



Artigo recebido em: 28/02/2014

Artigo aceito em: 28/03/2014

Debate Teórico-metodológico para uma História das Religiões e para uma História dos Cristianismos Antigo na Costa Norte-africana.

André Barroso¹

SEEDUC-RJ

<http://lattes.cnpq.br/0466146822739635>

Resumo: Superar perspectivas essencializadas e confessionais deve ser o caminho trilhado pelas ciências sociais, em geral e pela história das religiões, em particular, principalmente quando nos deparamos na atualidade com concepções agudas no que diz respeito ao diálogo e ao respeito às diferenças de toda ordem, como se observa na modernidade. É cada vez mais comum, grupos religiosos lançarem mão de seus dogmas e textos sagrados para justificar posturas fundamentalistas, ou mesmo repudiar ações que quase sempre estão fora de suas comunidades religiosas, como se a sociedade laica, de direito tivesse que se submeter às diretrizes e normativas que são as de sua religião. Aquilo que observamos acima, de forma geral para as diversas manifestações religiosas, pode ser recortada para a realidade brasileira e apontando o cristianismo como sendo o lugar de onde se produz intolerâncias e fundamentalismos, embora devêssemos nos conter nas generalizações, mas em todas as experiências religiosas cristãs encontraremos resquícios e exemplos de atitudes intolerantes sejam elas institucionalizadas, sejam elas de membros ou grupos particulares.

¹ História Cultural pelo Programa de pós-graduação em História do IFCH (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas) da Universidade de Campinas, mestre em História Comparada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada do Instituto de História da universidade Federal do Rio de Janeiro, licenciado e Bacharel em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, atualmente é professor docente I da Secretaria da Educação do Estado do Rio de Janeiro.

Acreditamos que o que fundamenta tal atitude se encerre em uma perspectiva de que o cristianismo em sua origem fora uma experiência particular e original em sua constituição, por um lado, e por outro lado tal atitude se baseia em uma leitura literal e dogmatizada da bíblia, livro sagrado para os cristãos. Esta concepção acompanhou o desenvolvimento da igreja no processo de institucionalização (patrística) cuja marca fundamental fora a concepção de que todo o Antigo Testamento já falava de Jesus e preparava sua vinda, assim se situa o primeiro embate inter-religioso entre “cristãos” e “judeus”, como se fosse fácil estabelecer tal separação nos primeiros séculos de nossa era. Aqui, desenvolveremos um debate teórico-metodológico para compreender as sociabilidades que permearam a constituição de comunidades judeu-cristãs nos primeiros séculos de nossa era e qual o papel das interações culturais para se compreender porque a pluralidade deve ser a chave de leitura para se observar as experiências religiosas seja na Antiguidade, seja na modernidade.

Palavras-chave: História, Metodologia, Cristianismo e Cultura.

Abstract: Overcoming essentialist positions and confessional perspectives should be the path taken by social sciences in general and the history of religions, in particular, especially when we are faced today with acute conceptions with regard to dialogue and respect for differences of all kinds, as observed in modernity. It is increasingly common , religious groups lay hold of its tenets and sacred texts to justify fundamentalist postures , or even repudiate actions that are almost always out of their religious communities , as if the secular society the law, had to undergo the guidelines and regulations that are of their religion. What we noted above, the general form for the various religious manifestations, can be cropped to the Brazilian reality and pointing Christianity as being the place where it produces intolerance and fundamentalism, though we should restrain ourselves in generalizations, but all religious experiences Christian remnants and find examples of intolerant attitudes they are institutionalized, they are members of groups or individuals.

We believe that the fundament this attitude be closed in a perspective that Christianity had its origin in a particular and unique experience in its constitution , on the one hand , and on the other hand such an attitude is based on a literal reading and fundamentalist of the Bible, sacred book for Christians. This design followed the development of the church in the institutionalization (patristic) whose hallmark off the

idea that the entire Old Testament already spoke of Jesus and prepared his coming, thus we had the first struggle inter-religious between "Christians" and "Jews", as if it were easy to establish such separation in the first centuries of our era. Here we develop theoretical and methodological discussions to understand the sociability that permeated the establishment of Jewish - Christian communities in the first centuries of our era and the role of cultural interactions to understand why the plurality must be the key to reading to observe the religious experience is in antiquity, either in modernity.

Keywords: History, Methodology, Christianity and Culture.

O objetivo deste artigo é compreender o papel das interações culturais na história dos cristianismos antigos, com implicações na formação das comunidades denominadas judeu-cristãs, mais precisamente, o tipo de cristianismo que deu origem aos processos de encontro de culturas situados em Alexandria. Assim, é nosso objetivo observar os tipos de comunidades que surgem deste processo de encontro cultural numa região marcada pelo politeísmo religioso e uma cultura filosófica consolidada.

Um aspecto importante e que merece ser salientado, é o fato de que o uso do plural na palavra “Cristianismos”, contida no título, aponta de forma clara e inequívoca a diversidade sócio-religiosa na recepção e experiência das antigas comunidades judaico-cristãs. Este é o ponto chave de toda a pesquisa, na medida em que ela compreende que todas as experiências religiosas, sejam elas de qualquer ordem e credo, são sempre plurais (CHEVITARESE, 2011). Assim, qualquer fundamentalismo político-religioso que tenha como suporte a origem do cristianismo, para falar do lugar, enquanto cristão ocidental, não passa de um “prego fincado na areia”, pois essa origem é diversa, plural e, em alguns casos, contraditória entre si (CHEVITARESE, 2011). Esse argumento fundamentalista é por isso falacioso, não podendo ser utilizado como corroboração de uma originalidade e hegemonia, as quais, diga-se de passagem, são, de fato, inexistentes.

Abrimos aqui um parêntese apenas para esboçar o que queremos dizer quando empregamos o termo “fundamentalismo” utilizado acima: por ele entendemos a estrita aderência a um conjunto específico de doutrinas teológicas, a partir de uma leitura literal de textos sagrados e os tomando como base para ler às questões pertinentes a vida da sociedade em que vivem, foi primeiramente utilizado na primeira metade do século XX nos Estados Unidos para descrever uma lista de credos teológicos específicos (the fundaments).

O termo desde então tem sido generalizado para significar a forte aderência a qualquer conjunto de credos em face de um criticismo, refere-se pejorativamente a qualquer grupo religioso de infringentes de uma maioria, ou refere-se a movimentos

étnicos extremistas com motivações, ou inspirações nominalmente religiosas. Conhecido como 'fundamentalismo étnico', ele acredita em seus dogmas como verdade absoluta, indiscutível, sem que se estabeleça como possível a premissa do diálogo.

No estudo comparativo das religiões e etnias, o fundamentalismo pode se referir a movimentos anti-modernistas nas várias religiões, por extensão de sentido o termo passou a ser usado por outras ciências para significar uma crença irracional e exagerada, uma posição dogmática ou até certo fanatismo em relação a determinadas opiniões, como questões relacionadas à vida social e a mudança de costumes, que podem e se misturam com questões da vida pública, já que tudo é política e com ela se relaciona.

A partir dos ataques de 11 de setembro às "Torres Gêmeas" organizados pelo grupo 'Al Qaeda', reacenderam a preocupação contra o fundamentalismo e criaram dois mitos frequentes: a) o mito de que todo fundamentalista é muçulmano e b) o mito de que todo muçulmano é terrorista. Antoun (2001) vai produzir um estudo apurado do fundamentalismo em suas raízes culturais, étnicas e religiosas com o intuito de desfazer os mitos acima descritos e ampliar o horizonte dos movimentos fundamentalistas que segundo ele pode ser encontrado em qualquer confissão ou grupo religioso.

1.1. A Questão Metodológica e a Importância da Pesquisa

Entendemos método, como um caminho que se escolhe seguir para alcançar um objetivo, portanto ele está inserido 'em como fazer?' E não 'o que fazer?' Logo este não deve ser uma camisa de força que torna impossível desenvolver outro caminho para a pesquisa acerca da história dos cristianismos (Barroso: 2010). O que não significa dizer não ser importante a metodologia para demonstrar as nossas hipóteses. Mas método é o modo como se faz alguma coisa e desta forma, pode haver um sem número deles, o que buscamos quando dizemos que este não pode ser uma camisa de força, é simplesmente compreender que pode haver e há outros caminhos para tratar o objeto que aqui apontamos o uso deste e não de outro representa escolhas que o pesquisador é chamado a fazer constantemente.

Através da comparação literária, Chevitarese sustenta que leituras fundamentalistas do texto bíblico podem distorcer aquilo que as assim chamadas Escrituras Sagradas poderiam estar querendo dizer e, por conseguinte, renunciando, em certa medida, a todo um contexto dentro do qual uma determinada obra foi

produzida e também ao diálogo que esta estabeleceu com outros autores do seu tempo e espaço.

Com efeito, Chevitarese assinala que (2001: 9):

Por Cristianismos, enfatiza-se também que desde as suas origens mais remotas, ainda nas primeiras gerações de 'cristãos', para além de alguns poucos consensos, houve uma polissemia sobre o que disse e o que não disse Jesus. Essa 'confusão' de sentidos e significados não pode ser atribuída exclusivamente ao caráter iletrado da cultura judaica, no particular, e da mediterrânica, no geral, já que ainda na primeira geração de seguidores de Jesus estavam circulando material escrito (cartas paulinas, o evangelho Q e, quiçá, o de Tomé). Esse livro trabalha com a hipótese de que a base cultural de um determinado indivíduo, ou de um dado grupo social, ou ainda de uma comunidade inteira é decisiva para explicar essa polissemia em torno das ideias e propostas do Nazareno.

John D. Crossan, por sua vez, enfatiza a importância da comparação transdisciplinar na observação de um determinado objeto. Em sua perspectiva, é crucial para a pesquisa da história do cristianismo antigo que se possa aplicar o conhecimento de diversas áreas das ciências humanas a fim de que se façam algumas afirmações e negações acerca do objeto estudado. Nesse caso, consideramos extremamente válido o modelo de interação da História, Antropologia e Arqueologia, utilizado por Crossan, como um método possível de observação e análise de meu objeto de estudo que são as experiências religiosas plurais na costa do norte do continente africano, mais precisamente em Alexandria e Egito.

Nesse sentido, Crossan (2004: 255) aponta a questão acerca dos dados advindos de diversas áreas do conhecimento e suas respectivas interpretações da seguinte forma:

Em primeiro lugar, trabalho com um modelo geral para contexto porque, sem ele, posso interpretar os dados quase à vontade. Segundo, os três níveis de meu modelo interagem uns com os outros e, potencialmente, corrigem uns aos outros. Terceiro, dentro dessa interação, ainda presumo certa hierarquia de estratificação: da antropologia, por intermédio da história, à arqueologia. Para mim, as ruínas textuais da história e as ruínas materiais da arqueologia localizam-se dentro de matrizes antropológicas ou macros sociológicas gerais. (...) Quando leio os resultados publicados da arqueologia Galileia recente, encontro um fenômeno estranho. Os estudiosos não descrevem simplesmente o que encontraram, mas também fazem comentários sociais interpretativos sobre esses dados. Com frequência, esse comentário critica um tanto circunstancialmente o que alguém como eu pode dizer a respeito do Jesus histórico. Mas de onde vem sua matriz social mais ampla? Onde eles a conseguiram?

