

A constituição da devoção mariana no contexto do culto aos mártires e às virgens (séc. IV d.C.)

Ludimila Caliman Campos (Doutora UFES)

Resumo: O presente artigo pretende abordar o pensamento de alguns escritores eclesiásticos, com destaque para Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa e Sozomeno, quanto a questão da formação da devoção mariana nos círculos ascéticos na *ekklesia* cristã dos séculos IV e V. Nesse contexto, daremos um destaque para os relatos que abordam a histórias Marianas relacionadas ao culto aos mártires e virgens praticados pelos cristãos de fronteira.

Palavras-chave: Cristianismo; Devoção mariana; Ascetas.

Abstract: This article intends to discuss about some ecclesiastical writers, especially Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa and Sozomen, as well as the formation of Marian devotion in ascetic circles in the Christian *ekklesia* of the fourth and fifth centuries. In this context, we will give a the accounts that the Marian stories related to the worship of martyrs and virgins among Christians practiced by the frontiers.

Keywords: Christianity; Marian devotion; Ascetics.

Introdução

A glorificação do asceta e do mártir no cristianismo não pode ser desconectada do contexto da domesticação da piedade mariana no século IV, uma vez que tais personagens deterão o mesmo capital simbólico (prestígio e santidade) conferidos a Maria. Popularizados como “facilitadores” – tendo em vista a aptidão do homem santo em canalizar as incertezas, dúvidas e inquietações dos devotos –, aos mártires e ascetas será atribuída a prática de milagres e prodígios, assim como será a Maria.¹

A imagem do mártir como um cristão ideal – o único capaz de triunfar sobre o pecado, o mundo e a própria carne se cristalizou nos séculos II e III. Tal concepção pode ser encontrada na narrativa *Paixão de Perpétua e Felicidade* (8, 2), manuscrito grego datado do século III, na qual conta-se a história de um diácono chamado Sáturo, que teria tido a visão de Perpétua, uma mártir-virgem cartaginesa, sendo carregada por quatro anjos rumo ao Paraíso, onde ela, supostamente, se encontraria com outros mártires contemporâneos.

Além desse relato, Clemente, também estabelecer um paralelo entre o martírio e o ascetismo, enfatizando que a vida cristã, *askēsis* por excelência, era uma jornada de preparação para a morte (Clem., *Strom.*, 6, 4). Por sua vez, Orígenes prescreveu a disciplina de uma vida ascética como rito de iniciação para o batismo de sangue (Orígenes, *Exhortatio ad martyrium*, 3, 8) (BUTLER,

1

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

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

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

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

Algumas noites depois do martírio, Basilides teve um sonho em que Potamiana lhe apareceu e lhe assegurou que continuava orando por ele. Ainda, segundo o autor, a mártir teria dito que ficaria feliz em recebê-lo quando o soldado fosse morar no Paraíso. Depois desse sonho, o soldado romano teria se convertido ao cristianismo e, pouco tempo depois, decapitado por se recusar a negar a fé em Cristo.²

2

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

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

Paralelamente à divinização do mártir, observamos, nos meios cristãos alexandrinos, a valorização do ascetismo, visto que grande parte dos mártires, assim como Potamiena e Apolônia, adotava um estilo de vida ascético. Em um contexto de exaltação do ascetismo, vemos o florescimento da devoção muito particular: aquela praticada à mártir-*virgem* Tecla.³ Com grande circulação entre os cristãos de Alexandria, a história de Tecla, que, supostamente, viveu nos finais do século I, aparece pela primeira vez em fins do século II na obra apócrifa

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

3

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

denominada *Atos de Paulo e Tecla*.⁴ O texto começa com a chegada de Paulo a Icônio (Ásia Menor) e sua hospedagem na casa de Onesíforo, vizinho de Tecla. A jovem, que estava prometida em casamento a um homem chamado Tamiris, escuta a pregação de Paulo, converte-se ao cristianismo e decide adotar um regime de castidade. Enfurecido pela nova opção da nubente, Tamiris faz uma petição contra o apóstolo ao governador de Icônio, que decreta a prisão de Paulo. A fim de manter contato com Paulo, Tecla suborna os guardas que o vigiavam. Por sua vez, a moça passa três dias recebendo os ensinamentos do apóstolo na prisão (FORSKETT, 2002, p. 104). Tecla é descoberta por sua mãe, Teocleia, que a retira à força da companhia do apóstolo. Irredutível ao casamento, Tecla acaba sendo condenada à fogueira pelo crime de perturbação da ordem. Segundo consta no relato, durante a execução, ao fazer o sinal da cruz, Tecla invoca uma tempestade de granizo que extingue as chamas e aparta os seus torturadores. Viva, Tecla volta a se reunir com Paulo em uma caverna de Antioquia, onde este se escondia. Lá, ela pede para ser batizada e se oferece para cortar os cabelos em sinal de castidade. A vida de Tecla, a partir de então, foi marcada por diversos atos milagrosos e por tentativas frustradas de execução. O texto sustenta que Tecla habitou por longos anos uma região nas proximidades de Selêucia Isáuria, onde teria curado enfermos e pregado a

4

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

cristãos e pagãos. Tendo passado por várias perseguições, numa delas, Tecla encontrou a morte, como lemos abaixo:

Alguns homens da cidade, sendo gregos por religião, e médicos por profissão, enviaram um jovem insolente para intentar destruí-la. Sobre ela, eles diziam: “Ela é uma virgem que serve a Artemis e, por isso, tem a virtude de cura. [Quando ele se aproximou de Tecla] por provisão divina, ela entrou viva em uma rocha, ficando debaixo da terra” (*De actis Pauli et Teclae*, 26).⁵

Outras fontes também abordam a vida de Tecla. Metódio, em sua obra denominada *Simpósio*: um tratado sobre a virgindade (*Logos* 8), escrita no século IV, afirma que Tecla teria sido a líder de um grupo de virgens. O discurso de Metódio exalta a virgindade como virtude daqueles que não almejavam as riquezas e as glórias do mundo, mas ansiavam pelo casamento espiritual com Cristo.⁶ A imagem do corpo virgem de Tecla está atrelada à representação de sua própria integridade, sendo esta associada à santidade e à conduta ascética (WARNER, 1946, p. 42).

