

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

***A Memoria Apostolorum: formas de devoção aos mártires e a organização da comunidade de fé cristã no Ocidente (Roma, século III)***

Vanessa de Mendonça Rodrigues dos Santos

Rio de Janeiro

Julho/2019

***A Memoria Apostolorum: formas de devoção aos mártires e a organização da comunidade de fé cristã no Ocidente (Roma, século III)***

Vanessa de Mendonça Rodrigues dos Santos

Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História Social do Instituto História da UFRJ como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre em História Social.

Linha de Pesquisa: Cultura e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Gabriel de Carvalho Godoy Castanho

Rio de Janeiro

Julho/2019

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Tese de mestrado apresentada ao curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História Social do Instituto de História UFRJ como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre em História Social.

Aprovada por:

---

Prof. Dr. Gabriel de Carvalho Godoy Castanho - Presidente

---

Prof. Dr. Deivid Valério Gaia

---

Prof. Dr. Paulo Duarte Silva

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Luiza Laranjeira da Silva Mello (1<sup>o</sup> suplente)

---

Prof. Dr. Jorge Victor de Araújo Souza (2<sup>o</sup> suplente)

### CIP - Catalogação na Publicação

R539m Rodrigues dos Santos, Vanessa de Mendonça  
A Memoria Apostolorum: formas de devoção aos mártires e a organização da comunidade de fé cristã no Ocidente (Roma, século III) / Vanessa de Mendonça Rodrigues dos Santos. -- Rio de Janeiro, 2019.  
201 f.

Orientador: Gabriel de Carvalho Godoy Castanho.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2019.

1. Devoção. 2. Comunidade de Fé. 3. Martírio. I. Castanho, Gabriel de Carvalho Godoy, orient. II. Título.

## AGRADECIMENTOS

Em nossas vidas, sempre vamos mais longe quando estamos acompanhados por pessoas que nos incentivam, nos dão força e não nos deixam desistir diante das adversidades. Por Isso, eu não poderia deixar de agradecer aqui às pessoas especiais que me acompanharam durante a jornada de pesquisa e confecção desta dissertação.

Gostaria primeiramente de agradecer ao apoio financeiro que me foi concedido pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sem o qual eu não poderia dispor do tempo e dos materiais necessários para que a pesquisa fosse feita desta forma, e tampouco poderia ter divulgado a mesma em congressos e encontros realizados no meu estado e em outros estados deste país. É sempre importante ressaltar que a ciência e a pesquisa são parte fundamental no crescimento e desenvolvimento de um país, e sem estas, não podemos nos desenvolver enquanto nação.

Agradeço ao meu orientador, o Prof. Dr. Gabriel Castanho, pela paciência e dedicação com a qual sempre me orientou no trabalho, corrigindo com sabedoria e me motivando sempre a ir mais longe.

Também agradeço imensamente aos professores que compuseram a banca do meu exame de Qualificação, Prof. Dr. Deivid Gaia, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Luiza Laranjeira e Prof. Dr. Paulo Duarte, cujos conselhos foram fundamentais para direcionar a conclusão da pesquisa.

Agradeço aos meus colegas do LATHIMM, pelo companheirismo no laboratório, pelas dicas, conselhos, elogios, e por terem tornado esse difícil percurso bem mais leve e agradável.

Gostaria também de lembrar o corpo de funcionários do Instituto de História e do PPGHIS, que sempre foram solícitos e me ajudaram em todas as minhas demandas.

Agradeço ainda com todo o meu coração àqueles que estiveram ao meu lado nesta caminhada integralmente, dias, noites, madrugadas a fio, me ajudando a superar todas as dificuldades, me incentivando, e acreditando em mim quando nem eu mesma acreditava. Agradeço a você, David, meu amor, por nunca ter me deixado afundar; aos meus companheiros de quatro patas Catarina, Heitor e Andrômaca, que nunca saíram do meu lado; e ao meu pai, minha madrasta e meus irmãos, que há muitos anos me dão suporte nessa caminhada. Muito obrigada!

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo apresentar a nossa pesquisa sobre o monumento *Memoria Apostolorum*, dedicado aos apóstolos Pedro e Paulo. O monumento foi construído em Roma, em fins da década de 250 e funcionou até o princípio do século IV como polo de devoção aos principais apóstolos-mártires da História do Cristianismo, aquele que detinha as chaves da Igreja (Pedro), e o apóstolos dos gentios (Paulo). Nesse sentido, nossa pesquisa pretende, por meio da análise desse monumento, refletir sobre a importância dos mártires para o Cristianismo do século III em Roma e a organização das comunidades de fé em torno da devoção a estes. Refletiremos sobre a constituição de espaços sagrados cristãos, que se desenvolvem a partir do túmulo dos mártires, e das práticas devocionais realizadas nestes, a fim de compreender qual seria a função religiosa destes para os fiéis. Além disso, buscamos investigar como a devoção aos mártires se torna um elemento central na construção da identidade cristã, em geral, e das comunidades que se organizam em torno da devoção a estes.

Palavras-chave: mártir – devoção – comunidade

## ABSTRACT

This work aims to present our research about the monument *Memoria Apostolorum*, dedicated to the apostles Peter and Paul. The monument was built in Rome in the late 250's and worked until the beginning of the fourth century as a pole of devotion to the leading apostles-martyrs of the history of Christianity, the one who held the keys of the Church (Peter), and the Apostles of the Gentiles (Paul). In this sense, our research intends, through the analysis of this monument, to reflect on the importance of the martyrs for 3rd century Christianity in Rome and the organization of communities of faith around devotion to them. We will reflect on the constitution of sacred Christian spaces, which develop from the tomb of the martyrs, and from the devotional practices performed in them, in order to understand their religious function for the faithful. In addition, we seek to investigate how devotion to martyrs becomes a central element in the construction of Christian identity in general, and of the communities that organize around devotion to them.

Keywords: martyr – devotion – community

*“Cumpriu sua sentença. Encontrou-se com o único mal irremediável, aquilo que é a marca do nosso estranho destino sobre a terra, aquele fato sem explicação que iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados, porque tudo o que é vivo, morre.”*

*(Ariano Suassuna)*



**LISTA DE FIGURAS**

Figura 1 – Localização do <i>Ad Catacumbas</i> e monumentos vizinhos .....	28
Figura 2 – Reconstituição do sítio do <i>Ad Catacumbas</i> antes da construção do <i>Memoria Apostolorum</i> .....	30
Figura 3 – Reconstituição do monumento <i>Memoria Apostolorum</i> .....	30
Figura 4 – Reconstituição hipotética da decoração interna do <i>Memoria Apostolorum</i> ...	32
Figura 5 – Detalhe da parede interna do <i>Memoria Apostolorum</i> .....	34
Figura 6 – Fragmentos de inscrições do monumento à <i>Memoria Apostolorum</i> .....	65
Figura 7 – Galeria da Catacumba de São Calisto .....	83
Figura 8 – Cubículo da Catacumba de São Calisto .....	83

**LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 – Formas do verbo <i>habeo</i> .....	99
Tabela 2 – Formas do substantivo <i>mens</i> .....	100

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
1. <i>MEMORIA APOSTOLORUM AD CATACUMBAS: ESPAÇO, MEMÓRIA E SANTIDADE</i> .....	24
1.1. História e cultura material .....	27
1.2. Uma teoria do espaço antigo .....	36
1.3. Uma teoria do espaço cristão.....	48
2. <i>AS INSCRIÇÕES DA MEMORIA APOSTOLORUM: O ESTUDO DA RELAÇÃO DE UMA COMUNIDADE COM SEUS MÁRTIRES</i> .....	64
2.1. Os grafites e devoção na antiguidade cristã: alguns apontamentos.....	66
2.2. Vozes da antiguidade: os grafites .....	75
2.2.1. Questões socioculturais .....	77
2.3. Uma análise das fórmulas votivas: idioma, gramática e ortografia .....	85
2.4. Uma análise de fórmulas gerais.....	108
2.5. Uma análise iconográfica .....	115
2.5.1. A palma e os cavalos .....	121
2.5.2. Outros motivos animais.....	122
2.5.3. Os varões e demais figuras humanas.....	124
2.6. <i>Triclia</i> e basílica funerária.....	125
3. <i>TRADIÇÃO, MEMÓRIA E IDENTIDADE: O MONUMENTO À MEMÓRIA APOSTOLORUM E A COMUNIDADE</i> .....	130
3.1. A memória dos mártires nos primeiros séculos cristãos .....	131
3.1.1. O mártir como produto da perseguição .....	135
3.2. Memória, História e Tradição .....	155
3.2.1. História e Historiografia.....	161
3.2.2. <i>A Memoria Apostolorum</i> .....	168
CONCLUSÃO.....	178
REFERÊNCIAS .....	182
Fontes .....	182
Referências Bibliográficas .....	184

## INTRODUÇÃO

No final do século XIX, uma importante descoberta arqueológica foi realizada em Roma, sob a Basílica dedicada a São Sebastião e localizada na Via Ápia: os resquícios de um antigo monumento devocional, dedicado a Pedro e Paulo, que funcionara no local durante a segunda metade do século III antes da construção da basílica em questão. A basílica, inclusive, fora construída por ordem do Imperador Constantino (306 – 312) e dedicada à memória desses apóstolos, sendo dedicada a São Sebastião posteriormente, por ocasião da deposição das relíquias do santo no local. Apesar de os resquícios arqueológicos do monumento terem sido uma descoberta, a tradição que considerava o local como um polo de devoção a Pedro e Paulo já era conhecida, pois foi preservada pela documentação eclesiástica<sup>1</sup>: a região chamada de *Ad Catacumbas* que significa “junto das catacumbas”<sup>2</sup> era lembrada nos guias de peregrinação e nos martirologios como local de devoção aos apóstolos.

Esse local, o *Ad Catacumbas* abrigava já uma necrópole subterrânea cristã, mas o monumento não era arquitetonicamente ligado à necrópole: ao invés disso, tratava-se de um monumento a nível do solo, em formato de *triclia*<sup>3</sup> romana, um tipo de monumento que reproduzia uma sala de jantar romana, onde tradicionalmente eram realizadas as cerimônias fúnebres em honra aos mortos. O monumento era retangular, com uma das paredes referentes ao comprimento aberta e sustentada por pilastras, bancos adjacentes às três paredes e uma mesa; possuía uma decoração interna composta por afrescos em tons de vermelhos e com motivos

---

<sup>1</sup> Os documentos em questão são: *Depositio Martyrum* (Rf.: **The Chronography of 354 AD**. Part 12: Commemorations of the Martyrs. MGH Chronica Minora I, 1892. pp.71-72.); *Martyrologium Hieronymianum* (Rf.: *Martyrologium Hieronymianum In: JONES, H. Stuart. The Memoria Apostolorum on the Via Appia*. The Journal of Theological Studies. Volume XXVIII. Issue October. p. 30-39. Oxford, 1926.); *Itinerarium Salisburgenses* (Rf.: LAPIDGE, Michael. **The Roman Martyrs: Introduction, Translations and Comentary**. Oxford: Oxford University Press, 2018.).

<sup>2</sup> O nome da região vem desde o período de seu uso romano: trata-se de uma depressão no terreno, ao longo da Via Ápia, fruto da exploração de um tipo de rocha; após o abandono da pedreira, o local se tornou um mausoléu romano, e posteriormente foi cedido aos cristãos para que estes construíssem uma necrópole subterrânea, forma comum de necrópoles cristãs na cidade de Roma, a qual recebeu o nome de *Ad Catacumbas*. O nome “catacumba” apenas se tornou genérico para todas as necrópoles cristãs subterrâneas após a redescoberta destas no século XV. Rf.: KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. **La Tumba de San Pedro y las Catacumbas Romanas**. Madrid: La Editorial Católica, 1954. p. 230.

<sup>3</sup> *Triclia* ou *triclinium* é o nome por meio do qual comumente se refere à sala de jantar romana, por conta de sua formação com três bancos para os convidados se acomodarem e uma mesa ao centro. O monumento *Memoria Apostolorum* foi assim chamado por Paul Styger por possuir uma formação semelhante à sala de jantar romana, com três bancos adjacentes à três paredes, e uma mesa. Rf.: EASTMAN, David L. **Paul the Martyr: The Cult of the Apostle in the Latin West**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 72.

animais, muito comum em Roma<sup>4</sup>. Uma praça ao lado completava o ambiente, frequentado por fiéis interessados em prestar sua devoção à dupla apostólica por aproximadamente 50 anos. Apesar de a documentação eclesiástica não atribuir um nome específico para o monumento, que é referenciado apenas por sua localização, *Ad catacumbas*, optamos por chamá-lo aqui de *Memoria Apostolorum*, nome adotado pelos estudos a partir do século XX<sup>5</sup>. Nosso trabalho, portanto, versará sobre essa *Memoria Apostolorum*, seus usos e significados para os cristãos de Roma.

No entanto, sabe-se que cada apóstolo tinha, por tradição, seu próprio túmulo, estando Paulo depositado junto à Via Óstia e Pedro junto à Via Cornélia, onde, inclusive, hoje estão as duas basílicas dedicadas aos apóstolos respectivamente. Quando somamos essa informação ao fato de que a devoção nos primeiros séculos está, na maioria das vezes, ligada ao túmulo dos mártires, seus restos mortais ou relíquias<sup>6</sup>, surge então o questionamento acerca da razão pela qual esse local poderia ter sido considerado como um monumento devocional, pois embora a região nunca tenha sido completamente dissociada da devoção a Pedro e Paulo, as razões pelas quais essa associação foi feita e mantida não encontram-se esclarecidas na documentação eclesiástica.

A mais antiga teoria formulada acerca do monumento pertence ao padre historiador Louis Duchesne que, com base em literatura cristã apócrifa e documentos eclesiásticos, propõe uma explicação para que o local fosse considerado um polo de devoção. Em seu *Liber Pontificalis*<sup>7</sup> de 1886, Duchesne dedica um capítulo à *Memoria Apostolorum*, analisando documentos como o *Depositio Martyrum*<sup>8</sup> de 354, segundo o qual Pedro e Paulo teriam sido ali depositos no século III, o Martirológio de São Jerônimo ou *Martyrologium Hieronymianum*<sup>9</sup>, que de certa forma confirma a informação anterior, e os Epigramas de Dâmaso<sup>10</sup> que fariam

---

<sup>4</sup> FELLE, Antônio Enrico. Alle origini del fenomeno devozionale cristiano in Occidente: le inscriptiones parietariae ad memoriam Apostolorum. In: **Atti X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana**. p. 477-502. Università della Calabria, 2010.

<sup>5</sup> Dentre estes, destacamos como os mais antigos a obra *La Tumba de San Pedro y las Catacumbas Romanas* (Rf.: KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. *Op. Cit.*); e o artigo *The Memoria Apostolorum on the Via Appia*. (Rf.: JONES, H, Stuart. *Op. Cit.*).

<sup>6</sup> Nesse caso, as relíquias poderiam ser além dos restos mortais objetos que esses mártires possuíram em vida ou que estejam ligados de alguma forma à sua paixão.

<sup>7</sup> DUCHESNE, Louis. **Le Liber Pontificalis**. V. 1. 1886.