Daí a importância em se cruzar tais informações com as descobertas advindas de outras áreas do conhecimento, pois soaria sempre como parcial. Convém frisar o pensamento do arqueólogo Pedro Paulo Funari (2006: 218) que clarifica a importância da cultura material proveniente da Antiguidade para a pesquisa do Jesus histórico:

Outro aspecto metodológico deve ser lembrado. As fontes escritas partem sempre de um ponto de vista que reflete os interesses de classe, de grupo, de ideologia, de modo que são construções altamente subjetivas e enviesadas, pois são voluntárias. Os vestígios materiais são involuntários. Os documentos foram sempre escritos por letrados, do sexo masculino, de alguma forma, resultado de instituição formal. Os restos arqueológicos refletem tanto a riqueza como a pobreza e constituem, muitas vezes, o único acesso direto que podemos ter aos iletrados, às mulheres, aos escravos. Isto é particularmente relevante no caso do estudo do movimento de Jesus, oriundo de comunidades pobres e analfabetas da Palestina.

Evidente e digno de menção, assim como a História, a Arqueologia não está isenta de desvios interpretativos. Muito embora, como sublinha Funari, os vestígios materiais sejam, até certo ponto, “involuntários”, ao tomá-los como indícios da ação humana em determinado período de tempo, o pesquisador/observador também sofre marcada influência do seu contexto próprio e de seu lugar de fala.

Parece-nos válido introduzir o pensamento de Pierre Bourdieu (2003: 15) que aponta para o cuidado que devemos ter ao se trabalhar com os chamados textos clássicos, como se estes fossem a verdade sobre um determinado período:

O intérprete que pretenda agir como etnógrafo arrisca-se, assim, a tratar como informantes ‘ingênuos’ autores que já estavam agindo também como (quase) etnógrafos e cujas evocações mitológicas, mesmo as aparentemente mais arcaicas, como as de Homero ou Hesíodo, são já mitos elaborados, que implicam omissões, deformações e reinterpretações (...) que se pretendem eruditas, nas quais não se consegue distinguir o que pediram em empréstimo a autoridades (...) e o que foi reinventado a partir das estruturas do inconsciente e sancionado, ou ratificado, pela caução do saber adquirido.

Temos, então, duas grandes ações a percorrer quando tratamos de estudar a história dos cristianismos: a) observar de forma atenta e diferenciada as motivações com as quais um determinado material literário foi produzido; e b) o tempo e espaço percorridos por um determinado material literário até a sua forma definitiva com a qual trabalhamos hoje.

Essas duas ações devem se pautar no fato de que tensões, agências (BHABHA, 2010: 240-273) e relações de poder concorrem para que uma determinada prática se consolide e outra seja silenciada. O fato é que mesmo com a opressão, perseguição e

tentativas de silenciamento e invisibilidade por parte da ortodoxia, experiências diversas e dissonantes da estrutura normativa ocorreram e algumas delas chagaram até nós (CROSSAN, 2004: 283-312).

Com isso, fica bastante patente a importância da comparação transdisciplinar na construção do conhecimento histórico, no sentido de reconstruir o ambiente sociopolítico da época em que se situa o objeto de pesquisa (BARROSO, 2009: 57-67).

1.2. A Costa Norte-Africana na História do Oriente Próximo.

São muitas as representações e evidências de que esta região do continente africano representou um ponto fundamental, seja para a mobilidade de pessoas e grupos, seja para fixação também de grupos em busca de uma estabilidade social e econômica, relacionada à sua constituição cultural com as escolas filosóficas, e ponto de entrada e saída de produtos, pela importância de seu porto. Esta constatação é resultado da observação da produção de grãos e outros gêneros alimentícios, bem como da produção cultural na cidade de Alexandria, entre o final do século I A. E.C. e início da Era Comum.

Outra inferência possível de se fazer para esta região, é que nestes espaços os encontros de culturas moldam um ambiente plural, desde o social, passando pelo âmbito cultural-religioso, até o sociopolítico. Agregam-se também aqui os conceitos de religião e cultura, por entender que a experiência religiosa percebida na esfera do humano passa a desempenhar um papel cultural – sem que o termo religião traduza a totalidade de sua significação de forma separada da questão cultural, em seu sentido amplo – e cultura, enquanto tudo aquilo que possa definir como produção humana.

Para o recorte espaço- temporal que esse trabalho analisa é preciso fazer uma consideração importante: a conformação geográfica que temos hoje do norte da África não condiz com aquilo que se apresentava nos primeiros séculos da Era Comum. As províncias ali existentes devem ser tratadas como unidades autônomas de administração, subordinadas ao poder imperial romano, mas com uma relativa liberdade de produção, comercialização e culto, que variava à medida que se sucediam os imperadores romanos, como nos aponta (HINGLEY, 2010): “A cultura ‘romana’ não é mais vista como uma unidade monolítica e claramente delimitada, mas como derivada de uma variedade de fontes ao longo do Mediterrâneo”.

Assim, não podemos olhar o passado com as lentes do presente sem guardar as devidas proporções no que diz respeito às mudanças desempenhadas desde ao que diz

respeito à reorganização espacial, quanto às questões sociais, culturais e religiosas, e que se mantém em constante mudança, com reflexos na atualidade.

Ler a África e tratá-la em um objeto de estudo como este se faz necessário entender sua conformação sociopolítica e econômica, bem como a importância que este ambiente pode oferecer para as culturas circunvizinhas, talvez fosse necessário desconstruir o conhecimento ideológico que se construiu da África. Não se pode negligenciar a imagem que se construiu da região a partir dos processos de colonização e do século XVI e após os processos de partilha nos séculos XIX e XX conhecidos também como a partilha da África.

Muito do que se constituiu o imaginário das pessoas sobre o continente, com sua cultura, educação, economia e política, estão eivados de conceitos e pré-conceitos que, se não impede, pelo menos molda ideologicamente aquilo que se pensa e produz. Mas o que nos interessa aqui é a África e dentro desta, a sua porção norte em um momento em que a região não sofrera ainda os processos acima descritos, mas onde o risco de anacronismos pode ser grande caso não se tenha bem claro de que região nós estamos falando e o que representa a região em um período singular da história que os dois primeiros séculos de nossa era.

Trazemos para clarificação três mapas desta região em períodos diferentes, retirados e adaptados da obra de W. Davies (1989), e adaptado por mim com ajuda essencial do companheiro Juarez Quirino, onde intento mostrar esta diversidade cultural e como estava conformada politicamente a costa norte-africana na Antiguidade (ver figura 1).

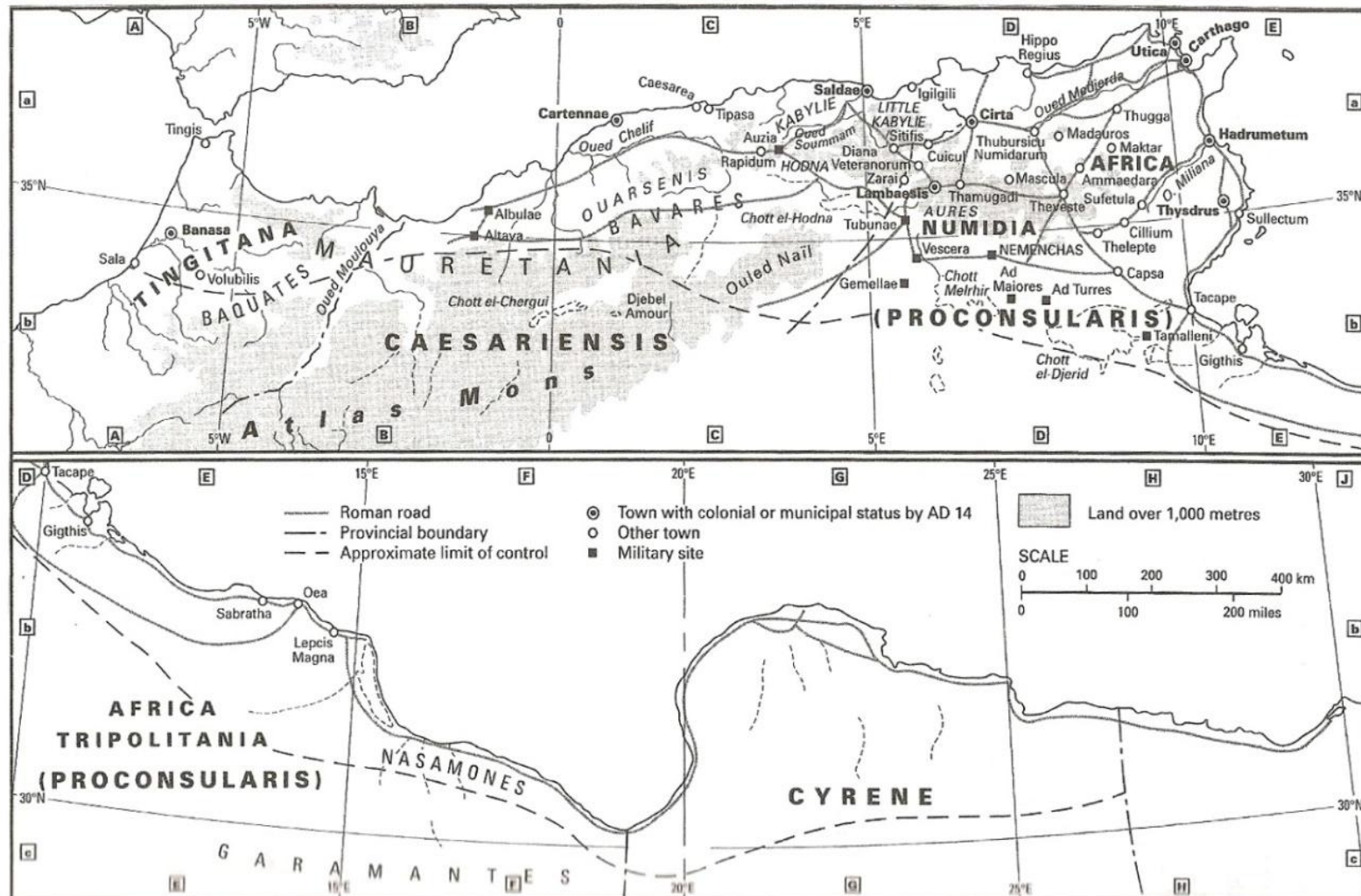


Figura1: Mapa da África romana. (MITCHELL, YOUNG, 2008:380)

O Egito representa para a Antiguidade uma série de questões, as quais não serão aqui tratadas, pois fogem ao escopo deste trabalho. Aqui, pretendo usar, para esclarecer e justificar o título, o que significa o Egito para os povos antigos, mais precisamente aqueles relacionados à tradição judaico-cristã. Raymond E. Brown (2005: 240) afirma que os povos antigos, na iminência de uma perseguição, fugiam para o Egito, como um porto seguro, um lugar onde era possível encontrar abrigo e proteção.