Compreender a importância de Tecla é fundamental para nós pelo fato de ter sido esta a primeira e mais conhecida proto-mártir de Alexandria (HARVEY; HUNTER, 2008, p. 470).⁷ De acordo com Stephen Davis, em *The Cult of Saint*

5

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

6

A origem da defesa à virgindade no cristianismo é obscura, porém observamos, logo no início do movimento, Paulo reconhecendo o seu valor e encorajando a sua manutenção. A virgindade também seria estimulada para as viúvas que, seguindo o conselho dos bispos, deveriam abster-se de um segundo casamento para se dedicar integralmente à vida religiosa. Um grande impulso à valorização da virgindade veio a partir da associação das noções de santidade e de carisma à castidade. Em *Atos dos Apóstolos* (21, 9), por exemplo, é relatado que Filipe, o evangelista, tinha quatro filhas solteiras (virgens) que profetizavam. No século II, identificamos Policarpo outorgando responsabilidades espirituais às viúvas e às virgens por elas terem mais tempo para os trabalhos eclesiais. Ele afirma que as virgens deveriam ser irrepreensíveis e ter uma boa consciência (Policarpo, *Epistula ad Philippenses*, 5, 3). Importa enfatizar que, muito antes do cristianismo, a virgindade já era considerada uma virtude na sociedade romana, com destaque para as virgens vestais. Entendida como conduta ideal para as mulheres, o papel simbólico atribuído à virgindade está relacionado ao controle do corpo como forma de elevação espiritual e domínio masculino sobre a conduta da mulher. No caso da sociedade greco-romana, se a sexualidade feminina estava sob o domínio do homem, toda a sociedade estava sob o controle masculino (PARKER, 2004, p. 563-564).

7

Thecla: a Tradition of Womens Piety in Late Antiquity (2008), Alexandria foi uma das primeiras cidades onde a obra *Atos de Paulo e Tecla* foi divulgada. Isso pode ser comprovado pelo testemunho de Orígenes, que demonstra familiaridade com o documento. Atanásio, por sua vez, cita diversas vezes a obra, exaltando a personagem como modelo de piedade feminina.⁸ Em muitos momentos, Atanásio evoca cenas específicas da história de Tecla, as quais demonstram que o corpo da personagem permaneceu puro, casto e aberto à prática da abstinência, de modo a exortar as virgens ascetas a estabelecer uma conduta moral impecável. Nesse caso, viver como um mártir seria assimilar e observar a conduta adotada por ele com primor. A ênfase de Atanásio no papel da imitação de uma moralidade ideal revela como o bispo procurou estabelecer um discurso destinado a moldar a piedade de sua audiência, tendo como referência a vida de Tecla (Atanásio, *De Virginitate*, 201, 20). O bispo exorta as mulheres a não seguir o exemplo de Teocleia (mãe de Tecla), reputada como infiel, mas o de Tecla, cuja coragem e determinação são realçadas. Além de Atanásio, Ambrósio de Milão aconselha as mulheres a considerarem a vida de Tecla e Maria como modelos exemplares. Afirma Ambrósio: “Portanto, deixem que a santa Maria o ensine a disciplina para a vida; deixem que Tecla o ensine como se deve morrer” (Ambrósio, *De virginibus*, 2, 19-21). Produto da exegese alegórica, que permite a justaposição de um ou mais personagens, neste trecho, fica clara a comparação entre a figura de Tecla e a de Maria, uma vez que ambas são notabilizadas no discurso como modelos cúlticos, assinalando o que seria a conduta ideal para uma virgem.

As relações entre as virgens-mártires e Maria não foram estabelecidas na prédica episcopal apenas a título de comparação mútua, mas também expressas sob a matriz da devoção. Ambientada fora de Alexandria, mais

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

⁸

Apesar das diversas referências feitas por alguns Pais da Igreja ao documento *Atos de Paulo e Tecla*, o *Decreto Gelasiano* – do século V – excluiu, definitivamente, o texto da compilação canônica.

precisamente em Constantinopla, temos outra história bastante elucidativa no tocante ao contexto de vida de uma virgem-mártir e sua relação de piedade com Maria. O bispo origenista Gregório de Nazianzo, que na época ocupava a cadeira episcopal da cidade, em uma homilia intitulada *Oração 24*, escrita no ano de 379, faz menção a uma prece a Maria empreendida por uma virgem-mártir chamada Justina.⁹ Assim se exprime Gregório:¹⁰

Havia uma virgem de família nobre, dotada de uma moral elevada. Ouçam isso e exultem, oh virgens, e todas aquelas que honram a modéstia e amam a pureza. Esta história é uma fonte de orgulho – pela modéstia e pela pureza com que a moça se

9

O termo “homilia”, advindo do grego *homiliae*, significa “conversação”, “reunião”. O vocábulo, empregado pelos cristãos desde o século II, era usado para descrever a interpretação oral dos textos do Antigo e Novo Testamento empreendida pelos clérigos. A palavra tem dois referentes no latim, a saber: *sermo* (homilia informal) e *oratio* (homilia formal), sendo esta segunda, muitas vezes, não categorizada estritamente como uma homilia. Pelo fato de a maior parte das homilias não apresentarem uma exposição oficial e sistemática, seu expositor, costumeiramente, expunha as escrituras a congregação e, por conseguinte, ensinava como deveria ser a aplicação dos princípios cristãos a vida diária (KENNEDY, 1999, p. 156).

10

Gregório de Nazianzo nasceu em Arianzo, na região da Capadócia, no ano de 325. O bispo cresceu em uma família cristã rica, sendo enviado, ainda na adolescência, para estudar em Nazianzo e, posteriormente, em Cesareia da Palestina. Quando adulto Gregório mudou-se para Alexandria para estudar em uma escola sob a supervisão de Atanásio. Anos depois, migrou para Atenas, onde estudou em uma escola em que foi colega de Juliano, o qual se tornou imperador romano. Cabe destacar que, por causa de seus estudos na cidade, ele é considerado um bispo adepto da escola alexandrina. Em 361, na ocasião da volta de Gregório a Nazianzo, local onde a sua família morava e o seu pai exercia o episcopado, ele decidiu se dedicar, definitivamente, à vida eclesiástica e ascética. Lá, ele foi consagrado presbítero por indicação de seu próprio pai. Com uma forte inclinação para o episcopado, Gregório, em 372, foi consagrado bispo de Sásima. Ele retornou a Nazianzo, às vésperas da morte do seu pai, a fim de ajudá-lo na administração de sua congregação. Depois do falecimento deste, em vez de voltar para o episcopado de Sásima, Gregório preferiu focar sua atenção na *ekklesia* de Nazianzo. Posteriormente, ele teve um papel fundamental no Concílio de Antioquia (379) como defensor da doutrina nicena. Para empreender seus trabalhos, uma de suas primas lhe cedeu uma vila que ele logo transformou em uma *ekklesia*, apelidando-a de Anastasia. As orações de Gregório de Nazianzo concederam uma crescente popularidade ao bispo na região, permitindo que se angariassem muitos fiéis para Anastasia. Apesar dos ataques a seus oponentes, a sua fama o impulsionou para ocupar o cargo de bispo de Constantinopla por dois anos. Pressionado pelas fortes oposições locais, Gregório renunciou a este cargo durante o primeiro Concílio de Constantinopla e retornando ao seu antigo episcopado em Nazianzo. O bispo, já aposentado de suas atividades sacerdotais, faleceu no ano de 389. Sobre as categorias das obras de Gregório de Nazianzo, podemos dividi-las em homilias, cartas e obras poéticas. Treinado nas melhores escolas retóricas da época, ele foi um notável orador, revelando isso em muitos de seus discursos. As cartas de Gregório seguem o gênero epistolar com destinações variadas. Já as suas composições poéticas constituem escritos autobiográficos, epigramas, epitáfios e epístolas com títulos variados (BEELEY, 2008, p. 3-61).

