



*Pedro Luís de Toledo Piza*¹

Resumo: Este artigo procura colocar em discussão a viabilidade de se pesquisar e escrever a história do cristianismo em seus primeiros séculos adotando um escopo global de análise. Recolhendo pontos de vista teóricos retirados de trabalhos de história global moderna e contemporânea, assim como de obras que, apesar de não adotarem o mesmo escopo, dão preferência ao estudo da conectividade e das redes de comunicação no Mediterrâneo antigo, o artigo se propõe a apresentar brevemente limitações e possibilidades para tal abordagem e indicar caminhos para o pesquisador interessado em aplicar tal perspectiva.

Palavras-chave: Cristianismo antigo; História Global; Integração.

Abstract: This paper seeks to put in debate the viability of researching and writing the history of Christianity in its first centuries while adopting a global scope of analysis. It gathers theoretical points of view taken from works in Modern and Contemporary global histories, and also from researches that, while not adopting the same scope, still give preference to studies on connectivity and communication networks on ancient Mediterranean. This way, the paper proposes to present briefly limitations and possibilities to such approach and to indicate ways for the interested researcher in applying such a perspective.

Keywords: Ancient Christianity; Global History; Integration.

Resumo: Este artículo busca discutir la viabilidad de investigar y escribir la historia del cristianismo en sus primeros siglos adoptando un alcance de análisis global. El artículo tiene la intención de presentar brevemente las limitaciones y posibilidades para tal enfoque e indicar formas para el investigador interesado en aplicar la dicha perspectiva. Él lo hace recopilando ideas teóricas extraídas de obras de historia global moderna y contemporánea, así como obras que, aunque no abarcan el mismo alcance, dan preferencia al estudio de la conectividad y las redes de comunicación en el antiguo Mediterráneo.

Palavras clave: Cristianismo antiguo; História global; Integración.

Dossiê

¹ Mestre em História Social pela FFLCH-USP, doutorando em História Social pela mesma instituição. Para consultar demais publicações do autor: <https://usp-br.academia.edu/PedroPiza>
E-mail: pl_piza@hotmail.com. O conteúdo do presente artigo é decorrente de pesquisa de doutorado financiada pela FAPESP.



Por volta do ano 80 d.C.², o autor do *Evangelho de Mateus* concluiu um relato bastante amplo da vida e do ministério de Jesus de Nazaré, ao qual reputava o título de “Cristo”. Sua obra tomava várias fontes por parâmetro; algumas chegaram até nós (embora talvez o próprio autor buscasse suplantá-las com uma narrativa que julgasse mais completa), como no caso do *Evangelho de Marcos*, enquanto outras se perderam no tempo em sua disposição e organização primárias (como seria o caso da hipotética fonte Q). Com relação a todas elas, no entanto, *Mateus* procurava extrapolar suas expectativas³ em uma série de sentidos, dentre os quais se destaca a circunscrição dos destinatários da nova mensagem. O autor de *Marcos* nunca deixa claro a quem deve ser levada a “boa-notícia”: sua visão dos não-judeus não parece ser muito mais favorável que aquela que reserva aos próprios judeus, embora deva-se admitir que a sua negatividade não costuma poupar sequer os discípulos mais próximos do Cristo⁴. Por outro lado, o material com frequência considerado como constituindo a fonte Q parece circunscrever bem o raio de ação do movimento aos judeus, mais propriamente os palestinos⁵. Já o autor de *Mateus* opta por extrapolar todas as fronteiras impostas por seus antecessores conhecidos e conclui sua obra com um Cristo ressuscitado, triunfante e teofânico ordenando a seus discípulos de cima de um monte: “Indo, pois, tornai discípulos *todos os povos*, batizando-os em nome do Pai, do filho e do espírito santo, ensinando-os a cumprir todas as coisas que vos mandei” (*Evangelho de Mateus*, XXVIII,19; grifo meu)⁶.

Nesse sentido, *Mateus* vai além da perspectiva de outra obra contemporânea à sua e que em muitos pontos lhe é semelhante. Trata-se do livro em

2 Cf. BROWN, 1997, p. 99-122; VIVIANO, 2011, p. 133.

3 Sobre o constante recurso de *Mateus* de extrapolar critérios convencionalmente estabelecidos na tradição judaica do século I d.C., cf. KERMODE, 1997, p. 417-431.

4 A visão negativa de *Marcos* acerca dos gentios parece estar por trás da história do endemoninhado de Gerasa, envolvendo o suicídio de uma vara inteira de porcos (uma forma depreciativa comum de judeus se referirem a gentios) e a consequente expulsão de Jesus da área pelos habitantes, majoritariamente não-judeus (*Evangelho de Marcos*, V, 1-20). Já a sua visão negativa acerca dos discípulos é expressa nas constantes reprimendas de Jesus aos mesmos por se mostrarem pouco capazes de compreender seus ensinamentos. Sobre esse tema em *Marcos*, cf. BROWN, 1997, p. 126-167; DRURY, 1997, p. 433-448; HARRINGTON, 2011, p. 65-68.