O poder de Herodes não chegava até o Egito, que estava sob o controle de Roma desde 30 a. C. e era famosa terra de refúgio para os que fugiam da tirania na Palestina. Quando o rei Salomão quis matá-lo, Jeroboão “levantou-se e partiu para o Egito” (1Rs 11: 40, passagem que tem estreita semelhança verbal com Mt 2: 14). Quando o Rei Joaquim procurou matá-lo, o profeta Urias, filho de Semeias, fugiu para o Egito (Jr 26: 21 [LXX 33, 21]). Em cerca de 172 a. C., o sumo sacerdote Onias IV fugiu para o Egito a fim de escapar do rei Antíoco Epífanes, que tinha matado o tio de Onias (Josefo, Ant., XII, ix, 7) A probabilidade de ter essa tradição de refúgio no Egito influenciado a narrativa mateana torna irrelevante a insistência de biblistas conservadores (ansiosos para proteger a historicidade) em que a família só atravessou a fronteira e não foi além de Gaza, que era o limite do Egito Romano.

Talvez esta diversidade e miscigenação e a fertilidade do Vale do Nilo pudessem explicar este local de refúgio e porto seguro do ponto de vista comercial e de segurança alimentar como sugerem Mokhtar e Vercoutter (2010). A História de Israel, já nos aponta esta região como um bom lugar para estar do ponto de vista da fertilidade por todo o Vale do Nilo, como veremos a instalação de comunidades judaicas ao sul do curso do rio (ver figura 2).

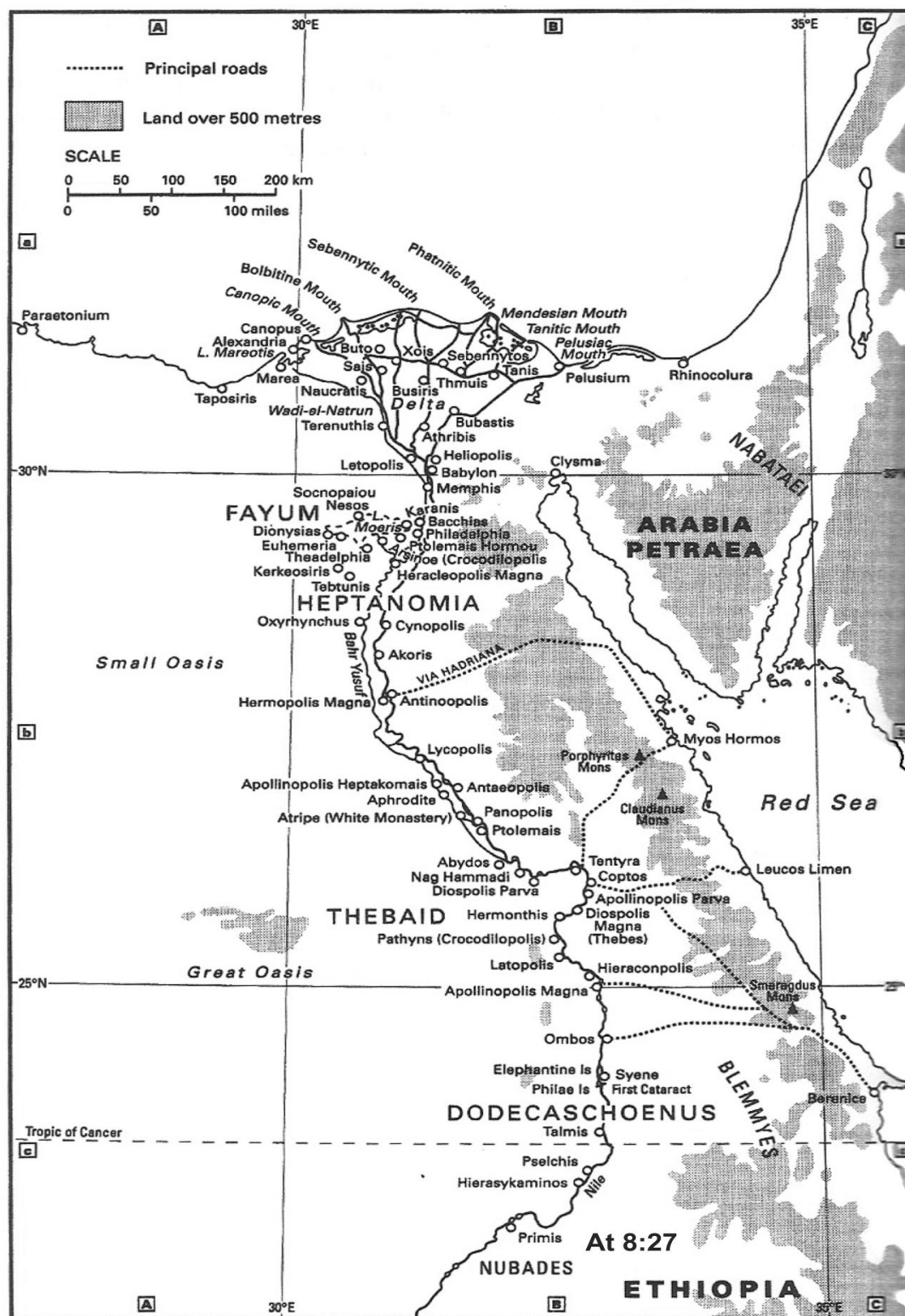


Figura 2: Mapa do Egito Romano. (MITCHELL, YOUNG, 2008:330)

Isso talvez fosse facilitado pela posição geográfica desta região, e a bacia do Rio Nilo que com suas enchentes proporcionava uma enorme fertilidade para a região, já que o Egito gozava de uma prosperidade raramente igualada em toda a sua história. Com esta prosperidade floresciam as artes e o comércio (Figura 2) em que a parte acinzentada do mapa representa a ocupação romana na região do Egito que se estende até a Etiópia e Mokthar e Vercouter (2010: Vol. II: 35):

(...) Dessa maneira, aberto para leste e para oeste, para o sul e o norte, o corredor do Nilo é uma zona de contatos privilegiados não apenas entre as regiões africanas que o margeiam, mas também com os centros mais distantes das civilizações antigas da península Arábica, do oceano Indico e do mundo mediterrâneo, tanto oriental como ocidental.

Partilha da mesma opinião C. W. E. Griggs, autor da principal obra historiográfica acerca da história do cristianismo no norte da África nos primeiros séculos de nossa era. Ele vai atestar (1988:14) que não só nas perseguições, mas em qualquer adversidade os povos encontravam no Egito este lugar seguro, onde seria possível encontrar abrigo, trabalho e alimentação.

Nos versículos 9-11 desta declaração (At 2) é ampliada a lista de nações habitadas por judeus, incluindo o Egito. Algumas teorias têm sido apontadas sobre a natureza da própria lista, e às vezes é argumentado que os países subordinados e associados com os doze signos do zodíaco correspondem ao catálogo de Lucas, mas não há dúvida que os judeus que moram nos países listados. Sobre o Vale do Nilo, Bruce observa que “os judeus tinham vivido continuamente no Egito desde o tempo de segundo Templo (590 A. E. C.), recebendo adesões novas de vez em quando”. Filo e Josefo atestam o Grande número de judeus no Egito, este começando que nada menos que um milhão viveu em Alexandria e na Etiópia.

Uma possibilidade de percurso nesta mobilidade de pessoas, comércio e mão-de-obra nos períodos de 35-139 e 138-220 E. C. apresentada por Kraft (1998) e nos mapas “Expansão do Cristianismo de 35 a 220, das páginas 33 e 34. Podemos observar nas rotas que a relação Roma/Alexandria, bem como desta com Antioquia e o porto de Cesárea Marítima construído por Herodes, o Grande, que estas viagens já na primeira metade do século I, com a Embaixada chefiada por Fílon a Caio com o intuito de receber do Imperador a igualdade de direitos com os helenos que se estabelecera em Alexandria antes da dominação macedônia do Egito. Onde lemos em Eusébio de Cesaréia (2. 5: 1):

Cinco livros de Fílon transmitem-nos os acontecimentos ocorridos entre os judeus sob Caio. Igualmente referente à loucura de Caio, que se proclamou deus e cometeu em seu governo mil excessos, as desgraças dos judeus sob seu reinado, bem como a embaixada de que foi

incumbido, tendo sido enviado à cidade de Roma em favor de seus compatriotas de Alexandria. Declara que, ao defender diante de Caio as leis pátrias, nada conseguiu senão escárnio e derrisão, pouco faltando para incorrer em perigo de vida.

As discussões acerca da embaixada nos permitem inferir que a situação em Alexandria não era pacífica, pelo menos o texto nos permite vislumbrar um descontentamento em relação ao tratamento dispensado pelas leis imperiais a judeus e gregos, mas o desfecho desta insatisfação, embora não faça parte do período que aqui estudamos, será a destruição de Alexandria no século IV de nossa era. Para este assunto, o importante é perceber, segundo o mapa (3a e 3b), a atividade marítima na bacia do Mar Mediterrâneo que aumenta significativamente da segunda metade do século I para a segunda metade do século II, com introdução dos “cristãos” e suas idas e vindas tanto a Roma, como a Jerusalém e Antioquia.

Embora, do ponto de vista historiográfico, se deva desconfiar da fonte de informação de Eusébio de Cesaréia quanto a chegada do evangelho para o Egito através de Marcos, discípulo de Pedro, devido aos objetivos e fundamento proselitista de sua obra, conforme relata o autor, o fato desses textos e outros circularem pela bacia do Mediterrâneo, não algo de todo absurdo, pois pelo que nos mostram as rotas marítimas e pelo que temos acumulado acerca de informações e documentação de como se dão as interações culturais através das rotas comerciais o material neotestamentário pode ter chegado com muita plausibilidade nesta região antes do que nos propõe a maioria dos pesquisadores sobre o tema. Como veremos no capítulo seguinte, (EUSÉBIO DE CESARÉIA, II, 15: 1; 16: 1)

Deste modo, a palavra divina se difundira entre os romanos e o poder de Simão se extinguiu e logo ele desapareceu.

De outro lado, o fulgor da piedade brilhou de tal modo diante dos ouvidos de Pedro que ele não se satisfariam de ouvi-lo uma só vez, nem de ter recebido o anúncio oral da doutrina, mas insistiam de todos os modos, suplicando a Marcos, cujo evangelho chegou até nós, e que era o companheiro de Pedro, lhes deixasse um monumento escrito da palavra transmitida oralmente. Não desistiram de suas preces, enquanto não o coagiram e assim deram ocasião a que fosse escrito o evangelho 'segundo Marcos'.

Narra-se ter sido Este Marcos o primeiro a ser enviado ao Egito, onde pregou o Evangelho que havia escrito. Estabeleceu Igrejas, a primeira das quais na própria cidade de Alexandria.

Tal estabelecimento pode ser inferido naquilo que até aqui apontamos como parâmetro de análise indiciários, como o fato de o Egito representar este lugar de refúgio constante na literatura do Antigo Testamento e também do Novo Testamento, contudo, as figuras 3a e 3b vem nos ajudar apontando rotas marítimas que levam à costa norte-africana nos primeiros séculos da nossa era.