apresenta. A jovem, Justina, era muito bonita. Sobre ela, Davi cantou, dizendo: “A filha do rei é adornada de beleza” (Sl., 45, 14). Verdadeira noiva de Cristo, de beleza sem igual, uma obra de arte viva, uma oferenda imaculada, um santuário inacessível, um jardim fechado, uma fonte selada, reservada para Cristo. Eu não sei o motivo pelo qual o grande Cipriano foi tomado de grande paixão por essa irrepreensível e virtuosa donzela. [...] No entanto, Cipriano não estava apenas possuído de amor por ela, mas também estava tentando-a. [...] Pela pureza e pela divindade de sua alma, rapidamente, a jovem percebeu o mal que aquilo estava lhe causando [...]. Então, ela se refugiou em Deus e contra esta repugnante paixão, defendendo-se do seu pretendente, assim como fez Suzana, que se libertou dos perversos anciãos, ou mesmo Tecla, que se salvou de um tirânico cortesão e de sua mãe, esta ainda mais tirânica. Mas quem seria seu marido? Ele é Cristo, o qual nos fortalece em nosso espírito e salva aqueles que estão se afogando; ele coloca a legião de espíritos maus dentro do abismo [...] Recordando dessas e de outras circunstâncias, Justina implorou à Virgem Maria, a fim de que esta lhe desse alguma assistência, uma vez que ela também era virgem e que também tinha passado por perigos. Então,¹¹ a jovem entendeu que o remédio era praticar o jejum e dormir no chão (Gregório de Nazianzo, *Oratio*, 24, 2-3, grifo nosso).¹²

11

Tradução de P. Schaff e H. Wace, 1995.

12

As *Orações* de Gregório de Nazianzo eram sermões discursados durante as reuniões litúrgicas. As homilias eram lidas de acordo com o calendário cristão nos dias em que se homenageava alguma personagem sacralizada ou mesmo em meio a um comentário referente a uma lição da Bíblia. Todos os seus trabalhos foram escritos seguindo o estilo grego tradicional – inclusive as orações. Grande parte delas foi traduzida para o latim por volta do ano 400 por Tirânio Rufino, sobrevivendo, ainda, algumas traduções feitas em armênio, siríaco, eslavo, georgiano, árabe e etíope, datadas da Antiguidade Tardia e da Idade Média. Durante a Renascença, a estilística excelente de Gregório de Nazianzo e a sua preferência por uma combinação de piedade ascética com uma cultura literária ímpar tornaram as obras do bispo particularmente atrativas para os humanistas. Por isso, numerosas traduções foram feitas nos séculos XV e XVI (STINGER, 1977, p. 147). Na falta de obras críticas, Migne publicou, em 1778, uma edição das *Orações*; e, posteriormente, em 1846, Schaff Philip criou uma coletânea de textos patrísticos incluindo as *Orações*. Muitos estudiosos alegam que Gregório de Nazianzo criou um modelo de oração que uniu a eloquência grega com a cristã, sendo esta combinação muito valorizada no período bizantino, por se tratar de uma cultura que ainda prezava pela retórica. O estilo textual das suas orações foi bastante imitado pelos literatos bizantinos, o que comprovaria a grande popularidade e a circulação do documento desde a Antiguidade Tardia. A *Oração 24* destaca-se por uma temática sutilmente erótica, semelhante aos *Atos de Tecla e Paulo* e próxima à voluptuosidade das novelas greco-romanas (NONNA, 2008, p. 26). Gregório de Nazianzo fez esta oração a fim de marcar o festival de São Cipriano, um dos patronos da congregação nicena de Anastasia (MC GUCKIN, 2001, p. 252).

Em *Oração 24*, um mago chamado Cipriano teria tentado seduzir Justina; porém, acabou frustrando-se, pois esta havia feito o sinal da cruz repetidas vezes para se proteger dos encantamentos do mago.¹³ Logo depois, Cipriano teria milagrosamente se libertado de Satanás e se convertido ao cristianismo. Como cristão, ocupou a função de diácono, sendo responsável por fazer muitos prodígios em companhia de Justina. Não obstante, durante a perseguição de Diocleciano, ambos foram presos e levados a Damasco, onde sofreram torturas. De lá saíram em 304, rumo a Nicomédia, para serem decapitados. Durante seis dias, os corpos dos mártires jazeram insepultos, sendo levados depois por navegantes cristãos a Roma, onde foram enterrados na catacumba de uma rica matrona chamada Rufina.

O texto sugere que Cipriano perseguia Justina, insistindo na ideia de se casarem. Em uma dessas perseguições, ela teria clamado a Maria que a ajudasse, sendo prontamente atendida. Justina se põe em regime monástico, dormindo no chão e praticando jejuns, em uma tentativa de ocultar a sua própria beleza. Nesse momento, supostamente, ela inicia uma luta contra o demônio por meio de sua conduta, de suas palavras e orações (LIMBERIS, 2011, p. 46).

A história de Justina parece ser calcada na de Tecla, uma vez que Gregório de Nazianzo utiliza atributos como castidade e beleza de modo a criar uma imagem positivada da personagem. Em tal contexto, Justina é apresentada como uma figura humana bela e sacralizada que teria renunciado à “carnalidade” por meio da castidade, dos jejuns e da abstinência do sono e que, agora, intercedia por aqueles que se comportassem do mesmo modo. Afora isso, Tecla e Justina teriam utilizado o “sinal da cruz” como recurso gestual de modo a estabelecer um dinamismo à prece, com o intuito final de escapar de um momento de adversidade. Deste modo, a *Oração 24* era proferida em público a fim de convencer a audiência a superar as paixões por meio de orações endereçadas a Maria associadas a rituais tais como a prática de jejuns, signos

13

Há uma imprecisão no relato no tocante a identidade de Cipriano uma vez que Cipriano de Cartago é confundido com Cipriano de Antioquia, pelo fato de ambos terem nascido em Cartago.

gestuais (“sinal da cruz”) e retiros espirituais. Diferentemente dos papiros, mas não muito distante destes, vemos, a partir do discurso episcopal, como a oração devocional deveria ser operacionalizada pelo fiel.