<sup>8</sup> **The Chronography of 354 AD**. Part 12: Commemorations of the Martyrs. *Op. Cit.* p. 71-72.

<sup>9</sup> *Martyrologium Hieronymianum* In: JONES, H, Stuart. *Op. Cit.* p. 30-39.

<sup>10</sup> Os epigramas são elogios compostos por Dâmaso, bispo de Roma, a Pedro e Paulo e ficariam expostos na Basílica construída no local da *Memoria Apostolorum*. Rf.: DÂMASO. **Damasi Epigrammata**. Edição e Notas de Maximilianus Ihm. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1895.

alusão também à estada dos corpos dos apóstolos no local. Como explicação para a deposição, recorre a um antigo texto chamado *Acta apostolorum apocrypha*<sup>11</sup>, segundo o qual os corpos dos apóstolos teriam sido roubados por cristãos orientais que reivindicavam sua posse, mas teriam sido pegos em fuga na Via Ápia, onde os corpos de Pedro e Paulo foram provisoriamente depositados para depois serem devolvidos aos seus túmulos de origem. No entanto, Duchesne refuta essa tese, e de acordo com documentos sobre a perseguição imperial, ele constrói uma explicação alternativa: os corpos dos apóstolos teriam sido levados para a *Memoria Apostolorum* para protegê-los da perseguição e de possíveis profanações aos seus túmulos originais.

Décadas mais tarde, Paul Styger avança nas escavações arqueológicas confirmando que o local era sim um lugar de devoção aos apóstolos. Em seu *Il monumento apostolico a san Sebastiano sulla via Appia*<sup>12</sup>, publicado em 1921, Styger apresenta rapidamente a Basílica de São Sebastião, explicando tratar-se de uma basílica funerária, muito comum a partir do quarto século cristão, na qual sepultamentos eram realizados ainda fora dos muros da cidade<sup>13</sup>, e como os restos da *Memoria Apostolorum* foram encontrados durante escavações embaixo dos túmulos existentes no interior da basílica. Após isso, ele também apresenta uma breve justificativa para a existência do monumento, seguindo um caminho semelhante ao de Louis Duchesne, mas sem citar a questão a perseguição: ao analisar os mesmos documentos, ele se atém à explicação contida nos Atos Apócrifos, ou seja, na teoria de que os corpos dos apóstolos teriam sofrido uma tentativa de rapto por cristãos orientais.

Ambas as explicações prescindem do fato de que os corpos dos apóstolos estiveram no local, justamente por conta da forte tradição segundo a qual é necessária uma relíquia para que se estabeleça a devoção, e nesse período geralmente trata-se do próprio corpo do mártir. No entanto, esse fato que segundo a própria historiografia sempre houvera sido “controvertido”<sup>14</sup>, esbarrou na falta de provas e especificamente, de comprovação arqueológica. Nesse sentido, Margherita Guarducci, arqueóloga que se dedicou a estudar dentre outros monumentos a suposta Tumba de São Pedro, propõe uma análise das teorias acima, principalmente a teoria de

<sup>11</sup> TISCHENDORF, Constantin Von. *Acta Apostolorum Apocrypha*. pp. 1-39. Avenarius et Mendelssohn, 1851.

<sup>12</sup> STYGER, Paul. *Il monumento apostolico a san Sebastiano sulla via Appia*. Roma: P. Sansaini, 1921.

<sup>13</sup> As basílicas funerárias se encontravam fora dos limites da cidade, junto às necrópoles e se tornaram polos de enterramento e devoção após o Cristianismo se tornar uma religião lícita. Sua localização junto às necrópoles e fora dos muros da cidade se dá por conta da interdição da Lei Romana aos enterramentos dentro dos muros da cidade, tema que se rá desenvolvido mais adiante.

<sup>14</sup> KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. Op. Cit. p. 233-234.

Duchesne, buscando desconstruir a ideia da estada dos corpos dos apóstolos no local, e da necessidade dessa estadia para que a *Memoria* fosse considerada legítima.

Em seu artigo intitulado *Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia: riflessioni vecchie e nuove* de 1986, ou seja, após quase um século de controvérsia desde a publicação de Duchesne, Guarducci apresenta, com base em seus estudos arqueológicos, a teoria de que os corpos dos apóstolos nunca estiveram no local, por conta da ausência de estruturas tumulares nos restos no monumento e, principalmente, pelo fato de que os túmulos “oficiais” dos respectivos apóstolos continuaram a ser local de devoção mesmo durante o funcionamento da *Memoria Apostolorum*. Ambas as propostas podem ser, no entanto, contestadas: a ausência de resquícios arqueológicos de tumbas não implica necessariamente na não estada dos corpos no local, assim como a continuidade da devoção nas tumbas não exige necessariamente a presença dos corpos dos apóstolos, pois uma vez que o corpo tenha estado naquele local, ele continuaria sendo considerado um local de devoção.

Mais plausíveis, contudo, são as justificativas relacionadas à inviolabilidade de túmulos exigida pela lei romana, o que tornaria sem sentido o temor de profanação e por outro lado, um crime o traslado dos corpos; juntamente a esta, Guarducci ainda aponta para a existência de monumentos de devoção sem túmulos, especialmente na África, o que significa que os cristãos antigos concebiam a existência da devoção mesmo sem os restos mortais do mártir. Ainda assim, a dúvida continua presente na bibliografia mais recente, como no caso do livro *The Ransom of the Soul*, no qual seu autor Peter Brown, ao falar sobre a *Triclia*, cita a tradição acerca da estada dos corpos no local<sup>15</sup>, inclusive, dizendo que os corpos teriam estado ao lado no monumento, e não em seu interior, o que nos leva a mais uma vez questionar as reflexões de Margherita Guarducci.

Apesar da polêmica que envolve o monumento, nosso objetivo nessa pesquisa não é confirmar ou refutar a teoria da estada dos corpos na *Memoria Apostolorum*, pois isso, para nós, seria inalcançável. Entretanto, embora não seja nossa intenção minimizar a questão, que é da maior importância, preferimos nos concentrar no fato de que, independente da estada ou não dos corpos de Pedro e Paulo no local, a *Memoria Apostolorum* foi um local de devoção, um local no qual os fiéis acreditavam estarem em contato com Pedro e Paulo e por meio destes com o Reino dos Céus e essa foi a nossa questão principal: compreender os aspectos dessa devoção.

---

<sup>15</sup> BORWN, Peter. **The ransom of the soul: afterlife and wealth in early western Christianity**. Cambridge / London: Harvard University Press, 2018. p. 38.

Não obstante, retornamos ainda a essa questão no decorrer da pesquisa, mas para compreender como essa tradição foi construída, e o que essa tradição pode nos dizer sobre os usos do monumento, a devoção nele praticada, e seu significado para a comunidade de Roma.

Em relação ao nosso objetivo, de compreender a devoção desenvolvida no monumento, temos como principal elemento desta, e principal prova da sacralidade do espaço um conjunto de cerca de 538 grafites votivos, deixados por aqueles que visitaram o local. Esse, que é o maior conjunto de grafites votivos cristãos antigos da cidade de Roma, é um *corpus* documental extremamente precioso para o historiador da cultura e da religião, pois nos permite investigar como as pessoas comuns, os fiéis cristãos exerciam sua devoção, e não apenas como o discurso dos Pais da Igreja se posicionava a respeito do tema, nos permitindo avançar nos estudos acerca do surgimento desse que é um dos fenômenos mais enigmáticos História do Cristianismo: a devoção aos mártires.

O conjunto de grafites votivos é composto por inscrições em Latim, em sua grande maioria, mas também em Grego e inscrições bilingues, em alfabeto grego e idioma latino – ou pelo menos contendo algumas partes em idioma latino. São compostas majoritariamente por pedidos aos apóstolos, com uma frequência notória do uso de fórmulas votivas: uma fórmula, ou algumas variantes semelhantes, repetidas em várias inscrições. No nosso caso, essa fórmula é composta pelo nome dos apóstolos em caso vocativo<sup>16</sup>, indicando interlocução direta com estes, um pedido para que estes “tenham em mente” ou “se lembrem” ou “peçam” por alguém, por um certo número de pessoas ou, menos frequentemente, alguma situação. Em geral, a fórmula mais repetida é esta: “*Petre et Paule in mente habete*” juntamente com o complemento do que se pede, embora o verbo possa variar, como demonstraremos nos próximos capítulos. Há ainda duas expressões gregas que expressam a mesma ideia, mas sua frequência é bem menor se consideramos o conjunto total de grafites.

Dessa forma, sabemos que a atividade devocional realizada no monumento está ligada à ideia dos apóstolos mártires como intercessores dos cristãos junto à Deus. Ou seja, temos a oportunidade aqui de conhecer a relação estabelecida entre um grupo de fiéis e sua divindade

---

<sup>16</sup> O Grego e o Latim são línguas nas quais a sintaxe se dá pelo uso de casos, de modificações nas palavras, mais comumente apenas de ordem desinencial, que indicam sua função sintática na frase. O caso vocativo é empregado para se referir ao interlocutor de um discurso. Rf.: SILVA, Amós Coelho da; MONTAGNER, Aírto Ceolin. **Ars Latina: curso prático da língua latina**. Ed. Reform. e atual. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 13-14.



por meio da intercessão de ilustres figuras humanas falecidas, bem como as implicações socioculturais dessa relação e de suas manifestações.

Apesar de sua importância, além do conjunto de grafites, a própria constituição física do monumento, sua arquitetura, suas funções, sua localização: tudo é para nós uma pista na investigação do fenômeno devocional em Roma. Inclusive, a própria datação também é muito importante: o fato de estarmos estudando a devoção antes de o Cristianismo ter se tornado uma religião lícita demonstra como o fenômeno da devoção surgiu juntamente com a perseguição, e não como uma resposta posterior que visasse a construção de memória acerca de um “período de trevas já ultrapassado”. Por outro lado, também era um período no qual as comunidades ainda estavam muito frouxamente organizadas, de modo que não havia uma instituição eclesiástica forte que pudesse controlar essa produção de memória ou as práticas devocionais a ela relacionadas. Ou seja, era um momento de grandes disputas teológicas, no qual os dogmas do Cristianismo estavam ainda muito pouco estruturados, o que, por outro lado, nos permite compreender e discutir certos elementos de sua construção.

Para começarmos então nossas reflexões, precisamos definir o que torna essas figuras humanas tão ilustres, ou, o que define um mártir. A origem do termo é o vocábulo grego μάρτυς, mártir, que significa testemunha em um âmbito jurídico. No novo testamento, essa testemunha passa a ser aquele que carrega o “testemunho de Cristo”, já em processo de ressignificação do termo ao contexto cristão, como podemos ler no seguinte texto<sup>17</sup>:

ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐφ’ ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.<sup>18</sup>

Mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descera sobre vós, e sereis **minhas testemunhas** em Jerusalém, em toda a Judeia e a Samaria, e até os confins da Terra.<sup>19</sup>

No texto original, o mártir é apresentado no sentido de “aquele que carrega um testemunho acerca de Cristo”, ou seja, não se trata mais de qualquer testemunho, mas de um

<sup>17</sup> Neste caso, e conforme acharmos necessário para uma apresentação eficiente dos resultados da pesquisa, ofereceremos ambas as versões do texto, a clássica original e a traduzida para o Português no corpo do texto. Nos demais casos, a versão original será oferecida nas notas de rodapé.

<sup>18</sup> Πράξεις Αποστολων, 1:8. In: **Η Καινή Διαθήκη**. Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2017. p. 231.

<sup>19</sup> Atos dos Apóstolos, 1.8. In: **A BÍBLIA. A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: PAULUS, 2002. p. 1900. Destaque nosso.

específico: o testemunho do evangelho. É interessante notar, também, que o termo é traduzido como “testemunha” na versão da *Bíblia de Jerusalém*, mais um indício de que nesse período o vocábulo ainda não tinha adquirido o sentido que viria a ter posteriormente. Com o avançar dos anos, essa mudança de significado vai ficando mais evidente: o texto *Martírio de Policarpo Bispo de Esmirna*<sup>20</sup>, uma das fontes mais importantes sobre martírio nos primeiros séculos cristãos, apresenta o termo “mártir” já empregado no sentido de designar aqueles cristãos que fossem mortos em nome de Cristo, por não renunciarem a fé cristã diante da perseguição. Embora o texto do qual dispomos seja uma versão criada a partir da citação deste por outras fontes, principalmente o *Contra as Heresias*<sup>21</sup>, escrito por Irineu de Lião (130 – 202), podemos perceber já no século II a ressignificação do termo, que passa a significar as testemunhas que morrem, ou que sofrem flagelos pelo testemunho que carregam, ou seja, por serem cristãos:

Μακάρια μὲν οὖν καὶ γενναῖα τὰ μαρτύρια πάντα τὰ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ γεγονόντα. Δεῖ γάρ εὐλαβεστέρους ἡμᾶς ὑπάρχοντας τῷ Θεῷ τὴν κατὰ πάντων ἐξουσίαν ἀνατιθέναι. τὸ γὰρ γενναῖον αὐτῶν καὶ ὑπομνητικὸν καὶ φιλοδέσποτον τίς οὐκ ἂν θαυμάσειν; οἱ μάλιστα μὲν καταξανθέντες, ὥστε μέχρι τῶν ἔσω φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν τὴν τῆς σαρκὸς οἰκονίμian θεωρεῖσθαι, ὑπέμεινα, ὡς καὶ τοῦς περιεστῶτας ἔλεεῖν καὶ οἰδύπεσθαι.<sup>22</sup>

Felizes e generosos todos os **mártires** que surgem segundo a vontade de Deus. De fato, é necessário que tenhamos fé, para atribuir a Deus o poder sobre todas as coisas. Quem não admira a generosidade deles, a perseverança e o amor ao Senhor? Dilacerados pelos flagelos a ponto de ver a constituição do corpo até as veias e artérias, permaneciam firmes, enquanto os presentes choravam de compaixão.<sup>23</sup>

Podemos notar que nesse caso o termo não se encontra mais traduzido para o seu correspondente jurídico em Língua Portuguesa – testemunha – como no caso do texto exposto acima nas traduções da Bíblia oferecidas em nosso idioma. O termo já adquire, por essa razão e principalmente pelas informações contidas no restante do texto, o significado que possui hoje no contexto cristão: o de alguém que foi morto por conta do testemunho de sua fé. Mas, ao que aparece, esse alargamento semântico do texto ainda não contempla as posteriores ampliações das

<sup>20</sup> Martírio de Policarpo Bispo de Esmirna. In: **Padres Apostólicos**. Introdução e notas Roque Frangiotti. Tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancini. pp. 147-157. São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>21</sup> IRINEU DE LIÃO. **Contra as Heresias**. Introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro. Organização das notas bíblicas Roque Frangiotti. Tradução Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>22</sup> The Martyrdom of St. Polycarp, bishop of Smyrna, 2.1-2. In: **The Apostolic Fathers**. V. II. Tradução de Kirsopp Lake. Cambridge; London: Harvard University Press, 1913. p. 314. Destaque nosso.