5 Sobre Q e seu público destinatário, cf. KOESTER, 2005, p. 162-164.

6 Para esse artigo, além do uso do original grego, a tradução-base utilizada para textos elencados no cânon do Novo Testamento é a de Frederico Lourenço: LOURENÇO, Frederico. *Bíblia – Novo Testamento*: Os quatro evangelhos. São Paulo: Companhia das Letras, 2016; e LOURENÇO, Frederico. *Bíblia – Novo Testamento*: Apóstolos, Epístolas e Apocalipse. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.



dois volumes conhecidos como *Evangelho de Lucas* e *Atos dos Apóstolos*. Nele, o Cristo ressuscitado usa termos similares aos pinçados de *Mateus*. Ao fim do *Evangelho*, ele diz (em Jerusalém, e não em um monte da Galileia como em *Mateus*): “Assim está escrito que o Cristo havia de sofrer e ressuscitar dentre os mortos ao terceiro dia; que havia de ser anunciada, em seu nome, a mudança de mentalidade para libertação dos erros a todos os povos, começando por Jerusalém” (**Evangelho de Lucas**, XXIV, 46-47; grifo meu). Em outro momento, já no início dos *Atos dos Apóstolos*, a cena e a fala praticamente se repetem, mas de forma mais etapista: “(...) mas recebereis uma força quando o espírito santo tiver chegado sobre vós e sereis minhas testemunhas em Jerusalém e em toda a Judeia e Samaria, até o fim da terra” (**Atos dos Apóstolos**, I, 8; grifo meu). Apesar do universalismo das palavras em *Lucas* e *Atos* se aproximar bastante do de *Mateus*, seu caso parece ser o do autor que, para o embelezamento da narrativa, preconiza, por meio de uma boca profética⁷, eventos a serem posteriormente relatados; nesse sentido, o autor prepara o leitor para contemplar os meios pelos quais, nos *Atos dos Apóstolos*, a “boa-notícia” será levada de Jerusalém até Roma, quebrando a fronteira entre judeus e gentios, mas ao mesmo tempo circunscrevendo-se ao Mediterrâneo sob domínio romano. De certa forma, o cristianismo na obra lucana é um movimento que se difunde e vai integrando pessoas a partir de um ponto do Mediterrâneo oriental (Jerusalém) rumo ao oeste, sempre respeitando as fronteiras romanas. Já o Cristo de *Mateus*, falando em Cafarnaum, na Galileia (ou seja, muito próximo da fronteira oriental do Império Romano), profetiza “que muitos do oriente e do ocidente virão e reclinar-se-ão à mesa com Abraão e Isaac e Jacó no reino dos céus” (**Evangelho de Mateus**, VIII,11; grifo meu). Assim como no caso dos magos que se dirigem do “oriente” a Belém para adorar o Cristo recém-nascido, muito provavelmente o autor pensava em povos de além-fronteira sendo reunidos aos de aquém-fronteira por meio da pregação.

A presença de tal universalismo tanto em *Mateus* quanto em outras tradições dos primeiros séculos, que dividem o mundo conhecido dos romanos como territórios de ação dos doze apóstolos, sugerem o questionamento ao historiador se é possível fazer opção por um escopo global de análise do cristianismo antigo⁸, entre sua fundação em meados do século I d.C. até o

7 Os recursos narrativos utilizados nos *Evangelho de Lucas* e nos *Atos dos Apóstolos* são levantados e analisados por Marguerat (2003).

8 O que estou chamando aqui de “cristianismo antigo” se coaduna grosso modo ao que costuma ser denominado “cristianismo primitivo”. Apenas evito o qualificativo “primitivo” por conta de possíveis conotações evolucionistas ou idealizadoras que costumam acompanhar a ideia de um tempo primevo. Quanto ao uso do termo “cristianismo” no singular, justifico-o pelo seguinte motivo: em um trabalho que se propõe a discutir não apenas escopos globais de análise, mas o estudo de processos de constituição de fronteiras, o uso do termo “cristianismos” no plural poderia levar a pesquisa a pressupor fronteiras entre grupos que talvez não estivessem tão bem delimitadas a ponto de se falar em formas de cristianismo completamente diversas. Esse ponto não equivale a desconsiderar a ampla diversidade característica dos primeiros tempos do cristianismo tão bem



Concílio de Niceia, em 325 d.C.. Este artigo se propõe, por um lado, a apontar as limitações de tal empreitada e, por outro, a sugerir caminhos de pesquisa que poderiam tornar viável a escrita de uma história global do cristianismo em seus primeiros séculos de existência.

A data limite de 325 d.C. é relativa e não deve ser tomada de forma absoluta. Ela se fundamenta sobretudo no amparo estatal romano que, em uma crescente a partir de Constantino, reconfigurará as igrejas cristãs em diversos sentidos. É certo que esse amparo já se inicia anteriormente, já no período posterior ao Edito de Milão de 313 d.C. No entanto, algumas razões nos levam a adotar a data de 325 d.C. como referência dessa virada: em primeiro lugar, esse é o primeiro momento em que o imperador romano intervém em uma disputa interna da Igreja de grandes proporções, envolvendo bispos espalhados por todo o Mediterrâneo (embora certamente se foque mais em seu extremo oriental); em segundo lugar, como resposta, pela primeira vez bispos de regiões geográficas tão diversas e distantes quanto a Palestina e a Espanha se reúnem em um mesmo local para tomar uma decisão comum, algo impensável no período anterior, em que o cristianismo ainda era considerado ilegal; em terceiro lugar, o concílio de 325 d.C., além de respostas a questões doutrinárias, lança ordenamentos que serão base para toda a organização da Igreja pelos próximos dois ou três séculos, como a hierarquização entre igrejas e normas impositivas aos próprios bispos.