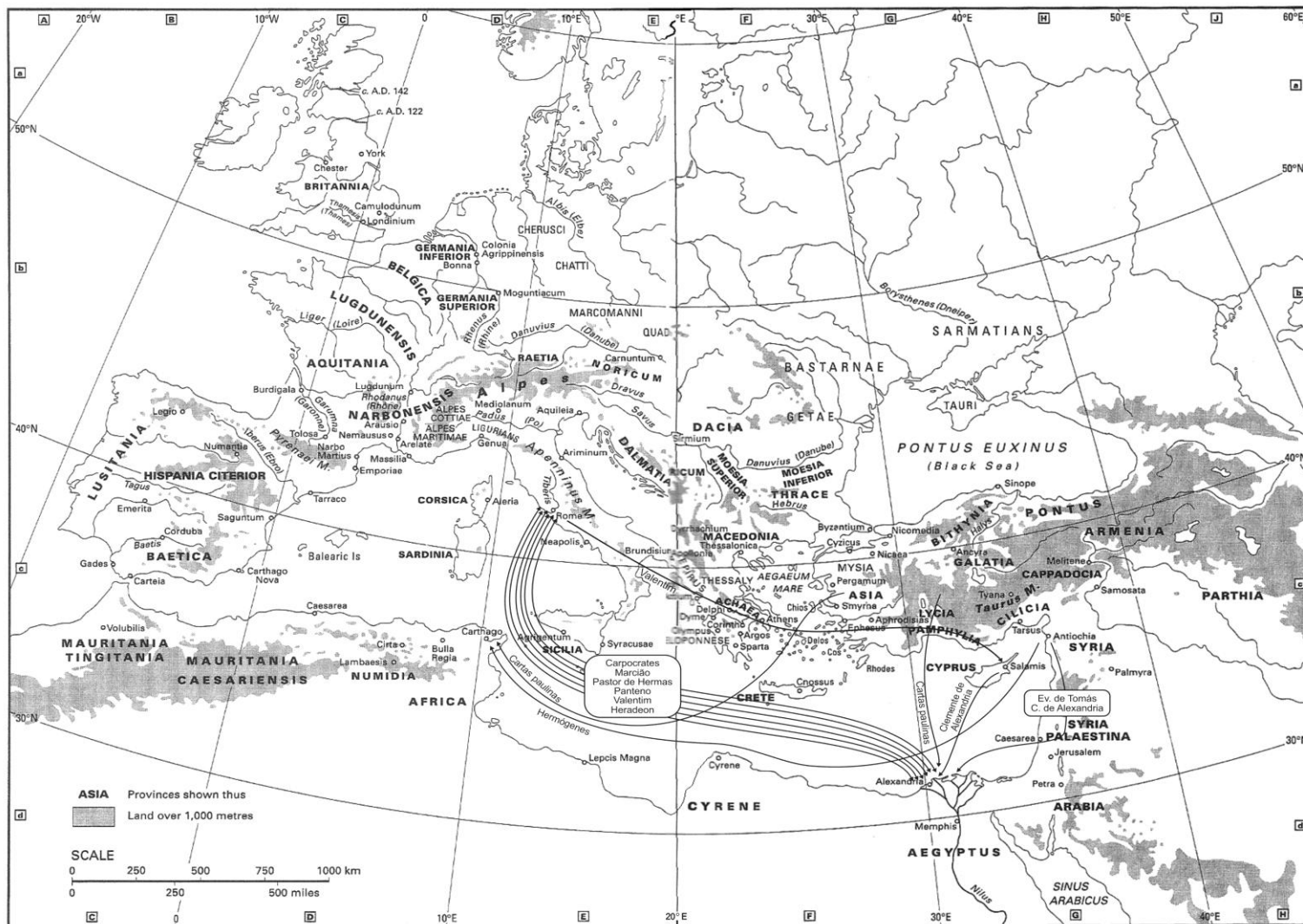


Figura 3b. Mapa da mobilidade de pessoas e textos na costa norte-africana entre 138 e 220 E.C. (MITCHELL, YOUNG, 2008: XLVI).

Se os autores que aqui utilizamos estiverem corretos, até a primeira metade do século I E.C. a região da costa norte-africana era uma entre os principais centros para onde acorriam pessoas e mercadorias e igualmente de onde partiam pessoas e mercadorias, como propõe Mokthar e Vercouter (2010: Vol. II: 49). Tal atividade vai se consolidar e aumentar significativamente a partir da segunda metade do século II como apresenta o mapa acima, fato este que contribuirá para a troca cultural e religiosa e será fator determinante para a expansão do cristianismo nos séculos posteriores.

Devido à sua posição, no ângulo nordeste do continente africano, era inevitável que o vale do Nilo como um todo e o Egito, em particular, se tornasse o ponto de chegada das correntes migratórias oriundas não somente da África, mas também do Oriente Médio, e mesmo da Europa. Portanto, não é de surpreender que os antropólogos acreditem ter podido identificar, entre os muitos esqueletos nilóticos antigos, representantes das raças de Cro-Magnon, armenóides, negróides, leucodérmicos, etc., embora esses termos devam ser aceitos com reservas.

Diferentemente de Brown, Griggs vai dedicar seu estudo ao cristianismo instalado na região do Egito, acentuando as experiências da Etiópia e de Alexandria como sendo de grande importância para compreender tais processos e a evolução dessas experiências plurais, no interior daquilo que se convencionou chamar de cristianismo primitivo.

Griggs vai elaborar (1988) uma importante colaboração para as pesquisas acerca da evolução e expansão das experiências religiosas “judaico-cristãs” e cristãs nos quatro primeiros séculos da Era Comum. Assim, é uma leitura fundamental, especialmente pela grandeza do espaço ao qual dedicou sua pesquisa, a saber: o norte da África e o longo período temporal da sua análise. Estes dois elementos fizeram com que o seu trabalho não pudesse se debruçar em especificidades, como o fez mais tarde Kraft (1998).

1.3. As Questões Colocadas para a Pesquisa na Atualidade.

A pesquisa que aqui apresento deve ser justificada. Para tal, apresento um elemento da realidade atual, pois entendo que toda pesquisa em história antiga deve ser encarada como sendo do tempo presente. O historiador da antiguidade se coloca um problema no e do presente, assim, o que me move a buscar uma experiência, ou experiências religiosas plurais nos cristianismos originários para além das fronteiras pré-estabelecidas são as tensões culturais e religiosas do presente com seus fundamentalismos e intolerâncias da atualidade com suas leituras dogmáticas e essencializadas.

O mundo 'ocidental cristão' tem cumprido um papel de nomear como fundamentalistas os outros. Quase sempre os muçulmanos aparecem como modelos daqueles que atacam, matam e depredam em nome de uma religião.

Aqui venho apontar que a intolerância, tal como observado na Europa, em geral (vide o recente caso ocorrido na Noruega, em julho de 2011), e no Brasil, em particular (cujo foco encontra-se nas religiões de matriz africana, como, por exemplo, o Candomblé e a Umbanda), tem na pseudo-originalidade e pureza do cristianismo o elemento desencadeador dos movimentos de intolerância.

Buscam-se nos cristianismos originários (FARIA, 2011), instalados no norte do continente africano, mais precisamente, em Alexandria, respostas para a questão da intolerância religiosa, a fim de que seja possível apontar a ignorância que existe por detrás de qualquer discriminação que tenha por pressuposto o mito da originalidade, hegemonia e pureza de uma experiência religiosa e política, cujo objetivo é tornar invisível as práticas, os grupos e as ações sociais que não interessam ao grupo que nomeia a alteridade. É no interior deste contexto que Bhabha (2010: 91) pode escrever:

A invisibilidade apaga a autopresença daquele 'eu' em termos dos quais funcionam os conceitos tradicionais de agência política e domínio nativo. O que toma (o) lugar no sentido do suplemento Derridiano, é o olho desencarnado, a instância subalterna que executa a sua vingança circulando sem ser visto.

Para o historiador, as ausências e invisibilidades devem ser elementos de questionamento e não de essencialismos deterministas que cumprem um papel de manter o *status quo* social e a ilusão de que não praticamos a discriminação, o preconceito e a intolerância, pois bebemos sem questionar da fonte que nos contou uma história harmonicamente essencial, onde tudo tem o seu lugar.

1.4. Religião, Política e Sociedade na Antiguidade.

Em torno desses três elementos, apropriamo-nos de dois autores, que se debruçam sobre o tema a fim de repolitizar os cristianismos na Antiguidade. Segundo Richard Horsley (2004), a despolitização da figura de Jesus de Nazaré e de seus seguidores e ambiente, a saber, a Galileia, em particular, e a Judéia, em geral, são fruto de uma modernidade que opta pelo individualismo como forma de resolver suas questões pessoais em detrimento das questões coletivas. Assim, essa interpretação desloca a fala do Jesus histórico de seu alvo que são as instituições político-religiosas do seu tempo e a transforma em um ensinamento para o indivíduo.

Consoante Horsley, a separação moderna da religião, da política e da economia, o individualismo moderno e o essencialismo ocidental moderno de etnicidade, cultura e nacionalidade estão na base dessa chave interpretativa que

tem o objetivo de despolitizar e, por conseguinte, esvaziar de sentido os conflitos sócio-político-religiosos próprios de quaisquer épocas e espaços históricos.

Complementando esta questão, cabe ainda trazer à baila as contribuições de Crossan (2006: 82) no que diz respeito ao esvaziamento da atuação política de Jesus a partir não, do que nos contam sobre ele os evangelhos, mas a forma como as interpretações e as releituras produzidas pela confessionalidade fez produzir, o que para nós soa como um estreitamento da significação de política, colocando o acento onde este olhar pudesse ser esvaziado.

Assim que isso aconteceu, “a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” passou a ser entendido como uma declaração solene sobre o relacionamento entre as autoridades civil e religiosa, entre política e religião, ou, em termos cristãos, entre “igreja e Estado”. Isso tem sido mais comumente interpretado como a existência de dois reinos separados na vida humana: um religioso e um político. No primeiro devemos “dar a Deus” e no segundo devemos “dar a César”.

Crossan interpreta as ações e os desfechos da última semana de Jesus de Nazaré como sendo essencialmente políticas, ou ainda, seria mais interessante dizer, político-religiosas. Para ele, o que está expresso no relato da entrada triunfal em Jerusalém de Jesus montado em um jumento seria a oposição radical entre dois projetos políticos. De um lado, na Cesaréia Marítima, no litoral, a corte está instalada com sua cavalaria o que representa o projeto de opressão violenta e do outro lado vindo pelo interior, margeando o Jordão, como forma de se contrapor ao projeto imperial romano em aliança das lideranças religiosas de Jerusalém, o projeto do reino de Deus, cuja marca é a resistência não violenta, marcada pela humildade, serviço e partilha.

Ao contrário daquilo que afirma Ratzinger (2007; 2011), não consideramos que a pesquisa de Jesus Histórico já tenha dado aquilo que podia dar, e que o movimento inaugurado por Jesus de Nazaré não tivesse como objeto as questões políticas colocadas pela tensão entre o mundo judeu e os interesses imperiais romanos.