<sup>23</sup> Martírio de Policarpo Bispo de Esmirna, 2.1-2. *Op. Cit.* p. 147. Destaque nosso.

funções do mártir para as comunidades cristãs: o autor já demonstra a admiração que os mártires geram nos demais cristãos, mas no final no relato, há um outro trecho que explicita melhor quais seriam as funções dos mártires para as comunidades cristãs, pois, quando acusados de quererem o corpo de Policarpo para a ele prestarem culto, e talvez substituírem o próprio Cristo, eles se defendem afirmando que não se deve prestar culto aos mártires, mas apenas guardar sua memória como forma de buscar coragem para enfrentar a perseguição:

ἀγνοοῦντες, ὅτι οὔτε τὸν Χριστόν ποτε καταλιπεῖν δυνησόμεθα, τὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ παντὸς κόσμου τῶν σωζομένων, οὔτε ἕτερόν τινα σέβασθαι. Τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ Θεοῦ προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μινητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα **εὐνοίας** ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς κοινωνοὺς τε καὶ συμμαθητὰς γενεσθαι.<sup>24</sup>

Ignoravam eles que não poderíamos jamais abandonar Cristo, que sofreu pela salvação de todos os pecadores, nem prestarmos culto a outro. Nós o adoramos porque é Filho de Deus. Quanto aos mártires, nós os amamos justamente como discípulos e imitadores do Senhor, por causa da incomparável **devoção** que tinham para com o seu rei e mestre. Pudéssemos nós também ser seus companheiros e condiscípulos!<sup>25</sup>

Este posicionamento, principalmente contido no fragmento no grego, reflete a própria definição de devoção compreendida como a aceitável para os cristãos em meados do século II: no trecho, o autor afirma que os mártires eram amados, e quando ele emprega um termo traduzido como devoção, é como um sentimento que os mártires teriam por Deus, que podemos traduzir como bondade, boa-vontade, amor, favor<sup>26</sup>. Dessa forma, seriam esses sentimentos, e especialmente o amor – ἀγάπη – os quais podemos relacionar à devoção nos primeiros séculos cristãos. Somado a isso, temos a questão da memória e da rememoração, individual, mas principalmente coletiva, de um indivíduo ilustre para a comunidade por ter dado sua vida em prol de manter o testemunho de Cristo. Entretanto, nosso monumento já apresenta certas práticas que estão além da lembrança, como de fato surgiram outras ainda no decorrer dos séculos. Para compreendermos melhor essas transformações, temos o estudo de referência sobre o assunto feito por Peter Brown intitulado *The Cult of the Saints*<sup>27</sup>, no qual o historiador demonstra, com base em documentos da época, que o mártir aos poucos se torna um figura de

<sup>24</sup> The Martyrdom of St. Polycarp bishop of Smyrna, 17.2-3. *Op. Cit.* p. 334-336. Destaque nosso.

<sup>25</sup> Martírio de Policarpo Bispo de Esmirna, 17.2-3. *Op. Cit.* p. 154. Destaque nosso.

<sup>26</sup> LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996. p. 723.

<sup>27</sup> BROWN, Peter. **The Cult of the Saints: Its rise and function in Latin Christianity**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

grande importância para as comunidades e para os fiéis, seja como um “amigo particular” de um indivíduo ou como um “patrono” de certa comunidade e, do qual emanaria a autoridade do bispo local. Ele deixa de ser um “defunto exemplar” para ser um espírito que possui funções a serem exercidas em uma hierarquia celeste.

É preciso, no entanto, fazer um adendo tendo em vista o nome do livro citado: o processo de construção da figura do mártir culminou ainda na mudança de nomenclatura, que também demanda uma compreensão de uma alteração na semântica cristã: o termo que antes era empregado para se referir a todos os fiéis, *sanctus*, santo, justificado, ganha ênfase ao ser empregado em favor daqueles que entregaram suas vidas em prol do evangelho de Cristo. E não apenas em relação à estes, que morreram efetivamente pelo testemunho: quando a partir de fins do século IV, embora mais evidentemente a partir do século V, as perseguições, em geral, já haviam cessado no Império Romano, e surgiu uma outra forma de se entregar à Cristo, que é o ato de negar uma vida “normal” e dedicar sua estadia nesta Terra radicalmente a Deus, o chamado “martírio branco”, que se desenvolveu no lugar do “martírio de sangue”<sup>28</sup>, que não cessará de vez, tornando a ocorrer outros locais e períodos históricos. Dessa forma, aos poucos ambos os “tipos” de indivíduos especiais passariam a ser chamados de santos, recebendo a mesma devoção.

Além disso, o termo “culto” também pode ser discutido: como veremos a seguir, a devoção aos mártires é construída com base em uma reelaboração das práticas de culto aos mortos greco-romanas, e por isso, frequentemente se utiliza esse termo para abordar a questão das práticas devocionais dirigidas aos mártires ou aos santos. Como lemos na citação acima do texto referente ao Martírio de Policarpo, o discurso cristão era o de que não se prestava culto a outro senão a Cristo, embora de certa forma as práticas de culto aos mortos e devoção fossem semelhantes; mas talvez a ressignificação destas práticas realizada pelos cristãos não lhes permitisse pensar em termos de um culto. São Jerônimo (347 – 420), por sua vez, escreve que cultuar os mártires é permitido<sup>29</sup>, empregando, para tal, o verbo *colo*, que pode significar honrar, venerar, respeitar ou cultuar<sup>30</sup>. Do século II até o século IV/V há um longo caminho de construção e elaboração da teologia cristã, e o texto ao qual nos referimos é na verdade uma

<sup>28</sup> URBANO, Carlota Miranda. Tipologias literárias do martírio na hagiografia: As origens. In: **Theologica**. Nº 41. 2ª série – Fasc. 2. pp. 331-358. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2006.

<sup>29</sup> SÃO JERÔNIMO. *Adversus Vigilantium*, 7. In: **Sancti Eusebii Hieronymi stridonensis presbyteri Opera Omnia**. Ed. J. P. Migne. V. 2. pp. 353-368. Paris: Garnier Fratres, 1883.

<sup>30</sup> FARIA, Ernesto. **Dicionário Latino-Português**. Belo Horizonte: Villa Rica Editoras Reunidas; Livraria Garnier, 2013. p. 206.

defesa da devoção/culto aos mártires, que estaria sendo questionada dentro das igrejas; no entanto Jerônimo afirma, da mesma forma que o texto sobre o Martírio de Policarpo, que este “culto” não deve ser comparável ao culto a Deus. Portanto, por mais que o termo culto para referir-se à forma de se relacionar com os mártires não esteja fora de contexto, optamos aqui pelo termo devoção, para demarcar a diferença existente entre a relação da comunidade com estes e a relação com Deus e Cristo.

A discussão acima, no entanto, demonstra como o mártir, enquanto categoria de indivíduo dentro do universo cristão, surge como defunto ilustre em sua comunidade por ter sido vítima da perseguição aos cristãos, mas termina por ter seu papel ressignificado ao longo dos séculos. Esse processo extremamente complexo já fora estudado anteriormente por diversas correntes historiográficas que ofereceram modelos de análise em sua grande maioria centrados em buscar na cultura greco-romana, na qual os cristãos do Império estavam completamente imersos, certos aspectos correspondentes entre os mártires e outras categorias de indivíduos – humanos ou divinos – da mitologia.

Nessa linha historiográfica, temos trabalhos desenvolvidos por meio de uma abordagem na qual o surgimento da figura do mártir está ligada a um conceito de arquétipo<sup>31</sup>, ou seja, considerando que há tipos ideais, padrões de comportamento com base nos quais os indivíduos se reconhecem e organizam suas concepções de mundo. Contudo, esse ideal do arquétipo traz consigo a ideia de um inconsciente coletivo<sup>32</sup>, de modo que os arquétipos, dentre eles o heróico, seriam uma criação quase inerente ao gênero humano, nasceriam já fazendo parte da psiquê humana, ao invés de serem adquiridos por socialização. Esse é o caso de Neri de Souza, que em seu artigo *Hipóteses sobre a natureza da santidade: o santo, o herói e a morte*<sup>33</sup> busca identificar como esses indivíduos especiais, esses heróis, são concebidos por suas comunidades, tendo em vista principalmente suas funções pós-morte. Ela parte de uma perspectiva comparativista, que visa elencar com base em uma comparação entre diversas culturas, mitologias e tempos históricos aspectos gerais das funções do herói, demonstrando como desde

---

<sup>31</sup> “O conceito de *arquétipo*, que constitui um correlato indispensável da ideia do inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas de psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar. A pesquisa mitológica denomina-as ‘motivos’ ou ‘temas’;”. Rf.: JUNG, Carl Gustav. **Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 53.

<sup>32</sup> “(...) é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal.”. Rf.: JUNG, Carl Gustav. *Op. Cit.* p. 53.

<sup>33</sup> SOUZA, Neri de Almeida. *Hipóteses sobre a Natureza da Santidade: O Santo, O Herói e a Morte*. **Signum**. pp. 11-47. FAPESP. N. 4, 2002.

os gregos antigos, até os cristãos medievais e os indígenas norte-americanos possuíam figuras comuns de mortos veneráveis em suas culturas. Esse tipo de abordagem, muito cara também ao pesquisador Mircea Eliade<sup>34</sup>, busca identificar arquétipos que seriam quase inerentes ao gênero humano, preocupando-se menos com o contexto de manifestação dessas crenças e valorizando padrões que aparentemente vencem o tempo, o espaço, e as diferenças culturais.

Temos, por outro lado, o medievalista Hilário Franco Júnior, que da mesma forma relaciona os heróis aos mártires e santos cristãos, como fruto das interações entre o Cristianismo e as culturas que o cercam. Mas o historiador, por sua vez, pretende analisar como os significados são alterados na longa duração conforme o Cristianismo se desenvolve e entra em contato com novas culturas, ou seja, há em seu trabalho uma maior preocupação com a historicidade desses processos de transformações culturais; para ele, a análise historiográfica deve sempre considerar o contexto social em que determinada manifestação cultural ocorre<sup>35</sup>. Dessa forma, ainda que os trabalhos anteriores identifiquem certa similaridade na forma como diferentes culturas lidam com seus mortos excepcionais, e, supostamente entre heróis gregos e mártires cristãos, estas análises não devem ser feitas de forma destacada do contexto histórico e material de construção dessas categorias de indivíduos.

Já para Peter Brown, nenhum desses modelos é capaz de conduzir a um resultado satisfatório no que tange explicar o surgimento do culto aos mártires, porque, para ele:

*Pagan parallels and antecedents can only take us so far in understanding the Christian cult of saints, very largely because the pagan found himself in a world where his familiar map of the relations between the human and the divine, the dead and the living, had been subtly redrawn.*<sup>36</sup>

O historiador considera que a relação de “idealização” que os gregos e os romanos possuíam em relação aos seus mortos, mesmo os mais notáveis como heróis e imperadores, sempre se desenvolveram “*within strictly defined limits*”, flagrantemente ultrapassados pelos cristãos, principalmente, segundo ele, na insistência dos autores cristãos em afirmar que os mártires, justamente por seu tipo de morte, desfrutariam de um contato com íntimo com Deus, fato do qual derivaria também sua função de intercessores. Para ele, os heróis gregos jamais tiveram tais atribuições, e isso seria inconcebível, de certa forma para os gregos e romanos,

<sup>34</sup> ELIADE, Mircea. **Aspectos do Mito**. Lisboa: Edições 70, 1963.

<sup>35</sup> FRANCO JUNIOR, Hilário. Cristianismo Medieval e Mitologia. In: **A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval**. p. 45-67. São Paulo: EDUSP, 1996.

<sup>36</sup> BROWN, Peter (1981). *Op. Cit.* p. 5.

para quem a morte era justamente o que separava os humanos dos seres divinos, ao invés de uni-los. Os cristãos, portanto, teriam inaugurado em relação à cultura clássica e helenística “*a totally different structure of relations between God, the dead, and the living.*”<sup>37</sup>

Para compreender melhor a posição de Peter Brown, recorremos ao helenista Jean-Pierre Vernant que em seu livro *Mito e Religião na Grécia Antiga*<sup>38</sup> explica essa relação entre deuses, homens e heróis para a sociedade grega desde seus tempos arcaicos até o período helenístico. Segundo ele, a instituição do culto heróico fez parte de um sistema cívico religioso: a consagração de heróis míticos e de seus supostos túmulos, como locais de veneração estaria relacionada ao processo de organização da sociedade grega no século VIII a.C., baseada em uma estrutura de clãs e fratrias<sup>39</sup>; os heróis, nesse caso, eram tomados como ancestrais míticos desses grupos, e funcionavam como legitimadores da posição destes na sociedade e a criação de uma identidade coletiva. Em sua coleção sobre mitologia grega, Junito Brandão deixa ainda mais evidente a função identitária dos mitos heroicos para as cidades gregas; segundo ele:

O desejo de defender a hegemonia política da Cidadela de Atená levou seus poetas a ‘depurarem’ e a castrarem, com esse encontro marcado, certos mitos de heróis locais, acrescentando-lhes gestas de heróis de cidades vizinhas, fabricando-lhes genealogias espúrias, atribuindo-lhes importantes fatos históricos com total inversão da cronologia. De modo inverso, as glórias e feitos dos heróis das cidades inimigas foram denegridos e empanados.<sup>40</sup>

Dessa forma, a figura dos heróis e o seu culto seriam mobilizados e reelaborados de acordo com as necessidades e os objetivos que se pretendia atingir, principalmente no que tange à rivalidade entre cidades. O culto aos heróis, portanto, funciona como um elemento de coesão social e como base para construção da própria ideia de cidade, enquanto grupamento humano que possui os mesmos deuses e mortos especiais como referência e fundação. No entanto, Jean-Pierre Vernant faz uma ressalva, explicando que esse culto nunca teve o mesmo valor que o culto aos deuses, obrigatório e direcionado às potências elevadas. Ele parte do tradicional culto

<sup>37</sup> BROWN, Peter (1981). *Op. Cit.* p. 6.