CAMINHO UM: O CRISTIANISMO ANTIGO PELO GLOBO

Um primeiro possível caminho de pesquisa que deve ser colocado é aquele que envolve uma análise que considera o escopo global à risca; em outras palavras, um trabalho que se propõe um problema envolvendo diferentes pontos do globo terrestre, de preferência com considerável afastamento geográfico entre si, de modo a não se constituir em mera história transnacional e suas equivalentes. Se assim fosse, os fenômenos históricos colocados em evidência poderiam ser explicados por processos e/ou conjunturas meramente regionais, com fatores eminentemente locais descartando a necessidade ou mesmo a viabilidade do escopo global. Tomemos como exemplo a lenda, relatada por Eusébio de Cesareia em

levantada por Izidoro (2010), mas justamente o contrário: trata-se de considerar a diversidade como inerente à própria experiência religiosa dos cristãos comuns da Antiguidade, mesmo que os autores cristãos da época que chegaram até nós (todos com suas próprias agendas e selecionados pela tradição manuscrita justamente por esse motivo) preferissem que a realidade fosse outra. Nesse sentido, o trabalho de Pagels (1978) segue sendo fundamental. Para um estudo das interações entre cristãos de segmentos aparentemente bem diferentes no contexto bem específico de Éfeso, cf. TREBILCO, 2004.



História Eclesiástica, acerca da conversão do Rei Abgar de Edessa ao cristianismo. Transcrita em um documento que se tornava popular entre comunidades cristãs do Mediterrâneo oriental do começo do século IV e contendo, inclusive, uma comunicação por carta entre o referido rei e Jesus Cristo (!), essa lenda reporta uma missão de um apóstolo de nome Tadeu que teria sido enviado por Tomé, um dos doze apóstolos principais, para cumprir uma promessa de Cristo de curar Abgar. Chegando a Edessa, não apenas Tadeu cura o rei, como o converte e recebe apoio estatal para difundir o cristianismo por toda a cidade⁹. Certamente a historicidade dos eventos narrados é nula: antes de Eusébio citá-la, nenhum documento cristão ou não-cristão refere qualquer relação ou comunicação entre o movimento messiânico encabeçado por Jesus de Nazaré na Palestina e o reino de Edessa, na Síria. No entanto, isso não significa que a lenda não possua qualquer valor histórico. Possivelmente oriunda de um grupo cristão sírio muito específico de c. 300 d.C.¹⁰ (o que é sugerido pela completa ignorância a seu respeito de autores sírios importantes, como Efrém, por exemplo), seu próprio conteúdo faz quase natural e sem percalços uma conexão entre a Síria mesopotâmica e a Palestina. Esse ponto se apresenta mais evidente quando lembramos que o primeiro a torná-la pública em ambiente de língua grega é justamente Eusébio, bispo de Cesareia Marítima, na Palestina. No entanto, essa conexão não necessita de um escopo global para ser compreendida e mapeada. Muitos fatores regionais servem, nesse caso, ao historiador, como o fato de Edessa se encontrar, à época de Eusébio, em uma zona de disputa territorial entre o Império Romano e o Império Sassânida, o que por si só já apontaria para a necessidade de um estreitamento de laços entre a cidade e outras regiões sob domínio romano. Nesse caso, uma ponte com a Palestina se mostraria primordial inclusive por questões linguísticas, sendo o aramaico muito difundido em ambas as regiões.

Deve-se destacar, no entanto, que uma análise de fenômenos históricos do antigo cristianismo se defronta, desde o princípio, com um obstáculo evidente: ele ainda estava muito longe de se estender pelo globo terrestre, ou ao menos por sua maior parte! Simplesmente não é possível encontrar nenhuma rede cristã nessa época que fosse tão abrangente quanto aquela que conectava os jesuítas de Lisboa, Salvador e Macau no século XVII, por exemplo. Quando ocorre de termos indícios textuais da presença do cristianismo em regiões mais distantes da fronteira romana, há uma ausência quase que completa de documentação que sirva para dar base a uma análise mais abrangente. Assim, os *Atos dos Apóstolos* nos apresentam a conversão de um alto funcionário

9 A lenda se encontra em EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, I.13.1-22.

10 Dessa forma se pronuncia Van Rompay (2008, p. 371-372).



etíope por parte do evangelista Filipe (*Atos dos Apóstolos*, VIII,26-40), mas nenhuma evidência permite ao historiador falar em um cristianismo etíope antes de meados do século IV d.C. Do mesmo modo, Eusébio fala de um professor cristão de Alexandria que teria executado uma missão nas Índias, de nome Panteno, o qual inclusive viria a ser o principal instrutor de Clemente de Alexandria¹¹. No entanto, o historiador parece fiar-se, nesse caso, mais em tradições orais (“diz-se”, “afirma-se”, “conta-se”) do que em qualquer fonte concreta. Desse modo, uma vez mais não saberemos de forma sólida de um cristianismo indiano até que essa região seja alcançada por grupos expurgados do Império Romano cristão do século IV como heréticos, como os nestorianos e os monofisitas.

É claro que eventuais descobertas de novos materiais, sejam eles documentais ou arqueológicos, podem alterar todo esse cenário. Enquanto tal não ocorre e as mesmas limitações permanecem impostas, uma possibilidade viável é a de questionar se existe em textos cristãos antigos um horizonte de ação em que o alcance dos pontos mais remotos do mundo pela pregação cristã (assim como a possível articulação de populações locais a um corpo social mais abrangente) se apresenta como uma realidade não apenas discernível, como também desejável e palpável. Ora, logo ao início do artigo foram destacados trechos do *Evangelho de Mateus* em que esse ponto é levantado, inclusive em sentido escatológico. Nesse sentido, o evangelho expressa muito bem o sentimento de um escritor de língua grega do século I d.C. (sobretudo um habitante da Síria-Palestina, como parece ser o caso) diante de um mundo que se tornou muito mais vasto do que aquele de seus antepassados. Nas palavras de Pamela Crossley, especialista na China e suas relações (dentre elas Roma) em vários períodos, “uma pessoa culta do primeiro século depois de Cristo que vivesse no lugar certo – Roma, Alexandria, Gandara, Patna, Chang’na – poderia adquirir muito conhecimento sobre os povos que viviam por toda a Eurásia e o norte da África, e, se fosse saudável e com uma certa quantidade de dinheiro, poderia viajar milhares de quilômetros para ver as coisas pessoalmente” (CROSSLEY, 2015, p. 32). Um homem culto desse período, Sêneca, chega a exclamar pela boca do coro de sua versão da peça *Medeia*:

“Nada ficou no lugar de antes,
Nesse mundo acessível:
o indiano bebe do gélido Aras,
persas bebem do Elba e do Reno.
Haverá um tempo, em anos futuros,
em que o Oceano solte os liames naturais
e extenso território se abra,

11 Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V.11.2-5.