Ao contrário da fé, a pesquisa científica não se mobiliza a partir de certezas, mas, antes, são as perguntas, os questionamentos, as dúvidas que fazem com que possamos nos debruçar sobre um objeto a partir da pesquisa em história por exemplo. Entendemos que verdades absolutas tomadas como norteadores de relações sociais, como tem mostrado experiências recentes, apenas produziram intolerância, perseguição e extermínio.

Assim, não entendemos como um posicionamento correto dissociar a relação entre fé e política, seja na história dos Cristianismos (CHEVITARESE, 2011), seja na atualidade, pois a condição do fiel deve apontar para um mundo onde as injustiças não prevaleçam sobre a bondade e a partilha dos bens entre aqueles que mais

necessitam, seja a regra de ouro tanto do Antigo Testamento quanto do Novo Testamento.

Cumpra ressaltar, porém, que este debate se encontra imerso em uma questão ampliada naquilo que podemos classificar como o repensar do mundo antigo em geral, e do imperialismo romano em particular, onde a historiografia está longe de apontar consensos. Aqui nos referimos ao debate acerca da importância das questões de cunho religioso para a manutenção do poder imperial romano. Embora, como afirmado acima, esse debate esteja longe de apontar consensos, não podemos deixar de apresentar nossa rejeição incondicional àquelas posições que tentam homogeneizar as experiências sociais, política e religiosas no mundo antigo.

1.5. Cultura e a Teoria Relacionadas à Questão das Interações Culturais.

1.5.1. Clifford Geertz e Marshall Sahlins.

Como ponto de partida, esta pesquisa assume que toda experiência religiosa é plural. Sobre essa assertiva, Clifford Geertz (2004), num estudo sobre o Islã, observou que o desenvolvimento dessa religião no Marrocos e na Indonésia foram absolutamente diferentes, muito embora ambas as experiências possam ser lidas, sem prejuízos, como Islã. O processo de construção de um sistema de crenças religiosas passa pelo fato de ter que dar conta de uma universalidade de seu conteúdo e propostas dadas, segundo a doutrina dessas crenças, por Deus a um determinado indivíduo, mas tem igualmente que dar conta das particularidades dos grupos e indivíduos da determinada comunidade onde a “boa nova” é então anunciada, como observou Geertz: “Se a célebre afirmação de Durkheim de que Deus é o símbolo da sociedade está incorreta, como acredito que está ainda permanece correto que tipos particulares de fé (assim como tipos particulares de dúvida) florescem em tipos particulares de sociedade” (2004: 33).

Isso pode ser considerado o paradoxo da mensagem e da instituição de determinada crença religiosa. Geertz aplica seu método à experiência do Islã no Marrocos e na Indonésia, mas não seria forçado aplicarmos essa mesma observação, na sua inteireza, no caso dos cristianismos. Também ele, desde a sua origem, foi constituído como um mosaico, onde cada pedra podia ser assumida como uma expressão particular do próprio movimento de Jesus. Assim, a cultura, como local onde a experiência religiosa se realiza, comporta transformações e permanências que devem ser observadas apenas como mudanças, não atribuindo a ela valoração de melhor ou pior, o que sempre será arbitrário (SANTOS, 2003: 27):

Uma outra compreensão [de cultura], que coexiste com a anterior [cultura como depositório daquilo que de melhor o passado produziu segundo uma visão ocidental], reconhece a pluralidade de culturas, definindo-as como totalidades complexas que se confundem com as sociedades, permitindo caracterizar modos de vidas baseados em condições materiais simbólicas.

Tal argumentação nos remete a um segundo campo teórico elaborado por Marshall Sahlins (1990), qual seja: que as interações culturais são, de tal ordem, complexas que aquela experiência religiosa, denominada de cristianismo, na sua particularidade territorial, é diferente por trazer consigo atos, objetos, histórias, costumes, carregados de especificidades culturais, que só são encontrados naquele território. Os cristianismos, levando em consideração que as experiências de comunidades não só são diversas, mas podem apontar como um caminho de continuidades e rupturas – neste caso com o Judaísmo que já conta com experiência comunitária no Norte da África (Alexandria, Egito, Elefantina, Etiópia somente para citar algumas experiências, ver, por exemplo: Levine, 1996) – em contato com Egito, Alexandria e Etiópia transformam-se para continuar sendo cristianismos; da mesma forma as religiões africanas tocadas por essa experiência religiosa, também podem ser transformadas, se concordarmos com o exposto por Geertz (2004), cada uma delas na sua especificidade, para continuarem sendo culturas africanas. É como Sahlins observou ao dizer que a cultura funciona como síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia (1990: 180).

É importante salientar que tais observações feitas por Sahlins e Geertz, acerca das interações culturais, serão mais bem compreendidas se trabalharmos a partir de uma perspectiva transdisciplinar. Isso porque o olhar diferenciado de diversas disciplinas sobre um mesmo objeto pode ampliar o nosso entendimento acerca das questões socioculturais de uma determinada experiência ou mesmo sociedade.

Por fim, mas não menos importante, um terceiro olhar teórico para o nosso objeto advém de Carlo Ginzburg (2002), quando ele rechaça a tese de que não haveria diferença entre um romance e uma obra historiográfica, preconizada basicamente por Hayden White, cujo cerne é dizer que a historiografia tem um único objetivo que é o convencimento, a partir de uma eficácia retórica. Ginzburg observou com toda razão que o que está em jogo não é o convencimento, nem a eficácia de um argumento, ao contrário, o discurso histórico baseia-se na necessidade de prova, daquilo que é possível ser demonstrado por meio de hipóteses ancoradas na documentação.

Porém, para o que aqui se propõe, a saber, analisar a história dos cristianismos antigos, este não se propõe a reproduzir teologias e dogmas, nem tampouco refutá-los. Estes são próprios dos ambientes religiosos, mas a História deve ter o que dizer acerca do desenvolvimento deste ou daquele fenômeno que se desenvolve na sociedade. Na medida em que a História é uma ciência social, ela

não pode se furtar a analisar e apontar proposições, bem como discutir as consequências fundamentalistas da interpretação de textos ou historiografias. Quando um campo de conhecimento se apropria de categorias do conhecimento, sejam elas da história, da sociologia etc, para produzir verdades absolutas e com isso fundamentalismos e intolerâncias não é esperado de cientistas sociais que optem pela omissão com as justificativas de que são saberes diferentes e independentes.

1.5.2. O Centralismo Europeu e as Teorias do Pós-colonialismo.

A pesquisa histórica, no campo da cultura, possibilitou-nos ampliar a perspectiva transdisciplinar, de maneira efetiva, e com grande abertura para empreender um trabalho que fosse ao mesmo tempo original e relevante para vida comum dos cidadãos e seus conflitos sociais. Essa possibilidade de análise torna excitante o trabalho do pesquisador, na medida em que ela permite que seus resultados sejam aplicados a uma realidade sócio-político-religiosa marcada pela intolerância e pelo fundamentalismo.

Admitimos, porém, não ser tarefa fácil analisar a história dos cristianismos sob a ótica da história cultural, pois essa amplia por demais os horizontes, dificultando ao pesquisador sintetizar e estabelecer um diálogo produtivo entre as diversas teorias, que são extensas e diversas, com pontos de contato e discordâncias profundas. Todavia, penso ser possível trilhar um caminho em que, apesar das questões polêmicas, o alvo central fosse tentar fazer dialogar as diversas teorias naquilo que fosse viável conciliar para o bem da pesquisa e melhor compreensão do objeto.

Em diversos momentos da pesquisa, com o auxílio de leituras que conjugavam a pesquisa histórica com a antropológica, literária e sociológica, ganhou destaque a visível tendência em se desqualificar tudo o que provinha da África. O primeiro autor e, por conseguinte a leitura que mais nos influenciou foi Edward Said (BARROSO, 2010). Ele apontou (1999), com muita propriedade, sua crítica ao eurocentrismo, demonstrando como esse olhar constrói o conceito de Oriente, que não é o exótico e atrasado africano, nem o latino-americano, mas que continua num patamar de inferioridade em relação à cultura e à ciência norte-americana e europeia. O que chama atenção nesta questão é o fato de Said colocar o século XIX com ponto de partida para esta conceituação, ao invés de pensá-lo como o resultado da colonização da América e para boa parte da África. Um recuo no tempo seria necessário para compreender o tipo de olhar e tratamento dispensado pelos europeus aos indígenas e negros, entendidos como “atrasados” e “selvagens”.

Os efeitos políticos, filosóficos, artísticos e literários deixados pelo colonialismo nos países colonizados, que chamamos de pós-colonialismo, passou a ser, ou tornou-se parte dos recursos críticos nos anos 1970 com Edward Said, como obra fundadora, que se propõe, dentre outras coisas, a acentuar o caráter arbitrário das divisões entre Ocidente e oriente. Isto, em nossa opinião, constitui o arcabouço da constituição da relação entre cultura superior e cultura inferior, que terá a África e América do Sul como seus representantes.

1.5.3. A Origem do Pré-conceito: um Recuo no Tempo.

De acordo com Immanuel M.Wallerstein (2007), a questão do centralismo europeu é um tanto quanto anterior ao que propõe Said. Em sua proposta de análise, o processo de universalismo europeu e, por conseguinte, sua pseudo-superioridade em relação aos demais povos, pode ser dividida em três fases:

- a) os processos de colonização do Novo Mundo agregaram a si mesmos as missões cristãs de final do século XV;
- b) o paradigma essencialista e a construção do conceito de orientalismo e, por conseguinte o nascimento dos especialistas nas diversas áreas como os africanistas, orientalistas etc.;
- c) a superioridade europeia passa pelo universalismo científico.

Segundo Wallerstein, todas essas questões estão baseadas em relações de poder, as quais determinam quem pode nomear e/ou determinar as relações sociais, culturais e políticas. Porém, ao mesmo tempo em que faz essa observação acerca das relações de poder que permeiam as relações humanas e sociais, ele observa que tais nomeações são fictícias, pois as intervenções sociais, políticas e até militares, os essencialismos de quaisquer tipos e o universalismo do conhecimento científico são parciais e construídos a partir de um lugar social baseado na lógica do binarismo “dominantes” e “dominados”, criticado com muita propriedade pelos teóricos dos estudos pós-coloniais. Com efeito, Wallerstein assevera (2007:89):

Não posso explicar em detalhes aqui o modo como essa rede de instituições interligadas vem funcionando com extrema eficiência e sucesso quanto a seu objetivo condutor há uns quatrocentos ou quinhentos anos. Foi capaz de obter uma expansão extraordinária de tecnologia e riqueza, mas só foi capaz disso à custa de uma polarização cada vez maior do sistema-mundo entre os 20% superiores e os 80% inferiores, polarização essa que é ao mesmo tempo política, social e cultural.