<sup>38</sup> VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

<sup>39</sup> No mundo helênico, a organização social exigia uma organização religiosa correspondente, ou seja, cada família, enquanto menor estrutura social existente, possuía o seu altar particular; quando essas famílias desejavam se unir, formando um grupo conjunto, elas deveriam da mesma forma possuir um altar, um culto, uma divindade e normalmente um ancestral que fosse comum a todas essas famílias ou pelo menos que as unisse de alguma forma. Portanto, religião e organização social, seja no mundo helênico arcaico ou mesmo já no mundo romano imperial, são indissolúveis. Rf.: COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

<sup>40</sup> BRANDÃO, Junito. **Mitologia Grega**. V.1. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 29.

ao morto, o conjunto de honras que se devem prestar aos ancestrais, mas ultrapassa este, pois os heróis são mortos que possuem, de certa forma, um *status* diferenciado para a comunidade, embora ainda assim não se assemelhassem ao dos deuses<sup>41</sup>. No que consistiria essa diferenciação de *status*? Para Vernant a heroicização é própria do mito, e não raro os heróis são fruto de encontros entre mortais e imortais. Haveria ainda uma categoria de heróis anônimos, ligados apenas à certos locais ou histórias antigas, mas, ainda assim, a heroicização já praticamente não existe em época clássica, e é praticamente deixada de lado na época helenística, quando o culto aos heróis declina, já que este dependeria de uma organização social cujo centro é a cidade<sup>42</sup>. Sobre essa relação entre homens e heróis, seja entre aqueles que se tornaram heróis nos mitos ou na História, Vernant é categórico ao afirmar que:

Não importa que os heróis constituam, através das honrarias que lhes são prestadas, uma categoria de seres sobre-humanos: seu papel, seu poder, os domínios nos quais eles intervêm não interferem com os dos deuses. Eles se situam em outro plano e jamais exercem, da terra para o céu, um papel de intermediários. São potências “indígenas” ligadas àquele ponto do solo onde têm sua morada subterrânea; sua eficácia adere à tumba e à ossada de cada um.<sup>43</sup>

Dessa forma Jean-Pierre Vernant mesmo sem citar a questão dos mártires, nos alerta sobre a distância entre estes e os heróis clássicos. Os heróis após sua morte não iam para junto dos deuses interceder pelos humanos, mas iam, no máximo<sup>44</sup>, para a Ilha dos Bem-Aventurados, onde viveriam uma boa vida; de fato, alguns seriam transportados para lá ainda em vida, de modo que nesses casos nem mesmo a morte fizesse parte do mito heróico<sup>45</sup>. Não podemos, obviamente, deixar de perceber certas similaridades, que provavelmente ocasionaram uma aproximação entre as figuras: 1) seres que realizam atos de grande valor; 2) que se elevam sobre os mortos comuns; 3) o fato de seu culto ser eletivo, e que, principalmente; 4) possuem uma comemoração relacionada ao túmulo e aos seus restos mortais. Retornando ao texto sobre o Martírio de Policarpo, enquanto o autor ainda tenta justificar e explicar a devoção aos mártires, a seguinte colocação:

---

<sup>41</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Op. Cit.* p. 44-46.

<sup>42</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Op. Cit.* p. 51.

<sup>43</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Op. Cit.* p. 50.

<sup>44</sup> Na Odisseia, canto XI, Odisseu encontra Aquiles no Hades ao realizar a catabase (descida aos infernos). Lá, o herói morto lamenta seu destino, dizendo preferir ser um velho pobre do que ser um jovem herói no Hades. Rf.: HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

<sup>45</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Op. Cit.* p. 48.



Desse modo, pudemos mais tarde recolher seus, mais preciosos do que pedras preciosas e mais valiosos do que o ouro, para colocá-los em local conveniente. Quando possível, é aí que o Senhor permitirá reunir-nos, na alegria e contentamento, para celebrar o aniversário de seu martírio, em memória daqueles que combateram antes de nós, e para exercitar e preparar aqueles que deverão combater no futuro.<sup>46</sup>

Por meio desse fragmento, podemos perceber a importância dos restos mortais dos mártires, bem como o local de sua deposição, semelhante àquela que haveria em relação aos restos dos heróis que encontraram a morte; esse túmulo, se torna um local de reunião da comunidade, e possivelmente de fortalecimento de sua identidade cristã. Além disso, nota-se certas similaridades com o culto aos mortos grego e romano, como a exigência de um repasto fúnebre anual, para aplacar os anseios dos mortos no além, celebração que nesse caso funcionaria de forma especial para a comunidade, como uma refeição comunal na qual os laços de fé e fraternidade são fortalecidos. Dito isso, é inegável perceber alguns eixos de ligação entre certas concepções antigas de relação com os mortos e aquelas desenvolvidas pelos cristãos, principalmente no que tange ao eixo das práticas funerárias e à posição de determinados defuntos em sua comunidade, que, de certa forma, acabam por se manifestar em questões identitárias.

A distância temporal, a diferença de contexto sociocultural, e, por fim, a diferença entre a relação estabelecida pelos atores Deus, mártires e mortais e a antiga relação entre mortos, mortais, heróis e divindades exigem que analisemos com muito mais cautela e ponderação o processo de surgimento da figura do mártir e de seu desenvolvimento no Cristianismo. Brown, contudo, está certo em afirmar que analisar a questão apenas pelo viés de encontrar semelhanças entre os dois esquemas de crenças é insuficiente, é preciso estudar a figura dos mártires pelo que ela tem de específico, de diferente em seu contexto, para então compreender o que permaneceu (e, sobretudo, como permaneceu) da cultura greco-romana.

Refletir sobre a relação entre Cristianismo e a cultura (ou as culturas) que o cercam não é tarefa fácil. Não há um esquema teórico próprio que dê conta de explicar o fenômeno do Cristianismo e sua longa duração. Propomos, nesse sentido, começar a analisar a questão

---

<sup>46</sup> Martírio de Policarpo Bispo de Esmirna, 17.1-2. *Op. Cit.* p. 154.

“οὕτω τε ἡμεῖς ὕστερον ἀνελόμενοι τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίου ὅστ᾽ αὐτοῦ ἀπεθέμεθα, ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν. ἔνθα ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, εἷς τε τὴν τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἐτοιμασίαν.” Rf.: *The Martyrdom of St. Polycarp bishop of Smyrna, 17.1-2. Op. Cit.* p. 337.

compreendendo o Cristianismo pelo que ele é: uma manifestação religiosa, e, acerca do estudo destas, é preciso ter em mente que toda manifestação religiosa possui, para além da esfera mística e sobrenatural, uma existência e uma dimensão socioculturais – as que nos interessam aqui especificamente. Dessa forma, segundo Michel Meslin:

(...) o primeiro passo de qualquer antropologia religiosa consiste em partir da análise mais concreta possível das realidades vividas pelo homem, a fim de captar em seguida a dimensão cultural deste homem crente. Mas, como vimos, isto só é possível levando-se em conta os fatos religiosos como fatos de cultura tomados em sua relação viva com todos os outros elementos que formam o contexto em que vive o homem crente e em que se desenvolve o religioso.<sup>47</sup>

Ou seja, para estudarmos o processo de construção da figura do mártir pelas comunidades cristãs, precisamos considerar o contexto social no qual estas estão inseridas bem como considerar a cultura da qual fazem parte os indivíduos praticantes da religião. Tratar fatos religiosos como “fatos de cultura” implica em considerá-los como manifestações que se realizam dentro de uma rede de significados, para usar a definição de cultura apresentada por Clifford Geertz<sup>48</sup>, ou seja, que são lidos e transmitidos com base em um sistema semiótico compartilhado por uma sociedade ou comunidade. A religião seria um fato cultural uma vez que se desenvolve com base nesse sistema de significados, porque precisa fazer um sentido, construído justamente com base nesse universo mental compartilhado. Isso porque uma experiência religiosa é sempre pensada e comunicada<sup>49</sup>, e isso exige tornar-se inteligível dentro de uma determinada “estrutura de pensamento”.

Mas isso não significa que trabalhamos aqui com uma noção estruturalista de cultura, segundo a qual esta seria uma entidade que governa as ações dos indivíduos. Cultura e religião são formadas por indivíduos, que operam, segundo os seus interesses, com base nesse sistema de códigos, signos e significados. Eu suma, a cultura é o reino das ações possíveis e dos significados possíveis de serem articulados pelos indivíduos de forma imprevisível. É o inteligível, mas não previsto. A ação é o que reproduz a cultura, e possibilita sua alteração, uma vez que é na ação que os significados são postos em risco<sup>50</sup>, pois são reelaborados de acordo

---

<sup>47</sup> MESLIN, Michel. **Fundamentos de Antropologia Religiosa: uma experiência humana do divino**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014. p. 12.

<sup>48</sup> GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

<sup>49</sup> MESLIN, Michel. *Op. Cit.* p. 13.

<sup>50</sup> SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 9.

com a necessidade da ocasião. Esse argumento foi construído por Marshall Sahlins, em seu livro *Ilhas de História* da seguinte forma:

Da maneira como o signo for posto em ação, ele estará sujeito a outro tipo de determinação: aos processos de consciência e inteligência humana. Não mais um sistema semiótico virtual ou desencarnado, o significado agora está em contato com os poderes humanos originais de sua criação. Não há razão para crer que esses poderes criativos fiquem suspensos uma vez que as pessoas tenham uma cultura.<sup>51</sup>

Dessa forma, o uso que se faz de determinadas ideias, mobilizadas para exprimir uma crença, ou na realização de um ritual, depende do contexto e da necessidade do indivíduo ou grupo: a relação entre signo e significado não é arbitrária, mas dada de acordo com os usos. Mas conhecer os intentos dos corações é algo absolutamente impossível, seja para um psicólogo diante de seu paciente, seja ainda mais para nós historiadores; por isso, buscar compreender esses diferentes usos passa sempre pela identificação de uma rede de referências, de diálogos, de discursos, por meio dos quais se possa, não conhecer os intentos individuais, mas pelos menos qual seria a mensagem que se desejaria transmitir, o que estaria, efetivamente dito, tendo em vista essa rede referencial.

Tendo dito isso, compreender a relação entre os cristãos e a cultura romano-helenística e seu *background* judaico é, em si, um desafio à parte. Isso porque, diferentemente do caso da chegada do Capitão James Cook no Hawaii<sup>52</sup>, não se trata de duas culturas completamente estranhas em choque, mas de um processo reelaboração de categorias judaicas e helenísticas que culminou no Cristianismo; este sequer nasce já como uma religião independente, mas como uma “seita” judaica que segue os projetos revolucionários de um autodeclarado Messias, que chamaria a si a responsabilidade de cumprir um antiga profecia desta religião. O que temos é um conjunto específico de ideias e dogmas que nasce do contexto de imbricamento cultural na província da Judeia e se espalha pelo restante do Império. Dado seu afastamento de sua religião matriz, muito em função de suas pretensões universalizantes que levaram os apóstolos, em especial Paulo, a alargarem o máximo possível as fronteiras da identidade religiosa judaica<sup>53</sup>, a religião cristã foi cada vez mais aproximando seu diálogo com a cultura greco-romana; não que

---

<sup>51</sup> SAHLINS, Marshall. *Op. Cit.* p. 188.

<sup>52</sup> No livro *Ilhas de História*, Marshall Sahlins investiga as transformações culturais ocorridas em ambos os lados quando da chegada dos ingleses nas ilhas do Hawaii.

<sup>53</sup> GONZAGA, Waldecir. **Os conflitos na Igreja Primitiva entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos**. Santo André: Academia Cristã, 2015. p. 141.

antes já não houvesse esse contato, estando o próprio judaísmo em diálogo com o Helenismo desde as conquistas alexandrinas, mas o que ocorre é um estreitamento dessa relação quando a igreja torna-se mais gentílica do que judaica, e os grupos de judeus-cristãos declinam<sup>54</sup>.

A relação entre cristianismo e cultura greco-romana se estreita uma vez que, ao adentrar a comunidade e tomar conhecimento da novidade evangélica, é preciso fazer com que estes elementos estranhos se adequem às estruturas de pensamento pré-existentes, e da mesma forma, estas novidades vão alterar o modo pelo qual ele percebe e interage com o mundo. Partindo para um panorama mais geral da sociedade, ao mesmo tempo em que os fiéis adequam a religião para que esta faça sentido dentro do mundo romano, por exemplo, aceitando a escravidão como um fato da vida ao qual a adesão ao evangelho não pode alterar, a sociedade em questão também se adequa, repensando seus elementos de modo que se acomodem a um mundo no qual o Cristianismo existe. Por exemplo, temos as diferentes reelaborações místico-religiosas da antiguidade tardia referentes aos cultos de mistério e ao neoplatonismo.

Além disso, os cristãos pensam a si próprios em relação a esse meio cultural no qual estão inseridos: partem dele para lhe fazer oposição, e adotando uma postura de antítese, estabelecem-se como contracultura<sup>55</sup>, buscando, afirmar, por meio do mundo, que estão fora dele. Trata-se de um fenômeno sociocultural extremamente complexo, e a ausência de um referencial teórico que lhe faça jus dificulta ainda mais nosso processo de análise. A obra de Marshall Sahlins nos ajuda a elaborar, de certa forma, como teria ocorrido esse processo de interação entre Cristianismo e cultura greco-romana por meio do conceito de Transculturação, apresentado pelo autor em seu livro *Ilhas de História*, que nos traz a ideia de um diálogo entre determinados grupos que ocorre de forma mútua, fugindo da ideia de aculturação, ou seja, de uma cultura que influencia unilateralmente outra, que lhe seria relativamente mais fraca.

Mas nenhuma dessas “trocas” ou “influências” culturais é absorvida pelo outro passivamente: as trocas culturais, longe disso, são fenômenos extremamente ativos, e para que ocorram, é necessário que a comunidade receptora reelabore o elemento absorvido, ressignificando-o para que faça sentido dentro de seu próprio conjunto de significados. O que não diz respeito, na verdade, apenas a trocas culturais, mas mesmo a permanências de certos elementos em uma longa duração, como o da própria religião cristã, por exemplo. Para

---

<sup>54</sup> SIMON, Marcel; BENOIT, Andre. **Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: Pioneira – Edusp, 1987. p. 119.

<sup>55</sup> VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Lisboa: Texto & Grafia, 2009. p. 85.

compreendermos essa questão, recorreremos a outro conceito aplicado por Sahlins, a ressignificação, pois, segundo ele:

No final, quanto mais as coisas permaneciam iguais, mais elas mudavam, uma vez que tal reprodução de categorias não é igual. Toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico.<sup>56</sup>

Dessa forma, temos que, a ressignificação é um processo que acontece no micro, nas ações cotidianas, transformando na vida cotidiana os significados, e no macro, nas grandes trocas culturais e na longa duração. Por meio desta, entendemos porque culturas aparentemente isoladas se alteram, e porque elementos culturais podem parecer permanecer quase intactos ao longo de muitos séculos. A partir dessa explicação, podemos dizer que tudo o que sobreviveu de judeu, de grego e de romano no Cristianismo somente o conseguiu por ter sido readaptado à nova lógica de mundo e de possibilidades de significação e de ação cristãs. Talvez pareça controverso compreender como um sistema de pensamento e significação tão diferente e de certa forma “separatista” possa ter nascido dentro de outro, mas é assim que as culturas de transformam, com base da relação entre:

Um passado inescapável porque os conceitos através dos quais a experiência é organizada e comunicada procedem do esquema cultural preexistente. E um presente irreduzível por causa da singularidade do mundo em cada ação;<sup>57</sup>

O Cristianismo, então, se organiza por meio de termos judaicos, gregos e romanos para formar um novo esquema sociocultural, tão inventivo e revolucionário que terminaria por romper com seus predecessores, e, embora tenha se moldado em seus termos, produz uma experiência de ser e estar no mundo completamente nova. Tanto, que passa a lhes fazer frente, por fim, subjugando-os, de certa forma, ao seu próprio produto. Toda essa discussão, por mais abstrata que pareça, terá sido fundamental ao avançar de nosso trabalho; isso porque, a todo momento, precisaremos confrontar Cristianismo e cultura greco-romana, a fim de buscar compreender por meios de quais termos a religião elaborou a figura do mártir e as formas de se relacionar com estas, e é imprescindível que tenhamos em mente o modo como essa relação entre religião cristã e a cultura na qual está inserida é abordada em nosso trabalho: os mártires e a devoção desenvolvida em torno deles não são apenas uma cristianização de elementos pré-

---

<sup>56</sup> SAHLINS, Marshall. *Op. Cit.* p. 181.