Outro aspecto a ser destacado no excerto em questão é o vínculo fixado entre Maria e Justina, pelo qual Maria se revela uma intercessora, atendendo a oração daqueles que a ela suplicam. Por outro lado, o fato de a jovem ser reputada como virgem a favorecia em sua piedade, pois o texto deixa implícito que a condição virginal de Justina a aproximava de sua intercessora. A oração evidencia nada ser mais apropriado do que uma virgem divinizada (Maria) auxiliar uma virgem cristã devota (Justina).

Mc Gunckin (2001, p. 252) e Limberis (2011, p. 132) atestam a possibilidade de que a ênfase dada pelo autor aos atributos de Justina (juventude, modéstia, virgindade, beleza, entre outros), bem como a oração mariana, sejam indicativos de que eram praticados festivais em honra aos santos e aos mártires – em especial a Maria –, como também fica evidente na *Carta a Epíteto* e na *Carta ao filósofo Máximo* de Atanásio. É plausível ainda que tais celebrações possam ter sido patrocinadas por uma poderosa aristocracia feminina, que exercia uma espécie de “patronato episcopal” na congregação de Anastasia, em Constantinopla, reduto de poder do bispo Gregório de Nazianzo.¹⁴

Sozomeno reconhece que, para além dos festejos, a devoção mariana em si era comum na congregação de Anastasia no tempo de Gregório, conforme atesta no excerto abaixo:

14

Os debates sobre o patronato romano estão, em geral, associados ao modelo de patrocínio masculino. Contudo, quando nos voltamos para as evidências do patronato feminino, várias questões se levantam: “Quantas mulheres atuavam como patronas? Quais eram os tipos mais comuns de patronatos? Havia diferenças entre patronatos femininos e masculinos?”. Sobre o assunto, sabemos que o contingente de patronas era significativamente inferior ao número de patronos. Além disso, o patronato feminino sempre entrava em conflito com o papel público das mulheres na sociedade romana e com os valores femininos tradicionais. Até porque a falta de uma carreira pública prejudicava o alcance e o efeito de patrocínio das mulheres. No cristianismo niceno, entretanto, o patronato feminino parece ter prosperado, sendo fundamental para alavancar os empreendimentos eclesiásticos. Além disso, as viúvas ricas eram as que mais exerciam o patronato entre as mulheres, pois, sozinhas, podiam administrar seus próprios bens, aplicando-os no que desejassem (HEMELRIJK, 2004, p. 95).

Logo após a promulgação desta lei, Teodósio foi para Constantinopla. Os arianos, sob a orientação de Demófilo, ainda mantinham a posse das congregações. Gregório de Nazianzo, que presidia sobre aqueles que mantinham a consubstancialidade da Santíssima Trindade, se reuniu com todos estes em uma pequena casa de oração [...]. Posteriormente, este lugar tornou-se um dos mais conspícuos da cidade, [...] não só em beleza e magnífica estrutura, mas também por causa das manifestações divinas visíveis ali percebidas. O poder de Deus lá manifesto foi percebido tanto em vigílias, visões e sonhos quanto em inúmeras vezes na ocasião do alívio de muitas doenças e outras tribulações repentinas. O poder foi credenciado a Maria, a Mãe de Deus, a santa virgem, uma vez que ela manifesta-se desta forma (Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, 7, 5.1-3, grifo nosso).¹⁵

O trecho acima vai ao encontro da *Oratio 24*, uma vez evidenciar que a potência divina era creditada à Maria. Ademais, na disputa contra os arianos, Sozomeno deixa implícito que a congregação que defendia a fé trinitária era aquela onde milagres e prodígios ocorriam por intermédio de Maria. Ou seja, inclusa na agenda doutrinal, a piedade mariana também era uma poderosa ferramenta catequética e tática retórica a fim de conferir mais credibilidade à teologia pregada. Com os milagres e prodígios ocorrendo, o discurso teológico niceno e a devoção mariana ganhavam a confiança da audiência, bem como a força necessária para se manterem vivos diante dos embates com as inúmeras vertentes cristãs heterodoxas.

15

Tradução de A. J. Festugière, 1983.

16

A *História Eclesiástica* de Sozomeno é um manuscrito de carácter histórico escrito em grego, datado do ano de 443, dividido em 9 volumes, sendo que o último se encontra incompleto. A obra se inicia com a suposta conversão de Constantino (na primeira metade do século IV) e finaliza com a morte de Arcádio e a sucessão de Valentiniano III (na primeira metade do século V). Entre os principais documentos consultados por Sozomeno, podemos citar: a *História Eclesiástica* de e a *Vida de Constantino* de Eusébio de Cesareia, a *História Eclesiástica* de Sócrates e as *Memórias* de Hegésipo. Os textos de Sozomeno são marcados por sua filiação junto a *ekklésia* nicena, por seu respeito e submissão as autoridades eclesiais, bem como por uma profunda convicção da missão do cristianismo junto a humanidade. O trabalho do autor foi impresso pela primeira vez em Paris no ano de 1544 por Robert Estienne. Há edições posteriores feitas por Christopherson e Ictrus (1612) e por Valesius (1668). O texto do Valesius foi reimpresso por Hussey em 1860 e por Migne. Há ainda uma tradução para o inglês realizada por Hartranft, em 1890 (GRILLET; SABBAH, 1983, p.8).

Além do testemunho de Gregório de Nazianzo, outro bispo Capadócio origenista – e homônimo do anterior –, Gregório de Nissa, também dará provas do fortalecimento do culto mariano em consonância com a construção teológica e o fortalecimento doutrinal.¹⁷ Na obra denominada *A vida de Gregório, o Taumaturgo*, Gregório de Nissa traz um relato dos principais eventos da vida de Gregório, o Taumaturgo, bispo da região do Ponto.

