize por interesses políticos já que os arianos eram a maioria nas regiões orientais (Ibid., p.129).

Nesse contexto de fortes debates em torno da figura de Cristo, revela-se um ideal político-religioso que diz respeito a afirmar uma doutrina perante o Império e seu poder central. Também podemos perceber que se trata, sobretudo, de interesses e benefícios que seriam conseguidos com a definitiva proteção do Estado com relação à Igreja. A seguir, uma carta de Ário ao bispo de Nicomédia, Eusébio, revela as disputas em torno das explicações sobre a natureza de Cristo e as represálias sofridas por aqueles que fossem contra as definições da Igreja sobre o assunto.

O arianismo

1. Carta de Ário a Eusébio, bispo de Nicomédia (c. 321)

Teodoreto, bispo de Ciro (423-458), H.E.I.V

Ao seu queridíssimo, homem de Deus, cheio de fé e ortodoxia, Eusébio, saudações no Senhor da parte de Ário, injustamente perseguido pelo Papa Alexandre, sabendo que a verdade que de tudo triunfa tem em Eusébio seu defensor.

Visto que meu pai Amônio está de saída para Nicomédia, creio de meu dever enviar por seu intermédio minhas saudações e, confiando na vossa natural

inclinação para acolher os irmãos por amor de Deus e de Cristo, avisar-vos-ão quão gravemente somos atacados e perseguidos pelo bispo, que se volta contra nós chegando ao extremo de nos expulsar da cidade como ateu, porquanto não concordamos com ele nas suas pregações: “Deus sempre, o Filho sempre; ao mesmo tempo o Pai, ao mesmo tempo o Filho; o Filho coexiste com Deus, não sendo gerado no tempo; gerado desde a eternidade, Ele não nasceu por geração; o Pai não é anterior ao Filho, nem por pensamento nem por um momento de tempo; Deus sempre, o Filho sempre; o Filho existe desde que existe o próprio Deus”.

Vosso irmão Eusébio, bispo de Cesaréia, Teodoto, Paulino, Atanásio, Gregório, Aécio e os demais bispos do Oriente foram condenados porque diziam que Deus existe sem começo, antes do Filho; apenas discordaram Filogônio, Helânico e Macário, os quais são hereges e ignorantes na fé; não falta entre eles quem afirme ser o Filho uma efluência; outros, uma projeção do Pai; outros ainda que é co-ingênito com o Pai.

Mas não podemos dar ouvidos, nem mesmo pensar em debelar estas heresias, sem que nos ameacem com mil mortes. Nós pensamos e afirmamos como temos pensado e continuamos a ensinar: que o Filho não é ingênito, nem participa absolutamente do ingênito, nem derivou de alguma substância, mas que por sua própria vontade e decisão existiu antes dos tempos e era inteiramente Deus, unigênito e imutável.

Mas, antes de ter sido gerado ou criado ou nomeado ou estabelecido, ele não existia, pois ele não era ingênito. Somos perseguidos porque afirmamos que o Filho tem início, enquanto Deus é sem início. Eis por que somos perseguidos, e também porque afirmamos que ele é do que não é, justificando essa afirmação, porquanto ele não é parte de Deus nem deriva de substância alguma. Por isso somos perseguidos. Vós sabeis o resto.

Confio, caro Eusébio, fiel discípulo de Luciano, que permaneçais firmes no Senhor e lembrado de nossas aflições (apud BETTENSON, 2007, p. 82).

Como observamos a carta de Ário a Eusébio de Nicomédia exemplifica os debates, os conflitos e os interesses envolvidos em torno das questões cristológicas daquele momento. Percebemos, ao longo deste capítulo, que as percepções de movimentos tidos como heréticos sobre questões relacionadas à fé e ao mundo sobrenatural, não estavam desconectadas. Muitas concepções se assemelhavam umas com as outras, porém divergiam também sobre várias temáticas, ou seja, ao mesmo tempo em que se aproximam se afastam em suas discussões sobre a fé. Os posicionamentos da Igreja em relação a elas foram bastante hostis, a partir do momento em que os eclesiásticos perceberam o risco de tais opiniões contrárias à verdade imposta pelo cristianismo, pois ameaçavam seus privilégios e sua hegemonia frente aos fiéis.

A seguir, selecionamos uma passagem da argumentação de Irineu contra o discurso sobre a essência de Cristo propagada pelos arianos, com o propósito de colocar descrédito nos que partilhavam da mesma opinião de Ário.

IRINEU**A “recapitulação” em Cristo***Adv. Haer. III. XVIII*

Fica, pois, claramente demonstrado que o Verbo, que desde o princípio existe com Deus, através de quem tudo foi feito, e que em todo momento esteve presente na linhagem humana, se uniu nos derradeiros tempos à sua própria criatura e se fez homem passível. Podemos, assim, afastar a objeção de quem alega que, “se Ele nasceu no tempo, segue-se que anteriormente não existiu”. Temos estabelecido que, nascendo, o Filho de Deus não começou a existir, mas sempre existiu com o Pai. Tomando nossa carne e fazendo-se homem, recapitulou em si a longa jornada da estirpe humana, obtendo para nós salvação de modo tão sumário, para que em Jesus Cristo recuperássemos aquilo que tínhamos perdido em Adão, ou seja, o sermos a imagem e semelhança de Deus.

Adv. Haer. V.XXI.1

... Desta maneira, o Senhor se declara Filho do Homem, pois recapitula [*resume*] em si o homem original, fonte da qual brotou a estirpe formada da mulher. Assim como, subjugado o homem, toda a raça descambou para a morte, assim também, vitorioso o Homem, ascendemos já para a vida (apud BETTENSON, 2007, p. 69).

Irineu, assim como outros escritores de seu tempo, trata de afirmar a natureza divina de Cristo elucidando que este sempre existiu com o Pai, na passagem acima identificamos a tentativa de convencimento do leitor à sua causa. Com propósitos políticos e religiosos, autores apologéticos utilizavam-se de sua posição intelectual conseguir atingir seus propósitos.

Partindo da análise documental de tais questões, podemos perceber o posicionamento arbitrário dos apologistas quando se trata de escrever a respeito das heresias que surgiram na Antiguidade, e de qualquer outro pensamento que fosse contra seus princípios dogmáticos, ou que se apresentasse como negação da verdade original segundo seus preceitos e da Igreja. É importante ressaltar que os apologistas faziam parte de um grupo social, cujo pensamento convergia com seus posicionamentos, contudo deve-se perceber que o significado da palavra “heresia” foi adquirindo novos significados no decorrer do tempo.

A influência da Igreja Romana, até nos dias de hoje, revela a permanência de tradições ainda que apenas para atribuir significados à passagem na escala da existência social, que são marcados pela presença da religião, que legitima uma passagem que se deseja necessária não apenas numa convenção inventada pelos homens, mas no próprio projeto divino. As tradições revelam também os diferentes caminhos para se chegar a Deus e os sincretismos religiosos presentes nos ritos e festas santas, que podem ser encontrados em toda parte em diferentes culturas, especialmente na nossa cultura.

Segundo Damatta na obra *Os caminhos para Deus*, a variedade de experiências religiosas brasileiras ao mesmo tempo que é ampla também é limitada. Conforme o autor:

[...] apesar de todas essas diferenças, a variedade é limitada, porque essas formas mais diversas coexistem tendo como ponto focal a idéia de relação e a possibilidade de comunicação entre homens e deuses, homens e espíritos, homens e ancestrais. Ou seja: em todas as formas de religiosidade brasileiras, há uma enorme e densa ênfase na relação entre este mundo e o outro, de modo que a domesticação da morte e do tempo é elemento fundamental em todas essas variedades ou jeitos de se chegar a Deus. Por Outro lado, a forma pela qual essa comunicação se realiza é sempre através de um elo pessoal. Nós, brasileiros temos intimidade com certos santos que são nossos protetores e padroeiros, nossos santos patrões; do mesmo modo que temos como guias certos orixás ou espíritos do além, que são nossos protetores. A relação pode ter forma diferenciada, mas a sua lógica estrutural é a mesma. Em todos os casos, a relação existe e é pessoal, isto é, fundada na simpatia e na lealdade dos representantes deste mundo e do outro (DAMATTA, 1986, p. 76).

A religião se apresenta como modo de legitimar a organização social e que apesar de todo o sincretismo religioso, o Catolicismo Romano se afirma como religião formadora da própria sociedade brasileira e de valores que são essenciais no Brasil. Tudo isso revela que é clara essa forma de comunicação familiar e íntima, direta e pessoal entre homens e deuses no caso brasileiro. Assim, em vez de opor a religião popular à religião oficial, ou erudita, será melhor entender que suas relações são complementares. Portanto os valores religiosos também determinam grande parte do comportamento profundo do nosso povo. A devoção de imagens é crucial para o catolicismo tradicional, permanecendo ainda hoje como um elemento cultural característico da religiosidade brasileira, que se mantém em união com esse símbolo que é a Virgem Maria. O Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará é um exemplo dessa devoção, tornou-se alvo de reverência e veneração populares crescentes, onde coexistem a devoção e a distração, com o sagrado e o profano atuando concomitantemente e sem que o devoto os separe, contudo a festa é religiosa na essência e se volta para o santo homenageado.

No segundo capítulo de nossa pesquisa, vamos refletir sobre as concepções de corpo e sexualidade na antiguidade, como as mulheres eram vistas na sociedade e qual papel exerciam, além disso, abordaremos como Maria era vista nos textos canônicos e apócrifos.

CAPÍTULO SEGUNDO

REPRESENTAÇÃO FEMININA: O MITO DE MARIA

2.1 Arquétipos femininos presentes nos discursos cristãos

No estudo dos papéis femininos na antiguidade, se sobressaem dois tipos opostos e um intermediário, a mulher essencialmente má (Eva) (Gn 3. 6-20), a mulher perfeita (Virgem Maria) (Lc 1. 42-45) e a mulher arrependida de sua má conduta (Maria Madalena) (Lc 7. 36-38). Esses papéis femininos na cultura cristã estão respaldados nos textos bíblicos utilizados pelos clericais que buscam fundamento para legitimar a classificação das condutas femininas em personagens bíblicos opostos.

Eva, símbolo da luxúria, representa a imagem negativa das mulheres, que são naturalmente astuciosas, inferiores aos homens. Os escritos eclesiásticos sobre as mulheres reforçavam as malícias femininas e como estas deveriam ser evitadas, pois eram um perigo carnal e espiritual, embora a primeira mulher tenha sido criada a partir do homem, sendo assim parte deste. Mas apesar disso, as mulheres representariam a parte vulnerável aos pecados e são responsáveis pela expulsão do paraíso. Os discursos sobre a inferioridade feminina e a “renúncia dos prazeres carnis para a salvação da alma produziu uma normatização do corpo e dos prazeres na Antiguidade e Idade Média Cristã” (ROMERO, 2008, p. 04).

Outra personagem presente no discurso cristão é Madalena, que representa as mulheres que chegaram à vida religiosa depois de um percurso pecador, mas foi redimida através do amor de Cristo. O afastamento, a contemplação e o jejum, levariam à cura dos males corporais e espirituais, conduzindo a santidade. Madalena configura-se como uma nova concepção de santidade, que não se identifica com a perfeição que nasce com o indivíduo, mas sim com o arrependimento através da procura de Deus. Assim, podemos perceber que Madalena representava uma procura por Deus mais acessível a todos aqueles que buscassem verdadeiramente o arrependimento, pois estes conseguiriam o perdão divino e uma vida renovada.

A Maria é atribuída uma função importante, próxima dos homens (seus filhos), ela interpreta as situações humanas para apresentá-las perante a divindade (de quem está também próxima, porque é Mãe de Deus) e torna-se intercessora e intermediária da divindade junto dos homens, tornando o poder de Deus tanto acessível como adequado às incertezas humanas. Uma das principais características do culto mariano é a

aproximação, ou seja, a relação estabelecida entre Maria e o pecador, essa aproximação de contrários se justifica pelo fato do poder decisivo de intercessão junto à justiça divina em favor das fraquezas humanas. Portanto, através do culto mariano, podemos traçar um dos modelos propostos pela Igreja Católica, permitindo-nos uma criticidade sobre as diferentes funções das mulheres durante a Antiguidade.

Diante da crescente participação feminina nos cultos religiosos, a Igreja Católica Romana enfatiza o caráter milagroso de Maria (A Virgem), mas este não é o único fator que destaca a introdução do milagre nos cultos marianos, possivelmente a falta de contato direto com o corpo, que suscitaria peregrinações ao local criando condições necessárias para o milagre, não existia. Por isso, desde muito cedo se estabelece a crença na elevação de Maria ao Céu, em corpo e alma.

Esse é apenas um exemplo da importância crescente do culto dos santos na piedade da época. Na verdade, os servidores de Deus interessavam menos aos leigos pelas suas virtudes, que a literatura hagiográfica de origem exclusivamente clerical ressalta, do que os seus poderes. Procuravam-se apaixonadamente as suas relíquias, isto é, partes de seu corpo 'ou até objetos que tiveram contato com eles durante sua vida ou depois de sua morte. Tocá-las ou simplesmente aproximar-se do túmulo ou do escrínio que as continha era, para os fiéis, uma ocasião privilegiada para entrar em contato com o outro mundo e principalmente para captar, para seu proveito, o dinamismo benéfico que delas emanava, para obter a vitória ou a cura (VAUCHEZ, 1995, p. 25).

Ao centrar a pesquisa no modelo de representação da Virgem Maria, constatamos que apesar do culto mariano já existir, o milagre como característica mariana foi introduzido e ganhou maior evidência a partir das novas demandas sociais no século XIII, pois Maria passou a ser uma intercessora valorizada, pela sua dupla proximidade, com Deus e com os homens, tornando o poder de Deus acessível aos humanos, e valorizando ainda mais suas qualidades que a tornavam o modelo ideal de mulher a ser seguido.