<sup>57</sup> SAHLINS, Marshall. *Op. Cit.* p. 189.

existentes na cultura greco-romana, também não são um fenômeno religioso sem qualquer relação com a vida material, nem são uma criação *ex-nihilo*; são fenômenos culturais desenvolvidos a partir da elaboração, realizada pelos fiéis, de elementos de sua cultura à luz de determinados contextos e releituras cristãs do mundo.

Partindo, portanto, do pressuposto de que a criação da figura do mártir e de suas funções é fruto de um diálogo com a cultura greco-romana, e tendo já discutido como ocorreria esse diálogo, para efeito de nossa pesquisa, passemos então ao estudo do nosso monumento especificamente, buscando compreender como a devoção se manifesta neste espaço e como os mártires são pensados e representados pelos frequentadores no monumento. Como buscamos analisar o monumento como um todo, desde sua localização, constituição física, usos e as inscrições nele contidas, optamos por dividir nossa pesquisa em eixos temáticos, a fim de chegarmos o mais próximo possível do que seria a *Memoria Apostolorum* para os cristãos de Roma do século III.

Para começarmos então, temos como primeiro eixo de pesquisa o monumento enquanto espaço sagrado: consideramos dessa forma que a *Memoria Apostolorum* é um tipo de lugar sagrado, por meio do qual se pode estabelecer um certo tipo de comunicação com o mundo divino. Locais sagrados são muito comuns nas mais diversas religiões do mundo, mas, nem por isso, é menos importante para nós identificar os processos específicos envolvidos no estabelecimento deste monumento enquanto espaço de comunicação com o Deus cristão, porque os motivos pelos quais os lugares são considerados sagrados nas mais diferentes culturas variam muito: a grande maioria está relacionada à fenômenos da natureza, sejam aqueles que ligam às alturas, como grandes árvores, ou aqueles que entram no seio da terra, como cavernas, ou que dele saem, como fontes de águas; há também aqueles relacionados com antigos mitos ou manifestações divinas, lugares nos quais o divino uma vez já se manifestou<sup>58</sup>.

Em relação a isso, temos que a *Memoria Apostolorum* é um monumento de estilo funerário, segundo Brown, no mesmo molde arquitetônico que outros monumentos funerários romanos; esses monumentos seriam de certa forma comuns nas regiões funerárias romanas, de modo que à primeira vista não seria possível notar diferenças entre as outras *trichiae* e a *Memoria Apostolorum*<sup>59</sup>. Além da arquitetura, nosso monumento está de fato em uma zona funerária, ao lado da necrópole subterrânea cristã *Ad Catacumbas*, e embora já tenhamos

<sup>58</sup> ELÍADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

<sup>59</sup> BROWN, Peter. *Op. Cit.* p. 36.

ressaltado anteriormente que não há comprovação arqueológica da real deposição, mesmo que temporária dos corpos dos apóstolos na região, há uma longa tradição<sup>60</sup>, acerca da qual trataremos posteriormente, que corrobora com esse fato. Ou seja, a *Memoria Apostolorum* teria sim sido concebida a partir de esquemas relacionados a um contexto funerário romano.

O texto do Martírio de Policarpo também nos indica que as celebrações em torno dos mártires ocorriam juntamente aos seus túmulos, confirmando o que Peter Brown toma por seu eixo de análise de sua obra e que parece se confirmar em nosso monumento: a devoção aos mártires deriva do ambiente e das cerimônias funerárias<sup>61</sup>. A problemática se encontra em como as sepulturas, que em contexto romano eram pontos de ligação com os deuses inferiores se tornaram pontos de ligação com a divindade superior; e não apenas isso, os restos mortais dos mártires se tornaram fonte de poder divino mesmo quando trasladadas para outros lugares. Outra questão a ser investigada é quais seriam os significados desse tipo de homenagem fúnebre prestada aos mártires: do ponto de vista religioso, não se trataria mais de consolar suas almas no além, abrir-lhes passagem ao Hades, impedir que as divindades inferiores viessem trazer importunar os vivos; do ponto de vista social, também não se trataria mais de apenas manter a lembrança de um ente querido, já que a devoção ao mártir é um ato comunitário, coletivo.

A especificidade dos locais considerados sagrados por conta da presença dos restos mortais de mártires – ou uma tradição que confirme isso – será, portanto, o eixo de investigação do nosso primeiro capítulo, no qual analisaremos a constituição física do monumento, sua localização, as formas romanas e cristãs de teorizar os significados dos espaços, em especial os espaços funerários e os espaços sagrados, e o que faria do mártir um ponto de acesso entre o divino e a humanidade por meio de seus restos mortais. Pretendemos, pois, por meio deste esforço, entender como esse local foi escolhido pelos cristãos para ser o suporte material das centenas de orações, endereçadas a Pedro e Paulo, que encontramos em seu interior.

Quanto às inscrições, essas serão objeto de nosso segundo capítulo. Trata-se de um conjunto de grafites, ou seja, um tipo especial de inscrição: são uma forma de escrita não oficial, feita de modo improvisado pelos frequentadores do monumento, em geral com um instrumento de metal pontiagudo com o qual eles riscavam as mensagens desejadas no revestimento de gesso da parede. O que para nós aparece um ato chocante dentro de um espaço sagrado era muito comum no mundo romano, onde o grafite era uma expressão social amplamente difundida,

---

<sup>60</sup> KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. *Op. Cit.* p. 233.

<sup>61</sup> BROWN, Peter. *Op. Cit.* p. 11.

realizada em templos (mas do lado de fora, porque na religião clássica os fiéis não entram nos templos), tabernas, paredes de monumentos cívicos, em qualquer superfície que pudesse servir de suporte para o intento do autor. Os grafites também tratavam dos mais diversos assuntos, desde assuntos religiosos até provocações políticas, trechos literários, acusações públicas de toda espécie. Havia uma “cultura de escrita mural”<sup>62</sup> muito difundida, que fazia parte da vida cívica.

Esse tipo de material epigráfico por seu caráter informal e popular<sup>63</sup> traz certas possibilidades documentais que outras inscrições oficiais não oferecem. Os grafites nos permitem observar os níveis de educação e alfabetização em determinadas regiões, por exemplo, como faz Pedro Paulo Funari em *A vida quotidiana na Roma Antiga*<sup>64</sup>; ou ainda, perceber as diferenças entre o Latim clássico e o Latim vulgar, nos ajudando a compreender os processos de transformação dos idiomas no História. Permite-nos também acompanhar a presença de diferentes grupos culturais na comunidade cristã de Roma no século III, como no caso de grafites em outros idiomas, ou dos grafites bilingues, nos quais dois ou mais idiomas aparecem misturados, ou ainda, um idioma aparece redigido com outro alfabeto – o que acontece nas nossas inscrições. Por último, os grafites são uma oportunidade única de conhecer vozes normalmente inaudíveis para o historiador, não de chefes de estado ou de eruditos, mas da população em geral, que circula pelas ruas, quem na prática produz e reproduz a cultura.

Não se trata, no entanto, de uma relação entre cultura popular e cultura de elite, em termos de uma devoção erudita – dos Pais da Igreja – e de uma devoção popular, das massas. Até porque, nem no século que abrange nosso monumento, nem no vindouro, há uma concordância em relação à devoção: no século V ainda se precisa provar, o valor da devoção, como vimos na obra supracitada de São Jerônimo, pois a matéria ainda era e seria muito discutida na Igreja. Estamos considerando, na verdade, a relação entre um discurso estático e elaborado para funcionar como diretriz, e as práticas, fluídas, mutáveis onde as reelaborações ocorrem de forma muito mais dinâmica do que nos discursos oficiais, mesmo em um período no qual estes ainda estão se construindo.

Tendo estabelecido isso, retornamos ao nosso conjunto de grafites, os quais compreendemos como uma forma de perpetuar o gesto devocional e a comunicação

---

<sup>62</sup> BAIRD, Jennifer A.; TAYLOR, Claire (Eds). **Ancient Graffiti in Context**. New York: Routledge, 2010. p. 12.

<sup>63</sup> Não no sentido de próprio apenas de camadas populares, mas no sentido de ampla difusão social.

<sup>64</sup> FUNARI, Pedro Paulo. **A vida quotidiana na Roma Antiga**. São Paulo, Annablume, 2003.



empreendida entre fiel e os apóstolos mártires, de modo que, por um lado, a petição continue diante dos mártires mesmo após a retirada física do indivíduo do monumento (ou mesmo sem a sua presença, no caso de alguém anotar seu nome em um dos pedidos)<sup>65</sup>. Por outro lado, o fiel se insere em uma comunidade devocional, seja por meio de grafites ou por meio de pinturas votivas, por exemplo, doadas a igrejas (em tempos posteriores)<sup>66</sup>, ou por meio da participação de epitáfios que recobrem o chão de basílicas funerárias<sup>67</sup>; trata-se de inserir-se em uma paisagem devocional<sup>68</sup> modificada pelos fiéis que, pelo uso de elementos em comum se inserem nessa comunidade. No nosso caso, o elemento de coesão e a marca registrada dessa comunidade devocional foi, principalmente, o emprego de fórmulas votivas e do uso do idioma latino.

Por isso, no segundo capítulo pretendemos investigar os grafites tendo em vista sua função de comunicação com o divino e com os homens, apresentando uma breve reflexão teórico-metodológica sobre o estudo de grafites, de modo a compreender como estes são, na verdade, resquícios materiais de um evento – a devoção – e como estes configuram um meio de afirmação de uma identidade e pertencimento em relação a uma comunidade. Tendo em mente, por tanto, a função social e religiosa do grafite<sup>69</sup>, pretendemos pela análise das fórmulas votivas, dos elementos iconográficos registrados entre os grafites, bem como dos principais tópicos abordados nos grafites, tentar conhecer um pouco do público frequentador do local e quais as principais expectativas destes em sua relação com os mártires.

No entanto, será no capítulo III que investigaremos mais a fundo a dimensão comunitária e identitária do monumento. Com base em documentos da época e de séculos subsequentes ao desmonte da *Memoria Apostolorum* para a construção da Basílica em homenagem aos apóstolos, bem como nas conclusões de capítulos anteriores, pretendemos identificar quais seriam as implicações de se construir um monumento a Pedro e Paulo em uma das principais vias de Roma. Sabemos que a dupla apostólica, durante os primeiros séculos

---

<sup>65</sup> YASIN, Ann Marie. Prayers on Site: The Materiality of Devotional Graffiti and the Production of Early Christian Sacred Space. In: EASTMOND, Anthony (Ed). **Viewing Inscriptions in the Late Antique and Medieval Worlds**. pp. 36-60. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

<sup>66</sup> BELTING, Hans. **Semelhança e Presença: A história da imagem antes da arte**. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010. p. 102.

<sup>67</sup> YASIN, Ann Marie. **Saints and church spaces in the late antique Mediterranean**. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 110.

<sup>68</sup> YASIN, Ann Marie (2015). *Op. Cit.* p. 44.

<sup>69</sup> Sabemos que essas elaborações muitas vezes são arbitrárias e pouco distinguíveis na prática do cotidiano de produção desses grafites, no entanto, optamos por fazer uso destas como recurso em nossa tarefa de demonstrar a complexidade do grafite enquanto registro histórico.

cristãos figurava sempre junta na iconografia ocidental, como “a flor dos mártires”<sup>70</sup>, o apóstolo dos gentios e aquele que possuía das chaves da Igreja, ambos martirizados em Roma. Pode-se, inclusive, questionar se uma análise pautada na devoção aos mártires teria valor, em se tratando de apóstolos tão importantes.

Contudo, nos grafites a função martirológica de Pedro e Paulo aparece e é louvada. Além disso, a mesma fórmula votiva que caracteriza os grafites da *Memoria Apostolorum* é empregada em outros contextos, com outros mártires, e não é empregada, por exemplo, no túmulo de São Pedro<sup>71</sup>. Daí temos que, embora se trate de um monumento para os mais importantes apóstolos da nascente cristandade latina, ainda é uma questão de devoção a mártires. Logicamente, a importância desses apóstolos não pode ser negada nem subestimada, principalmente no que tange a uma questão identitária, e ao fato de que, logo no século seguinte, a luta pela primazia de Roma se intensificou. Por isso, pretendemos demonstrar, que esse monumento é uma manifestação da grande importância dada ao fato de a cidade possuir, por tradição, os dois maiores mártires cristãos, e da necessidade de demonstrar esse fato.

Ao final desse caminho, teremos refletido sobre como a *Memoria Apostolorum* foi elaborada enquanto espaço de comunicação entre o humano e o divino a partir da reformulação de categorias espaciais pré-existentes ocorridas em torno da figura de um tipo específico de morto – o mártir, esse “morto especial” que é também figura central na criação da identidade de uma comunidade devocional específica. Teremos, portanto, observado como é criado em torno dessa figura toda uma reconfiguração de categorias religiosas e sociais, no que diz respeito não apenas à comunicação entre deuses e homens, mas que possui uma dimensão humana e social muito mais latente do que o tradicionalmente imaginado.

---

<sup>70</sup> KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. *Op. Cit.* p. 230.

<sup>71</sup> Conclusão baseada na comparação entre os conjuntos de inscrições do monumento *Memoria Apostolorum* com aqueles encontrados na Basílica de São Pedro e no texto: GARIPZANOV, Ildar H. **Graphic Signs of Authority in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 300-900**. Oxford: Oxford United Press, 2018. p. 155-116.

## I. **MEMÓRIA APOSTOLORUM AD CATACUMBAS: ESPAÇO, MEMÓRIA E SANTIDADE**

Ao analisarmos a *Memoria Apostolorum* enquanto espaço sagrado, precisamos ter em mente que a história da construção desses espaços – com a existência ou não de edifícios – é tão longa quanto a própria história da humanidade. A constituição de espaços sagrados que irrompem como uma abertura no tecido do mundo dos homens e permitem acessar uma essência divina e trazê-la para este mundo é uma característica de quase todas as religiões e crenças já mapeadas ao longo da História. Entretanto, esses pontos especiais de contato entre mundos não são estabelecidos a esmo, mas com base em modelos arquetípicos culturais de longuíssima duração que partem da matéria, do sensível, para acessar as realidades espirituais: uma nascente é um local onde uma energia subterrânea brota à superfície; uma grande árvore eleva-se a regiões etéreas, uma caverna conduz ao centro do mundo.

A historiadora Ann Marie Yasin, em sua investigação acerca dos lugares sagrados cristãos no livro *Saints and church spaces in the late antique Mediterranean*<sup>1</sup>, baseia sua forma de compreender esses “lugares especiais” a partir das concepções apresentadas por Mircea Eliade em seu texto *O Sagrado e o Profano*, segundo o qual: “Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras”<sup>2</sup>. Essas roturas seriam justamente a distinção entre dois tipos de espaço, o sagrado e o profano, sendo o sagrado o local onde ocorre a hierofania, a manifestação divina na terra, e o profanos os demais locais não agraciados com essa dádiva<sup>3</sup>.