Tétis revele novos mundos
e o extremo da terra não seja Tule”
(SÊNECA, *Medeia*, 371-379)¹².



Tamanha exaltação da conectividade de várias regiões do mundo conhecido não se restringe a Sêneca. Eusébio, na virada do século IV, também não hesita em repartir as regiões do mundo entre os apóstolos, como se fossemos butim de uma conquista: a Pártia a Tomé, a Scítia a André, a Ásia Menor dividida por João e Pedro, o qual também recebe Roma, a capital imperial (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, III.1.1-2). Na já referida passagem em que trata de Panteno, o historiador afirma ter sabido que, quando da chegada do viajante às Índias, teria ele encontrado uma cópia do *Evangelho de Mateus* em hebraico (*Ibidem* V.10.3) com cristãos nativos, tendo sido ela deixada pelo apóstolo Bartolomeu quando de sua passagem por lá. Por isso, Eusébio acha injusto que Flávio Josefo aplique a Vespasiano um oráculo, segundo o qual em sua época surgiria alguém “para comandar a terra habitada”; afinal, o domínio do imperador se restringia ao Império Romano, enquanto o de Cristo, através de seus apóstolos, havia atingido toda a terra (*Ibidem*, III.8.10-11). A começar pelo etíope convertido por Filipe, o qual o autor dos *Atos dos Apóstolos* coloca convenientemente como primeiro não-judeu a aceitar o cristianismo, de modo a indicar que o fim último da pregação seria atingir o mundo inteiro, mesmo que o autor prefira destacar narrativamente a atividade dos apóstolos sob domínio romano (afinal, fora na Palestina que o dignitário se convertera).

Considerando o apresentado, algumas perguntas que podem ser abordadas por pesquisas nesse sentido são: o quanto um horizonte de ação tão vasto se traduzia em iniciativas concretas de sua exploração? Se tais iniciativas existiam, quem eram os agentes sociais que se encarregavam de tal e com quais recursos? Quais eram as rotas utilizadas para tanto e qual seria a atitude desses mesmos agentes frente às fronteiras políticas entre impérios e reinos, principalmente em regiões de intensa disputa como a Mesopotâmia?

CAMINHO DOIS: O CRISTIANISMO ANTIGO E O MUNDO MEDITERRÂNICÓ

Um segundo caminho de pesquisa com escopo global discernível seria aquele que optaria por procurar menos trabalhar com uma difusão do cristianismo

12 Tradução feita por FREITAS, 2015, p. 47.



antigo em pontos do globo fora do domínio romano e mais por compreender sua dinâmica no Mediterrâneo mais especificamente. Um argumento em favor de tal abordagem é que, uma vez que poucos vestígios nos permitem pensar concretamente na existência de comunidades cristãs solidamente estabelecidas fora do Império Romano, o mais apropriado seria pensar o cristianismo desse período como um fenômeno eminentemente mediterrânico. Corroboraria esse ponto de vista a enorme influência exercida pelo pensamento grego em alguns dos principais desenvolvimentos doutrinários desse período, como o papel fundamental da *gnosis* no aprimoramento espiritual e mesmo na salvação pessoal¹³. Além do mais, toda a organização comunitária parece cada vez mais adotar características de associações voluntárias de culto, muito comuns nas cidades espalhadas ao redor do Mediterrâneo, sobretudo aquelas de língua grega e/ou latina¹⁴. Que seja tomado o exemplo também da coleta de fundos pelo apóstolo Paulo para auxiliar a comunidade cristã de Jerusalém: usando a rede de conectividade que lhe havia permitido difundir o cristianismo pela Ásia Menor e o Egeu, o apóstolo lança mão de sua influência junto aos convertidos dessas regiões para realocar recursos de uma área de intenso comércio para o benefício de grupos que, dependendo de outros meios, talvez permanecessem na penúria¹⁵. De fato, o pertencimento de comunidades mediterrânicas ao Império Romano estava longe de significar equidade na distribuição de riquezas, principalmente quando se considera que o grosso populacional desses agrupamentos era composto por excluídos das benesses aristocráticas. Nesse sentido, um trabalho de coleta como o executado por Paulo poderia bem constituir um fenômeno de integração social e econômica eminentemente mediterrânica, servindo como alternativa a grupos que talvez se sentissem excluídos no sistema vigente.

No entanto, pode ser dito que essa abordagem também não se encontra livre de questionamentos teóricos bem-fundamentados. Afinal, o modelo que enxerga o cristianismo pré-niceno como eminentemente mediterrânico não parece ir além da maior parte dos esquemas explicativos tradicionais: Baur, Harnack, Duchesne e Daniélou o presumiram em suas narrativas¹⁶. Um dos motivos de tal é a já abordada escassez de documentação acerca do cristianismo antigo além das fronteiras romanas. Em contraposição, a gama de documentação em grego e latim desse período é considerável, ainda que não se

13 Acerca da doutrina do conhecimento na obra de Clemente de Alexandria, cf. MORESCHINI, 2008, p. 117-124. Para o caso de Basílides, também de Alexandria, cf. PEARSON, 2008.