Os milagres desempenharam um grande papel na vida espiritual desse tempo, e não apenas para os leigos. Com as visões, eles constituíam um dos meios de comunicação mais importantes entre este mundo e o além. A ideia de que Deus continuava a se revelar aos homens por meio de prodígios estava presente em todos os espíritos. Assim, os cristãos da Idade Média estavam perpetuamente à procura de milagres e dispostos a vê-los em qualquer fenômeno extraordinário. Aqueles que os faziam eram considerados como santos. A Igreja se alegrava em contar um grande número deles em suas fileiras: em uma época em que as heresias abalavam as suas estruturas, os milagres não eram a prova tangível de que o espírito de Deus estava sempre com ela? Quanto aos simples fiéis, os milagres que eles esperavam dos

servidores de Deus eram principalmente curas: devolver a paz de espírito aos possuídos pelo demônio, fazer os coxos andarem e os cegos verem eram então os principais critérios da santidade. Até o estabelecimento de um processo regular de canonização, no fim do século XII, o poder taumatúrgico era praticamente a única condição exigida para que um defunto pudesse ter as honras do culto. A santidade se verificava por sua eficiência. Já que o mal físico, assim como o pecado, eram obra do Diabo, a cura miraculosa só podia vir de Deus, e bastava para demonstrar que aquele por cuja intercessão ela fora obtida pertencia à corte celeste. [...] No século XII, ia-se, de preferência, aos santuários dos Apóstolos e aos lugares onde se veneravam relíquias de Maria ou de Cristo, ou objetos que entraram em contato com eles (VAUCHEZ, 1995, p. 161-163).

A intervenção de Maria tem nas narrativas uma expressão de agente simultaneamente ativo e interessado (por abranger todas as circunstâncias e todas as oportunidades). Nessa atuação um dos títulos mais antigos na piedade cristã, acompanha o da maternidade divina: Mãe de Misericórdia. Assim, Maria (Mãe de Misericórdia), nos é apresentada como um dos modelos propostos pela Igreja Católica com o intuito de ordenar e coordenar as ações femininas, pois Maria está em uma posição privilegiada e única, nesse plano mediador, sua figura está vinculada à maternidade de Cristo. Por isso mesmo, ela pode intervir nas situações mais extremas, contanto que haja mantido com ela um contato afetivo, por sutil que seja. Se a justiça é atributo de Deus, a Maria pertence à misericórdia.

Essas ações de determinar o comportamento feminino proposto pela Igreja, só podem adquirir um sentido se elas são integradas a uma análise da construção e da consolidação de um poder. Uma afirmação de controle ou de força tomou a forma de uma política sobre as mulheres. Nesses exemplos, a diferença sexual tem sido concebida em termos de dominação e de controle das mulheres. Eles podem nos dar ideias sobre os diversos tipos de relações de poder que se constroem ao longo da história Antiga e contemporânea. Segundo Scott (1996) a definição de gênero tem duas partes e várias sub-partes:

o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder. As mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre à mudança nas representações de poder, mas a direção da mudança não segue necessariamente um sentido único. Como elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre diferenças percebidas entre os sexos, o gênero implica quatro elementos relacionados entre si: primeiro – símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas (frequentemente contraditórias) – Eva e Maria, como símbolo da mulher, por exemplo, na tradição cristã do Ocidente, mas também mitos da luz e da escuridão, da purificação e da poluição, da inocência e da corrupção. Para os (as) historiadores (as), as questões

interessantes são: quais as representações simbólicas evocadas, quais suas modalidades, em que contextos? Segundo – conceitos normativos que colocam em evidência interpretações do sentido dos símbolos que tentam limitar e conter as suas possibilidades metafóricas. Esses conceitos são expressos nas doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas ou jurídicas e tipicamente tomam a forma de uma oposição binária que afirma de forma categórica e sem equívoco o sentido do masculino e do feminino [...] O objetivo da nova pesquisa histórica é explodir a noção de fixidade, descobrir a natureza do debate ou da repressão que leva a aparência de uma permanência eterna na representação binária dos gêneros. Esse tipo de análise tem que incluir uma noção do político, tanto quanto uma referência às instituições e organizações sociais. Esse é o terceiro aspecto das relações de gênero [...] O quarto aspecto do gênero é a identidade subjetiva. Conferências estabelecem distribuições de poder (um controle ou um acesso diferencial aos recursos materiais e simbólicos, o gênero torna-se implicado na concepção e na construção do poder em si) (SCOTT, 1996, p. 21-22).

Essas afirmações normativas dependem da rejeição ou da repressão de outras possibilidades alternativas e às vezes têm confrontações abertas ao seu respeito, a posição que emerge como dominante é, apesar de tudo, declarada a única possível. É importante compreendermos que essas posições normativas não são o produto de um consenso social e sim de um conflito.

[...] Como sujeito, aparece esporadicamente, mas sempre, à margem do exercício filosófico, médico ou literário, vindo a exceção confirmar a regra da exclusividade masculina no domínio intelectual [...] a mulher é passiva e, na melhor das hipóteses, inferior, em relação, escusado será dizer, ao padrão anatômico, fisiológico e psicológico: o homem (DUBY, 1990, p. 79-85).

Salientamos que os modelos estabelecidos na sociedade antiga fazem parte do discurso de dominação e legitimação, constituindo assim relações de forças. Portanto, analisar seu enunciado, nos permite vislumbrar o sentido daquele discurso na sociedade estudada.

[...] a identificação de gênero, mesmo quando ela aparece como sendo coerente e fixa, é de fato, extremamente instável. Da mesma forma que os sistemas de significações, as identidades subjetivas são processos de diferenciação e de distinção, que exigem a supressão das ambiguidades e dos elementos opostos a fim de assegurar (de criar a ilusão de) uma coerência e uma compreensão comuns. O princípio de masculinidade baseia-se na repressão necessária dos aspectos femininos – do potencial bissexual do sujeito – e introduz o conflito na oposição entre o masculino e o feminino (SCOTT, 1996, p. 16).

Contudo, a estratégia da Igreja em afirmar uma legitimidade e reconhecimento à figura da Virgem Maria permitiu que se estabelecesse um modelo de conduta para as

mulheres que seguiam a vida religiosa e para aquelas que seguiam o matrimônio, pois Maria é santa e mãe. Aproveitando, obviamente para reforçar tais ideias como a concepção virginal de Maria, a virgindade perpétua, sua participação na obra salvífica de Deus, a assunção aos céus, seu lugar entre os apóstolos, a Igreja buscou salientar os aspectos extraordinários de Maria, para realçar seu lugar como a nova Eva e mãe de toda a humanidade. Influenciando a iconografia cristã, estimulou a devoção ao Menino Jesus, “manifestada pela representação cenográfica do presépio e por toda uma iconografia centrada na sagrada Infância. É nesse mesmo clima que se deve situar o contínuo progresso da devoção mariana, particularmente forte já no século XII” conforme elucidam Vauchez (1995, p. 134). Verificamos tais características no Proto-Evangelho de Tiago que descreve a consagração de Maria no templo, o casamento com o ancião José (viúvo com vários filhos) e sua virgindade perpétua.

[2] Quando ela completou doze anos, houve um conselho de sacerdotes; diziam: “Eis que Maria chegou à idade de doze anos no templo do Senhor. Agora que faremos com ela para que não contamine o templo do Senhor?” Disseram, pois, ao sumo sacerdote: “Tu estás próximo do altar do Senhor: entra e ora em relação a ela. Faremos o que o Senhor te manifestar”. [3] Tendo vestido o manto com as doze campainhas, o sumo sacerdote entrou no santo dos santos e orou a respeito de Maria. E eis que apareceu-lhe um anjo do Senhor, dizendo-lhe: “Zacarias, Zacarias! Sai e reúne todos os viúvos do povo. Cada um traga um bastão: ela será mulher daquele que o Senhor designar por meio de um sinal”. Saíram os pregoeiros por toda a região da Judéia, soou a trombeta do Senhor, e todos acorreram. [9,1] Deixando o machado, José saiu para juntar-se a eles. Reunindo-se, foram ao sumo sacerdote, levando os bastões. Tomando os bastões de todos, entrou ele no templo para orar. Terminada a oração, tomou os bastões, saiu e os restituiu a eles; mas neles não havia nenhum sinal. José foi o último a receber bastão, e eis que uma pomba saiu de seu bastão e voou sobre a cabeça de José. O sacerdote disse então a José: “Foste escolhido para receber em custódia a virgem do Senhor”. [2] Mas José se opôs, dizendo: “Tenho filhos e sou velho, ao passo que ela é uma menina. Eu não desejaria tornar-me objeto de escárnio para os filhos de Israel”. Mas o sacerdote respondeu a José: “Teme o Senhor teu Deus e recorda-te do que Deus fez a Datã, a Abiram e a Coré, como a terra se fendeu, e eles foram engolidos por causa de sua oposição. Agora, José, teme que aconteça o mesmo em tua casa”. [3] José, atemorizado, recebeu-a em custódia. José disse a Maria: “Eu te recebi do templo do Senhor e agora deixo-te em minha casa. Vou fazer minhas construções e, depois, voltarei a ti; o Senhor te guardará”³ (MORALDI, 1999, p. 107-108).

³ Trecho do Proto-Evangelho de Tiago, este texto considerado apócrifo ressalta o aspecto divino da vida e participação de Maria como mãe de Jesus, descreve a consagração de Maria no templo, o casamento com o ancião José (viúvo com vários filhos) e sua virgindade perpétua, tendo sido produzido provavelmente entre os séculos III e IV.

Nesse trecho do Proto-Evangelho de Tiago, verificamos a tentativa de afirmação e exaltação de Maria como um ser puro e imaculado. As práticas culturais de veneração a Virgem Maria estabeleceram rupturas e permanências, diante das características como virgindade, misericórdia, bondade, coragem, entre outras, demonstrando a importância social da representação da Virgem, percebemos isso na permanência das festas populares e peregrinações em adoração a Maria na atualidade. O Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará, evidencia a grandiosidade que a devoção mariana alcançou na contemporaneidade, a imagem de Maria está intimamente ligada à figura feminina. Maria passou a ser “uma aliada de luta, um exemplo de força e de coragem, um sinal concreto de esperança” (CARDOSO, 2000, p. 03), um símbolo de identificação para as mulheres que buscam ser agente de transformação na sociedade contemporânea, a mulher guerreira, que trabalha para ajudar a sustentar a família, que supera os obstáculos da vida com perseverança e fé.

2.2 Concepções de corpo, sexualidade e santidade na Antiguidade

A partir do século IV, começou a ser praticado nas comunidades cristãs o modelo monacal, que é fruto de um contexto desde o século III d.C., quando terminaram os séculos de perseguição aos cristãos, o exercício da virgindade passou a ser considerado como uma espécie de substituto do martírio. A devoção que consistia na proximidade permanente dos santos deu às mulheres que não podiam desaparecer no deserto, nem tampouco ganhar a estrada, um meio de reclusão interna ligada a um contato sem intermediários com protestos invisíveis e permanentes (BROWN, 1990, p. 227).

O modelo monacal e o ideal de vida celibatária estenderam assim sua hegemonia sobre o modo de interpretar e entender a vida das pessoas nos primeiros séculos do cristianismo. Nos primórdios do cristianismo, o casamento não era reconhecido como um sacramento. Os pais da igreja, em sua maioria, tinham dificuldades em considerar a união entre homem e mulher, como algo instituído por Deus. O rito do casamento no Império Romano, por exemplo, era totalmente privado, praticado nas casas e sem a presença de um sacerdote.

[...] essa cerimônia é colocada sob o signo da solenidade, senão mesmo da sacralidade; é constituída por um certo número de gestos rituais, de valor mágico-religioso, que têm como principal objectivo favorecer a união que se forma e dela afastar qualquer perigo[...] É ao cair da noite que o cortejo vai buscar a noiva a casa para conduzir até à casa do marido (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 39).

Como o casamento era uma prática cada vez mais frequente na comunidade citadina, a Igreja percebia a necessidade de sacralizar essa união entre homem e mulher. Isso, contudo, não foi de todo pacífico, pois a tradição depreciativa do casamento era ainda muito forte na Igreja. Normatizado, o casamento garantia a manutenção de um modelo de sociedade e de reprodução.

A satisfação do instinto sexual não é, portanto, a razão de ser do casamento, porque os homens podem licitamente satisfazer os seus desejos físicos sem recorrer ao casamento. A sexualidade conjugal tem como única finalidade a procriação (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 32).

Difícilmente uma moça ou rapaz da classe pobre se casaria com alguém pertencente a uma família mais nobre, mudando assim sua posição na pirâmide econômica e social. Ao tornar-se sagrado, o casamento passa a ser um dos meios pelo qual a Igreja pode controlar o comportamento de seus fiéis.

Antes da civilização, os seres humanos eram governados pelas pulsões (*cupido et libido*); conheciam apenas copulações fortuitas, à semelhança dos animais. A civilização traz consigo a vida em comum: a mulher, pelos laços do casamento, torna-se propriedade de um único esposo [...] O casamento é uma instituição cuja finalidade é a procriação e reveste-se, por conseguinte, de um carácter sagrado. No fundamento da sociedade, garante a estabilidade do Estado; trata-se de uma instituição que, apesar da evolução de sua forma, é respeitada ao longo da antiguidade pagã, tornando a esposa o modelo feminino da virtude (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 29-55).

O fragmento acima mostra que o surgimento do controle social feito por instituições como a Igreja pôs fim ao reino das pulsões sexuais, controlando-as pela instituição casamento, assim podia preservar que o patrimônio, a honra e a glória fossem transmitidos sem prejuízos às futuras gerações.