No entanto, nenhum desses espaços sagrados o é em sua essência, mas apenas em relação ao significado que é imputado pelos grupos humanos que deles fazem uso. Como afirma a historiadora Adriene Tacla, a própria noção de “lugar” e de “espaço” já manifesta uma construção humana sobre “uma realidade objetiva no mundo”<sup>4</sup>. Segundo ela, a noção de “lugar”, mais especificamente:

---

<sup>1</sup> YASIN, Ann Marie. **Saints and church spaces in the late antique Mediterranean**. New York: Cambridge University Press, 2009.

<sup>2</sup> ELÍADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 17.

<sup>3</sup> YASIN, Ann Marie (2009). *Op. Cit.* p. 15.

<sup>4</sup> TACLA, Adriene, Baron. Coabitante entre Deuses e Ancestrais. O visível e o invisível: memória e deposições na zona Hallstattiana ocidental. In: ALDROVANDI, Cibele Elisa Viegas; KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau; HIRATA, Elaine Farias Veloso (Orgs). **Estudos sobre o espaço na Antiguidade**. p. 57-70. São Paulo: EDUSP; FAPESP. 2011. p. 59.

(...) é conceito que define o espaço objetificado; em outras palavras, é um espaço com nome e caráter particulares, com uma identidade que é concebida cultural e socialmente. Acima de tudo, deve-se ter em mente que um ‘lugar’ varia conforme o tempo, sendo distintamente assinalado como uma construção de um determinado período ou contexto histórico.<sup>5</sup>

Ou seja, um “lugar” é um recorte espacial cultural, social e historicamente concebido de acordo com os esquemas de pensamento e os projetos de dado ajuntamento humano. No caso do Cristianismo, a concepção de espaço sagrado possui certas particularidades que vão se alterando ao longo dos séculos: de início, o ser humano substitui a natureza como agente propiciatório da manifestação de Deus da Terra, embora, na prática, não deixe por completo de dialogar com as outras modalidades de organização dos espaços sagrados. Ann Marie afirma conforme as evidências textuais dos três primeiros séculos cristãos, que houve uma rejeição dessa noção do espaço sagrado como local de manifestação divina na terra, e uma substituição das estruturas humanas pelo próprio ser humano enquanto *Locus Dei*, o verdadeiro “lugar” da manifestação divina<sup>6</sup>. Segundo o evangelho de Mateus capítulo 18, versículo 20, Cristo teria dito que “Pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles.”<sup>7</sup>; ou seja, seria a ação dos fiéis de invocar o nome de seu Deus e não a sacralidade do espaço físico onde estivessem que seria responsável por atrair a presença divina. No entanto, o texto de I Coríntios capítulo 3, versículo 16, Paulo eleva ainda a condição humana em relação ao texto anterior, afirmando que “Não sabeis que sois o templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?”<sup>8</sup>. Dessa forma, o ser humano não pode apenas invocar a presença de Deus, ele a carrega consigo para onde for.

Contudo, ao longo dos três primeiros séculos cristãos alguns locais físicos ganharam notoriedade e importância na comunicação com o divino: esses são, em geral, zonas funerárias, nas quais repousavam os corpos dos mártires que haviam dado suas vidas por amor ao evangelho de Cristo, e onde os fiéis prestavam sua devoção a esses “mortos muito especiais”<sup>9</sup>. A associação entre o corpo dos mártires e a presença divina fez com que estes se tornassem um meio de contato com Deus mais eficaz que o primeiro, a invocação. E não apenas os corpos em si, mas também outros tipos de vestígios: roupas, sangue, pedaços dos corpos, ou um local

<sup>5</sup> TACLA, Adriene Baron. *Op. Cit.* p. 60.

<sup>6</sup> YASIN, Ann Marie (2009). *Op. Cit.* p. 16.

<sup>7</sup> Evangelho de Mateus, 18:20. A BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002. p. 1737.

<sup>8</sup> I Carta aos Coríntios 3:16. A BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 1996.

<sup>9</sup> BROWN, Peter. **The Cult of the Saints: Its rise and function in Latin Christianity**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

relacionado ao mártir, em geral o de sua paixão, mas também um lugar onde um milagre tenha sido operado por intermédio dele, ou onde se desenrolou algum importante episódio de sua vida. Muitas dessas relíquias são “portáteis”, ou seja, podiam ser deslocadas conforme a necessidade, e acabaram por tornar-se veículos de santificação de outros espaços; dessa forma, a potência divina que já havia sido deslocada da natureza para a ação humana, agora concentrava-se em um objeto sagrado, por meio do qual se manifestava com mais intensidade em determinado local. Dessa forma, apesar de teologicamente a Igreja ser o corpo místico dos fiéis, a ideia contida em Mateus 18:20 e I Coríntios 3:16 foi complementada pela criação de lugares especiais nos quais seria possível um contato mais próximo com o divino por meio dessas relíquias. A comunicação com as realidades espirituais, portanto, desloca-se da natureza para a ação humana, e posteriormente para determinados espaços, tornados especiais por essa ação humana.

Nosso trabalho, nesse sentido, localiza-se temporalmente em um período de incerteza e de construção dessa “teoria do espaço cristão”, o século III, quando começou a se delinear mais claramente as fronteiras entre os espaços de ação cristã e os demais: as igrejas aos poucos ganharam edifícios próprios<sup>10</sup>, deixando o antigo modelo da *domus ecclesiae*, enquanto habitação que compartilha funções religiosas, o que levou a uma especialização sagrado cristão<sup>11</sup>. Por outro lado, temos a construção das primeiras necrópoles cristãs, na virada do século II para o século III, e isso proporcionou para as comunidades um espaço no qual elas puderam desenvolver suas práticas específicas em relação à morte.

Justamente nesse momento de criação dos espaços cristãos as primeiras reflexões sobre estes tomaram forma, pois estas reflexões e as ações práticas relacionam-se ciclicamente: as práticas geram reflexões, e estas alteram as práticas; dessa forma, os significados reelaboram-se na ação cotidiana, e nas intenções dos indivíduos, em um processo de construção e alteração constante dos significados que gera novas reflexões e novas regulações. Assim, a elaboração de uma norma oficial regulamentando os usos e significados dos espaços cristãos não foi implementada de cima para baixo, dos pais da Igreja para os fiéis, mas desenvolveu-se no jogo entre a normatização e a prática, ainda que os fiéis não tivessem, talvez, noção de sua

---

<sup>10</sup> Esses edifícios ainda não possuem o consagrado formato de basílica, sendo apenas construções adaptadas para abrigar as reuniões dos fiéis. Muitas vezes, trata-se de casas mesmo, mas adaptadas ao serviço litúrgico, como, por exemplo, com a construção de batistérios e pinturas murais, como no caso da igreja de Dura Europos, que funcionou entre as décadas de 230 e 250, quando a cidade foi conquistada pelos Persas.

<sup>11</sup> KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. **La Tumba de San Pedro y las Catacumbas Romanas**. Madrid: La Editorial Católica, 1954. p. 200.

participação nessa dinâmica, e não soubessem que, muitas vezes, eles mesmos estavam “criando” as regras por simplesmente “fazerem” algo.

Portanto, ao tratarmos de um ambiente devocional comunitário, consideramos que nosso objeto se insere justamente no momento de transição do uso cristão de espaços públicos romanos para a criação de seus espaços próprios, e, portanto, do desenvolvimento teórico discursivo acerca do significado destes para a comunidade e em relação ao contato com Deus. É nesse sentido que iniciamos agora nossa jornada investigativa do monumento à *Memoria Apostolorum*, buscando, neste primeiro momento analisar a constituição física do edifício, como este se relaciona com o espaço no qual está inserido, e quais as práticas nele realizadas.

### 1.1.História e Cultura Material

No que tange à sua constituição física, a *Memoria Apostolorum* se mostra muito especial, pois o monumento teria sido construído já no intuito de abrigar a devoção a Pedro e Paulo<sup>12</sup>, em fins da década de 250, o que nos permite avaliar como os cristãos pensavam seus monumentos devocionais, diferentemente de igrejas que muitas vezes eram localizadas em edifícios pré-existentes e adaptados. Infelizmente para nós, o monumento não se encontra mais atualmente em seu estado original, pois em meados do século IV foi soterrado pela construção de uma basílica funerária em honra aos mesmos apóstolos, ficando os restos do monumento soterrados embaixo dos sepulcros que se encontravam no piso da igreja, e ocultados em uma das paredes<sup>13</sup>. Com a deposição das relíquias de São Sebastião no local, a igreja foi posteriormente dedicada ao santo, e continuou durante a Idade Média sendo um importante polo de devoção, inclusive, mantendo-se ligada à tradição construída em torno dos apóstolos.

Um dos primeiros estudos realizados sobre o monumento é o texto de Paul Styger *Il monumento apostolico a San Sebastiano sulla via Appia*, o qual já mencionamos em nossa introdução; a publicação foi fruto da análise das escavações arqueológicas realizadas em 1892 por Anton de Waal e após 1915 pelo próprio Styger. Na obra, é explicado que a região na qual foram construídas a necrópole, a *Memoria Apostolorum* e posteriormente a basílica era uma

---

<sup>12</sup> KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. *Op. Cit.* p. 233.

<sup>13</sup> STYGER, Paul. *Il monumento apostolico a san Sebastiano sulla via Appia*. Roma: P. Sansaini, 1921. p. 4-13.

depressão na Via Ápia, localizada a aproximadamente 2,3 quilômetros das portas da cidade conforme o mapa a seguir (**Figura 1**).

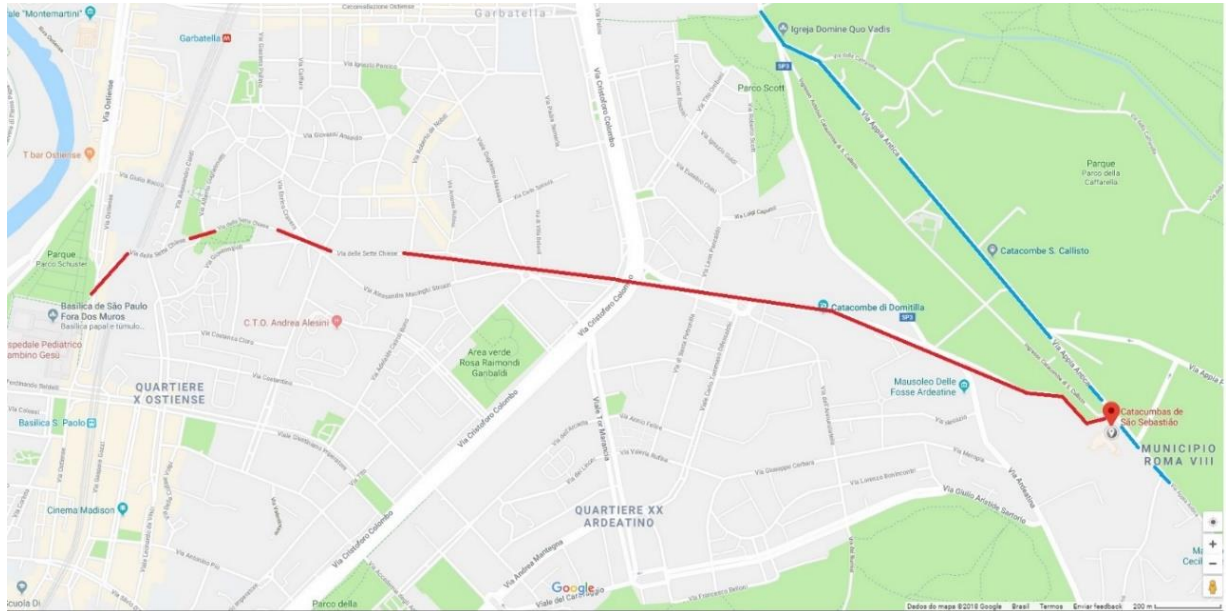


Figura 1: Localização do Ad Catacumbas e monumentos vizinhos. Fonte: Google Maps.<sup>14</sup>

Essa depressão teria sido ocasionada pela extração de *pozzolana*, um tipo de rocha originária de cinzas vulcânicas e teria se tornado uma necrópole cristã pelo menos desde o início do século III, de quando datam os primeiros indícios de enterramentos cristãos na região<sup>15</sup>. Apesar disso, a ocupação do terreno seria mais antiga: segundo o livro *La tumba de San Pedro y las Catacumbas Romanas* de Engelberto S.I. Kirschbaum, Pbro. Eduardo Junyent. e Pbro. Jose Vives, a ocupação do terreno conhecido como *Ad Catacumbas* iniciou-se no século II d.C. com uma vila romana nas adjacências da depressão da pedreira abandonada na qual, inclusive, já havia mausolés que aproveitavam características do terreno, conforme o disposto na reconstituição da **figura 2**, que representa aqueles que seriam os mausolés de *Clodius Hermes*,

<sup>14</sup> No mapa podem ser visualizados o *Ad catacumbas*, já com o nome atual – Catacumba de São Sebastião –, localizado na intersecção da Via Ápia, em azul, com a Via das sete igrejas (*Via delle sette chiese*), em vermelho; a catacumba de São Calisto logo acima na Via Ápia; a igreja *Domine quo vadis* também acima na Via Ápia; a catacumba de Domitila, na Via das sete Igrejas; e a Basílica de São Paulo, onde estão depositadas, segundo a tradição, as relíquias do apóstolos, na Via Óstia. Disponível em: <https://www.google.com.br/maps>. (Edição própria)

<sup>15</sup> KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. *Op. Cit.* p. 232.

*Innocentiores* e *Ascia*, todos sepulcros ainda de religião romana<sup>16</sup> datados da dinastia dos Severos (193 – 235).

Essa proximidade com a necrópole, todavia, não se refletia em uma comunicação física entre as duas construções: nem Paul Styger nem qualquer dos outros estudiosos consultados aponta a existência de ligação arquitetônica entre a necrópole cristã e o monumento. Inclusive, Louis Duchesne, no capítulo de seu *Liber Pontificalis*<sup>17</sup> dedicado ao monumento afirmou que essa ligação realmente não existia. O que explica o uso do mesmo nome, *Ad Catacumbas*, tanto para a necrópole quanto para o monumento e a igreja posterior é o fato de este ser aplicado à região como um todo, embora, Styger tenha afirmado que durante a Idade Média o termo teria passado progressivamente a referir-se apenas à igreja<sup>18</sup>.

Para a construção do monumento, teria sido necessário aterrar parte do terreno; talvez por isso, Styger tenha considerado que havia dois ambientes: um primeiro piso, no qual os resquícios da devoção foram encontrados, e um segundo sob este que seria, para ele, como uma “sala de reuniões”<sup>19</sup>. Outros estudos, como o de Antônio Enrico Felle em seu artigo *Alle origini del fenomeno devozionale cristiano in Occidente: le inscriptiones parietariae ad Memoriam Apostolorum*<sup>20</sup>, porém, não mencionam esse segundo compartimento. Para além da existência desse compartimento ou não, o monumento estava a nível do solo, e assemelhava-se a um pátio coberto em forma de trapézio e composto por três paredes com bancos e três pilastras que sustentavam a quarta parede, conforme a reconstituição apresentada na **figura 3**. Essa configuração é a responsável pelos termos *triclia* ou *triclinium* empregados para se referir ao monumento, cuja origem é designar a composição da sala de jantar romana nas casas mais abastadas, composta por três bancos que formam um “semi-quadrilátero” aberto em um dos lados, com uma mesa ao centro.