14 Um estudo a esse respeito se encontra em MCCREADY (1996).

15 Cf. Romanos 15, 25-27.

16 Um bom levantamento desses trabalhos se encontra em BURTCHAEEL, 1992.



comparando com o gigantesco volume proveniente dos séculos IV e V d.C. As cartas de Paulo, os *Atos dos Apóstolos* e a *História Eclesiástica* de Eusébio continuam a exercer (justificadamente, diga-se de passagem) uma enorme influência sobre os estudiosos da área, mas também podem ser limitadores do campo de visão analítico. O cristianismo que representam é aquele que está ao seu alcance, inclusive no plano linguístico. Eusébio, por exemplo, com frequência dá preferência a relatar do Mediterrâneo ocidental (sob domínio romano) o que lhe chega em grego, economizando palavras, por exemplo, a respeito de um autor tão profícuo quanto Cipriano de Cartago, que escrevia em latim. Do mesmo modo, um cristão de Edessa ou Nísibis da virada do século IV provavelmente desprezaria ou apenas ignoraria qualquer influência filosófica grega em sua teologia. As conexões para além das fronteiras romanas permitiam não apenas que a Mesopotâmia Parta e Sassânida contassem com comunidades cristãs, como também a Armênia e a Geórgia, com a primeira se convertendo oficialmente ao cristianismo antes que Constantino tivesse sua famosa visão. Frente a tudo isso, é plenamente possível se questionar a limitação da análise às fronteiras romanas herdada, aparentemente, dos *Atos dos Apóstolos* via história eclesiástica como um modelo a ser superado, principalmente quando um escopo global é adotado pelo historiador.

Por outro lado, os autores de história eclesiástica citados acima não tinham tanto o mar Mediterrâneo como área de ação cristã, mas o próprio Império Romano enquanto unidade política e territorial. Ele iria incorporando (com uma série de resistências, claro) o cristianismo até chegar ao ponto, aparentemente, inevitável, de adotá-lo completamente¹⁷. Ocorre, no entanto, que entre antiquistas e classicistas o Mediterrâneo vem cada vez mais se tornando objeto de análise preferencial, tanto no que tange a relação homem-natureza quanto na pesquisa do mar enquanto espaço construído. Muito influenciados pela obra de Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Peregrine Horden e Nicholas Purcell, com seu *The Corrupting Sea*, apresentaram um mar como espaço social com muito poucas alterações estruturais ao longo dos séculos, com suas populações constantemente à procura de se conectarem e fazerem trocas (econômicas, culturais, institucionais, etc.), em muito movidos por circunstâncias físicas naturais impostas pelo mar¹⁸. Desde esse trabalho, o Mediterrâneo tornou-se alvo permanente de reflexões e análises entre historiadores e arqueólogos trabalhando com a Antiguidade. Fundamentais para a abordagem analítica aqui exposta são os trabalhos de Ian Morris e Irad Malkin.

17 Paul Veyne, ao invés, dedicou todo um livro a demonstrar que nada disso era tão inexorável assim. Cf. VEYNE, 2010.

18 Cf. HORDEN E PURCELL, 2000.



Ian Morris fez uma crítica construtiva da obra de Horden e Purcell em seu artigo para a *Mediterranean Historical Review*, intitulado “Mediterraneanization”. Nele, aponta os vícios analíticos e teóricos do que chama de “mediterraneanismo”, ou seja, a atitude acadêmica de considerar o Mediterrâneo como uma realidade dada, quase naturalizada e certamente autossuficiente¹⁹. Estudos nesse sentido tenderiam a inserir o Mediterrâneo como o palco permanente e estrutural por onde passa a história de indivíduos e impérios. Já Morris sugere outro tipo de abordagem, o qual leva em conta o que ele chama de “mediterraneanização”, analisando o Mediterrâneo não como espaço dado, quase natural e imutável, mas como construção que envolve vencedores e perdedores, e que promove integração mas também desigualdade. Desse modo, os estudos analisariam um Mediterrâneo que serviria como uma espécie de metáfora para o processo de globalização no qual o estudioso se encontra inserido, permitindo-lhe identificar paralelos, fazer comparações e inclusive apontar diferenças.

Já Irad Malkin adota uma abordagem interessante em seu estudo da formação de uma identidade grega entre os séculos VIII e V a.C., intitulado *The Small Greek World*. Nela, o autor defende que o fundamento de tal identidade não se encontra em uma pólis específica, nem em um aspecto cultural superior, mas sim na própria conectividade existente entre os diversos assentamentos gregos espalhados pelas margens e ilhas do Mediterrâneo. O uso intenso dessas redes descentralizadas (Malkin é um adepto fervoroso da teoria das redes) faz com que os gregos em terra tenham sempre os olhos voltados ao mar, assim como que se sintam diferentes dos povos que os circundam. Essa rede de comunidades com uma identidade comum e que têm no mar a sua ligação é chamada por Malkin de “pequeno mundo grego”²⁰. Desse modo, por mais que Malkin se volte para a análise de um mundo grego, ainda assim seu esforço de identificar um *mundo* já serve de inspiração para uma história de tipo global na medida em que opta por adotar um escopo que supera o âmbito local ou regional de modo a abranger a conectividade entre colônias gregas onde quer que elas estivessem²¹.