No decorrer dessa competição secular, o religioso tende a suplantar o civil. A época caracteriza-se por uma progressiva cristianização da instituição matrimonial. Insensivelmente, as resistências a essa aculturação se enfraquecem ou antes são forçadas a entrincheirar-se em posições novas, a se estabelecer fortemente aí e a aí preparar-se para ulteriores contra ofensivas (DUBY, 2011, p. 14).

Por outro lado, a Igreja muitas vezes, silenciou sobre os assuntos referentes à sexualidade, tratando-os como expressão do mal e da fraqueza do corpo. Podemos perceber que, no decorrer da história da Igreja, houve um progressivo crescimento de aversão à sexualidade e do receio com relação à mulher, vista como um ser mais ligado à natureza e, portanto, mais predisposto aos prazeres da carne. A família e o matrimônio, ainda não institucionalizado pela Igreja eram vistos como algo bom, a castidade também era valorizada, mas não representava um ideal de vida melhor do que o casamento. A partir do século IV, o modelo monástico apareceu como sinônimo de padrão perfeito de vida, propagando-se nos séculos posteriores.

[...] em meados do século XIII, tornou-se evidente para os clérigos que um certo número de mulheres, empenhadas em experiências de vida espiritual intensa, adquiriram nesse domínio uma ampla autonomia, e até uma certa superioridade em relação aos homens [...] Nesse processo de emancipação religiosa, a difusão da espiritualidade penitencial atuou em favor das mulheres, na medida em que ligava a salvação ao amor e à contrição, mais do que a um estado de vida dado. [...] É nesse contexto espiritual que se deve compreender um dos fenômenos mais importantes do século XIII: a entrada maciça das mulheres na vida religiosa, no âmbito de fórmulas muito diversas no plano institucional. Assim, muitos mosteiros foram criados então, por iniciativa de famílias aristocráticas ou principescas, ligados a ordens existentes, como os premonstranos e principalmente os cistercienses. Mas o fluxo das fundações femininas aumentou em tal ritmo que estes, não querendo deixar-se dominar pela *cura monialium* (isto é, a responsabilidade material e espiritual pelas monjas), não tardaram a proibir, a partir dos anos 1230, toda nova associação de um mosteiro de freiras à sua ordem. Isso não impediu o movimento de prolongar-se, principalmente na França e nos Países Baixos até os anos 1260, e as novas comunidades se contentavam em adotar a regra e os costumes de Cister, sem se ligar à ordem por um laço jurídico (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 149-151).

Nesse contexto, houve uma significativa tendência de negação do corpo e dos prazeres da carne. Como a Igreja não podia impedir que as pessoas continuassem a se relacionar umas com as outras, formando famílias e gerando descendência, podia ao menos criar regras para disciplinar as relações sexuais. A Igreja então tornou o costume do matrimônio, em sacramento.

O campo da sexualidade masculina, nos limites da sexualidade lícita, não se restringe absolutamente ao quadro conjugal. A moral aceita, aquela que todos fingem respeitar, obriga evidentemente o marido a satisfazer-se apenas com sua esposa, mas não o força nem um pouco a evitar outras mulheres antes do casamento, durante o que é chamado no século XII de “juventude”, nem depois, na viuvez (DUBY, 2011, p. 17).

Nesse processo, podemos perceber a construção da moral e da sexualidade cristãs, a criação de condutas, o estabelecimento de um espaço para o feminino. Este espaço criado, lugar segregado, seria necessário para construir e consolidar a ideia de uma sexualidade indomável, sempre pronta a aflorar. Portanto o monacato, a vida contemplativa, surgia como um caminho, um acesso para as mulheres dentro da Igreja.

Este paradigma da estabilidade de papéis e espaços femininos e masculinos ao longo dos séculos é discutido e desconstruído por Butler (2003) em seus trabalhos, mostrando que gênero e o sexo, assim como suas atribuições, são construtos culturais. “Nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino [...] Assim, haveria uma descontinuidade entre os corpos sexuados e os gêneros a eles culturalmente atribuídos” (BUTLER, 2003, p. 12-26). Tal questão se torna evidente, por exemplo, quando tentamos perceber como, ao longo da história da Igreja, irá se construir e reconstruir um discurso sobre as mulheres que tornará possível, por exemplo, ainda em nossos dias, excluí-las do sacerdócio na maioria das Igrejas Cristãs, “talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma” (BUTLER, 2003, p. 25). Butler indicava, assim, que o sexo não é natural, mas é ele também discursivo e cultural como o gênero.

As mulheres são vistas como vítimas em potencial a serem protegidas. Em muitos casos, as mulheres deveriam ser maioria nas comunidades cristãs, estimuladas tanto por pregações quanto por literaturas que circulavam na época. Um exemplo é o Evangelho do Pseudo-Mateus, texto apócrifo, falando da infância da Virgem Maria:

[2] Impusera-se ela o seguinte regulamento: de manhã, até a hora terceira, dedicava-se à oração; da hora terceira à nona, ocupava-se do trabalho têxtil; da hora nona em diante, dedicava-se novamente à oração. Não deixava a oração enquanto não lhe aparecia o anjo de Deus, de cujas mãos recebia o alimento; assim sempre mais e sempre melhor progredia no serviço de Deus. Além disso, enquanto as virgens mais velhas repousavam dos louvores divinos, ela nunca repousava, de modo que nos louvores nas vigílias nenhuma estava antes dela, nenhuma era mais instruída no conhecimento da Lei, nenhuma mais humilde na humildade, nenhuma tinha mais graça no canto, nenhuma era mais perfeita em todas as virtudes. Ela era constante,

firme, imutável e progredia para melhor todos os dias⁴ (MORALDI, 1999, p. 129).

Enfatiza-se a clausura, e efetivamente muitas virgens consagradas no final da Antiguidade viviam reclusas em suas próprias casas; vestiam-se de maneira modesta, sendo que o véu já começa a aparecer como símbolo de recato.

O véu é um aviso para os homens: assinala uma mulher casada, de condição livre e frequentemente de um alto nível social. Assim, o homem não deve aproximar-se delas, sob pena de sanções graves. Sinal de sujeição evidente para as matronas [...], mas também um sinal de honra, de reserva sexual e, por isso, de autocontrole. A matrona honrada esconde o seu corpo tanto quanto pode e apenas o mostra ao marido, na intimidade da casa [...] A castidade (*pudicitia*) e o pudor (*pudor*) são as qualidades morais mais importantes que a esposa deve manifestar. Esta noção de “pudor” vai muito além da reserva virtuosa. Com efeito, ela designa precisamente a pureza sexual da mulher, a integridade física do corpo livre, isto é, a virgindade para uma jovem, a fidelidade sexual para uma esposa (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 58-59).

Importante ressaltar que os altos padrões espirituais a serem alcançados pelas mulheres são estabelecidos pelos homens e funcionam como uma forma eficaz de controle dos corpos femininos.

De acordo com os homens, as mulheres romanas estão geralmente divididas em duas categorias: aquelas com as quais podem casar (e que designamos por *matres* ou *matronae*) e aquelas com as quais não podem casar [...] O verdadeiro dote de uma esposa são os bons costumes, as suas virtudes [...] A castidade é um dote muito mais importante do que o dote pecuniário (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 55-60).

A figura de Maria sempre esteve muito presente nas expressões religiosas do catolicismo e hoje constitui objeto de pesquisa e de análise de diversos pesquisadores que buscam antes de explicar, compreender o retorno ao sagrado, e conseqüentemente a influência das mudanças religiosas na sociedade. Desde os primórdios do Cristianismo percebemos a presença da devoção mariana, pois os ícones que representavam Maria podiam ser encontrados nas Igrejas (principalmente do Oriente). Todavia, os livros bíblicos mencionam poucas vezes sua figura.

É interessante percebermos que no século IV houve uma frequente intervenção nos assuntos religiosos pelo Estado Romano, devido às divergências de opiniões e

⁴ Fragmento do Evangelho do Pseudo-Mateus, este texto considerado apócrifo é uma das fontes sobre a infância de Maria. Tendo sido produzido no século II, tornou-se muito popular no século IV.

posicionamentos na organização eclesiástica. A Igreja permanecia ligada a uma “concepção da vida individual e social esperando da autoridade imperial a tutela da religiosidade dos povos confiados a ela” (MANDONI, 2006, p. 54).

Com o Edito de Tolerância, promulgado pelo imperador Galério, em 311, e difundido por Constantino, permitindo aos cristãos a livre expressão de sua fé em todo o Império, percebemos os primeiros passos da mudança do posicionamento imperial em relação ao cristianismo, entendendo que a religião cristã poderia ser útil para formar as bases de uma nova política no âmbito do Império Romano.

Nada de mais diferente do que a ligação dos pagãos com as suas divindades e as dos cristãos com o seu Deus: um pagão estava contente com os seus deuses se obtivesse socorro pelas suas preces e pelos seus votos, enquanto um cristão agia antes de modo a que o seu Deus estivesse contente com ele (VEYNE, 2011, p. 14).

O processo de transformação do Cristianismo em religião oficial do Estado pelo imperador Teodósio ocorreu em 380, através do Edito de Tessalônica, consolidando dessa forma a influência da Igreja por diversos setores da sociedade romana, como no âmbito político e o religioso.

A imagem de Deus numa sociedade depende sem dúvida da natureza e do lugar de quem imagina Deus [...] Tentamos apreender esses diferentes “Deus” em torno de alguns dados essenciais: o Deus da Igreja, da religião oficial; o Deus das práticas, que na Idade Média são fundamentalmente religiosas, antes que emerjam aspectos profanos. São os dogmas, as crenças, as práticas que nos interessam, na medida em que definem e deixam entrever a atitude dos homens e das mulheres da Idade Média em relação a Deus (LE GOFF, 2007, p. 11).

Essas afirmações nos permitem apontar que há “uma história de Deus” contida no saber humano (LE GOFF, 2007, p. 13), objeto que sem dúvida o distancia do campo da teologia. Na obra *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthie*, Le Goff salienta que o acontecimento maior da Antiguidade foi a substituição do politeísmo pagão pelo monoteísmo, mas esse, por sua vez, constituiu uma imagem de Deus que paulatinamente se afastou do Deus dos judeus, Deus da cólera, enquanto na Idade Média, a imagem divina se orientou para duas direções: uma, a da proteção, permitindo nomear Deus como o Bom Deus, e a outra direção é a de Deus sofredor, o da Paixão (LE GOFF, 2007, p. 120).

Alguns pesquisadores afirmam que o culto a Maria foi propagado pelos padres da Igreja na tentativa de impedir na cidade de Éfeso o crescente culto pagão a Ártemis, deusa da fecundidade. Para alcançar êxito nesta ação, a Igreja passa a reconhecer Maria como a força geradora, a “verdadeira mãe da fecundidade”, através do título “Theotókos” (Mãe de Deus) no Concílio de Éfeso em 431.

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. [...] 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 (CAMPOS, 2015, p. 260).

Deste modo, percebermos as relações de poder presentes na constituição do dogma mariano, que ficou explícito diante do impasse no Concílio de Éfeso entre Nestório e Cirilo, este último conseguindo uma posição favorável na disputa. “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)” (CAMPOS, 2015, p. 26). O culto mariano se manifestou com mais intensidade, a partir da construção da basílica de *Santa Maria Maggiore*, estabelecendo-se em um espaço de poder e apropriação do culto mariano pelos bispos. Percebemos que a edificação do prédio foi fruto dos resultados obtidos no Concílio de Éfeso, a finalidade do empreendimento não se resumiu, meramente, a homenagear a mãe de Deus, mas em evidenciar Maria como *Theotókos*, surgir a partir desse contexto de triunfo do catolicismo, uma multiplicação de igrejas testemunhando a condição do cristianismo como religião vencedora sobre as demais, sendo esta legitimada pelo amparo, pela proteção e pela intercessão de Maria.

Assim, percebemos que o culto mariano foi integrando-se gradativamente na religiosidade do povo cristão, a partir do século IV, a figura de Maria assume dimensões maiores dentro do Cristianismo. Em todo o mundo percebe-se a tamanha proporção que

o culto mariano adquiriu no decorrer da História. De serva ela tornou-se rainha, eis o ponto de chegada do caminho percorrido por Maria na Igreja. Hoje, a figura de Maria constitui a identidade do povo católico, afinal ela vai de encontro aos anseios dos fieis, principalmente dos excluídos da sociedade, que nela depositam a fé e a esperança. Assim, constatamos a apoteose do culto mariano nas festas dedicadas a ela que acontecem em diversos lugares do Brasil, em especial na região amazônica.

Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios”. O homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. Esse comportamento em relação ao Tempo basta para distinguir o homem religioso do homem não religioso (ELIADE, 1992, p. 38-39).

As celebrações religiosas dedicadas a Maria tornam-se presente, em vários lugares do Mundo, no Brasil a figura de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará, evidencia a tradução cultural que perpassou do século IV, até a contemporaneidade, nas festas religiosas que voltam a ensinar aos homens a sacralidade dos modelos. Na festa, reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina, corroborando a ideia de que o mito é um “eterno retorno” e tem sua tradução cultural nas relações de significações, que é concebida como a construção e reconstrução de sentidos para a leitura do significado de acordo com cada povo.