---

<sup>16</sup> A profusão de termos para se referir às práticas religiosas anteriores ao Cristianismo tem sido muito debatida ao longo dos últimos anos. Optamos por não adotar o termo “paganismo” compreendendo que este foi cunhado posteriormente aos eventos por nós estudados. Neste sentido, chamaremos essas práticas em nosso contexto espacial e histórico de “religião romana”, uma vez que embora o Império abrigue uma enorme quantidade de crenças e deuses diferentes, há uma unidade religiosa a ser respeitada, que se sobrepõe e dialoga com as demais, funcionando como uma “religião de Estado Romana”, cuja desobediência é um evento político, e inclusive será o motivo pelo qual os cristãos serão perseguidos.

<sup>17</sup> DUCHESNE, Louis. **Le Liber Pontificalis**. V. 1. 1886.

<sup>18</sup> STYGER, Paul. *Op. Cit.* p. 8.

<sup>19</sup> STYGER, Paul. *Op. Cit.* p. 10.

<sup>20</sup> FELLE, Antônio Enrico. *Alle origini del fenomeno devozionale cristiano in Occidente: le inscriptiones parietariae ad memoriam Apostolorum*. **Atti X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana**. pp. 477-502. Università della Calabria, 2010.



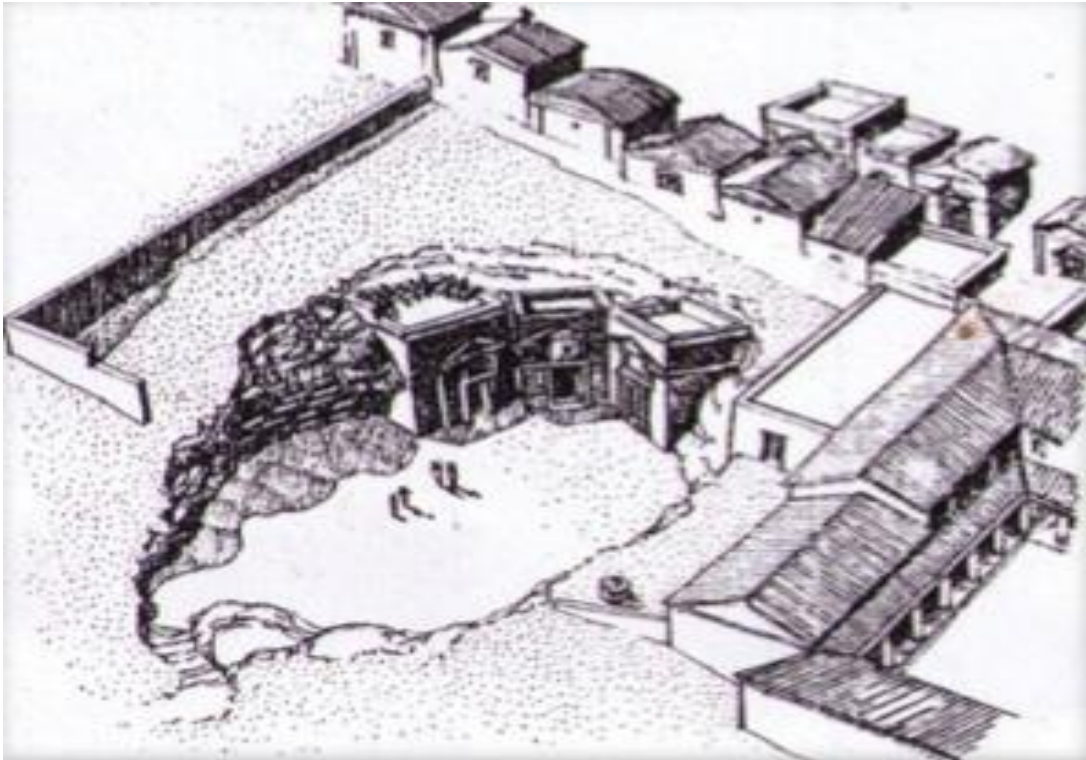


Figura 2 – Reconstituição do sítio do *Ad Catacumbas* antes da construção do *Memoria Apostolorum*<sup>21</sup>

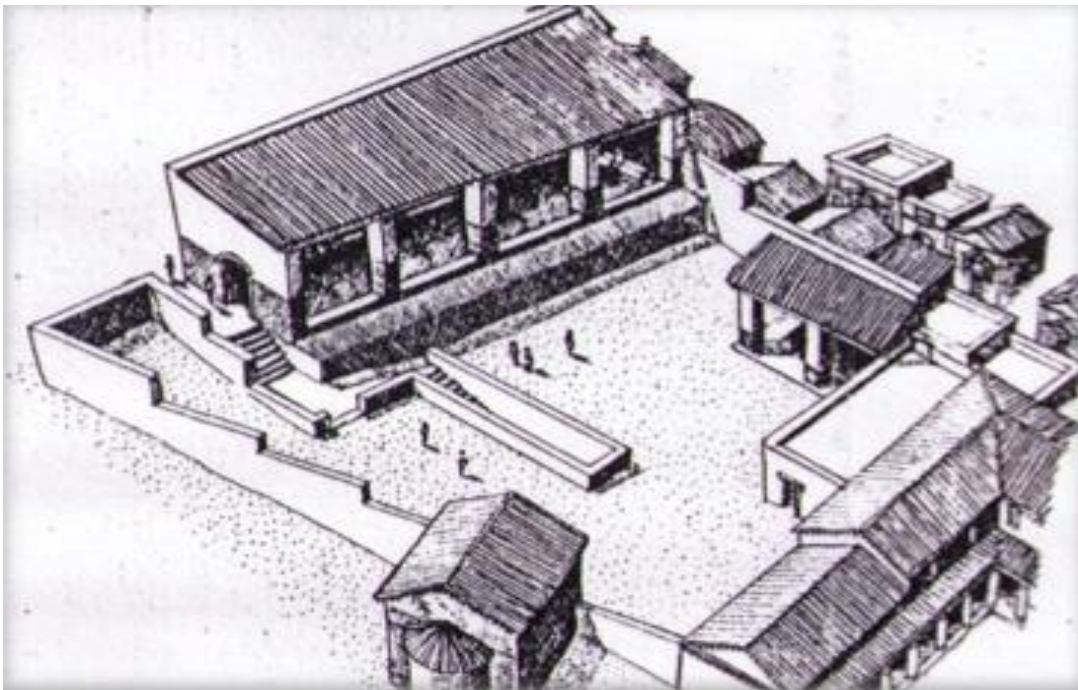


Figura 3 – Reconstituição do monumento *Memoria Apostolorum*<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Disponível em: <http://www.iterarte.it/visita-guidata-alle-catacombe-san-sebastiano/>.

<sup>22</sup> Disponível em: <http://www.iterarte.it/visita-guidata-alle-catacombe-san-sebastiano/>.

Já na análise que Peter Brown faz do monumento no livro *The Ransom of the Soul*<sup>23</sup> Ele menciona a existência de uma “pequena cozinha”, na qual seriam feitas as preparações dos banquetes funerários. Ele não faz, de fato, uma descrição minuciosa da relação espacial desta com o salão principal, mas chama a atenção para a proximidade entre o *design* e a função da *Memoria Apostolorum* e o de outras *tricliae* encontradas em meio às necrópoles romanas; segundo o autor, “*It was one of many tricliae that offered banqueting facilities to those who wished to celebrate their loved ones by funerary meals in proximity to their tombs.*”<sup>24</sup>. Quanto à constituição interna do monumento, bem como sua decoração e possíveis usos, Antônio Enrico Felle, em seu artigo nos oferece uma gama de informações: as paredes eram revestidas com gesso, como é de costume nas construções romanas, e a decoração interna era composta por uma larga faixa de tinta vermelha intensa logo acima dos bancos; acima disso, havia uma faixa bem menor com decoração em ocre sobre fundo branco, na qual se encontram motivos animais e vegetais<sup>25</sup>, e acima dessa faixa havia algum tipo de decoração em marrom sobre fundo branco, conforme a reconstituição da **figura 4**.

Além da decoração das paredes, aparentemente os únicos elementos que compunham o espaço interior do prédio seriam os bancos unidos às paredes e uma mesa, que infelizmente não consta nas reconstituições as quais tivemos acesso, mas que possivelmente existia para a realização de banquetes fúnebres. No entanto, para além das características arquitetônicas, é nesse espaço interno do monumento que se encontra o conjunto único de grafites devocionais a Pedro e Paulo deixados pelos frequentadores do local. Esses grafites acabavam por se imiscuir à estrutura do monumento, como um elemento sacro adicionado à decoração tão comum e profana, inspirada na decoração cotidiana romana. Podemos observar esse fenômeno por meio da reconstituição a seguir:

---

<sup>23</sup> BROWN, Peter. *The Ransom of the Soul: afterlife and wealth in early Western Christianity*. Cambridge / London: Harvard University Press, 2018.

<sup>24</sup> BROWN, Peter (2018). *Op. Cit.* p. 36.

<sup>25</sup> FELLE, Antônio Enrico. *Op. Cit.* p. 482.

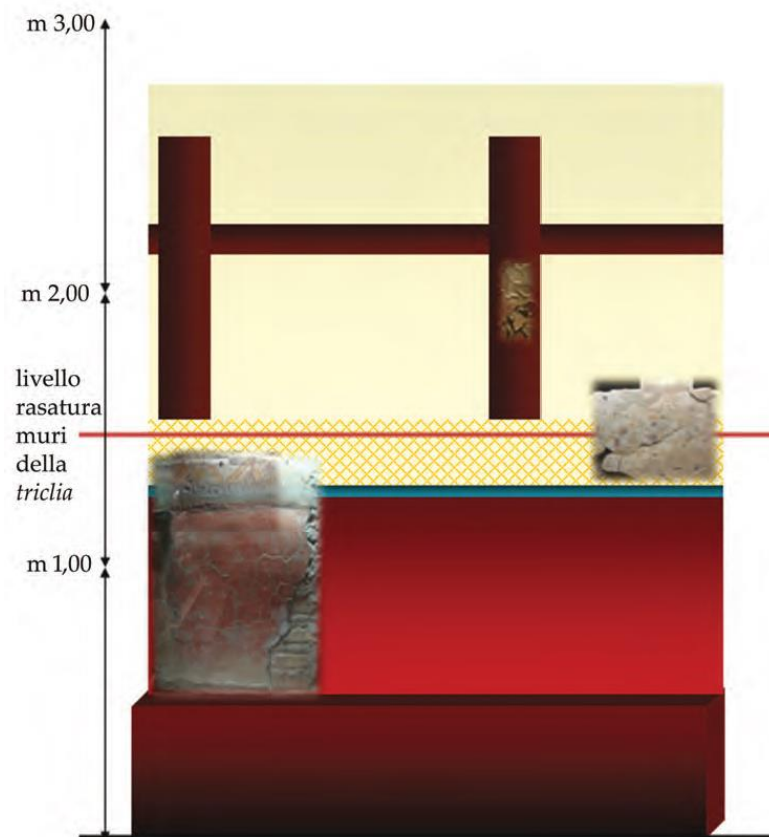


Figura 4 – Reconstituição hipotética da decoração interna do *Memoria Apostolorum*<sup>26</sup>

Essa reconstituição retirada do artigo de Antonio Felle apresenta, segundo o autor, uma hipótese do esquema decorativo interno do *Memoria Apostolorum*, tendo como ponto de partida a disposição espacial dos grafites nas paredes, uma vez que o objetivo principal de seu artigo é o estudo destes. Por meio da imagem é possível perceber que boa parte da parede era de cor vermelha, inclusive, a maior parte dos grafites encontrados foi realizada nessa parte, embora o limite superior para os grafites seja 2,00 a 2,10 metros de altura, uma região já de fundo branco, conforme a **figura 4**. A reconstituição oferece ainda alguns indícios dos processos de degradação sofridos pelo monumento, informações essas que impactam diretamente em nosso trabalho. Analisando-a em paralelo com outras imagens do *corpus* ali encontrado, (**figura 5**) é possível visualizar a localização original de alguns grafites situados abaixo da linha vermelha traçada por Felle e indicada na imagem, a qual demarca o limite de onde o gesso das paredes foi raspado quando da construção da basílica em memória aos apóstolos – a Basílica *Apostolorum* – no século IV. Os danos ainda se estenderam ao longo dos anos, já que no século

<sup>26</sup> FELLE, Antônio Enrico. *Op. Cit.* p. 484.

IX a igreja foi destruída em um ataque sarraceno e reconstruída no mesmo século. Por isso os grafites são fragmentos tão deteriorados, de modo que por vezes pode-se apenas discernir uma letra, ou nem isso; entre esses, são uma minoria aqueles nos quais se pode ler uma mensagem completa.

Ainda sobre os grafites, especificamente, trata-se quase unicamente de escritos realizados por *sgraffio*, uma técnica na qual o enunciado é gravado arranhando-se a superfície, no caso o gesso, com um instrumento resistente, em geral de metal. Essa era a técnica mais comum no mundo romano. Aparentemente não há qualquer preocupação estética dos autores dos grafites, embora algumas inscrições se destaquem de outras por seu tamanho e profundidade, como no exemplo da **figura 5**, na qual é possível notar o contraste entre o texto “*Paule ed Petre petite pro Victore*”<sup>27</sup> e o restante das inscrições ao redor. De qualquer forma, um estudo sistemático comparando características visuais das inscrições se mostra muito difícil, tanto pelo nível de desgaste do material, quanto pela nossa impossibilidade atual de acesso direto ao conjunto total de fragmentos das paredes nas quais se encontravam os grafites.

No entanto, há outras categorias de análise extremamente frutíferas que podem ser por nós mobilizadas. O idioma, por exemplo, é um dado muito relevante para compreender a composição étnica da comunidade de fé representada no monumento: os grafites encontram-se em idioma latino e grego, mas há inscrições que estão em alfabeto grego, e em idioma latino, embora o contrário, inscrições em alfabeto latino e idioma grego, não aconteça; há ainda inscrições que, inclusive, mesclam os dois idiomas, representados, sempre, em caracteres gregos. Outro eixo de análise consiste em verificar a ortografia e a gramática empregadas na escrita das mensagens, como uma forma de conhecer o nível de formação intelectual dos frequentadores do santuário: em relação a isso, o que podemos afirmar desde já é que se trata de pessoas das camadas médias e populares, em geral com um baixo nível de alfabetização, embora haja exceções; além disso, ainda é uma oportunidade de conhecer mais do chamado “Latim Vulgar”, a forma do Latim falado pelas camadas mais populares bem como as transformações que já podem ser identificadas em relação ao Latim Clássico.

---

<sup>27</sup> ICVR 12989.a.