De modo semelhante, é possível questionar se não é precisamente a conectividade por mar e terra um dos principais fatores de coesão entre cristãos

19 Cf. MORRIS, 2003.

20 Cf. MALKIN, 2011, p. 3-64.

21 Esse critério de identificação de uma pesquisa com escopo global é adotado por Conrad no que ele chama de “noções alternativas de espaço”. Cf. CONRAD, 2016, p. 65.



no século II d.C.²² Creio que essa possibilidade possa ser aventada ao menos para o caso dos bispos ao fim do mesmo século. Vejamos o caso da querela da Páscoa, narrada por Eusébio de Cesareia em *História Eclesiástica* V.23-25, inclusive com transcrições de cartas escritas originalmente escritas por bispos na ocasião. Considerando as formas de comunicação entre os mesmos (cartas em contexto interregional, reuniões em situação intrarregional), é possível questionarmos se não é precisamente a presença em uma rede de conectividade que liga líderes cristãos da Gália à Palestina e à Osroena o fundamento do que chamam de estar “na comunhão” (ἡ κοινὴ). Quando Polícrates de Éfeso e os outros bispos da Ásia se recusam a abandonar sua tradição de celebrar a Páscoa no dia 14 Nisan, conforme os preceitos judaicos²³, Vítor de Roma os ameaça com a expulsão da mesma “comunhão”, aparentemente uma forma de *bullying* eclesiástico antigo envolvendo a exclusão da mesma rede de conectividade com todas as consequências inerentes (falta de apoio material em situações de necessidade, ausência de hospitalidade em viagens para fora da Ásia, etc.). Desse modo, pensando a partir do modelo de Malkin, os bispos do fim do século II d.C. parecem traçar sua identidade comum em estreita relação com a conectividade existente entre si, talvez de forma mais ambivalente que os gregos clássicos: esses líderes cristãos não olhavam apenas para o mar, mas muito também para o seu entorno em terra.

Tanto o trabalho de Morris quanto o de Malkin apresentam ao estudioso a possibilidade de se encarar o Mediterrâneo como um mundo, seja como metáfora de um globo cada vez mais conectado e também desigual, seja como espaço ocupado e utilizado para a manutenção de uma identidade comum entre comunidades espacialmente distantes. A partir da aplicação desses pontos de vista teóricos a um estudo que se pretenda global do cristianismo antigo, algumas questões podem ser formuladas para a pesquisa. Teria a conectividade pelo mar tido papel semelhante na manutenção de uma identidade cristã comum, se é que ela existia? Uma vez que os *Atos dos Apóstolos* apresentam Paulo usando mar e terra para alcançar seus destinos (o que parece ser confirmado pelo próprio apóstolo em sua carta aos cristãos da Galácia), teria a rede de estradas romanas exercido um papel equiparável ao mar nesse caso? Se assim for, por que a comunicação entre as comunidades junto ao mar ou próximas dele (Alexandria, Éfeso, Roma, Antioquia, etc.) parece ser mais intensa do que

22 O caráter fundamental da conectividade e de formas de comunicação para os cristãos do primeiro século d.C. já foi bem trabalhado por THOMPSON, 1998.

23 Para mais informações acerca da celebração da Páscoa no 14 Nisan pelos bispos da Ásia em questão, ver ROUWHORST, 2004, p. 63-85; STEWART-SYKES, 1998.

com aquelas que se encontravam no interior? Teria o estabelecimento de uma rede cristã através do mar contribuído para o processo de “mediterraneização” apresentado por Morris? Se sim, até que ponto, como e por quê?



CAMINHO TRÊS: CONEXÕES E INTEGRAÇÕES DO CRISTIANISMO ANTIGO

O terceiro caminho de pesquisa em história global do cristianismo antigo que proponho também deve muito a Irad Malkin. Ele se foca na conectividade entre as igrejas cristãs como elemento a ser explorado pelo pesquisador. No entanto, contrariamente aos outros modelos sugeridos até aqui, o terceiro abdica de adotar recortes espaciais prioritários. O que importaria mais, então, seria o mapeamento das redes de conexão que podem ou não ter no Mediterrâneo o seu espaço de articulação. Desse modo, as conexões das comunidades da Palestina, aparentemente muito intensas com o Egito²⁴, poderiam inadvertidamente alcançar Edessa, como no caso já abordado da transmissão da lenda do rei Abgar por Eusébio, inclusive por ambas compartilharem o aramaico como língua do cotidiano. Em outro sentido, os grupos cristãos egípcios, muito em contato com os seus semelhantes palestineses, poderiam também divisar um horizonte para além do Mediterrâneo, tentando alcançar a Índia via mar Vermelho e Golfo Pérsico, como pode ter sido o caso de Panteno de Alexandria. A vantagem principal de uma leitura mais pragmática das redes de comunicação entre grupos cristãos é de se ter sempre em mente a importância da conectividade mediterrânica para a sua difusão, ao mesmo tempo que adotando uma perspectiva sempre aberta para novas abordagens para além do mar, seja na Mesopotâmia, na Pérsia, na Índia ou na Armênia. Isso se dará principalmente no caso de escavações de sítios de grande dinamismo social e cultural contribuírem com a área.

Esse caminho, no entanto, conta também com uma limitação, caso não seja adotado da forma apropriada. De fato, a constatação da existência de conexões entre grupos, mesmo em pontos distantes do próprio Mediterrâneo, talvez não signifique muito em termos de integração inter-regional. Quando os cristãos perseguidos no sul da Gália em meados do século II d.C. se comunicam, em grego, com aqueles que pareciam ser seus antigos compatriotas na Ásia Proconsular, não conseguem esconder certo desprezo pelas populações nativas da região, as quais acreditam inflar e tornar ainda mais brutal a

²⁴ Veja-se, por exemplo, como os cristãos da Palestina afirmam trocar habitualmente cartas com seus correligionários alexandrinos em EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V.25.



perseguição contra si por conta de seus costumes²⁵. Mesmo no estudo de Irad Malkin, a conexão entre *poleis* é analisada sobretudo enquanto fator de coesão identitária²⁶ entre gregos.