Gregório, o Taumaturgo, cujo nome original era Teodoro, nasceu em uma família pagã da nobreza de Neocesareia, metrópole da província do Ponto, em 213. Interessado em Direito, Filosofia e Teologia, na juventude, estudou com seu irmão, Atenodoro, natural de Alexandria. Nessa cidade, Gregório teria conhecido Firmiliano, um nativo da Capadócia, que o introduziram na Filosofia e nos trabalhos de Orígenes. Depois de conhecer as obras de Orígenes, os irmãos decidem estudar com o próprio que, na ocasião, morava em Cesareia da Palestina. Lá, Gregório permaneceu por cinco anos, entre os anos 234 e 238 (Euseb. *Hist. Eccles.* 6, 30.1). Na escola de Orígenes, converteu-se ao cristianismo e foi batizado. Conta-se que Orígenes o considerava seu melhor aluno (TELFER, 1936, p. 228).¹⁸ De Cesareia, Gregório, o Taumaturgo, retornou à sua cidade natal, onde foi consagrado bispo. A carreira episcopal foi marcada por uma intensa produção literária e por uma rígida vida ascética.¹⁹ Gregório participou ativamente do primeiro e do segundo Concílio de Antioquia (252 e 264), nos quais se discutiu a doutrina adocionista de Paulo de Samósata, bispo

17

Nesta parte do artigo, tratamos de abordar a vida, as obras e o pensamento de três bispos parcialmente homônimos: Gregório de Nissa, bispo de Nissa (Capadócia), Gregório de Nazianzo, bispo de Constantinopla e Gregório, o Taumaturgo, bispo da região do Ponto. A fim de evitar qualquer imprecisão discursiva, os nomes serão retomados na sua forma completa ou referenciando a cidade sede do episcopado do bispo.

18

De acordo com Trigg (2001, p. 51-52), a escola cristã de Cesareia, onde lecionava Orígenes, tinha o intuito de educar jovens para um cristianismo de filiação alexandrina. Sobre o ensino de Orígenes, este se baseava na formação dialética de tipo socrática, perpassando as ciências naturais, a moral e os estudos teológicos (MORESCHINI; NORELLI, 1995, p. 361).

19

Entre as suas obras de destaque, podemos citar as seguintes: *Oração Panegírica*; *Epístolas Canônicas*; *Declaração de Fé* e *Paráfrase do Livro de Eclesiastes*.

de Antioquia, acusado de heresia. Segundo nos informa Pelikan (1923, p. 386), Gregório morreu em 270.

Há, na atualidade, seis biografias, de autores variados, sobre a vida de Gregório, o Taumaturgo: uma em latim, uma em siríaco, uma em armenio e três em grego. Contudo, apesar de tardia, há um consenso entre os pesquisadores de que a biografia escrita por Gregório de Nissa seja mais confiável dentre todas as outras versões conhecidas da vida de Gregório, o Taumaturgo.²⁰ Além disso, ela é bastante elucidativa para nós, na medida em que reporta à primeira aparição de Maria conhecida.²¹ A obra, datada de 380, escrita em grego cerca de cem anos após a morte de Gregório, o Taumaturgo, foi baseada em testemunhos orais, fornecidos pela avó de Gregório de Nissa, Macrina, a Velha, que teria sido discípula de Gregório, o Taumaturgo (KAPLAN, 2001, p. 68; VAN DAM, 2003, p. 205).

O texto composto por Gregório de Nissa pode ser classificados como um panegírico, principalmente pelo fato de ter sido escrito em conformidade com os padrões de retórica da época.²² Por seu caráter laudatório, vê-se a possibilidade de o panegírico ter sido pronunciado durante o culto, em alguma *ekklesia* da

20

Nascido em uma família cristã da Capadócia, em data desconhecida, ainda jovem, Gregório de Nissa teria sido educado pelo bispo Basílio Magno, seu irmão. Quando adulto, Gregório se casou e se tornou professor de retórica, destacando-se por sua excelente capacidade de oratória. Desiludido com a função catedrática e a pedido de sua família, Gregório decidiu se dedicar à vida ascética em Neocesareia, sendo consagrado, posteriormente, prelado de Nissa. A carreira eclesiástica do bispo foi marcada pela luta contra os arianos, bem como pela ativa participação em concílios, com destaque para o de Antioquia (341) e o de Constantinopla (381). Gregório teria morrido em Nissa no ano de 394 sob circunstâncias desconhecidas. Entre seus principais trabalhos, temos: a) as obras exegéticas: *Tratado sobre a obra dos seis dias* e *Sobre a criação do homem*; b) as teológicas: *Opúsculo* e a *Oração catequética*; c) as ascéticas: *Sobre o significado do nome ou profissão de fé cristã* e *Sobre a Perfeição e que tipo de homem, o cristão deve ser*; d) os sermões e as homílias: *Vida de Gregório, o Taumaturgo*; e) as correspondências.

21

Segundo Moreschini e Norelli (1995, p. 361), é pouco provável que Gregório de Nissa tenha feito uma falsificação desta parte da história de Gregório, o Taumaturgo, até mesmo porque ele teria sido denunciado em tal situação, sendo esta uma informação de que não temos registros.

22

Há, atualmente, cerca de 140 manuscritos gregos e siríacos do panegírico *A vida de Gregório, o Taumaturgo*. As cópias do documento foram feitas a partir do século V, a começar pela de Zeno, em 482, e a de Agatângelo, em 620 (LIVINGSTONE, 1987, p. 255-256).

região do Ponto, por ocasião da comemoração do aniversário de morte de Gregório, o Taumaturgo (TELFER, 1936, p. 229). Apesar de Gregório não ter sido propriamente um mártir, o fato de ele ter atuado como taumaturgo e de ter sido o fundador da primeira *ekklesia* na região do Ponto já eram fatores suficientes para que os fiéis o reverenciassem tanto quanto a mártires como Tecla ou Estevão (LIMBERIS, 2011, p. 154).

Acerca da aparição mariana, Gregório de Nissa nos informa que Gregório, o Taumaturgo, ainda no início de seu episcopado, teria tido um sonho/visão de Maria durante a noite.²³ No momento em que estava meditando sobre a melhor maneira de adorar a Deus, duas pessoas se manifestaram em seu quarto, a saber: o apóstolo João e Maria.²⁴ Ambos teriam aparecido ao bispo para sanar suas dúvidas, que o faziam hesitar no cristianismo. A pedido de Maria, João teria fornecido a Gregório, o Taumaturgo, instruções acerca da doutrina cristã, esclarecendo alguns pontos que ainda eram confusos para o bispo. A respeito desta visão/sonho, afirma Gregório de Nissa:

À noite, ele contemplou o fundamento da fé. Vários pensamentos o perturbaram [...] mas, como ele se manteve acordado, apareceu-lhe em visão um idoso em forma humana adornado com vestes solenes, cujo rosto foi marcante por aparentar grande virtude, bondade e integridade. [Gregório] foi atingido pelo medo por essa visão e, levantando-se da cama, percebeu quem era aquele homem e por que ele havia vindo. Depois de se acalmar do medo, o homem lhe disse, com uma voz suave, uma ordem divina: que [Gregório] apresentasse as dúvidas as quais achava obscuras, a fim de revelar a verdade e a crença correta [...]. O velho, de repente, estendeu sua mão e, com o dedo, apontou para algo que, de imediato, apareceu perto dele. A figura tinha uma forma esplêndida, com a aparência de uma mulher, mas portando uma beleza sobrehumana. Mais uma

23

Utilizamos os termos sonho e visão de forma agregada tendo em vista ser difícil dissociá-los no contexto da Antiguidade Tardia.