A festa religiosa é a reatualização de um acontecimento primordial, de uma “história sagrada” cujos atores são os deuses ou os Seres semi-divinos. Ora, a “história sagrada” está contada nos mitos. Por conseqüência, os participantes da festa tornam-se contemporâneos dos deuses e dos Seres semi-divinos. Vivem no Tempo primordial santificado pela presença e atividade dos deuses. O calendário sagrado regenera periodicamente o Tempo, porque o faz coincidir com o Tempo da origem, o Tempo “forte” e “puro” [...] Em resumo, pela reatualização dos mitos, o homem religioso esforça se por se aproximar dos deuses e participar do Ser; a imitação dos modelos exemplares divinos exprime, ao mesmo tempo, seu desejo de santidade e sua nostalgia ontológica [...] O calendário sagrado repete anualmente as mesmas festas, quer dizer, a comemoração dos mesmos acontecimentos míticos. Propriamente falando, o calendário sagrado apresenta se como o “eterno retorno” de um número limitado de gestos divinos, e isto é verdadeiro não somente para as religiões primitivas, mas também para todas as outras religiões. Em toda parte, o calendário festivo constitui um retorno periódico das mesmas situações primordiais e, conseqüentemente, a reatualização do mesmo Tempo sagrado. Para o homem religioso, a reatualização dos mesmos acontecimentos míticos

constitui sua maior esperança, pois, a cada reatualização, ele reencontra a possibilidade de transfigurar sua existência, tornando-a semelhante ao modelo divino. Em suma, para o homem religioso das sociedades primitivas e arcaicas, a eterna repetição dos gestos exemplares e o eterno encontro com o mesmo Tempo mítico da origem, santificado pelos deuses, não implicam de modo nenhum uma visão pessimista da vida; ao contrário, é graças a este “eterno retorno” às fontes do sagrado e do real que a existência humana lhe parece salvar-se do nada e da morte (ELIADE, 1992, p. 55-56).

A experiência religiosa da festa, quer dizer, a participação no sagrado, permite aos homens viver periodicamente na presença dos deuses. Daí a importância crucial dos mitos em todas as religiões, pois os mitos contam os feitos dos deuses, e estes feitos constituem modelos exemplares e da gênese de uma nova realidade diante das atividades humanas.

Cada detalhe dessa encenação, através da qual o fiel, em circunstâncias definidas, busca representar sua relação com este ou aquele deus, comporta uma dimensão e um desígnio intelectuais: implica certa ideia do deus, das condições de sua abordagem, dos efeitos que os diversos participantes, em função de seu papel e de seu estatuto, podem esperar dessa inter-relação simbólica com a divindade (VERNANT, 2006, p. 27).

Ao imitar seus deuses, o homem religioso passa a viver no Tempo da origem, o Tempo mítico. Ou seja, transita da condição profana para reunir-se a um Tempo sagrado à “eternidade”. O cristianismo vai ainda mais longe na valorização do Tempo histórico, considerando que Deus encarnou, isto é, que assumiu uma existência humana, portanto a História torna-se suscetível de ser santificada, pois as intervenções de Deus na história têm uma finalidade a salvação do homem. Em cada momento histórico, o desígnio salvífico do Senhor, que segundo as Escrituras (Mc 2.10; Jo 3.31-36; 6.60-71; At 8.26-40) acontece através das pessoas que procuram viver o evangelho, e anunciam aos outros que Jesus é o Filho de Deus vindo a este mundo para resgatar a todos. Portanto, o tempo sagrado nos remete a uma realidade que se distancia do profano por seguir princípios divinos e se manifesta por meio de ritos. O rito torna-se uma espécie de condução que possibilita a relação entre o mito e o sagrado. Os valores religiosos influenciam na vivência do homem, seus pensamentos e suas ações voltam-se, para os dogmas de sua religião e a festa é o momento de adentrar no universo da fé.

2.3 Maria segundo os Evangelhos Canônicos e Apócrifos

Nos evangelhos canônicos Maria é apresentada pelos evangelistas Mateus e Lucas como a “virgem desposada com José” (Mt 1.18; Lc 1.27). Os documentos lucanos apresentam Maria como uma figura bem presente na história de Cristo, desde a sua infância até ao período pós-ressurreição, quando aparece em oração entre os apóstolos e discípulos: “Eles sempre se reuniam todos juntos para orar com as mulheres, a mãe de Jesus e os irmãos dele” (At 1.14). Não é difícil enxergar Maria como uma das fontes às quais Lucas recorreu para compor os quadros de “uma narração coordenada dos fatos que entre nós se realizaram, conforme nos transmitiram os que desde o princípio foram testemunhas oculares e ministros da palavra” (Lc 1.1-2).

Entre os cristãos, não há discordância acerca destes conceitos sobre a pessoa de Maria, porém é importante lembrarmos que nem sempre houve unanimidade sobre tais conceitos. O Concílio de Éfeso nos revela o quanto se discutia em torno da figura de Maria, sobressaindo-se as rivalidades dogmáticas:

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 (CAMPOS, 2015, p. 220).

Em todas as denominações cristãs, Maria é reconhecida como uma pessoa especial, escolhida por Deus pela sua vida santa e devotada à prática da religião, “sempre que Maria aparecia em público com sua família, todos se admiravam com seu porte. [...] uma jovem cuja disciplina brotava das profundezas de seu ser. Era controlada [...] unicamente pelo ‘pensamento sagrado’ que nela habitava” (BROWN 1990, p. 228).

Considerando como ponto de partida que Jesus é Deus, seria incoerente pensar que ele ordenaria cultuar um ser criado, ainda que fosse o mais sublime entre os seres humanos, como era o caso de sua mãe. Apesar dos mais exaltados conceitos de piedade revelados em sua vida, Maria denota, pelo menos em duas ocasiões, traços da humanidade pecadora. A primeira, ao perder Jesus durante as comemorações da Páscoa:

Quando os pais viram o menino, também ficaram admirados. E a sua mãe lhe disse:

– Meu filho, por que foi que você fez isso conosco?

O seu pai e eu estávamos muito aflitos procurando você.

Jesus respondeu:

– Por que vocês estavam me procurando? Não sabiam que eu devia estar na casa do meu Pai?

Mas eles não entenderam o que ele disse.

Então Jesus voltou com os seus pais para Nazaré e continuava a ser obediente a eles. E a sua mãe guardava tudo isso no coração (Lc 2.48-51).

O segundo momento foi ao tentar, com o auxílio dos irmãos de Jesus, retirá-lo do ministério público:

[...] Em seguida a mãe e os irmãos de Jesus chegaram; eles ficaram do lado de fora e mandaram chamá-lo. Muita gente estava sentada em volta dele, e algumas pessoas lhe disseram:

– Escute! A sua mãe e os seus irmãos estão lá fora, procurando o Senhor.

Jesus perguntou:

– Quem é a minha mãe? E quem são os meus irmãos?

Aí olhou para as pessoas que estavam sentadas em volta dele e disse:

– Vejam! Aqui estão a minha mãe e os meus irmãos.

Pois quem faz a vontade de Deus é meu irmão, minha irmã e minha mãe (Mc 3.31-35).

Em todo o Novo Testamento não há nenhuma motivação para que Maria fosse venerada ou adorada. Pelo contrário, dos lábios de Jesus saiu uma séria reprovação para uma mulher que parecia insinuar qualquer atitude nessa direção:

[...] Quando Jesus acabou de dizer isso, uma mulher que estava no meio da multidão gritou para ele:

– Como é feliz a mulher que pôs o senhor no mundo e o amamentou!

Mas Jesus respondeu:

– Mais felizes são aqueles que ouvem a mensagem de Deus e obedecem a ela (Lc 11.27-28).

Ela era uma discípula como todos os que perseveraram na fé, sem qualquer menção de privilégio espiritual diferenciado em relação aos demais. Não havia qualquer indício de reconhecimento da superioridade de Maria por parte dos outros seguidores de Cristo. O relato é coerente com os quatro evangelhos, nos quais se percebe que tanto a mãe como o próprio Filho nunca incentivou qualquer atitude de veneração ou adoração à sua pessoa. Ela era uma crente em Cristo que demonstrava tanta necessidade de Deus como todos os outros pecadores.

O livro apócrifo Evangelho do Pseudo-Mateus, apresenta Jesus em família convidando os fiéis a tomar como inspiração alguém que vivera com o Cristo, sua mãe Maria, e que tivera a vocação de devotar-se ao seu serviço:

[42,1] Quando José ia a um banquete com seus filhos Tiago, José, Judas e Simão, e com suas duas filhas, iam também Jesus e Maria, sua mãe, com sua irmã Maria de Cléofa—dada pelo Senhor Deus a seu pai Cléofas e a sua mãe Ana, por terem oferecido ao Senhor Maria, mãe de Jesus—; essa Maria foi chamada com o mesmo nome, “Maria”, para conforto dos pais (MORALDI 1999, p. 161).

As pessoas queriam seguir Jesus, mas era necessário ultrapassar os limites da pequena família e se abrir para a comunidade: uma família de famílias.

Outro homem disse:

– Eu seguirei o senhor, mas primeiro deixe que eu vá me despedir da minha família.

Jesus respondeu:

– Quem começa a arar a terra e olha para trás não serve para o Reino de Deus (Lc 9.61-62).

O homem deveria abdicar do material em favor do espiritual, da virtude e da devoção. Assim sendo, o homem se eleva acima da sua condição carnal e pecadora, para reencontrar os caminhos para Deus. Desse modo, Cristo convidaria seus fieis a partilharem de sua própria sacralidade a partir da imitação de sua conduta virtuosa, fruto de uma vida zelosa e piedosa, prova da verdadeira espiritualidade. Tais características também se aplicam a Maria, que de acordo com os preceitos da tradição cristã viveu uma vida pura e devotada a Deus afastada das coisas profanas; o discurso religioso do período tende a concebê-la como alguém que deve ser o exemplo para todas as mulheres, pois ela veio ao mundo com a missão de ser a mãe do filho de Deus, o salvador do mundo. Vejamos o que diz o texto apócrifo *Natividade de Maria: Papiro de Bodmer* (MORALDI, 1999) que apresenta a genealogia de Maria, descrevendo a história de Joaquim e Ana os avós de Jesus. Joaquim era um homem muito rico, o qual apresentava suas ofertas ao seu Deus frequentemente, no entanto, houve um período em que Joaquim foi impedido de oferecer suas ofertas, por não ter nenhum filho para apresentar ao Deus de Israel.

Observamos claramente nos escritos o destaque dado à pessoa de Maria. O texto traça a trajetória de vida de Maria, sendo alguns fatos importantes para a nossa análise. A mãe de Maria era estéril e lamentava-se, conforme consta no trecho a seguir:

[...] Ó Deus de meus pais, abençoa-me e ouve minha oração como abençoaste a mãe Sara e lhe deste um filho, Isaac. Ana olhou para o alto, para o céu, e viu um ninho de pássaro no loureiro; e logo iniciou uma lamentação, Ana,

dizendo entre si: “Ai! quem gerou-me? Qual foi o útero que me fez? Porque fui gerada maldita diante de todos eles e diante dos filhos de Israel. Fui ultrajada, e me baniram do templo do Senhor Deus meu. Ai! Com quem me pareço? Não me pareço com os pássaros do céu, porque os pássaros do céu são fecundos diante de ti, Senhor [...]”⁵ (MORALDI, 1999, p. 63-64).

Depois deste fragmento, Ana recebe o favor de Deus que atende sua súplica concedendo-lhe um filho e em seguida ela faz um voto:

E, eis, apareceu um anjo do Senhor, dizendo: “Ana, Ana, o Senhor ouviu tua súplica. Conceberás e gerarás e se falará de tua descendência em toda a *ecumene*”. E Ana disse: “Viva o Senhor Deus. Se eu gerar—homem ou mulher—leva-lo-ei em dom ao Senhor meu Deus, e ficará a serviço Dele todos os dias de sua vida” (MORALDI, 1999, p. 65).

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

E se completaram os meses dela, em torno de seis; e no sétimo mês Ana deu à luz e perguntou à parteira: “Que coisa dei à luz?” E a parteira respondeu: “Uma menina”. E Ana disse: “A minha alma exaltou este dia”. E a deitou. Quando se completaram os dias, Ana se lavou de sua impureza e deu os seios à menina e lhe deu o nome de Maria. Dia após dia a menina se fortalecia. Chegados os seis meses dela, sua mãe a pousou na terra para ver se ficava em pé; e, dado um giro de passos, voltou para o seio de sua mãe. Sua mãe a tomou, dizendo: “Viva o Senhor meu Deus: não darás mais giros nesta terra até que eu te leve ao templo do senhor”. E fez um lugar sagrado no quarto dela, e não permitia que o que é profano e impuro o atravessasse. E convidou as filhas dos judeus, as incontaminadas, e a divertiam (MORALDI, 1999, p. 67-68).

O trecho acima é bastante interessante, pois demonstra que Maria teria vindo ao mundo com o propósito de caminhar com santidade e pureza, a fim de cumprir um desígnio de Deus. Para ajudá-la em tal empreendimento, sua mãe lhe assegura que nada de impuro permeie sua vida. Nos fragmentos seguintes, Maria é apresentada às autoridades religiosas no templo:

Quando a menina completou três anos, Joaquim disse: “Convidemos as filhas dos hebreus, as que são puras; cada uma tome uma lâmpada, e seja acesa, a fim de que não se volte para trás, e seu coração não se mantenha prisioneiro (longe) do templo do senhor”. E assim fizeram até que subiram ao templo do Senhor. E o sacerdote a recebeu, abraçou-a, abençoou-a e disse: “O Senhor

⁵ Fragmento do texto apócrifo *Natividade de Maria: Papiro de Bodmer*, este texto apresenta o nascimento de Maria como um fato extraordinário, filha de um casal estéril: Joaquim e Ana. Descreve a consagração de Maria no templo e o seu casamento com José. O papiro foi produzido no século III.

Deus magnificou teu nome em todas as gerações. Nos últimos dias—o Senhor manifestará a redenção aos filhos de Israel”. E a colocou no terceiro degrau do altar (MORALDI, 1999, p. 70).

Nessa passagem, Maria é levada ao templo, representativamente estava casando-se com Deus ao abdicar do mundo. A figura de Maria é concebida como alguém consagrada perante Deus para que o salvador viesse ao mundo. A exaltação do nascimento milagroso de Jesus e da virgindade de Maria serviu para provar a divindade de Jesus. Maria, por conseguinte, não ficou reduzida a ser somente uma coadjuvante na trajetória de Jesus, mas também foi alvo da *imitatio*, recebendo uma posição de maior destaque e de prestígio nos círculos cristãos, principalmente a partir do Concílio de Éfeso no qual foi instituída sua condição de mãe de Deus, por ser considerada como modelo do cristão ideal que viveu uma vida perfeita. Dada a proximidade entre Maria e Jesus, qualquer imitação de Maria também seria uma imitação de Cristo.