Por esse motivo, o escopo global do caminho de pesquisa ora exposto não se fundamenta no recorte espacial, como ocorre no caso dos dois anteriores, mas sim na opção teórico-metodológica envolvida. Esta se fundamenta na análise não tanto das redes de conexão entre pessoas e grupos em si, mas sim dos processos de integração que advém delas (ou não). Não que esta abordagem seja majoritária mesmo entre historiadores globais; ao invés, como afirma Sebastian Conrad em seu livro *What is Global History?*, “muitos historiadores globais/do mundo se contentam em estudar interações e conexões” (CONRAD, 2016, p. 67). Sigo o mesmo historiador, contudo, quando aponta que

“... um foco somente em conexões não é suficiente para fazer uma boa história global. Pois, enquanto trocas de bens, pessoas e ideias, e interações entre grupos e sociedades, mesmo através de longas distâncias, têm sido uma característica da vida humana no planeta desde o início, algumas ligações dentro dessa rede humana global foram cruciais para a construção social de uma sociedade (sic), enquanto outras permaneceram acidentais e efêmeras. A magnitude de seu impacto dependeu não pouco do grau em que o mundo estava integrado nesse período – materialmente, culturalmente e politicamente” (*Ibidem*, p. 68).

Certo é que Conrad está pensando aqui preferencialmente nos campos de História Moderna e História Contemporânea, com os quais trabalha, em que as interações a nível global se intensificam em parâmetros não vistos na Antiguidade. No entanto, o próprio Conrad aponta também que uma análise em escopo global focada em processos de integração não prescreve necessariamente um alcance planetário para o trabalho, mas sim uma abertura do estúdio para pensar a sua questão para além das unidades espaciais convencionais²⁷. É nesse sentido que se pode pensar em uma história global do cristianismo antigo que não se prenda à questão de se é possível ultrapassar analiticamente as fronteiras do Império Romano ou não, mas que esteja aberto a transgredir-las durante o trabalho de mapeamento das conexões entre comunidades cristãs e de possíveis processos de integração entre as mesmas. O caso do estudo de

25 Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V.1.57.

26 É válido notar, contudo, que, segundo Malkin, existiria certa interseccionalidade identitária entre os gregos conforme o local que habitavam e a cidade metrópole do qual sua própria comunidade originalmente advinha. Cf. MALKIN, 2011, p. 18-19.

27 Cf. CONRAD, 2016, p. 72.



Malkin é ilustrativo desse caminho: a formação de uma identidade comum a gregos espalhados do sul da Gália ao norte do Mar Negro, identidade essa fundamentada na conectividade pelo mar, não deixa de ser um caso de integração que, nesse caso, extrapolaria o recorte tradicional do mar Mediterrâneo.

Os processos de integração, contudo, não precisam se prender ao âmbito identitário. Norberto Guarinello, por exemplo, já expôs como, no caso do Império Romano, ela poderia ser ao mesmo tempo social e altamente desigual, com as elites locais do império sendo cada vez mais integradas ao centro de poder, enquanto a clivagem entre as mesmas e as classes subalternas apenas crescia (GUARINELLO, 2010). No caso do cristianismo antigo, por exemplo, poderia ser notado o quanto os bispos locais vão se integrando socialmente a seus semelhantes próximos e distantes ao mesmo tempo que vão se destacando dos demais membros de sua comunidade. Nesse caso, a articulação entre bispos na repressão ao movimento montanista na Ásia Menor poderia ser lida também dentro de um processo de exclusão de certos grupos do exercício do poder, sobretudo de lideranças femininas²⁸. Do mesmo modo, nota-se como figuras contemporâneas tão díspares em termos de localização e linguagem como Cipriano de Cartago e Dionísio de Alexandria possuem as mesmas preocupações prementes, a saber, como traçar uma linha decisiva que os difira política e socialmente daqueles que definem como “hereges”. Para ambos, a tendência é estabelecer um rito de batismo específico para si e não compartilhado por aqueles que consideram heterodoxos. O mais impressionante é que as preocupações de ambos sejam registradas em documentos de tradições completamente apartadas (Dionísio através da *História Eclesiástica* de Eusébio, sobretudo o livro VII; Cipriano teve seu epistolário e suas obras sobre o tema copiadas massivamente durante o período medieval), o que aponta para um fenômeno real em âmbito supralocal, não sujeito a qualquer narrativa de ordem artificial.

A partir do exposto, portanto, algumas perguntas podem ser sugeridas a partir da identificação desse caminho de pesquisa. O quanto as conexões entre comunidades cristãs antigas implicavam em integração social, econômica e cultural entre as mesmas? Quem eram os agentes de tal integração? Seriam as comunicações entre grupos desiguais, com alguns indivíduos tendo papel mais destacado que os demais por algum fator? Existiriam comunidades que agiriam como vetores de integração, estando presentes em cidades política, econômica e culturalmente mais dinâmicas, como Roma e Alexandria, por exemplo?

28 O caso se encontra relatado por Eusébio em EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V.16-21. Acerca do movimento montanista e suas lideranças femininas, cf. MARJANEN, 2008.