24

Apesar de somente o nome de João ficar explícito no discurso de Gregório de Nissa, há um consenso entre os pesquisadores de que figura “esplêndida, com a aparência de uma mulher, mas portando uma beleza sobrehumana” seja Maria, principalmente por ser, de acordo com as Escrituras, a única figura feminina que tenha estabelecido uma relação direta com João. Sobre esse assunto, conferir Carroll (1992, p. 4) e Limberis (2011, p. 104-105).

vez [Gregório] ficou apavorado e, virando o rosto, foi incapaz de suportar a visão, pois estava perplexo com a aparição. A visão era especialmente impressionante; em uma noite sombria, uma luz brilhou [...]. Como ele não podia olhar para essa aparição, ouviu de quem lhe apareceu detalhes sobre aquilo que ele estava procurando, a fim de resolver seus problemas. Pelas palavras que ouviu, Gregório não apenas obteve o exato e verdadeiro conhecimento da fé, mas, ainda, acabou por reconhecer os nomes de cada um daqueles que apareceram para ele, pois chamavam um ao outro pelo nome. Gregório alega que, durante a visão, ouve a mulher exortando João, o evangelista, a manifestar o mistério de verdadeira fé. João, por sua vez, declarou que estava completamente disposto a agradar a mãe do Senhor, mesmo porque esse assunto era algo muito próximo do coração do apóstolo. Depois que isso ocorreu, a discussão chegou ao fim, e Gregório acabou compreendendo aquilo que precisava. Então, eles desapareceram da visão (Gregório de Nissa, *De Vita Gregorii Thaumaturgi*, 23, 24, grifo nosso).²⁵

Em seguida, Gregório de Nissa registra a declaração de fé que teria sido proferida por João:

Há um só Deus, o Pai, a Palavra viva, que é a sua sabedoria, poder subsistente e imagem eterna: perfeito gerador do perfeito unigênito, Pai do Filho unigênito. Há um só Senhor, [...] Deus de Deus, imagem e semelhança da divindade, palavra eficaz, sabedoria abrangente na constituição de todas as coisas e formativa da energia de toda a criação, o verdadeiro Filho do Pai verdadeiro, invisível do invisível, incorruptível do incorruptível, imortal do imortal e eterno do eterno. E há um Espírito Santo, tendo a sua subsistência a partir de Deus e sendo manifestado pelo Filho aos homens, a saber: a imagem do Filho, imagem perfeita do perfeito, a vida, a causa da vida, fonte santa, santidade, o provedor, ou líder, da santificação, em quem se manifesta Deus, o Pai, que está acima de tudo e em todos, e Deus, o Filho, que é o meio de tudo. Há uma Trindade perfeita, em glória, eternidade e soberania, que não está dividida nem distante. Portanto, não há nada criado ou em servidão na Trindade, nem nada que se sobrepõe a ela, como se em algum período anterior era inexistente, e, em algum período posterior, que foi introduzido. E, assim, não era o Filho sempre querendo o Pai, nem o Espírito ao Filho, mas sem variação e sem

25

Tradução de P. Schaff e H. Wace, 1995.

alterações, os mesmos permanecem na Trindade (Greg. de Nissa., *De Vit. Greg. Thaum.*, 25, grifo nosso).

O sonho/visão de Gregório, o Taumaturgo, está diretamente relacionado tanto à confirmação de sua aptidão para o sacerdócio junto à *ekklesia* ortodoxa, tendo em vista ele ainda ser novato na função, quanto à negação a doutrina adocionista. Para os adocionistas, Jesus teria sido um ser humano adotado por Deus quanto da vinda do Espírito Santo durante seu batismo. Desse modo, a partir da eleição de Jesus, todos os seres humanos poderiam ser salvos, mesmo este não sendo um ser divino.

Durante o Concílio de Antioquia, no qual Gregório teria ocupado a posição de presidente, conforme atesta Máximo, o Confessor, o bispo teve de lidar com a ferrenha defesa da doutrina adocionista por Paulo de Samósata (TELFER, 1936, p. 243). Em um trecho bastante elucidativo, Eusébio de Cesareia reproduz aquilo que os taquígrafos registraram acerca das acusações contra Paulo de Samósata:

Porque ele não quer confessar conosco que o Filho de Deus desceu do céu [...]; mas aqueles, quando lhe cantam salmos e o louvam ante o povo, afirmam que seu ímpio mestre desceu como anjo do céu. E ele não só não impede isto, mas até, em sua soberba, acha-se presente quando o dizem (Euseb. *Hist. Eccles.* 6, 30.11).

Observamos nesse excerto que, para Paulo de Samósata, Jesus não faria parte da Trindade, mas seria como os anjos, ou seja, um enviado de Deus. Desse modo, Jesus, homem de virtude excepcional, seria apenas um instrumento na implantação do reino de Deus. Quando Gregório, o Taumaturgo, sonha com João, afirmando que Maria o teria mandado proferir “o verdadeiro conhecimento da fé”, tal conhecimento seria a defesa da ortodoxia trinitária, baseada no credo niceno, em detrimento do adocionismo que ele combatia. Maria surge, então, como testemunha irrefutável da verdadeira doutrina cristã. João, por sua vez, na condição de autor canônico, atuaria como legítimo porta-voz legitimado de Maria.

Um ponto a ser enfatizado é que a doutrina defendida por Gregório foi revelada a partir de um sonho/visão. As visões/sonhos para os cristãos de nada se diferenciavam das experiências oníricas vividas pelos devotos das religiões greco-romanas. Cristãos e pagãos consideravam os sonhos/visões partes essenciais da vida religiosa, acreditando que por meio de tais experiências místicas mensagens divinas eram reveladas (MILLER, 2008, p. 177-180).²⁶

Como parte integrante da devoção na esfera da vida privada, o sonho/visão poderia impulsionar o fiel a criar uma devoção para as personagens nele reveladas, no caso do bispo do Ponto, Maria e João. A visão onírica também é uma forma de legitimar e reforçar uma piedade principalmente entre aqueles que dela tenha conhecimento, como foi o caso de Macrina, a Velha, de Gregório de Nissa e da audiência do panegírico. No século IV, tanto as qualidades pessoais do profeta (na condição daquele que recebe a revelação) quanto as do destinatário parecem ter sido fundamentais para legitimar e atestar que a mensagem era verídica. Sob a rubrica da retórica, o discurso produzido por um bispo asceta como Gregório de Nissa era, sem dúvida, digno de apreço pela audiência.