Em 431 d.C., no Concílio Geral de Éfeso, a controvérsia sobre as naturezas divina e humana de Jesus levou a Igreja Católica a dar os primeiros passos para o estabelecimento do dogma de Maria como “Mãe de Deus”, reafirmado posteriormente no Concílio de Calcedônia em 451. O argumento para se chegar a tal consenso encontrava sua força na filosofia grega, que postulava a impossibilidade de Deus entrar em contato com o universo material e ainda permanecer como Deus. Assim, para que o nascimento do Deus-homem se tornasse coerente e viável, haveria de ser imprescindível que Maria fosse divina tanto quanto o seu Filho.

A definição de Calcedônia (451)

Concílio de Calcedônia, Actio V. Mansi, VII, 116s

Fiéis aos santos pais, todos nós, perfeitamente unânimes, ensinamos que se deve confessar um só e mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, perfeito quanto à divindade e perfeito quanto à humanidade, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, constando de alma racional e de corpo; consubstancial [*homoousios*] ao Pai, segundo a divindade, e consubstancial a nós, segundo a humanidade; “em todas as coisas semelhante a nós, excetuando o pecado”, gerado, segundo a divindade, antes dos séculos pelo Pai e, segundo a humanidade, por nós e para nossa salvação, gerado da Virgem Maria, mãe de Deus [*Theotókos*].

Um só e mesmo cristo, Filho, Senhor, Unigênito, que se deve confessar, em duas naturezas, inconfundíveis e imutáveis, inseparáveis e indivisíveis. A distinção de naturezas de modo algum é anulada pela união, mas, pelo contrário, as propriedades de cada natureza permanecem intactas, concorrendo para formar uma só pessoa e subsistência (*hypóstasis*); não dividido ou separado em duas pessoas, mas um só e mesmo Filho Unigênito, Deus Verbo, Jesus Cristo Senhor, conforme os profetas outrora a seu respeito testemunharam, e o mesmo Jesus Cristo nos ensinou e o credo dos pais nos transmitiu (apud BETTENSON, 2007, p.101).

As circunstâncias que implicaram na promulgação desse dogma lembram a acirrada discussão teológica na qual a Igreja de Alexandria e seu bispo Cirilo se empenharam para defender a divindade de Cristo contra o nestorianismo.

O Nestorianismo

[Nestório, bispo de Constatinopla, 428-431, representa a posição oposta ao pensamento antioquiano acerca deste problema. Os teólogos antioquianos tencionavam ressaltar a realidade humana de Cristo, contrastando com a escola mística de Alexandria, empenhada em realçar sua completa realidade divina. Aparentemente, Nestório aprendeu sua doutrina com Teodoro de Mopsuéstia, que ilustrava a união das naturezas em Cristo com a união conjugal de marido e mulher, tornados uma só carne sem deixarem de ser duas pessoas e duas naturezas. (Em vez de união, ele dizia conjunção, **synápheia**, termo que representa perfeitamente a opinião nestoriana e justifica sua inadmissibilidade)] (apud BETTENSON, 2007, p. 93).

Nestório, Patriarca de Constantinopla em 428 d.C., representando a escola antioquiana de Cristologia, defendia a tese de que “a criatura não deu à luz o incrível”, “o Verbo saiu dela, mas não nasceu dela”. Certamente nessa época, a polêmica nestoriana causou grande abalo na Igreja, o Concílio de Éfeso, cujas decisões foram oficializadas pelo Concílio de Calcedônia, não somente livrou-se de Nestório como líder em oposição a Cirilo de Alexandria e ao bispo de Roma, mas também dogmatizou a posição cristã sobre as duas naturezas de Cristo pela declaração de que ambas coexistem nele por meio de uma união hipostática, isto é, distinguíveis entre si, mas unidas numa só pessoa. Éfeso aplicou a Maria o termo grego *Theótokos* (“Mãe de Deus”), com a intenção de reafirmar a plena divindade de Cristo, procurando anular a tese nestoriana que se difundia pelo título de *Christótokos* (“Mãe de Cristo”). Cirilo de Alexandria pronunciou a condenação para Nestório entregando-lhe uma profissão de fé e 12 frases de excomunhão (anatematismos).

Anátemas de Cirilo de Alexandria

Cirilo, bispo de Alexandria (412-444), Ep. XVII

[A controvérsia surgiu em 428, quando Nestório se manifestou contrário ao título **Theótokos** dado a Maria. (**Theótokos**, Deípara, era menos assustador do que o português ‘mãe de Deus’: realçava mais a divindade do Filho do que o privilégio da mãe). Este título era usado comumente, pelo menos desde Orígenes, e os alexandrinos estavam bastante atentos para perceberem as suas implicações possíveis. Cirilo conseguiu a condenação de Nestório no sínodo romano de agosto de 430, ratificada num sínodo de Alexandria. Enviou a Constantinopla uma carta extensa que expunha sua doutrina e terminava com os doze anátemas:]

1. Se alguém não confessar que Emanuel é verdadeiro Deus e que, portanto, a Santa Virgem é *Theotókos*, porquanto deu à luz, segundo a carne, ao Verbo de Deus feito carne, seja anátema.

2. Se alguém não confessar que o Verbo de Deus Pai estava unido pessoalmente [*kath'hypóstasin*] à carne, sendo com ela propriamente um só Cristo, ou seja, um só e mesmo Deus e homem ao mesmo tempo, seja anátema.

3. Se, no único Cristo, alguém dividir as pessoas [*hypostáseis*] já unidas, unindo-as mediante uma simples união de acordo com o mérito, ou uma união efetuada através de autoridade e poder, e não propriamente uma união de naturezas [*kath'hénosin physiken*], seja anátema.

4. Se alguém distingue entre dois caracteres [*prósôpa*] ou pessoa [*hypostáseis*]... aplicando algumas apenas ao homem Jesus concebido separadamente do Verbo... outras apenas ao Verbo... seja anátema [...] (BETTENSON, 2007, p. 93-94).

Maria é celebrada na liturgia da Igreja Católica Romana como a “*Aeiparthenos*”, isto é, a “sempre virgem”. A declaração oficial da Igreja sobre este pilar do culto mariano assegura que o aprofundamento de sua fé na maternidade virginal levou a Igreja a confessar a virgindade real e perpétua de Maria, mesmo no parto do Filho de Deus feito homem. Esta posição vem sendo sustentada oficialmente pelos católicos desde o Segundo Concílio de Constantinopla, em 553 d.C. O documento de Constantinopla declarou que Maria foi virgem antes, durante e depois do parto.

Em 1476, o Papa Sixto IV (1471-1484), aprovou a festa da “*imaculada concepção*”, defendida e amplamente difundida pelos padres da Ordem de São Francisco. No dia 8 de dezembro de 1854, o Papa Pio IX, através da Bula “*Ineffabilis Deus*”, promulgou esta última posição como dogma:

"A doutrina que sustenta que a beatíssima Virgem Maria, no primeiro instante de sua concepção, por singular graça e privilégio do Deus onipotente, em vista dos méritos de Jesus Cristo, Salvador do gênero humano, foi preservada imune de toda mancha da culpa original, é revelada por Deus e por isso deve ser crida firme e constantemente por todos os fiéis." [1] Celebrar a Solenidade da Imaculada Conceição da Bem-Aventurada Virgem Maria significa, pois: *primeiro*, que ela foi "preservada imune de toda mancha da culpa original"; *segundo*, que isto foi feito "em vista dos méritos de Jesus Cristo", ou seja, mesmo acontecendo antes da Redenção, foi Jesus mesmo quem salvou a Sua mãe [2]; *terceiro*, que esta verdade "é revelada por Deus" – ou seja, não se trata de uma argumentação humana ou de um raciocínio teológico, mas faz parte do depósito de fé e "deve ser crida (...) por todos os fiéis" (DENZINGER, 2007, p. 615).

Os católicos orientais celebravam esta festa desde o século V com o nome de “Dormição de Maria”, festejavam a passagem da Mãe de Deus para o reino dos céus. A “festa da assunção” tem sido comemorada desde há muito tempo no dia 15 de agosto,

dentro do calendário cristão ocidental, mas somente foi afirmada e enfatizada como dogma do catolicismo romano pelo Papa Pio XII, em 1950, através da constituição apostólica “*Munificentissimus Deus*”, assinada e publicada em 01 de novembro de 1950.

44. "Pelo que, depois de termos dirigido a Deus repetidas súplicas, e de termos invocado a paz do Espírito de verdade, para glória de Deus onipotente que à virgem Maria concedeu a sua especial benevolência, para honra do seu Filho, Rei imortal dos séculos e triunfador do pecado e da morte, para aumento da glória da sua augusta mãe, e para gozo e júbilo de toda a Igreja, com a autoridade de nosso Senhor Jesus Cristo, dos bem-aventurados apóstolos s. Pedro e s. Paulo e com a nossa, pronunciamos, declaramos e definimos ser dogma divinamente revelado que: a imaculada Mãe de Deus, a sempre virgem Maria, terminado o curso da vida terrestre, foi assumta em corpo e alma à glória celestial”⁶.

O dogma é, portanto, uma doutrina na qual a Igreja propõe uma verdade da fé de maneira definitiva, sendo está uma verdade revelada, de modo que sua negação é advertida como heresia e estigmatizada com anátema. Os dogmas chamados marianos são quatro:

- ***Theotokós***, quando o Concílio de Éfeso (431) declarou a maternidade Santíssima de Maria, sendo ela a “mensageira de Deus”;

- ***Virgem antes e depois do parto***, embora fosse encarada como revelação dogmática, pela Igreja do Oriente e do Ocidente, a virgindade de Maria foi definida dogmaticamente apenas pelo Concílio de Trento, em 1555;

- ***Imaculada Conceição***, ou seja, que a concepção de Maria foi realizada sem qualquer mancha de pecado original, no ventre da sua mãe. Dessa forma, ela foi preservada por Deus do pecado desde o primeiro momento da sua existência. Essa doutrina foi definida dogmaticamente pelo Papa Pio IX na Constituição da bula *Ineffabilis Deus*, em 8 de dezembro de 1854, e esta intimamente ligada ao dogma da Assunção;

- ***Ascensão aos céus***, sendo elevada ao céu de corpo e alma, após a sua morte.

Portanto, concluímos que a moral é constituída pela síntese das diferentes formas de poder. O cristianismo como influência da nova ordem de poder, situa a sexualidade como afastada dos corpos, sendo delimitada pelas normas e valores religiosos. Ainda

⁶ *Constituição Apostólica do Papa Pio XII Munificentissimus Deus* definição do dogma da assunção de Nossa Senhora em corpo e alma ao céu. Disponível em: http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/documentos_da_igreja.pdf. Acesso em: 30/09/2015.

diante deste tema, é importante ressaltar que ganha força neste período o pensamento do sexo apenas como função de reprodução. Dentro deste aspecto designa-se uma nova constituição familiar. Uma nova união, o casamento monogâmico, de normas e valores cristãos.

CAPÍTULO TERCEIRO

A RELIGIOSIDADE MARIANA

3.1 A devoção mariana no Brasil

As questões debatidas neste terceiro capítulo dizem respeito a uma pesquisa com considerações sobre como se constituiu o culto mariano e quais suas raízes históricas. Debate, por outro lado, os resquícios desse culto na contemporaneidade, analisando a festa do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará. Assim, orientamos nossa pesquisa para a região Amazônica, a cultura religiosa da cidade de Belém, no Pará, será nosso objeto de estudo sob o qual nosso olhar se voltará enfatizando a manifestação do culto mariano na região, evidenciando, portanto, uma tradução cultural que perpassou do século IV, até a contemporaneidade.

No livro *A outra margem do Ocidente* Vainfas e Almeida de Souza (1999) no artigo intitulado *Nossa Senhora, o fumo e a dança*, analisam a introdução do catolicismo nas Américas Portuguesa e Espanhola, evidenciando o processo de evangelização que tinha como pressuposto a imposição da fé cristã aos indígenas. Havia uma preocupação em manter a fé dentro do território conquistado, pois, esta era considerada de suma importância para a manutenção do poder político. Os autores compreendem que as supostas manifestações de Nossa Senhora, para indígenas ou mestiços nas Américas, estariam relacionadas ao processo de sincretismo ou mestiçagem entre as crenças europeias e ameríndias que então se encontravam.

A Virgem Maria, baluarte do catolicismo acuada pelos protestantes, chegou à América logo nos primeiros tempos e fez sua entrada triunfal pela mão não de religiosos ou padres, mas dos navegantes e conquistadores. H. Cortés a entronizou no Templo Mayor de Tenochtitlán, e Pedro Álvares Cabral a poria, em retábulo, na primeira missa brasileira. Não tardaria, porém, entre desacertos e enganos—ou, melhor dizendo, por meio de múltiplas mediações culturais, algumas delas invisíveis—, para que a Virgem ultrapassasse a fronteira dos ibéricos e ganhasse o imaginário indígena, colonizando-o. Índias da futura Nova Granada, na Colômbia, veriam sua imagem irradiada de uma pintura deteriorada pelo tempo. Índios do México a veriam, taumatúrgica, na forjadura da Guadalupe. E até no Brasil dos portugueses, terra de *mirabilia* escassa, a Virgem apareceria a ninguém menos que Paraguaçu, a “brasila” de Diogo Álvares, inaugurando a devoção mariana na América dos portugueses (VAINFAS; ALMEIDA DE SOUZA, 1999, p. 201).