Partimos da rejeição de essencialismos nessas relações e devemos, enquanto historiadores, rejeitar categorias que expressem o dualismo de certo e errado, ortodoxo e heterodoxo, canônico e apócrifo. Pois o binarismo destas conceituações aponta o caráter preconceituoso que dispensa a característica

analítica própria do pesquisador. O que poderia ser chamado, a partir de Geertz e Sahlins, de interações culturais, mas que Homi Bhabha e Nestor Canclini classificariam como hibridismo cultural, deve ser a chave de interpretação destas experiências, realçando assim, seu caráter plural, dinâmico e heterogêneo.

Tal tentativa é apontada por Bhabha com a articulação nos sistemas de dominação das questões sociais, raciais e sexuais. Assim, não terá sucesso uma tentativa de emancipação que não constitua um elo entre essas partes da corrente (2010:105):

A articulação estratégica de 'coordenação do saber' –sexual-racial – e sua inscrição no jogo do poder colonial como modos de diferenciação, defesa, fixação, hierarquização, é um modo de especificar o discurso colonial que seria esclarecido por referência ao conceito pós-estruturalista foucaultiano de *dispositif* ou aparato. Foucault insiste que a relação de saber e poder no interior do aparato é sempre uma resposta estratégica a uma necessidade urgente em um dado momento histórico.

Com a citação de Bhabha, tentamos concluir esse raciocínio, sem, contudo, dar um arranjo definitivo. Assim, empreender um estudo que tenha como ponto de partida a história cultural se mostra, para a atualidade, um desafio com proporções gigantescas, na medida em que abre enormes possibilidades, mas, também, apresenta enorme dificuldade em sintetizar, concluir e mesmo amarrar algumas definições.

Esse trabalho não pretende ser o ponto final da questão, mas ao mesmo tempo, não pode deixar de apontar algumas conclusões sobre as influências das questões culturais na construção das comunidades "cristãs", tanto das primeiras gerações dos seguidores de Jesus, como também para as experiências dos seguidores de seguidores de Jesus na costa norte-africana. Fato este que não pode deixar de ser levado em consideração quando se trata de experiências religiosas (CEVITARESE, 2011).

1.6. Os Cristianismos Africanos: História das Interações Culturais.

1.6.1. Importância e Questões Teóricas (História Geral da África).

Iniciamos essa discussão fundamental para a atualidade, que toca a História da África, apontando a importância do que será desenvolvido, mas também, mostrando o quanto é difícil abordar esse tema, quando o ponto de partida é a Antiguidade. Sua importância está no fato de se estar trazendo para o ambiente acadêmico um recorte temporal que muitas vezes não interessa a uma grande parte de pesquisadores e quando digo isso penso nos historiadores das questões étnico-raciais, bem como da sociedade em geral, ao ponto de a Antiguidade não ser mais objeto de estudo na formação básica em algumas redes de ensino e nos

lugares em que isso ainda representa preocupação, o conteúdo abordado peca na qualidade e na quantidade com raras experiências que contradizem essa constatação.

As dificuldades se expressam, mas isso se deve a uma construção social e histórica por parte de intelectuais que fizeram de sua produção um manancial teórico de desqualificação da experiência histórica produzida por homens e mulheres africanas seja na modernidade, seja na antiguidade. Nesse caso, fica claro que ainda utilizamos a história colonial européia como ponto de partida e de chegada para a historiografia da África. Conforme pondera D. W. Fage (2010: 8):

Baseando-se no que era considerada uma herança greco-romana única, os intelectuais europeus convenceram-se de que os objetivos, os conhecimentos, o poder e a riqueza de sua sociedade eram tão preponderantes que a civilização europeia deveria prevalecer sobre todas as demais. Consequentemente, sua história constituía a chave de todo o conhecimento, e a história das outras sociedades não tinha nenhuma importância. Esta atitude era adotada, sobretudo em relação à África. De fato, nessa época os europeus só conheciam a África e os africanos sob o ângulo do comércio escravo, num momento em que o próprio tráfico era causador de um caos social cada vez mais grave em numerosas partes do continente.

Essa citação nos dá um parâmetro para compreender a importância e a urgência da pesquisa, assim como a tarefa se apresenta com uma enorme dificuldade. Na introdução geral deste volume Ki-zerbo (2010) vai apresentar as causas da dificuldade de se construir uma História da África, que ele associa ao problema das fontes em que essas são colocadas, até então de forma hierárquica, que de alguma forma estabelece um determinado grau de importância a partir das fontes escritas, passando pela arqueologia como suporte da escrita e por fim a oralidade com a utilidade questionada em diversos círculos.

Fage (2011:8) vai mostrar como Hegel definiu a posição de uma África sem história, se levarmos em consideração que este é o principal filósofo para a produção de uma filosofia da história, influenciando grandes sociólogos e filósofos, dentre os quais, Karl Marx, permitindo concluir que quebrar esse paradigma não representa uma tarefa das mais simples. Daí a sua urgência e importância: "A África não é um continente histórico; ela não demonstra nem mudança nem desenvolvimento". Os povos negros "são incapazes de se desenvolver e de receber uma educação. Eles sempre foram tal como o vemos hoje".

No item acima, em que apresentamos dois mapas (ver Mapas 3a e 3b) da mobilidade humana na região do Mediterrâneo associado ao Império Romano, já se pode perceber a importância da região da costa norte-africana na história social, política e econômica da região e de demais povos que ali encontraram refúgio político.

Aqui, pretendo atualizar essa questão e retomar o ponto de partida de que o historiador é um sujeito no tempo e no espaço, o que faz dele um cientista do tempo presente que vislumbra em tempos mais distantes ou mais próximos de si um objeto de pesquisa que o faça compreender melhor uma questão, discordar de ações ou ainda promover outras.

1.6.2. Cristianismos alexandrinos: o que podemos saber sobre?

Tendo como ponto de partida artigo de Tomás Kraft (1998), podemos dizer que temos alguns recortes para tratar essa experiência sócio-religiosa na região da Alexandria:

1) Dados advindos do material neotestamentário sobre a África, que estariam assim classificados:

- (a) dados dos Atos dos Apóstolos (18: 24-28), onde conhecemos as citações sobre Egito, Cirenaica, Etiópia, Antioquia e Alexandria;
- (b) Dados advindos do material paulino, mais precisamente 1Cor 1: 10-18 e 1Cor 3: 1-9; onde o autor menciona um tal Apolo em oposição a Paulo, que entendemos ser o mesmo Apolo vindo de Alexandria mencionado em At, 18: 24;
- (c) Marcos que cita um homem chamado Simão de Cirene (15: 21).

Desse material, vale destacar a situação de uma figura específica que é Apolo, descrito como um judeu conhecedor das doutrinas e versado nas letras e na retórica, que por algum motivo migra para Corinto e passa a fazer parte do universo de evangelização das comunidades paulinas.

2) Dados extra-bíblicos que retratam a situação sociopolítica e, em alguns textos, tratam também da questão religiosa no período que nos interessa, ou seja, a segunda metade do século I e o século II E. C.

- (a) uma carta do Imperador Adriano relatando ao procônsul Serviano a idiossincrasia dos alexandrinos²;
- (b) Evangelho de Matias; Evangelho dos Egípcios.

3) Dados advindos de outras documentações deste período:

- (a) Cartas de Inácio de Antioquia;
- (b) Livro Etíope de Henoc;
- (c) Didaque;
- (d) Carta de Barnabé;
- (e) Evangelho dos Hebreus
- (f) Plínio, o Moço.

² A autoria dessa carta é colocada sob suspeita por Kraft (1998).

Nesse material vale destacar a recorrência na prática do trabalho manual, que pode nos proporcionar um retrato de cristianismos onde o trabalho manual seria a forma de se conseguir o sustento, bem como pensar comunidades humildes que necessitam trabalhar para garantir o sustento da família e da comunidade, se levarmos em conta que a divisão dos bens realmente ocorreu entre os primeiros cristãos como propõem os autores de Atos dos Apóstolos (20: 35) e da Didaque (II, 12: 3-4).

1.7. Conclusão.

Enfim, é importante uma primeira conclusão, ainda que não definitiva de que as interações culturais produziram experiências plurais nas comunidades judeu-cristãs que não nos permite uma postura fundamentalista, nem tampouco, intolerante com as demais religiões e que os cristianismos alexandrinos, até o final do século III conviviam muito bem com as demais experiências religiosas e culturais desta região.

É importante notar que afirmamos que um ramo do cristianismo se estabeleceu no norte da África já no primeiro século, porém há que se ponderar que tipo de comunidades, grupos e até indivíduos são estes, o que se pode afirmar é que estes encontros e a documentação e o material teórico-metodológico nos permite uma confluência de experiências e amálgamas onde todos perdem e ganham alguma coisa para que se possa se manter o mesmo como diz Sahlins (1990) acerca da relação entre britânicos e havaianos, que aqui aplicamos às experiências religiosas entre helenismo, judaísmo e cristianismo.

Cabe ainda da questão étnico-cultural que o discurso religioso pode camuflar e por vezes relegar a um debate menor. O fato de tentar se afastar o Egito como lugar também de cristianismos e experiências religiosas judaico-cristãs pode estar nas concepções de que tal região é o lugar do obscuro, da fascinação, conforme trata o tema e a tradução, segundo Justí (2011), imprópria do verbo grego, na análise a Epístola aos Galátas em sua dissertação de mestrado no Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Não é tarefa fácil definir a questão étnica no Brasil, e talvez, em qualquer lugar do mundo, mas não podemos fechar os olhos para lugar que está reservado àqueles possuem a marca da afro-descendência mais acentuada, para tanto basta um olhar mais atento aos bancos das universidades e aos lugares de destaque no mercado de trabalho em nosso país, onde estes são minoria absoluta, ao passo que quando observamos os sucessivos mapas da violência referente a questão étnico-racial estes figuram nos primeiros lugares em quase todas as capitais do país. A

pergunta que fica é apenas uma: o que isto tem de ver com o debate sócio-religioso e de experiências religiosas na Antiguidade?

1.7. Bibliografia.

1.7.1. Dicionários e Bíblias.

BARTON, J. MUDDIMAN, J. (2007). **The Oxford Bible Dictionary**. Oxford: University Press.

BORN, A. Ven Den (org). (1992). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. 5ª ed. Petrópolis: Vozes.

BOVER, J. M. e O'CALLAGHAN. J. (2001). **Nuevo Testamento Trilingüe**. Madri: BAC.

Di BECARDINO, A. (2002). **Dicionário Patrístico de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 5ª edição.

KITEL, G and FRIEDRICH, G (Ed.). (1964, 1967, 1971). **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigam: WM. B. Eerdmans Publishing Co, Vol. I (A-G), Vol. II (D-H), Vol. III (O-K), Vol. IV (L-N), Vol. V (M-Pa), Vol. VI (Pe-R), Vol VII (S), Vol. VIII (T-Y), Vol. IX (F-W), Vol. X (Index).

[S/A] (1973). **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas.

[S/A] (2002). **Bíblia Vulgata**. Madrid: B.A.C.

1.7.2. Documentação.

ATANÁSIO. (1974). Contra os Pagãos; A Encarnação do Verbo, in: **Vida e Conduta de S. Antão / Santo Atanásio**. Madrid: BAC

MACK, B. L. (1994). **O Livro de Q: o Evangelho Perdido**. Rio de Janeiro: Imago.