Tratando-se propriamente do enredo do sonho/visão de Gregório, o Taumaturgo, Maria é apresentada como alguém iluminada e bela, a ponto de o homem comum não poder vislumbrá-la, diferentemente de João, cuja forma podia ser observada com naturalidade, apesar do espanto de Gregório diante da aparição do apóstolo. A representação de Maria iluminada se basearia na ideia de que ela seria a figuração do sagrado. Uma luz dela emanaria e se manteria radiante (VAN DAN, 1982, p. 301).

No relato da aparição, Maria pede a João que se pronuncie por ela. Posta em uma posição de inquestionável detentora da verdade, Maria faria uso de João como seu próprio canal a fim de transmitir um ensinamento doutrinário a

26

Nos escritos neotestamentários há diversos relatos dos sonhos de personagens importantes, tais como: o de José, o carpinteiro, na ocasião da confirmação da gravidez milagrosa de Maria (*Mt.*, 1, 20; 2, 13-19); o da mulher de Pilatos, quando esta sonhou com Jesus (*Mt.*, 27, 19); e os de Paulo, que envolviam seu ministério como apóstolo (*At.*, 16, 9; 18, 9).

Gregório, o Taumaturgo. João, por sua vez, teria agradado Maria ao lhe prestar este serviço. De acordo com Fowden (1982, p. 38), uma das principais funções sociais dos homens santos no paganismo ao longo da Antiguidade Tardia eram de professores de filosofia. Ao desempenhar este ofício, o santo seria reconhecido como tal, angariando mais discípulos. Partindo desse pressuposto e considerando o caráter híbrido do cristianismo em voga, Maria, na condição de mestre da fé, teria João como seu pupilo, ficando este responsável por reabilitar a memória de Maria salvaguardando aquilo que por ela fosse ensinado.

Em um momento que diversas vertentes cristãs floresciam por todo o Império Romano e se forjavam sob a rubrica de “detentoras da verdade”, biografias como esta indicam uma tendência que impulsionaria uma piedade posterior, quando muitos buscarão uma Maria divinizada não somente para exprimir a sua devoção pessoal, mas também para dar um tom de veracidade a questionamentos teológicos, uma vez que Maria, na condição de *Theotókos*, estaria apta para dirimir quaisquer controvérsias.

Um ponto a ser considerado é, ainda, a potencial utilização do panegírico para a ordenação doutrinária na *ekklesia* ortodoxa. É plausível que a fala de Maria no sonho/visão de Gregório tenha sido usada como uma fórmula da fé trinitária ortodoxa. A *Profissão de fé* descrita na obra, por exemplo, apareceu em vários registros teológicos e conciliares posteriores, com destaque para as atas do Concílio de Constantinopla – composta por quatro artigos (concernentes ao Pai, ao Filho, ao Espírito Santo e à Trindade) –, evento no qual o bispo Gregório de Nissa teve participação ativa. As atas desse Concílio nada mais são do que um resumo da mensagem de Maria na visão onírica. Como consequência, o Concílio impulsionou a propagação e aceitação da doutrina da Trindade, além de propugnar a construção social da devoção mariana na reafirmação desta como *Theotókos* (TELFER, 1936, p. 241).

Com base no conteúdo dos relatos a respeito da vida dos ascetas e mártires, assim como nos escritos eclesiásticos, podemos atestar que havia, na Antiguidade Tardia, um esforço para converter mulheres ascetas em modelos de

santidade. A eficácia desse discurso estava atrelada à associação fixada entre os atributos de Maria com a idealização da conduta da virgem asceta. A figura de Maria, desse modo, foi empregada como um modelo de fé para as mulheres de Alexandria e da Capadócia, com destaque para as virgens e viúvas.

Ademais, a identificação das mulheres com Maria intensificaria, estrategicamente, a devoção, na medida em que fornecia uma dignidade àquela que praticava a piedade atrelada à adoção do voto de castidade. As virgens, então, abraçaram a devoção a Maria como um paradigma para seu próprio ascetismo, crendo que por intermédio da emulação à *Theotókos*, elas acolheriam o Cristo em seu próprio corpo. Na medida em que as perseguições se avolumavam, as virgens-mártires logo se tornaram também intercessoras para os cristãos, inclusive para os recém-convertidos que desejavam abraçar a vida ascética e ansiavam por estabelecer uma devoção particular às figuras memoriais nas quais se espelhavam (LAALE, 2001, p. 56).

Desse modo, a devoção mariana nasce lado a lado com a veneração aos mártires, tais como Tecla, Apolônia e Potamiena, que também são acionadas quando um perigo iminente estiver à espreita. No momento em que o bispo declamava uma homilia em honra a Maria, a um mártir ou a uma virgem, reabilitava a memória da personagem, legitimando sua santidade e/ou heroísmo ao empregar um discurso de exaltação àquela que era o protótipo da moral e da bondade cristãs. As virtudes destas personagens deveriam ser integradas à vida cristã, uma vez que a fé só se manteria viva enquanto estas fossem rememoradas.

Os bispos capadócios Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa tiveram êxito no incentivo à veneração aos mártires e a Maria, uma vez a devoção já ter se tornado uma atividade litúrgica cotidiana vital aos finais do século IV. Quando o culto ao mártir, a virgem ou a qualquer outra figura sagrada, tal como Maria, era empreendido – seja na forma de festivais anuais, ou mesmo durante a liturgia regular – os fiéis eram transportados para uma dimensão extracotidiana rememorando as *passiones* e os ensinamentos da personagem. Ademais, na

condição de espaço de sociabilidade na *ekklesia*, o culto e as festas em honra a Maria, aos mártires e as virgens contribuíam para reforçar a socialização, a comunicação e a coesão social entre os cristãos.