As aparições da Virgem Maria estaria relacionada ao contexto de sincretismo religioso no qual os povos ameríndios estavam submetidos, ou seja, através do processo de colonização e da imposição de elementos culturais diferentes ou até antagonísticos daqueles conhecido pelos índios, buscou-se sobrepor a figura de Maria no imaginário indígena, nesse processo de mistura de culturas, é que a Virgem Maria se apresenta como um instrumento crucial no processo de dominação dos colonizadores perante os povos subjugados que aqui viviam.

Pelo visto, já que por meio dessas “aparições”, nem sempre ortodoxas, a Virgem Maria protagonizou a história da cristianização e da mestiçagem cultural resultante do colonialismo ibérico. Saiu do mito-história sagrada e se fez história-narrativa profana, e como Virgem das Índias ou como Virgem Índia, ainda que virgem não fosse, permite tangenciar o papel da mulher nas culturas em confronto. [...] Maria, única a gozar do privilégio da proximidade de Deus e dos homens, se fazia, ao mesmo tempo, elo de ligação entre o Céu e a terra. E, por que não dizer, entre a península Ibérica e a América. [...] O conquistador europeu, como homem religioso, transformava o Novo Mundo, simbolicamente, no cosmos, lugar da Criação, zona do sagrado por excelência, refúgio e, ao mesmo tempo, ponto de encontro entre a terra, o Céu e o inferno, *finisterra* que era. Ao conquistador europeu, cristão, cabia transpor as dificuldades naturais e cumprir sua parte na criação divina do cosmos (Ibid., p. 202-205).

O hibridismo cultural e religioso no qual se configurou a afirmação do culto mariano na América, aponta para um caráter de resistência indígena e ao mesmo tempo certo triunfo do catolicismo, pois, estes possuíam seus deuses e cultos próprios, com a intervenção do conquistador europeu, os usos e práticas da cultura ameríndia foram repelidos em prol de uma cultura “civilizada” trazida pelos europeus, por outro lado, a busca de introjetar o catolicismo as populações ameríndias, foi capaz de produzir releituras outras do processo de evangelização, que implicavam em uma “indianização” do catolicismo. Um exemplo dessas situações híbridas é a “Guadalupe-Tonantzin” do México, fortemente católica, responderia pela cristianização dos ameríndios na América e, sob outras formas, catolizariam outros povos no ultramar português (VAINFAS; ALMEIDA DE SOUZA, 1999, p. 219).

Hernán Cortés, segundo Serge Gruzinski, organizou a primeira ação evangelizadora no México e tomou iniciativas em um terreno que mais tarde se reservaria à Igreja católica. Seu projeto de manifestação de uma piedade ibérica se expressou em torno das imagens: destruição de imagens ameríndias e substituição das mesmas por imagens cristãs. Como o próprio conquistador conta em carta sua ao rei da Espanha: “Dentro da grande mesquita há três salas onde estão os ídolos principais, todas de maravilhosa grandeza [...]. Os

principais destes ídolos e nos quais eles tinham mais fé, eu derrubei de seus assentos e os fiz descer escada abaixo [...]. Em lugar dos ídolos mandei colocar imagens de Nossa Senhora e de outros santos [...]" (Ibid., p. 206).

A imposição religiosa que foi submetida à população ameríndia, revela o controle ideológico do conquistador sobre a cultura do “Outro” (índios), o culto mariano revelase como uma estratégia dos europeus para a dominação e afirmação da identidade portuguesa nas terras de além-mar.

Os conquistadores parecem ter levado um verdadeiro carregamento de imagens para a América e o distribuiu generosamente entre os índios. Desse carregamento, sobressaía a presença da Virgem, que, sob a invocação de Guadalupe, era das mais queridas pelos espanhóis. Estamos falando da Virgem de Guadalupe de Extremadura, que apareceu ao pastor Gil Cordero, em 1325. Em uma tarde, o pastor teve uma de suas vacas desgarrada. Ao partir em seu encalço, encontrou-a no alto da montanha de Guadalupe, ferida e ensanguentada. Triste, ao vê-la morrer, o pastor ouviu, então, uma doce voz. Ao levantar os olhos, viu uma linda Senhora que lhe teria indicado o local onde estava escondida por cinco séculos uma imagem sua, desde que os cristãos saíram de Sevilha, fugindo dos mouros, e lhe pediu que fosse construído um santuário naquele lugar. E para lhe provar a veracidade de sua aparição, a Virgem, taumatúrgica, teria ressuscitado o animal morto (Ibid., p. p. 206).

Serge Gruzinski (2006, p. 169), estudando a história de Nossa Senhora de Guadalupe no México, afirma “que a extinção e a negação das origens humanas da imagem fundamentam a crença mariana com mais força”, pois as histórias que compõem o “achamento da santa” fazem parte da memória que construíram às narrativas, atribuindo um caráter milagroso e não obras de mãos humanas.

A primeira aparição da Virgem na América de que se têm notícias ocorreu no México, em 1531. Na versão mais conhecida da aparição, o índio Juan Diego, na manhã de 9 de dezembro, saindo de sua aldeia para assistir à missa, passou pelo monte Tepeyac, onde ouviu um suave canto. Ao chegar ao topo da colina, viu uma resplandecente Senhora, que lhe disse para ir falar ao bispo de seu desejo de que ali se construísse um templo em sua honra. O bispo Zumárraga não deu crédito ao que lhe dissera o índio Juan, o qual se apressou a narrar o fato à Virgem, à tarde. A Senhora, então, pediu-lhe que insistisse, e dessa vez o bispo pediu ao índio uma prova do que estava dizendo. Na terceira ida de Juan Diego à casa episcopal, foi ele carregado de flores que a senhora lhe ordenou que colhesse. Diante do bispo, o índio abriu o seu poncho, de onde caíram rosas inexistentes no México, estando ainda gravada no tecido do seu poncho a imagem da Virgem. Eis o primeiro registro da Guadalupe, a primeira aparição da Virgem na América. A igreja da Guadalupe não foi a primeira construção religiosa no monte do Tepeyac. Antes dela, o lugar tinha abrigado o templo da deusa asteca da fertilidade, Tonantzin, que era associada à lua e possuía poder de proteger o seu povo, o que possibilitava a construção de laços de similitude com a Guadalupe,

abrindo caminho para a mestiçagem cultural típica, no plano religioso, do catolicismo vivenciado na América ibérica (Ibid., p. 206-207).

Impedidos de praticar suas crenças e ritos os indígenas resignificaram seus deuses tendo como base os preceitos cristãos, resultando em hibridismos e releituras culturais dentro do catolicismo vivenciado na América.

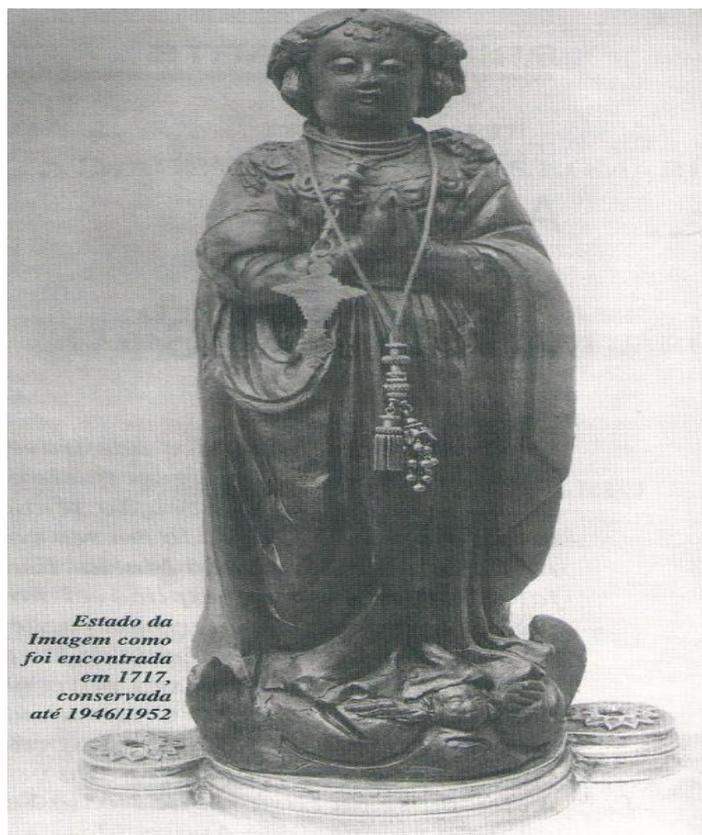


Figura 1-Nossa Senhora Aparecida: imagem encontrada no Rio Paraíba em 1717. Fonte: www.a12.com/santuario-nacional/santuario-virtual

As narrativas sobre “achamentos de santos” fazem parte da história do Brasil, em especial de Nossa Senhora Aparecida, em São Paulo, que se tornou um importante símbolo religioso da contemporaneidade.

A história dessa virgem padroeira do Brasil tem como marco inicial o ano de 1717, quando ela teria sido encontrada por três pescadores. Contudo foi somente em fins do século XIX e no avançar do XX que a imagem de Nossa Senhora Aparecida ganhou projeção nacional. No início do noventa, a cor escurecida da imagem, que foi negada durante determinado período, transformou-se em sua maior virtude. Ela passou a ser vista como a cambiante das cinco raças, representante de um povo mestiço e cordial (MACHADO, 1976, p.10).

A imagem de Aparecida é um símbolo enraizado na tradição do catolicismo, através da “circularidade” entre os espaços oficiais e populares da devoção católica, a imagem de Nossa Senhora da Conceição, encontrada por pescadores em 1717, foi rebatizada de “Aparecida”⁷, imbuída de elementos do catolicismo europeu, das religiões indígenas e africanas sincretizadas e hibridizada nas suas características: de humildade, pobreza, sofrimento, mulher do povo; enfatizam sua proximidade com os devotos, com os pobres e desvalidos, a mãe intercessora de Deus. Conforme se expressa no *Magnificat*, aquela que é cultuada pelo povo latino-americano, que ama os oprimidos deste Continente e que assumiu a cor negra e mestiça dos escravos e indígenas oprimidos (BOFF; BOFF, 2001, p. 92-95).

a tradição de Nossa Senhora Aparecida representa no Brasil a tradição latino-americana de Nossa Senhora de Guadalupe, largamente difundida no Brasil no período da união das coroas espanhola e portuguesa, entre 1580 e 1640. A tradição de Nossa Senhora de Guadalupe e no Brasil de Nossa Senhora Aparecida, significa a aliança de Maria com os pobres e oprimidos, ou seja, os índios e os negros escravos do Brasil (MACHADO, 1976, p. 118-121).

Diante desse contexto das origens da devoção a Virgem Maria na América, compreendemos que o culto dedicado a Nossa Senhora de Guadalupe, Nossa Senhora Aparecida e a Nossa Senhora de Nazaré em Belém, faz parte de uma conjuntura ampla de cultos dedicados as Virgens, nos quais possuem elementos em comum, todas foram encontradas por homens simples, humildes com características mestiças, próximas da realidade social que vivenciavam os seus devotos.

⁷ Cf.: DOMEZI, Maria Cecília. *A devoção nas CEBs: Entre o catolicismo tradicional popular e a teologia da libertação*. Tese de doutoramento em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP, 2006.



Figura 2- Nossa Senhora de Guadalupe. Século XVII. Museu Mariano Procópio. Fonte: [https://www. http://mapro.pjf.mg.gov.br/](https://www.http://mapro.pjf.mg.gov.br/)

Compreendemos que a imagem de Nossa Senhora de Nazaré em Belém, encontrada por um mestiço está interligada a um contexto de histórias mais extenso sobre “achamentos de santas” nas Américas, possuem características que as aproximam, sobretudo adequando-se ao contexto regional e a realidade local onde são descobertas.

A devoção a Maria, a Mãe de Jesus, é uma constante na história do povo brasileiro, é inegável que a devoção a Maria é uma característica marcante e persistente do cristianismo mais popular, sua figura vai sobressair-se como a mãe poderosa e a intercessora infalível.

Cân. 1186 - Para fomentar a santificação do povo de Deus, a Igreja recomenda à veneração especial e filial dos fiéis a Bem-aventurada sempre Virgem Maria, Mãe de Deus, a quem Cristo constituiu Mãe de todos os homens, bem como promove o verdadeiro e autêntico culto dos outros Santos, por cujo exemplo os fiéis se edificam e pela intercessão dos quais são sustentados (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1987, p. 80).

São muitas as tradições de devoção a Maria dentro da grande devoção mariana no Brasil. Destacamos a tradição de Nossa Senhora Aparecida, significa a aliança de Maria com os pobres e oprimidos, a partir da intensa devoção a Nossa Senhora Aparecida, a figura de Maria vai se consolidando como presença materna e constante entre nosso povo.

Distante de Roma, com uma estrutura eclesiástica fluida, tendo nos jesuítas os primeiros organizadores do catolicismo na nascente colônia, nossa religiosidade caracterizou-se, assim, por seu caráter específico: colonial. “Branca, negra, indígena, refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado”. Mas, sem dúvida, um dos traços marcantes dessa religiosidade luso-americana foi também a devoção preferencial a Nossa Senhora. Virgens das Índias, Virgens mestiças como foram, aliás, as imagens forjadas a partir do contato entre a catequização católica, *ad majorem Dei Gloriam*, e o imaginário dos “negros brasis” (VAINFAS; ALMEIDA DE SOUZA, op. cit., p. 209).

O culto aos santos é um fenômeno capaz de ultrapassar os limites do catolicismo e ir ao encontro de religiosidades menos institucionalizadas, “no momento em que a celebração ganha a rua e ela o faz com o início das danças e desfiles que acompanham o cortejo ou a procissão, os eventos dentro da alegre reunião começam a ganhar independência” (DEL PRIORE, 2000, p. 43).