CARTA de BARNABÉ. (1995). In: **Padres Apostólicos**. São Paulo: Paulus.

EUSEBIUS. (1926). **Ecclesiastical History, book 1-5**. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, vol. I

_____. (1932). **Ecclesiastical History, book 6-10**. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, vol. II

CLEMENTE de ALEXANDRIA. (1995). In: **Padres Apostólicos**. Col. Patrística. São Paulo: Paulus.

CHRYSOSTOMO, J. (1999). **Discourses Against Judainzing Christians**. Translated by Poul W. Harkins. Washington: The Catholic University of America.

DIDAQUE. (1995). In: **Padres Apostólicos**. São Paulo: Paulus.

INACIO DE ANTIOQUIA. (1991). **Cartas**. Madrid: Ciudad Nueva.

- IRINEU. (1945). **Adversus Haereses**. Madrid: BAC.
- JOSEPHUS, F. (1989). **The Jewish War**. (Trad. H. St. J Thackeray). 9 vol. Cambridge/London: HarvardUniversity Press.
- _____. (1981). **Jewish Antiquities**. (Trad. L. H. Feldman). 10 Vol. Cambridge/London: HarwaradUniversity Press.
- _____. (1976). **The Life: Against Apion**. . Harward: University Press.
- JUSTINO. (2003). **Diálogo com Trífon**. São Paulo: Paulus.
- LELOUP, J.Y. (2006). **O Evangelho de Felipe**. (Trad: João batista Kreuch). Petrópolis: Vozes.
- _____. (2005). **O Evangelho de Maria: Míriam de Mágdala**. (Trad: Lise Mary Alves de Lima). Petrópolis: Vozes.
- ORÍGENES. (2004). **Contra Celso**. São Paulo: Paulus.
- OTERO, A. S. (1999). **Los Evangelios Apócrifos**. Madri: BAC.
- _____. Evangelio del Pseudo Tomás. **In: Otero, A.S. (1999). Los Evangelios Apócrifos**. Madrid: BAC, pp. 121-135.
- _____. Evangelio de los Hebreos y de los Nazarenos. Madrid. **In: Otero, A.S. (1999). Los Evangelios Apócrifos**. Madrid. BAC, PP. 5-15
- _____. Evangelio de los Egipcios. **In: Otero, A.S. (1999). Los Evangelios Apócrifos**. Madrid. BAC, pp. 20-22.
- _____. Evangelio o Tradiciones de Matias. **In: Otero, A.S. (1999). Los Evangelios Apócrifos**. Madrid. Bac, pp. 23-24.
- PHILO de ALEXANDRIA. (1937). On Decalogue. On the Special. (Trad. F. H. Colson). Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- _____. (1962). On the Embassy to Gaio. General Indexes. (Trad. F. H. Colson). Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- PLINI. (1927). **Lettres**. Paris: Lês Belle Lettres.
- TEIXEIRA, C.A. BRANDÃO, J.L. RODRIGUES, N.S. (2011). **História Augusta**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

1.7.3. Textos Teóricos

- ANTOUN, R. T. (2001). **Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic and Jewish Movements**. Oxford: Altamira Press.
- BHABHA, H. K. (2007). **O Local da Cultura**. Belorizonte: UFMG.
- BOURDIEU, P. (2003). **A Dominação Masculina**. São Paulo: Bertrand do Brasil.
- _____. (2002). **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- _____. (2009). **Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

- CARDOSO, C. F. (1994). **Sete olhares sobre a Antigüidade**. Brasília: Editora UnB.
- _____. VAIFAS, R. MAUAD, A. M. (1997). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campos.
- CHARTIER, R. (1990). **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel.
- DETIENNE, M. (2004). **Comparar o Incomparável**. São Paulo: Idéias e Letras.
- ELIADE, M. (s/d). **História das Idéias e Crenças Religiosas: Vol. I. De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo**. Porto: Rés-Editora.
- _____. (1981). **O Mito do Eterno Retorno: Arquétipos e Repetições**. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1989). **Aspectos do Mito**. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1971). **Imagens e Símbolos**. Lisboa: Acádia.
- _____. (2002). **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões**. Lisboa: Ed. Livros do Brasil.
- _____. KITAGAWA, J. M. (Editors). (1962). **The History of Religions: Essays in Methodology**. Chicago: University Press.
- FUNARI, P. P. A. HALL, M. JONES, S. (1999). **Historical Archaeology: back from the edge**. London: Routledge.
- GINZBURG, C. (1991). **Mitos Emblemas e Sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2002). **Relações de Força**. São Paulo: Companhia das Letras.
- GEERTZ, C. (2004). **Observando o Islã**. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1989). **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara.
- HALL, M. (2008). New Subjectivities: Capitalist, Colonial Subject and Archaeologist. Review of "Capitalism in Colonial Contexts". Society for Historical Archaeology, Albuquerque, January 2008". In: **Journal of the World Archaeological Congress**. Acedido a 19 de março de 2012, em: www.b-on.pt.
- HOBBSBAWN, E. (2000). **Sobre a História**. São Paulo: Cia das Letras.
- HINGLEY, R. (2010). **O Imperialismo Romano. Novas Perspectivas a partir da Bretanha**. São Paulo: Annablume.
- KI-ZERBO, J. (editor). (2010). **História Geral da África: Metodologia e História da África**. Brasília: UNESCO, Vol. I.
- _____. GIMENES, R. (2000). **Narrar o Passado, Repensar a História**. Campinas: IFCH/UNICAMP.

- RASSI, T. S. (Org.). (2006). **Negros na Sociedade e na Cultura Brasileira II**. Goiás: Editora UEG/CEAB.
- SAHLINS, M. (1990). **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar.
- SAID, E. W. (1995). **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2007). **Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras.
- STAMBACH, A. (2010). Education, Religion, and Anthropology in Africa. In: **Annu. Rev. Anthropol.** 39: 361. Acedido a 19 de março de 2012, em: www.b-on.pt.
- THELM, N. BUSTAMANTE, R. (2007). História Comparada. Olhares Plurais. In: **revista de História Comparada**. Rio de Janeiro: PPGHC-UFRJ, Vol. 1, nº 1.
- WALLERSTEIN, I. (2007). **O Universalismo Europeu. A Retórica do Poder**. São Paulo: Boitempo Editorial.

1.7.4. Bibliografia específica:

- ALBUQUERQUE, H. C. (1999). **A Relação Judaico-Cristã nas Origens e Hoje**. Rio de Janeiro: PUC (tese de doutorado).
- ATTRIDE, H.W. HATA, G. (1992). **Eusebius, Christianity and Judaism**. Leiden: E.J. Brill.
- BAGNALL, R. S. (2009). **Early Christian Books in Egypt**. Princeton: Princeton University Press.
- BARROSO, A. L. S. GUERRA, L. (2006). Influência Pagã na Teoria e na Prática. In: **História Viva**. São Paulo: Duetto Editorial. P. 22-23.
- _____. (2008). **O Filho da Prostituição: tensões violentas no interior do judaísmo no I século**. Rio de Janeiro: PPGHC/UFRJ, (Dissertação de Mestrado).
- _____. ALONSO, A.C. C. (2009). Religiões Comparadas: produções Originais ou Interações Culturais. In: **Revista do Jesus Histórico e Sua Recepção**. Rio de Janeiro: 2:1, P. 1-12.
- _____. (2010). O Jesus Histórico, a Religião, a Religiosidade e o Culto: uma tentativa de diálogo inter-religioso no rio de Janeiro. In: **Revista Alethéia de Estudos sobre Antiguidade e Medievo**. 2/2, p. 1-8.
- _____. (2011). Limites e Possibilidades do Método em John Domenic Crossan. In: **CHEVITARESE, A. L. CORNELLI, G. A Descoberta do Jesus Histórico**. São Paulo: Paulinas, 2ª ed.
- _____. (2012). Em Torno das Acusações de Prostituição de Maria a Mãe de Jesus, nos Primeiros Séculos do Cristianismo. In: **ZIERER, A. VIEIRA,**

- A. L. B. História Antiga e Medieval. Viagens e Viajantes: Cultura, Imaginário e Espacialidade.** São Luis: Ed. UEMA.
- _____. (2012). Do Protagonismo ao Desaparecimento, Retratos de uma Ausência: A questão de gênero nos cristianismos originários. **In: HENRIQUES, F. TOLDY, T. RAMOS, M. C. DIAS, M. J. (Orgs.). Mulheres que Ousaram Ficar: Contributos para teologia feminista.** Porto: Ed. Letras e Coisas, p. 87-119.
- BOTTA, A. F. (2009). **The Aramaic and Egyptian Legal Traditions at Elephantine: In: Egyptological Approach.** New York: T&K Clark International.
- BRIGH, J. (2003). **História de Israel.** São Paulo : Paulus.
- BROWN, P. (1990). **Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo.** Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1992). **Power and Persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire.** Madison: University of Wisconsin.
- BROWN, R. E. (2005). **O Nascimento do Messias. Comentário das Narrativas da Infância nos Evangelhos de Mateus e Lucas.** São Paulo: Paulinas.
- CHARLESWORTH, J. (1992). **Jesus dentro do Judaísmo.** Rio de Janeiro: Imago.
- CROSSAN, J. D. (2004). **O Nascimento do Cristianismo: O que Aconteceu nos Anos que se seguiram à Execução de Jesus.** São Paulo: Paulinas.
- _____. e REED, J. L. (2007). **Em Busca de Jesus: Debaixo de Pedras por Detrás dos Textos.** São Paulo: Paulinas.
- _____. (2007) **Em Busca de Paulo: O Império Romano e o Reino de Deus frente a frente, em nova visão das Palavras.** São Paulo: Paulinas.
- _____. e BORG, M. J. (2007). **A Última Semana: Um Relato Detalhado dos Dias Finais de Jesus.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- FAGE, J. D. A Evolução da Historiografia na África. In: **KI-ZERBO. J. (editor). (2010). História Geral da África: Metodologia e História da África.** Brasília: UNESCO, Vol. I.
- FERREIRO, A. (2003). Simon Magus, Nicolas of Antioch, and Muhammad. In: **Church History.** Mar 2003, vol. 72 Issues I, p. 53. Acedido a 19 de março de 2012, em: www.b-on.pt.
- FINEGAM, J. (1969). **Light from the Ancient Past: Archeological Background of Judaism and Christianity.** Princeton: University Press.
- FOHRER, G. (2012). **História da Religião em Israel.** São Paulo: Academia Cristã/Paulus.