Tendo esses caminhos sido delineados, vale observar que muito provavelmente não são os únicos apropriados a um trabalho de pesquisa global acerca do cristianismo antigo, isto é, anterior ao Concílio de Niceia, a partir de cujo período os grupos cristãos passam a ser articulados de novas formas. Apenas foram apresentados aqueles que acredito serem mais concernentes com pesquisas em história global em nosso tempo. Do mesmo modo, vale notar que os caminhos apontados não são mutuamente excludentes. Podem existir (e provavelmente existirão) casos em que seja necessário lançar mão de mais de um deles para alcançar um resultado satisfatório. Faz parte da profissão do historiador a abertura de visão para o amplo leque de opções teóricas e metodológicas à sua disposição, contanto que a iluminação do problema proposto seja alcançada.

Como conclusão, vale destacar qual o caminho a não ser adotado pelo pesquisador, sob o risco de desvirtuar a leitura dos dados obtidos: aquele que lê o cristianismo antigo de forma etapista, como um estágio de um processo que rumo inexoravelmente para o cristianismo globalizado dos dias atuais. Fazê-lo seria cair na armadilha da antiga história universal, contra o qual Franz Fillafer fez um alerta muito oportuno²⁹. Esse caminho muito provavelmente passaria pelo eurocentrismo que marcou esse tipo de escrita histórica, o qual poderia sem sombra de dúvidas ser instrumentalizado para fins políticos escusos. A história global do cristianismo antigo pode ter sua virtude no ato de quebrar a imagem do ocidente cristão como o recorte por excelência. Em outras palavras, defrontado com a frase de *Mateus* citada ao início do artigo, o estudioso não deve usá-la de forma teleológica, pronunciando o fim inevitável do percurso do qual seu recorte constitui etapa, mas sim como perspectiva de ação do autor e dos leitores para o seu presente, como agentes de um mundo aberto como nunca antes até então.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROWN, Raymond E. **An Introduction to New Testament**. Nova York: Doubleday, 1997.

CONRAD, Sebastian. **What is Global History?** Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2016.

EUSEBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

29 Cf. FILLAFER, 2017.



BURTCHAELL, James Tunstead. **From synagogue to church: Public services and offices in the earliest Christian communities.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

FREITAS, Renata Canziani de. **CVNCTA QVANTIAM – MEDEIA ABALA ESTRUTURAS. O teatro de Sêneca e sua permanência na cena contemporânea: tradução e estudo de recepção.** 2015. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

FILLAFER, Franz L. **A World Connecting? From the Unity of History to Global History.** In: *History and Theory* 56, no. 1, Março de 2017, p. 3-37.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **Ordem, Integração e Fronteiras no Império Romano. Um Ensaio.** In: *Mare Nostrum*, ano 2010, v. 1, p. 113-127.

HORDEN, Peregrine e PURCELL, Nicholas. **The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History.** Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

IZIDORO, José Luiz. **Fronteiras permeáveis e identidades nos cristianismo primitivos: Contribuição da história e da antropologia para o debate contemporâneo sobre as identidades.** *Oracula*, 5.10 (2009).

KERMODE, Frank. Mateus. In: ALTER, Robert e KERMODE, Frank (org.). **Guia literário da Bíblia.** São Paulo: Editora UNESP, 1997.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento: 2. História e literatura do cristianismo primitivo.** São Paulo: Paulus, 2005.

MALKIN, Irad. **A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean.** Oxford: Oxford University Press, 2011.

MARGUERAT, Daniel. **A primeira história do cristianismo: Os Atos dos Apóstolos.** São Paulo: Paulus e Edições Loyola, 2003.

MARJANEN, Antti. Montanism: Egalitarian Ecstatic “New Prophecy”. In: MARJANEN, Antti e LUOMANEN, Petri (org.). **A Companion to Second-Century Christian ‘Heretics’.** Leiden: Brill, 2008.

MCCREADY, Wayne O. Ekklesia and Voluntary Associations. In: KLOPPENBORG, John S. e WILSON, Stephen G. (org.). **Voluntary Associations in the Graeco-Roman World.** Londres/Nova York, 1998.

MORESCHINI, Claudio. **História da Filosofia Patrística.** São Paulo: Edições Loyola, 2008.

PAGELS, Elaine. **The Gnostic Gospels.** Nova York: Random House, 1978.

PEARSON, Birger A. Basilides the Gnostic. In: MARJANEN, Antti e LUOMANEN, Petri (org.). **A Companion to Second-Century Christian ‘Heretics’.** Leiden: Brill, 2008.

MORRIS, Ian. Mediterraneanization. In: **Mediterranean Historical Review**, Vol.18, No.2, Dezembro de 2003, p. 30-55.

ROUWHORST, Gerard. Liturgy in the Authority of the Apostles. In: HILHORST, A. (org.). **The Apostolic Age in Patristic Thought.** Leiden/Boston: Brill, 2004.

STEWART-SYKES, Alistair. **The Lamb’s High Feast: Melito, *Peri Pascha* and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis.** Leiden/Boston/Colônia: Brill, 1998.

THOMPSON, Michael B. The Holy Internet: Communication Between Churches in the First Christian Generation. In: BAUCKHAM, Richard (org.). **The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospels Audiences.** Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.



TREBILCO, Paul. **The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius**. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.

VAN ROMPAY, Lucas. The East (3): Syria and Mesopotamia. In: HARVEY, Susan Ashbrook e HUNTER, David G (org.). **The Oxford Handbook of Early Christian Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VIVIANO, Benedict T. O Evangelho Segundo Mateus. In: BROWN, Raymond E., Fitzmyer, Joseph A. e MURPHY, Roland E. (org.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos**. Santo André/São Paulo: Academia Cristã e Paulus, 2011.