Figura 3- A imagem de Nossa Senhora de Nazaré tem apenas 38,5 centímetros de altura e desfila num andor envidraçado, decorado com flores. O Círio de Nazaré em Belém do Pará, também promove um desfile de alegorias que complementam a grandiosidade da procissão principal. Fonte: Dossiê Festas nas Águas.

A imagem original Nossa Senhora de Nazaré é substituída, desde final dos anos sessenta do século passado, por outra imagem designada Imagem Peregrina. Desde então, a imagem original não sai da Basílica. Criou-se, todavia, uma cerimônia em que ela desce do altar principal, o altar Glória, para ficar por toda a quinzena de celebrações do Círio, no Presbitério da Basílica, mais perto do povo (AMARAL, 2003, p. 112). O Círio de Nazaré tornou-se um acontecimento de grande importância na cidade de Belém, ultrapassando a dimensão religiosa, destacando-se como um dos grandes eventos turísticos regionais que reúnem milhões de pessoas, de várias partes da Amazônia, do Brasil e de outros países. Dessa forma, o Círio não pode ser entendido apenas como uma manifestação religiosa, mas como um evento muito mais amplo, que engloba os aspectos: religiosos, políticos e econômicos.

Na obra *Festas e utopias no Brasil colonial*, Del Priore nos apresenta a dinamicidade das festas ao longo da história brasileira, a autora procura identificar que a

festa por si só é um fato social, político, simbólico e religioso que permite aos participantes a incorporação de normas e valores da vida coletiva.

Na Festa do Círio, em Belém do Pará, figuram oscilações de apropriações da festa em que o sacro e o profano (auto do Círio e a Festa da Chiquita promovida pela comunidade GLBTT ambas ocorrem em Belém do Pará) estão interlacionados, podemos assim, observar elementos que durante o Círio misturam-se numa pluralidade de intenções “ritmos e harmonias profanas invadem a tela bem-comportada da comemoração original e, embora estejam articuladas com o todo oficial, cada uma dessas manifestações tem vida própria e significado peculiar” (DEL PRIORE, 2000, p. 43), ou seja, uma apropriação dos bens materiais e imateriais que convergem em grupos devocionais, constituindo uma dinâmica que imprime um sentido próprio em sua contribuição para o mesmo, dentro do qual se definem os pertencimentos religiosos e as identidades sociais.

As procissões caracterizadas pela autora como “uma festa dentro da festa” por ter a capacidade de mobilizar todos os setores da sociedade e promover as “circularidades entre culturas diferentes emigram para cá graças à tradição que as conservou na longa duração histórica” (DEL PRIORE, 2000, p. 45), compreendemos, portanto, que a festa do Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará, dimensiona também a circulação de ideias nos dois sentidos entre o sagrado e o profano, estabelecendo um canal de informações entre a cultura popular e a festa oficial. Del Priore nos mostra as apropriações dos diversos setores da sociedade de aspectos da festa, os seus elementos constitutivos e, por fim, como o estado e a Igreja tentaram estabelecer um controle efetivo sobre as festividades.

A autora observa os processos de mediação e transformação entre o passado e o presente, e analisa os elementos constitutivos das festividades brasileiras em geral. Existente em todas as sociedades e em todas as culturas, as alterações entre as forma de sociabilidade, são definidas ora por sua capacidade de transgressão, efervescência e agregação e ora descrita como instrumento de manipulação da ordem.

O interessante na história do culto aos santos é que paralelamente a ele sempre houve correntes que o condenaram, como idolatria ou resquício pagão. Então a distinção entre aqueles a favor e aqueles contra essa forma de culto sempre foi um marcador importante para diferenciar grupos no interior do cristianismo. É por isso que o culto

aos santos pode servir de demarcador de identidades, de pertencimentos dentro do cristianismo.

Um devoto sente que sua vida está de algum modo associada, entrelaçada à de seu santo protetor, seja pelos sinais de sua presença, seja pela decorrência de graças alcançadas em sua vida. O devoto passa a interpretar sua vida de uma outra forma, em que as coisas adquirem sentido, porque se tem a certeza de que o santo auxilia e protege o devoto e seus familiares. O sentido que os devotos atribuem a essas relações com seus santos protetores transforma a vida daqueles que alcançam uma graça, estabelecendo assim, uma conexão próxima e íntima com o santo. Mesmo os impasses ou os sofrimentos adquirem sentido, pois podem ser lidos como um mal menor, ou como uma ação cujo sentido último lhes escapa, mas que têm a certeza que acontecem para seu bem.

3.2 Um catolicismo mariano: devoção e identidade presente no culto de Nossa Senhora de Nazaré

O santo católico, como é tradicional no catolicismo (no mundo inteiro), costuma ser venerado nas casas, nas igrejas e em santuários especiais. A ele se dedica a festa, que, muitas vezes, ganha uma importância especial, no caso dos santos padroeiros. De todas, porém, a festa mais importante, sobretudo na Amazônia Oriental, é a dedicada a Nossa Senhora de Nazaré, considerada como Rainha da Amazônia e Padroeira dos Paraenses, seu culto traduz uma intensa manifestação da religiosidade popular.

Esta devoção, que teve origem no interior do Pará, na primeira metade do XVII, numa localidade posteriormente chamada de vila (mais tarde cidade) de Nossa Senhora de Nazaré da Vigia, acabou por tornar-se, a partir do final do XVIII, em Belém, então capital do Estado do Grão-Pará e Rio Negro, a celebração que se conhece como o Círio de Nazaré, realizado, desde aí, quase ininterruptamente, nesta última cidade, até os dias de hoje (PANTOJA, 2008, p. 61).

A expressão Círio de Nazaré pode ser tomada em sentido amplo, que perpassa todo um conjunto de eventos e celebrações que constituem a Procissão do Círio, em Belém do Pará. Nela estão presentes todos os elementos fundamentais de uma identidade regional amazônica, mas é no cortejo principal, que congrega uma multidão de fiéis que tais elementos se tornam evidentes. O Círio de Nazaré, institui o registro de

bens culturais de natureza imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro, de acordo com o decreto número 3551, de 4 de agosto de 2000.



Figura 4- A procissão do Círio percorre um trajeto de 5 quilômetros pela cidade de Belém transladando a imagem de Nossa Senhora de Nazaré. Fonte: Dossiê Festas nas Águas

A devoção a Virgem de Nazaré no Pará surge a partir de 1700, com a descoberta da imagem perdida entre as pedras de um riacho por um caboclo chamado Plácido José de Souza que, segundo a tradição, “achou”, no final do século XVII, a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, que hoje é cultuada em Belém, e em cuja homenagem se faz o Círio e a Festa de Nazaré. A devoção à figura de Maria vai se desenvolvendo e conquistando cada vez mais devotos para a região. Em 1790, o fervor religioso é oficialmente aceito pela Igreja que em seguida promove o primeiro Círio.

A devoção continuou crescendo, ganhando novos elementos (como a corda, que aparece no séc. XIX) que tornaram o rito cada vez mais rico e mais complexo. Hoje, o evento é celebrado no segundo domingo de Outubro. Para compreender o que é o Círio de Nazaré é importante pensarmos como o sentimento regional paraense se manifesta na

festa em devoção a Virgem de Nazaré e como essa festa religiosa se torna um ponto primordial na diversidade de identidades amazônicas sob o manto da identidade católica que estar sobre os devotos da Santa, na figura de uma “Mãe Peregrina” dessa identidade regional.

O Círio de Nazaré, como festa popular religiosa, é um momento de reforço dos laços comunitários na sociedade paraense, o grande momento expressivo da identidade regional, que se exhibe através de seus maiores símbolos: a Santa, a devoção e a alegria do povo, a culinária regional e a hospitalidade do almoço da festa (ALVES, 2002, p. 202).

A festa dedicada a Nossa Senhora de Nazaré, expressa a identidade de um povo (paraense) através da sua própria história que nos proporciona elementos para tal afirmação: A figura do cabloco Plácido (mestiço de índio com branco) é um exemplo do que é o próprio Pará, formado por uma população miscigenada e com costumes diversos, “vários hábitos dos círios lusitanos do século XVII podem ser encontrados no Círio de Belém do Pará, especialmente o pé descalço como forma de penitência ou promessa e os ex-votos” (ALVES, 2002, p. 34). Muitos dos elementos do Círio se modificaram ou desapareceram nos dois séculos de existência, outros foram acrescentados (como a corda), muitos elementos da cultura local e principalmente indígena.

Ao redor da berlinda está a corda, que hoje constitui um elemento importante da festa: ela é transportada por pagadores de promessas que vão se revezando em carregá-la ao longo do percurso do Círio, cada espaço é disputado por aqueles que querem pagar suas promessas transportando-a. Quando a procissão termina, a corda é cortada e seus pedaços são disputados pelos devotos. Também está associada à corda cenas que são características do Círio de Nazaré, motivadas pelo sacrifício empreendido pelos promesseiros: mãos e pés feridos daqueles que voltam para a casa depois de cumprida a missão. Admirável ainda é o espetáculo de devoção protagonizado pelos que pagam promessas.



Figura 5- A corda, feita de fibras de juta, é disputada pelos devotos e pagadores de promessa que a transportam ao longo da procissão. Fonte: Dossiê Festas nas Águas

Podemos dizer que esse sentimento de identidade regional paraense tem no Círio de Nazaré um dos principais elementos desse sistema cultural amplo que o precedeu. A imagem da Virgem de Nazaré e toda a festa que se criou em torno dela têm a função de representação da identidade paraense, que surge com grande força e vigor buscando sempre ser reafirmada, e percebida pela alteridade.

A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de demarcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes. [...] A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora (SILVA, 2007, p. 81-82).

Assim, onde existe identidade e diferença, está presente também o poder, dividir o mundo social entre aquilo que sou e o que não sou, significa criar, construir,

hierarquizar as identidades. Atribuindo dessa forma diferentes valores aos grupos assim classificados.

Mas o Círio de Nazaré é uma festa sagrada ou profana? Devemos entender os elementos do sagrado e do profano que marcam o Círio de Nazaré, como fruto de uma relação e não como elementos opostos. A fronteira entre um e outro é, muitas vezes, quase imperceptível. Os conflitos oriundos desta relação não fazem mais do que demonstrar formas diferenciadas de conceber a religiosidade entre devotos e clérigos. Não podem ser esquecidas, ainda, as motivações e oportunidades profanas que a festividade proporciona, como espaço de sociabilidade.

Um dos elementos considerados profanos é o *auto do Círio* que consiste num espetáculo de rua grandioso, com ampla participação popular, acontece desde 1993 na noite da sexta-feira que antecede a procissão principal do Círio. Trata-se de um cortejo de cultura popular. O cortejo percorre as ruas do bairro da Cidade Velha, realizado por pessoas ligadas às artes cênicas e teatrais transformam as ruas em palco para apresentações que brincam com as referências míticas do Círio, unindo num mesmo cortejo deuses e demônios, fadas e elfos, bruxas e magos, realidade e fantasia, mito e místico (SILVA FILHO, 2011, p. 20). Durante o percurso são realizadas paradas em *estações* previamente determinadas, localizadas em frente a monumentos históricos.

Ao longo dos anos foram incorporados elementos de escola de samba (bateria, samba-enredo, carros alegóricos, mestre-sala e porta-bandeira), caracterizando a carnavalização do cortejo. Este espetáculo manifesta a relação entre sagrado e profano presente durante todo o seu desenvolvimento, ou seja, começa como uma grande procissão que, posteriormente, transforma-se numa festa de carnaval.

Entre tantas celebrações ligadas ao Círio e à Festa de Nazaré existem algumas que não são organizadas pela *diretoria da festa*. Entre elas destaca-se a chamada *festa das filhas da Chiquita*, organizado por grupos homossexuais e simpatizantes de Belém, esse evento tem início na noite do sábado que precede a procissão principal do Círio e acontece, desde 1978, num dos lugares por onde passam as procissões da *trasladação* e do Círio, na praça da República. Durante a festa acontece a entrega de prêmios como o “Veado de ouro” e “Rainha do Círio”. No mesmo ano realizou-se a “transveadação” (referência à *trasladação*) do veado de ouro (SILVA FILHO, 2011, p. 15). As diversas referências ao Círio e à própria Nossa Senhora de Nazaré na *festa das filhas da Chiquita* apresentam, assim, um caráter de resistência, de contestação, de busca de espaço e

reconhecimento social pelos homossexuais. O Patrimônio Histórico, Artístico e Cultural – IPHAN reconheceu no ano de 2004, a Festa da Chiquita como Patrimônio Imaterial cultural ligado ao Círio de Nazaré.

O Círio de Nazaré, pela intensidade, ganha uma projeção nacional através das produções midiáticas, que fazem a cobertura da Festa a Virgem de Nazaré, como um instrumento importante do evento no processo de divulgação, é um momento ápice da notoriedade e propaganda do Pará para o mundo, e conseqüentemente da sua identidade regional.

A preocupação com o espetacular e o fausto nas vibrações religiosas manifestava-se claramente nos concílios e sínodos realizados depois do século XVI, quando surgem várias disposições considerando-os uma maneira de atrair multidões de neófitos (DEL PRIORE, 2000, p. 55).

O culto aos santos é um dos elementos essenciais do Cristianismo, sendo que tradicionalmente essa devoção pode ser entendida como um dos pilares desta religião, sobretudo por seus aspectos doutrinários e identitários. Numa sociedade historicamente constituída tal como se organizou o Brasil com a forma de miscigenação e de hibridismo cultural que nela se processou, ao mesmo tempo em que as práticas sociais se tornaram uma “estrutura estruturada”, também levou consigo um “aspecto estruturante” (BOURDIEU, 2007, p. 08-09), definindo formas de elaboração e discursos articulados a um conjunto de práticas, é que se poderia ter construído uma identidade com a presença de todos esses elementos simbólicos que nela constatamos e que buscamos interpretar neste trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Maria hoje aparece na devoção mariana que faz parte da matriz cultural tradicional do catolicismo brasileiro como uma mensagem poderosa. Esta mensagem pode ser percebida pelo *Magnificat*, o cântico de Maria (Lc 1.46-55), ela aparece como mulher do povo, companheira e mãe libertadora diante das aflições da vida.