- FRANGIOTTI, R. (2006). **Cristãos, Judeus e Pagãos: Acusações, Críticas e Conflitos no Cristianismo Antigo**. Aparecida: Ideias & Letras.
- GRELOT, P. (1996). **A Esperança Judaica no Tempo de Jesus**. São Paulo: Ed. Loyola
- GRIGGS, C. W. E. (1988). **Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 CE**. Boston: Brill.
- GRIMIKO, A. A (1987). **As Religiões da África: Tradicionais e Sincréticas**. Moscou: Ed. Progresso.
- IZIDORO, J. L. (2005). **Cristianismo Etíope a partir da experiência étnica narrada em Atos 8: 26-40**. São Bernardo do Campo: UESP, (Dissertação de Mestrado).
- JOHNSON, A. P. (2006). The Blackness of Ethiopians: Classical Ethnography and Eusebius's Commentary on the Psalms. In: **Harvard Theological review**. Harvard: 99:2, p. 165-186.
- KRAFT, T. (1998). La Iglesia Primitiva en África. In: **Cristianismos originários Extrapalestinos (35-138 d.C.). Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana**. Nº 29, p. 1-20.
- MACK, B. L. (1994). **O Livro de Q: o Evangelho Perdido**. Rio de Janeiro: Imago.
- MÍGUEZ, N. (1998). Cristianismos originários extrapalestinos (35-138 d.C.). In **Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana**. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal. Nº 28. 85-121.
- MOKHTAR, G. VERCOUTTER, J. (2010). Introdução Geral. In: MOKHTAR, G. (Editor). **História Geral da África: África Antiga**. Brasília: UNESCO, Vol. II.
- OGOT, B. A. (Editor). (2010). **História Geral da África: África do Século XVI ao XVIII**. Brasília: Unesco, Vol. V.
- OVERMAN, J. (1997). **O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo. O Mundo Social da Comunidade de Mateus**. São Paulo: Loyola.
- RATZINGER, J. (2007). **Jesus de Nazaré**. São Paulo: Planeta do Brasil.
- _____. (2011). **Jesus de Nazaré: Da Entrada em Jerusalém até a Ressurreição**. São Paulo: Planeta do Brasil.
- RIEGER, J. (2009). **Jesus e o Império: de Paulo aos Tempos Pós-coloniais**. São Paulo: Paulus.
- RIGGS, J. S. (1897). Alexandria and New Testament. In **American Journal of Theology**. Vol. 1 nº 4, pp. 927-949. Ascendido in: 03/04/2012. em: www.b-on.pt.
- REMLER, P. (2010). **Egyptian Mythology A to Z**. New York: Chelsea House.

- RODRIGUES, N. S. (2007). **IVDAEI IN VRBI: Os Judeus em Roma de Pompeio aos Flávios**. Coimbra: Fundação Calouste Gubelkian/ FCT.
- SANGRADOR, J.J.F. (1994). **Los Orígenes de la Comunidad Cristiana de Alexandria**. Salamanca: Universitat Pontificia de Salamanca.
- SANTOS, B. S. (2003). **Reconhecer Para Libertar: Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SELVATICI, M. (2006). **Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã: Questões de Narrativa, Visibilidade Histórica e Etnicidade no Livro dos Atos dos Apóstolos**. Campinas: PPGH/UNICAMP, Tese de Doutorado.
- SILVA, G. V. (2011). A Sinagoga como Espaço de Sociabilidade entre Cristãos e Judeus, na Antioquia Segundo João Crisóstomo. In: **QUADROS, E. G. De. SILVA, M. C. Sociabilidades Religiosas: Mitos, Ritos e Identidades**. São Paulo: Paulinas/Edições ABHR.
- SIMON, M. BENOIT, A. (1987). **Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epífânio à Constantino**. São Paulo: Ed. USP.
- TAMAYO, J. J. (2011). **Otra Teología es Possible: Pluralismo Religioso, Interculturalidad y Feminismo**. Madrid: Biblioteca Herder.
- TAYLOR, J. (2010). **As Origens do Cristianismo**. São Paulo: Paulinas.
- TWELFTREE, G. H. (2002). Magic and Paganism in Early Christianity: The World of Acts of the Apostles. In: **Jornal of Theological Studies**. Vol. 53 Issues1, P. 225. Acedido em 19 de março de 2012, em: www.b-on.pt.
- ULLENFORFF, E. (1968). **Ethiopia and the Bible**. London: Oxford University Press
- VV.AA. (2010). **From Roman to Early Christian Thessalonike: Studies in Religion and archeology**. Massachusetts. Harvard University Press
- VERMES, G. (1990). **Jesus, o Judeu: uma leitura dos evangelhos feita por um historiador**. São Paulo: Loyola.

1.7.5. Bibliografia de Referência:

- ANDERSON, D. (1993). **Genealogies Seed and the Compositional Unity of Genesis**. Tyndale Bulletin. 44-2, p. 255-270. Onde encontrar: <http://www.biblicalstudies.org.uk>, data de acesso: 21/08/2009.
- BERNAL, M. (1987). **Black Athena**. New Jersey: Rutgers University Press, Vol. I.
- _____. (1991). **Black Athena Writes Back**. London: Duke University Press, Vol. II.
- _____. (2001). **Black Athena**. New Jersey: Rutgers University Press.
- BROWN, R. E. (2005). **O Nascimento do Messias. Comentário das Narrativas da Infância nos Evangelhos de Mateus e Lucas**. São Paulo: Paulinas.
- _____. (1994). **The Death of the Messiah: A Commentary on the**

- Passion Narratives.** New York: Doubleday, Vols. I/II.
- CHEVITARESE, A. L. ARGÔLO, P. F. (2002). Os Camponeses Áticos e a Democracia Ateniense. In: **CHEVITARESE, A. L. Campesinato na História.** Rio de Janeiro: FAPERJ/Relume Dumará.
- _____. (2004). O Uso do Modelo Iconográfico de Tipo Universal (Mãe / Filho) pelos Cristãos: Maria, Menino Jesus e a Ilegalidade Física do Filho de Deus, in: **Estudos de Religião** 26, 81-91.
- _____. (2011). **Cristianismos: Questões e Debates Metodológicos.** Rio de Janeiro: Kline Editora.
- _____. CORNELLI, G. SELVATICI, M. (2006). **Jesus de Nazaré: Uma outra História.** São Paulo: FAPESP/Annablumer.
- _____. CORNELLI, G. (2007). **Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: Ensaio acerca das Interações Culturais no Mediterrâneo antigo.** São Paulo: FAPESP/Annablumer.
- _____. FUNARI, P. P. A. (2011). O Jesus Histórico: Uma Brevíssima Introdução. Rio de Janeiro: Kline Editora.
- CORNELLI, G. (2002). Sementes sem Terra e a Luta pelo Pão: O Movimento de Jesus e a Luta Pela Terra nas Origens do Cristianismo. In: **CHEVITARESE, A. L. O Campesinato na História.** Rio de Janeiro: FAPERJ/Relume Dumará.
- CROSSAN, J. D. (1995). **Quem matou Jesus. As Raízes do Anti-Semitismo na História Evangélica da Morte de Jesus.** Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1994). **O Jesus Histórico. A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo.** Rio de Janeiro: Imago.
- DAVIES, W.D. [et all]. (1989-1999). **The Cambridge History of Judaism.** Vols. I/II. Cambridge: University Press.
- FARIA, L. A. S. (2011). **Quem Vos Ouve, Ouve a Mim: oralidade e memória nos cristianismos originários.** Rio de Janeiro, Kline Editora.
- FEITOSA, L. M. G. C. (2011). Cultura material e as relações de gênero e sexualidade na sociedade romana. In: **GRILLO, J. G. C.; FUNARI, P. P. A.; CARVALHO, A. V. (Org.). Os caminhos da Arqueologia Clássica no Brasil. Depoimentos.** São Paulo: Annablume/Fapesp, 2013, v. 1, p. 1-172.
- FREDRIKSEN, P. (2007). What Parting of the Ways? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City. In: **REED, A. Y. Becker, A. H. The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages.** Meneapolis: Fortress Press.
- FUNARI, P. P. A. (1999). Linguística e Arqueologia. In: **DELTA** v.15 n.1. São Paulo: fev./jul. 1999. Acedido a 19 de março de 2012, em: www.b-on.pt.

- _____. (2006). O Jesus Histórico e a Contribuição da Arqueologia. In: CHEVITARESE, A. L. CORNELLI, G. SELVATICI, M. **Jesus de Nazaré: uma outra história**. São Paulo: FAPESP/Annablume.
- _____. (1988) **Arqueologia**. São Paulo: Ática.
- _____. (1989). **Cultura Popular na Antigüidade Clássica**. São Paulo: Contexto.
- _____. (1995). **Antigüidade Clássica: a História e a cultura a partir dos documentos**. Campinas: Editora da UNICAMP.
- HORSLEY, R. (2000a). **Arqueologia, História e Sociedade na Galileia. Contexto Social de Jesus e dos Rabis**. São Paulo: Paulus.
- _____. (2000b). **Jesus e o Império**. São Paulo: Paulus.
- _____. (1989). **Sociology and the Jesus Movement**. New York: Crossroad.
- _____ e SILBERMAN, N. A. (2002). **La Revolución del Reino: cómo Jesús y Pablo transformou El mundo antiguo**. Santander: Sal Terrae.
- JANOWITZ, N. (2001). **Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians**. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- JEREMIAS, J. (1983). **Jerusalém no Tempo de Jesus: Pesquisas de História Econômico-social no Período Neotestamentário**. São Paulo: Paulus.
- KOESTER, H. (2005). **Introdução ao Novo Testamento I. História, Cultura e Religião do Período Helenístico**. São Paulo: Paulus.
- _____. (2005). **Introdução ao Novo Testamento II. História e Literatura do Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulus.
- LEFKOWITZ, M. R. e ROGERS, G. M. (1996). **Black Athena Revisited**. London: The University of Carolina Press.
- MALINA, E. (2004). **O Evangelho Social de Jesus. O Reino de Deus em Perspectiva Mediterrânea**. São Paulo: Paulus.
- MEYER, M. (Editor). (2008). **The Nag Hammadi Scriptures: the revised and updated translation of sacred Gnostic texts**. New York: Harper One.
- MITCHELL, M.M., YOUNG, F.M. (2008). **The Cambridge History of Christianity, Origins to Constantine**. Leiden/Boston: Brill.
- PEARSON, B. A. (2008). Egypt. In: **MITCHELL, M.M., YOUNG, F.M. The Cambridge History of Christianity, Origins to Constantine**. Leiden/Boston: Brill.
- SERTIMA, I. V. (2002). **Black Women in Antiquity**. London: Transaction Publishers.
- SNOWDEN, Jr., F. M. (1983). **Before Color Prejudice**. London: Harvard University Press.

- _____. (1970). **Blacks in Antiquity**. Massachusetts: Harvard University Press.
- SOARES, A. M. L. (2003). **Interfaces da Revelação: Pressupostos para uma Teologia do Sincretismo Religioso**. São Paulo: Paulus.
- STARK, R. (1996). **The Rise of Christianity: a Sociologist Reconsiders History**. Princeton: New Jersey: Princeton Univ. Pres.
- _____. BAINBRIDGE, W. S. (2008). **Uma Teoria da Religião**. São Paulo: Paulinas.
- THEISSEN, G. (1989). **Sociologia do movimento de Jesus**. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal / Vozes.
- _____. (2009). **A Religião dos Primeiros Cristãos: uma Teoria do Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulinas.
- _____. MERZ, A. (2002). **O Jesus Histórico: um manual**. São Paulo: Loyola.
- THOMPSON, L. A. (1989). **Romans and Blacks**. London: Routledge and Oklahoma University Press.