Situando-se numa fronteira difusa entre o herói, o mártir, a virgem, a deusa-mãe e a mãe de Deus – os quais apresentam identidades passíveis de combinação –, a importância de Maria cresce à medida que mais cristãos se convertem do paganismo ao cristianismo. Tais conversos, por sua vez, passam a ser doutrinados a partir dos relatos da vida dos mártires e das virgens ascetas permitindo que a adoção da castidade e a valorização do martírio se configurem como novas formas de culto cristãs, impulsionando o nascimento de uma nova piedade, segundo a qual virgens e mártires serão rememorados e venerados. As manifestações de devoção e de glorificação à memória e aos poderes de Maria agregadas aos relatos de mártires e ascetas trouxeram à cena o asceticismo como movimento e a constituição do ideal de *Parthénos*.

Sobre a autora:

Ludimila Caliman Campos é professora titular da Faceli e da rede estadual de ensino do Estado do Espírito Santo. É graduada, mestra e doutora em História pela UFES. Endereço eletrônico: lud.campos@yahoo.com.br

Referências

Documentação primária impressa

ATHANASIUS OF ALEXANDRIA. Letter to Epictetus. In: SCHAFF, P. (Trad.). *Athanasius: Select Works and Letters (A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers)*. Edinburgh: T&T Clark, 2009.

ATHANASIUS OF ALEXANDRIA. Letters to Adelphius and Maximus. In: SCHAFF, P. (Trad.). *Athanasius: Select Works and Letters (A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers)*. Edinburgh: T&T Clark, 2009.

BÍBLIA de Jerusalém. Tradução do texto em língua portuguesa e coordenação por Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2006.

BÍBLIA. Português-Grego. Tradução do texto em língua portuguesa de Ferreira de Almeida e NTLH. Novo Testamento Interlinear Grego-Português. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1994.

CLEMENT OF ALEXANDRIA. *Stromateis* (Books 1-3). In: FERGUNSON, J. (Trad.). *The fathers of the Church*. New York: The Catholic University of America, 1991.

EUSÉBIO DE CESAREA. *História eclesiástica*. Introducción, traducción y notas Argimiro Velasco Delgado. Madrid: BAC, 1997.

GREGORY NAZIANZEN. *Select Orations of Saint Gregory Nazianzen*. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (Trad.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. v. 7. Edinburgh: T&T Clark, 1995.

POLYCARP. *Letter of Philipians*. In: LIGHTFOOT, J. B. (Trad.). *The apostolic fathers*. London: Macmillan, 1889.

PSEUDO-ATHANASIUS. *Pseudo-Athanasius on Virginité*. In: BRAKKE, D. (Trad.). *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. v. 592 t. 232. Louvain: Peeters, 2002.

SOZOMÈNE. *Histoire ecclésiastique*. Traduction par A. J. Festugière. Paris: Du Cerf, 1983.

Obras de apoio

BEELEY, C. A. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*. Berkeley: University of California Press, 2008

BROWN, P. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*. *Journal of Early Christian Studies* 6, 1998.

BUTLER, R. D. *The New Prophecy & New "Visions": Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua and Felicity*. Washington, D.C.: Catholic University Press, 2006.

CARROLL, M. *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

DAVIS, S. *The cult of St Thecla: a tradition of women's piety in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

ELLIOT, J. K. Introduction. *The Apocryphal New Testament: a collection of Apocryphal Christian*. New York: Oxford University Press, 2005.

FERGUSON, J. *Christianity in Relation to Jews, Greeks, and Romans*. v. 2. New York, London: Taylor & Francis, 1999.

FORSKETT, M. F. *A Virgin Conceived: Mary and Classical Representations of Virginity*. Indianapolis: Indiana University Press, 2002.

FOWDEN, G. The Pagan Holy Man in Late Antique Society. *The Journal of Hellenic Studies*. The Society for the Promotion of Hellenic Studies. v. 102, 1982, p. 33-59.

FREIBERGER, O. *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

GRILLET, B.; SABBAH, G. Introduction. In: Sozomène: *Histoire ecclésiastique*. Paris: Editions du Cerf, 1983.

HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HEMELRIJK, E. A. *Matrona docta: Educated women in the Roman élite from Cornelia to Julia Domna*. London; New York: Routledge, 2004.

KAPLAN, M. *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*. Paris: Sorbonne, 2001.

KENNEDY, G. A. *Classical Rhetoric & Its Christian & Secular Tradition: from Ancient to Modern Times*. Raleigh: The University of North Carolina Press, 1999.

LAALE, H. W. *Ephesus (Ephesos): an abbreviated History from Androclus to Constantine XI*. Bloomington: WestBow Press, 2001.

LIMBERIS, V. *Divine Heiress: the Virgin Mary and the creation of Christian Constantinople*. New York: Routledge, 2001.

LIVINGSTONE, E. *Studia Patristica. Papers Presented to the 10th International Conference on Patristic Studies*. v. 19. Oxford: Peeters, 1987.

MC GUCKIN, J. A. *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. New York: St Vladimir's Seminary, 2001.

MILES, M. R. Santa Maria Maggiore's Fifth-Century Mosaics: Triumphal Christianity and the Jews. *The Harvard Theological Review*, v. 86, n. 2. New York: Cambridge University Press, 1993.

MILLER, J. B. F. Dreams/Visions and the Experience of God in Luke-Acts. In: FLANNERY, F.; SHANTZ, C.; WERLINE, A. R. *Experientia: Inquiry Into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*. v. 1. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*. Montréal: Éditions Labor et Fides, 1995.

NONNA, V. H. *Festal Orations*. Popular Patristics Series. New York: St Vladimir's seminary, 2008.

PARKER, H. Why were the vestals virgins? Or the Chastity of women and the safety of the Roman State. *American Journal of Philology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004.

PELIKAN, J. *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Church*. New Haven: Yale University Press, 1923.

STINGER, C. *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and the Christian Antiquity in the Italian Renaissance*. Albany: State University of New York, 1977.

TELFER, W. The Cultus of St. Gregory Thaumaturgus. *The Harvard Theological Review*. Cambridge University Press. v. 29, n. 4, 1936, p. 225-344.

TRIGG, J. God's Marvelous Oikonomia: Reflections of Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus.

Journal of Early Christian Studies 9:1. The Johns Hopkins University Press, 2001, p.27–52.

TRUMBOWER, J. Acts of Paul and Thecla 28-31. In: KILEY, M. *Prayer from Alexander to Constantine: a critical anthology*. New York: Routledge, 1997.

URBANO, A. P. *The Philosophical Life: Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*. Washington, D.C.: The Catholic University Press, 2013.

VAN DAM, R. *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*. Filadelfia: Pensilvania Press, 1982.

WAKE, W.; LARDNER, N. *Acts of Paul and Thecla*. Paris: Kessinger Publishing, 2010.

WARNER, M. *Alone of all her sex: the myth and cult of the Virgin Mary*. New York: Pocket books, 1946.