Em conclusão, podemos afirmar que não há base bíblica para o culto a Maria. Se tal prática surgiu entre os cristãos, a razão principal deve ser encontrada nas declarações dogmáticas dos papas, ao se pronunciarem sobre os assuntos da fé cristã. Contudo, pode-se ainda perceber que, apesar de tanto conhecimento advindo da difusão e estudos das Sagradas Escrituras e dos Evangelhos apócrifos, o culto a Maria continua a sobreviver no mundo católico em virtude da afeição e defesa dos dogmas sustentadores desse equivoco doutrinário.

Hoje percebemos uma tensão, como aconteceu entre os documentos apócrifos e os livros canônicos. Ou seja, uma tensão entre os muitos aspectos da religiosidade popular em relação à Maria, que em sua maioria, têm suas raízes apócrifas e o que propõem a teológica bíblica atual. Portanto, faz-se necessário encontrar um equilíbrio entre o popular e a teologia bíblica. Construir uma religiosidade que reflita e questione, e uma teologia que medite e faça rezar. Resgatando, assim, a Maria presente na Bíblia, sem desconsiderar o que a tradição popular conservou. É um desafio para aqueles que acreditam que é possível encontrar Maria, toda humana e toda de Deus.

As imagens de Nossa Senhora da Conceição Aparecida e de Nossa Senhora de Nazaré, no Pará, foram forjadas em símbolos nacionais e regional de reverência religiosa, a partir da imagem de uma Maria mestiça coroada Rainha do Brasil e no caso de Nossa Senhora de Nazaré, Rainha da Amazônia. Com essas designações católicas, Maria passa a ser, a Mãe aparecida em águas brasileiras e protetora de seu povo, firmando-se como um elemento forte da identidade nacional com a qual a maior parte do povo se identifica.

Da mesma forma que no século XVI foi forjada a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe como defensora do povo Mexicano atraindo para si os anseios de índios, espanhóis e mestiços, cada qual atribuindo a ela significados diversos, no intento de consolidar uma identidade religiosa única, no Brasil do século XX, a imagem de Nossa Senhora Aparecida se afirmou como o símbolo da mãe protetora, que deveria ser

seguida como exemplo de mulher, mãe e devota de Cristo. Na Amazônia também firmou-se uma padroeira que intercedesse pelo povo, e da qual os fieis apresentassem afinidades, Nossa Senhora de Nazaré torna-se a Rainha da Amazônia.

É importante percebermos que as santas católicas aqui analisadas, caminharam da idolatria à santidade, tanto no México quanto no Brasil, no entanto as religiões carregam consigo um forte caráter sincrético que salienta o processo de tradução cultural e as negociações presentes na construção social e afirmação da santidade de Maria. Há um movimento de re-significações e reapropriações de símbolos e representações, conforme o conceito de *circularidade* evidencia a interação entre a cultura do povo e a das elites.

As formas de apropriação das vidas dos santos expõe uma cultura popular de propagação dos cultos e preservação da memória que é reelaborada, à medida que é inserida no cotidiano dos fiéis. Essa memória atravessou séculos e culturas referendando os modelos de santidade, de vida e de fé que podem ser mobilizados pelo presente. Assim, acessamos o passado, em uma constante busca de explicar o presente e a nós mesmos como seres de história e de memória vivendo numa dada “teia de significados”, ou seja, numa dada cultura forjada ao longo do tempo por diferentes escolhas de homens e mulheres, sujeitos da história.

REFERÊNCIAS

1. Documentação Primária Impressa:

- A Bíblia Sagrada. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida no Brasil. Ed. 1995, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.
- NOVO TESTAMENTO–Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001.
- LUIGI, Moraldi. *Evangelhos Apócrifos*. Tradução Benôni e Patrícia Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus: 1999.

2. Documentação Secundária Impressa:

- BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 2007.
- Constituição Apostólica do Papa Pio XII *Munificentissimus Deus* definição do dogma da assunção de Nossa Senhora em corpo e alma ao céu. Disponível em: http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/documentos_da_igreja.pdf. Acesso em: 30/09/2015.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. (Trad. Wolfgang Fischer; rev. Maria Aparecida Salmeron). São Paulo: Novo Século, 2002.

3. Obras Teórico-Methodológica:

- BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. Trad de Karlheinz Barck. In: BRANCO, Lucia Castello (org). *A tarefa do tradutor*: Walter Benjamin, quatro traduções para o português. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2008.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. 3º reimpressão. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como Fazer Teologia da Libertação*. 8ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
_____. Sobre o poder simbólico. In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. 2 ed. rev. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.
- BURKE, Peter. Conceitos centrais. In: *História e teoria social*. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

- _____. *Cultural popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- _____. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- _____; HSIA, R. Po-chia. *A Tradução cultural: nos primórdios da Europa Moderna*. Tradução de Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Ed. UNESP. 2009. Título original: Cultural Translation in Early Modern Europe.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Portugal: Difel, 2002.
- _____. *O mundo como representação*. Estudos Avançados, São Paulo, nº 11 (5), p. 173-191, 1991.
- CHAUÍ, M. A linguagem. In: _____. *Convite à filosofia*. Ed. São Paulo: Ática, 2000.
- FALCON, Francisco José Calazans. *História Cultural: uma visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- HALL, Stuart. *Da diáspora identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte. UFMG, 2003.
- LACERDA, Patrícia. *Rediscutindo a noção de equivalência linguística na tradução a partir da sociolinguística variacionista*. Revista Gatilho, UFJF, 2011.
- LEVI, Giovanni. Sobre a Micro-história. In: BURKE, P. *A escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992. p. 133.
- MARTINS, Márcia. *Tradução e multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Lucerna, 1999.
- PESAVENTO, Sandra Jathay. *O corpo e a alma do mundo. A micro-história e a construção do passado*. São Leopoldo, História Unisinos, v. 8, nº 10, p. 179-189, jul. dez. 2004.
- SANTOS, José Luiz dos. *O que se entende por cultura*. Editora Brasiliense-Coleção Primeiros Passos, 1983.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica. Arte e Técnica da Interpretação*. 3. ed. Tradução e apresentação Celso Reni Braidá. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- SCOTT, Joan Wallach. *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Recife: S.O.S. Corpo. 1996.
- SILVA, Andréia Lopes Frazão da. *Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003)*. In.: _____. Caderno Espaço Feminino, v. 11, n. 14, Jan./Jul. 2004.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (Org.), HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

KRISTEVA, Julia. Antropologia e linguística. Conhecimento da linguagem nas sociedades ditas primitivas; A linguagem, a língua a fala, o discurso; O signo linguístico; A materialidade da linguagem. In: *História da linguagem*. Lisboa: Edições 70, 1969.

4. Obras Gerais:

AMADO, Roberto. *Festas nas águas: fé e tradição nos rios e mares do Brasil*. São Paulo: Editora Horizonte, 2011.

AMARAL, J. M. *Círio de Nazaré: Informações úteis e importantes*. Belém, Mendes Publicidade, 2003.

ALVES, Regina. *Círio de Nazaré – da taba marajoara a aldeia global*. Belém: Dissertação de Mestrado em Comunicação, 2002, UFPA.

BARROS, José D' Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Série A Igreja na História).

_____. *Os usos da temporalidade na escrita na história*. Saeculum- Revista de História [13]; João Pessoa, jul/ dez. 2005.

BÖHME, Jacob. *A Revelação do Grande Mistério Divino*. Tradução e notas de Américo Sommerman. Polar Editorial, São Paulo, 1998.

BROWN, Peter. *Corpo e sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

CAMPOS, Ludimila Caliman. *Da catacumba à basílica: hibridismo cultural, domesticação do sagrado e conflito religioso no contexto de emergência do marianismo (séc. III-V)*. Tese de doutorado em História (Universidade Federal do Espírito Santo), 2015.

CARDOSO, Rosa Maria. Viva Maria a “Nossa Senhora”. *O Mensageiro*, Santo André, SP, ano XLIII, n. 08, p. 02-04, out. 2000.

CARVALHO, António Maria Romeiro. *Virgem negra, Maria Madalena e Nossa Senhora da Conceição. A continuidade de um culto pagão*. AÇAFA On Line, nº 4 (2011).

CÍRIO DE NAZARÉ. – Rio de Janeiro: Iphan, 2006. 101 p.: color., plantas; 25cm. – (*Dossiê Iphan*; 1).

- CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Loyola, 1987.
- CRUZ, Marcus Silva da. *Identidade e historiografia na Alta Idade Média*. In: ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH-RIO, 1, 2008, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro, RJ: UFRRJ, 2008. Disponível em: <www.encontro2008.rj.anpuh.org/.../1212970909_ARQUIVO_IdentidadeehistoriografianaAltaIdadeMedia.pdf> Acesso em: 06/06/2015.
- _____. *Religiosidade tardo antiga e a cristianização do Império Romano*. Revista Territórios e Fronteiras V.3 N.2 – Jul/Dez 2010 Programa de Pós-Graduação – Mestrado em História do ICHS/UFMT.
- DAMATTA, Roberto. *Os caminhos para Deus*. Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda, 1986.
- DEL PRIORE, Mary Lucy. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2000.
- DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Tradução José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas-Edições Loyola, 2007.
- DI BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. São Paulo: Editora Vozes e Paulus, 2002.
- DOMÉZI, Maria Cecília. *A devoção nas CEBs: Entre o catolicismo tradicional popular e a teologia da libertação*. Tese de doutoramento em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP, 2006.
- DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios* / Georges Duby; tradução Jônatas Batista Neto. — São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- _____; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento, 1990.
- DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. 2. ed. Traduzido por Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulus, 1989.
- DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo, RS: Sinodal 1993. (Coleção História da Igreja v. 1).
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Mito e realidade*. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do ocidente*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Brasiliense, 2001.

- FUNARI, Pedro Paulo A. *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. In: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, Pedro Paulo A. FUNARI e John J. COLLINS (Orgs.). São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010.
- FRÖHLICH, Roland. Curso básico de história da Igreja/Roland Fröhlich; (tradução e adaptação Alberto Antoniazzi; revisão Antônio Lúcio S. Lima). São Paulo: PAULUS. 1987.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Império Romano e Identidade Grega. In: FUNARI, Pedro Paulo A., Org.; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira, Org. *Política e Identidades no Mundo Antigo*./ Organização de Pedro Paulo A. Funari, e Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- GRENDI, Edoardo. Repensar a micro-história? In REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 1998.
- GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens: de Cristovão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- HENGEL, Martin; BARRETT, C. K. *Conflicts and challenges in early Christianity*. (Ed. Donald A. Hagner). Pennsylvania: Trinity Press International, 1999.
- HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Edições Rosari, 2008.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN, Ministério da Cultura. *Círio de Nazaré – Dossiê – Volume I*, Belém, 2004.
- JOHNSON, P. *História dos judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- LE GOFF, Jacques. *O deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MACHADO J. C. *Aparecida na história e na literatura*. Campinas, 1976.
- MANDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- MENDES, Norma Musco. *Império e Romanização: “Estratégias”, dominação e colapso*. In: ____ Brathair, v. 7, n. 1, 2007.
____; OTERO, Uíara Barros. *Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no Império Romano*. Phoinix/ UFRJ. Laboratório de História Antiga Ano XI. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2005.
- OLIVEIRA, Elisana Ribeiro; CRUZ, Rosana Brito da. *Eusébio de Cesaréia e a História Eclesiástica: um discurso identitário acerca da ortodoxia via alteridade das*

heresias. Alétheia – Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medieval Volume 2/2, julho a dezembro de 2011.

PANTOJA, Vanda. *O Círio de Nazaré na Constituição e Expressão de uma Identidade Regional Amazônica*. Revista Espaço e Cultura, UERJ, RJ, N. 24, P. 57-68, JUL./DEZ. DE 2008.

PUCCINI-DELBÉY, Geráldine. *A vida sexual na Roma Antiga*. Lisboa: Edições texto e grafia, 2010.

RIBEIRO JÚNIOR, João. *Pequena história das heresias*. Campinas, SP: Papirus, 1989.

ROMERO, Sheila Rigante. *O corpo e a renúncia aos prazeres da carne na Idade Média Cristã presentes nos Concílios Ibéricos dos séculos V-VI d.C. e do século XIII d.C.* Revista Espaço Acadêmico, nº 86, julho de 2008. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/086/86romero.pdf>. Acesso em: 29/09/2015.

SILVA FILHO, Mílton Ribeiro da. No sábado à noite é só deixar a santa passar: uma etnografia da Festa da Chiquita em Belém do Pará. In: *Anais Eletrônicos do XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Salvador, Bahia, 2011. Disponível <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308345555_ARQUIVO_Trabalhocompleto_XICONLAB.pdf>. Acesso em: 26/05/2016.

STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. Antiguidade In: LENZENWEGER, Josef et alli. *História da Igreja Católica*. 3 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

THOMPSON, E. P. *A formação da Classe Operária Inglesa*. Volume I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p.10.

_____. *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

UMBACH, Rosani Ketzer. Tradução e diálogos interculturais. In: VOLOBUEF: SARMENTO_PANTOJA; TRUSEN (orgs). *Tradução, cultura e memória*. Rio de Janeiro : 7 Letras, 2014. p. 179-194.

VAINFAS, Ronaldo; ALMEIDA DE SOUZA, Juliana Beatriz. “Nossa Senhora o fumo e a dança”. In NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Cia. das Letras, 1999.

_____. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Domínios da História: Ensaios de teoria e metodologia*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: Séc. VIII a XIII*. Trad.: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão: (312-394)*. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Tradução Joana Angélica D' Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.