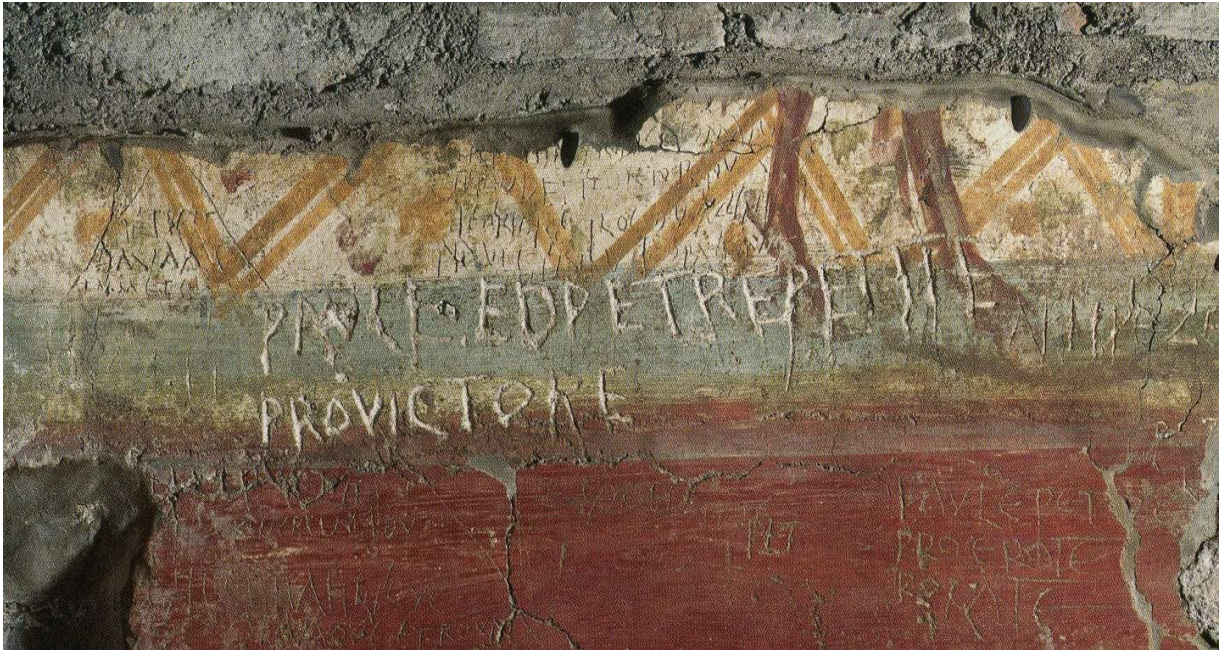


Figura 5 – Detalhe da parede interna do *Memoria Apostolorum*<sup>28</sup>

Nosso acesso às inscrições se deu por meio do site Epigraphic Database Bari<sup>29</sup>, criada pela Università Degli Studi di Bari. Trata-se de um banco de dados com inscrições cristãs da cidade de Roma do século III ao século VIII, no qual selecionamos como filtro apenas o monumento *Memoria Apostolorum* e o tipo de inscrição “*titulus a viatore scriptus devotionis causa*”<sup>30</sup>, embora haja muitas outras opções de refinamento de buscas. Desta forma, tivemos acesso à 538 transcrições de inscrições e seus respectivos números de catálogo e local de conservação, em alguns casos temos imagens dos fragmentos das inscrições, as quais não podemos reproduzir aqui por questões legais. Embora o número de registros seja superior ao estimado por Antônio Enrico, que aponta a partir do cálculo da média de inscrições por metro quadrado e o tamanho do monumento uma média de 500 inscrições no total, o mesmo ressalta que, pelo estado do revestimento da parede, uma mesma mensagem pode ter sido registrada como mais de uma inscrição<sup>31</sup>. Em todo caso, a divergência entre os valores não é tão significativa, dado o estado do material de análise e o fato de o número de Felle ser apenas uma

<sup>28</sup>Disponível em: <https://blogcamminarenellastoria.wordpress.com/2016/03/14/roma-le-catacombe-di-san-sebastiano>.

<sup>29</sup> Endereço eletrônico: <http://www.edb.uniba.it/>.

<sup>30</sup> Inscrição de viajante (peregrino) por razão devocional.

<sup>31</sup> FELLE, Antônio Enrico. *Op. Cit.* p. 489.

projeção, o que nos permite considerar que tenhamos conseguido analisar fragmentos da grande maioria das inscrições realizadas.

Esse número, inclusive, já representa uma quantidade excepcional de grafites. É um conjunto único na cidade de Roma, tratando-se desse tipo de inscrição, já que os conjuntos mais numerosos costumam ser os de epitáfios. Para se ter um parâmetro para comparação, se colocarmos na busca da base de dados como filtro apenas o tipo de inscrição “*titulus a viatore scriptus devotionis causa*”, temos 964 resultados; ou seja, mais da metade de todos os grafites votivos da cidade de Roma contidos na base de dados está no *Memoria Apostolorum*. Infelizmente para nós, historiadores, apenas cerca de 150 contém alguma mensagem substancial, ou seja, um conjunto de palavras que comportem uma ideia mais ou menos completa; o restante apresenta apenas letras e sílabas soltas ou partes de palavras. Apesar disso, optamos por trabalhar com o conjunto completo, de modo a desenvolvermos a pesquisa de forma mais completa possível, etapa que, conforme já enunciamos, está desenvolvida em nosso segundo capítulo, bem como a explicação acerca da metodologia aplicada.

Apesar das dificuldades de análise, podemos afirmar que a própria existência desse *corpus* documental é um indício da peculiaridade do espaço: apesar do seu formato arquitetônico indicar um local reservado a cerimônias fúnebres, o fato de este ter sido suporte para inscrições votivas que demonstram desejo de comunicação com o além, como vemos pelo uso da forma vocativa<sup>32</sup> em quase todas as inscrições, indica um uso e significado mais complexo do espaço, e a simbiose entre práticas funerárias e devocionais. Dessa forma, estaria o nosso monumento no meio do caminho entre um templo e um mausoléu? Para compreendermos melhor que tipo de significados e esquemas culturais foram mobilizados pelos cristãos na elaboração da *Memoria Apostolorum*, partimos agora para o estudo sobre como os romanos concebiam seus próprios espaços e como os cristãos vão criar a partir dessas concepções as suas próprias formas de lidar com seus espaços.

---

<sup>32</sup> Caso das línguas latina e grega que indica interlocução direta.

## 1.2. Uma teoria do espaço antigo

As concepções de mundo mobilizadas pelos cristãos para o estabelecimento de seus espaços não surgiram *ex-nihilo*, assim como o próprio Cristianismo também não surgiu do nada absoluto como uma revelação divina sempiterna que teria sido apresentada aos homens. A religião cristã surge dentro de um contexto histórico e cultural, dialogando ativamente com esse meio, alterando-o e sendo por ele alterada, construindo-o e sendo por ele construída. Por isso, antes de analisarmos como se constituiu uma “teoria do espaço cristão”, primeiramente é necessário investigar como a sociedade romana, na qual o Cristianismo se desenvolveu empreendia a construção de seus próprios “lugares”.

Michel Lauwers em seu estudo acerca do nascimento do cemitério no ocidente apresenta uma retrospectiva das categorias espaciais adotadas na cidade de Roma no período final da República. Essas categorias teriam se desenvolvido em torno dos conceitos de “sagrado”, “religioso” e “santo”. Sua análise parte da obra de Sexto Pompeu Festo (século II ou início do século III) *De verborum significatu*, um dicionário de termos e expressões latinas no qual o gramático ofereceria um dos primeiros indícios conhecidos da distinção entre essas três categorias. Mas, segundo Lauwers, Sexto Pompeu teria buscado as bases para tal distinção na obra do jurista Élio Gálio (século I) *Institutas*<sup>33</sup>, cujo segundo livro trata justamente do direito das “coisas”, acerca das quais ele estabelece logo de início a distinção entre as coisas que concernem ao direito divino e as que pertencem ao direito humano. Dentre aquelas pertencentes ao direito divino, ele apresenta a seguinte explicação:

Pertencem ao direito divino as **coisas sagradas** e as **coisas religiosas**. São sagradas as coisas que foram consagradas aos deuses superiores; as coisas religiosas são aquelas que foram abandonadas aos deuses manes. Só se considera sagrado o solo que foi consagrado com a autorização do povo romano – por exemplo, em virtude de uma lei ou de um senado consulto. Em contraposição, depende da nossa vontade torná-lo religioso, ao enterrar um morto em um lugar que nos pertence, com a condição de que sua inumação nos incumba. A maioria estima, no entanto, que em um solo provincial, um lugar não pode se tornar religioso porque nesse solo, é o povo romano ou o imperador que é proprietário, e que se espera que nós só tenhamos dele a posse ou o usufruto; notamos, ao menos, que, mesmo se ele não é religioso, ele é tido como tal. Da mesma maneira, aquilo que, na província, foi consagrado sem autorização do povo romano, não se pode dizer ser propriamente sagrado, mas ele é tido como tal. A **coisas santas**, tais como muralhas e as poternas,

<sup>33</sup> GAIUS. *Institutes*. Tradução de Julien Reinach. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

são igualmente, de algum modo, de direito divino. Aquilo que é de direito divino não está compreendido nos bens de ninguém.<sup>34</sup>

Dessa forma, Élio Gálio estabelece primeiramente uma diferença entre sacro e religioso, sendo a primeira categoria referente aos deuses superiores e a segunda aos *manes*, os deuses inferiores; é interessante ressaltar que as coisas relativas aos desses superiores são “consagradas”, *consecratae*, enquanto que as demais são “abandonadas”, *relictae*, aos *manes*, indicando uma hierarquia divina e, por consequência, espacial. A terceira categoria, a das coisas santas, por sua vez, está arrolada no direito divino, mas sua divindade é originária de uma espécie de interdito: o termo *sanctus*, em Latim, é a forma participio passado do termo *sancio*, que significa “tornar sagrado ou inviolável, consagrar”<sup>35</sup>, portanto, um bem santo é algo tornado sagrado e inviolável.

Lauwers chama a atenção para o fato de que, nesse momento do direito romano, a distinção fundamental é baseada no binômio religioso x sagrado, ficando a explicação acerca das coisas santas como um apêndice dos bens referentes aos deuses superiores. Essa diferença teria como função prática estabelecer quais bens poderiam ser arrolados como propriedade privada e quais deveriam permanecer públicos, de modo que “o sagrado era quase sempre público, e o religioso podia ser privado”<sup>36</sup>. No entanto, esse entendimento deriva da nossa concepção moderna de público enquanto bem de usufruto coletivo. Élio Gálio, na verdade, afirma que os bens do direito divino não podem constar entre os bens de nenhuma pessoa (sem distinguir coisas religiosas e sagradas), e, por outro lado, afirma que os bens referentes ao direito humano são aqueles que podem pertencer às pessoas, e acerca destes sim, ele apresenta a possibilidade de serem públicos e privados: bens que pertencem à coletividade e bens que pertencem à indivíduos, “*singulorum hominum sunt*”. Dessa forma, teoricamente, as coisas

<sup>34</sup> GAIUS. Institutes, Comentário Segundo, 2-9. Tradução *apud* LAUWERS, Michel. **O Nascimento do Cemitério: lugares sagrados e terra dos mortos no ocidente medieval**. São Paulo: Editora Unicamp, 2015. p. 112. Destaque nosso.

“*Diuini iuris sunt ueluti res sacrae et religiosae. Sacrae sunt quae diis superis consecratae sunt; religiosae quae diis minibus relictae sunt. Sed sacrum quidem hoc solum existimatur quod ex auctoritate Populi romani consecratum est, ueluti lege de ea re lata aut senatosconsulto facto. Religiosum uero nostra uoluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum, si modo eius mortui funus ad nos pertineat. Sed in prouinciali solo placet plerisque locum religiosum non fieri, quia in eo solo dominium populi romani est uel Caesaris, nos autem possessionem tantum uel usumfructum habere uidemur; utique tamen etiam si non sit religiosus, pro religioso habetur. A Item quod in prouinciis non ex auctoritate populi romano consecratum est proprie sacrum non est, tamen pro sacro habetur. Sanctae quoque res, uelut muri et portae, quodammodo diuini iuris sunt. Quod autem diuini iuris est, id nullius in bonis est;*”. Rf.: GAIUS. *Commentarij Secvndvs*, 2-9. *Op. Cit.* p. 38. Destaque nosso.

<sup>35</sup> FARIA, Ernesto. **Dicionário Latino-Português**. Belo Horizonte: Villa Rica Editoras Reunidas; Livraria Garnier, 2013. p. 890.

<sup>36</sup> LAUWERS, Michel. *Op. Cit.* p. 117.



acerca das quais trata o direito divino não pertencem aos homens, nem em coletividade, mas aos deuses. Dessa forma, a instituição dessas categorias impede que particulares tomem posse de lugares sagrados ou religiosos para si, mantendo-os acessíveis ao uso coletivo.

Essa relação entre os locais religiosos – sepulturas – e a propriedade privada está intimamente relacionada à história das práticas e crenças que compunham o culto aos mortos nas sociedades arcaicas na região do Lácio. De fato, não é possível compreender a obra de Pompeu e Gálio nem a interpretação de Lauwers sem uma rápida explanação acerca do pano de fundo religioso romano, principalmente no que tange à sua relação com os mortos. Fustel de Coulanges em sua obra “*A Cidade Antiga*”<sup>37</sup> apresenta um panorama dessa relação com os mortos no mundo romano, que segundo ele, seria a religião primeira desses povos, centrada na família, e a partir da qual teriam se originado todas as estruturas sociais, jurídicas e culturais romanas. Embora esta seja uma explicação de certa forma reducionista, é interessante notar como o autor constrói seu argumento, e como ele relaciona a questão dos mortos com o surgimento dos estatutos jurídicos romanos.

De início, temos que a religião romana era baseada, para além das divindades do panteão oficial, em algumas categorias de divindades e de seres invisíveis relacionados ao altar familiar existente na habitação particular de cada família, e seriam, segundo Fustel, a origem e essência de todo o sistema religioso posterior. Essas categorias divinas seriam:

- *Manes*: os espíritos dos mortos divinizados. Em um primeiro momento, designava apenas os antepassados de cada família, depois passando a designar todas as almas dos mortos em geral<sup>38</sup>. A eles os epitáfios romanos eram comumente dedicados, por meio da frase: *Dis Manibus* (aos deuses manes).
- *Lares*: estes eram especificamente os espíritos dos antepassados mortos, cujas estatuetas deveriam continuar acompanhando a família<sup>39</sup>. Sua atuação poderia ainda estender-se da casa para as ruas e para a cidade<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

<sup>38</sup> FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 589.

<sup>39</sup> MARK, Joshua J. **Roman Household Spirits: Manes, Panes and Lares**. 2008. Disponível em: <https://www.ancient.eu/article/34/roman-household-spirits-manes-panes-and-lares/> - Acesso em: 02/01/2018.

<sup>40</sup> FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 548.

- *Parentes*: eram os espíritos da família imediata, tanto os que já morreram quanto os que ainda viviam na terra<sup>41</sup>.
- *Penates*: sua nomenclatura deriva da palavra “*penus*” que significa despensa. São, portanto, as divindades responsáveis por guardar as provisões alimentícias da família. Não eram espíritos dos mortos, mas espíritos da terra<sup>42</sup>.
- *Gênio*: “o espírito doméstico da masculinidade e simbolizado pela cobra.” O gênio é espírito da família representado pelo chefe da família<sup>43</sup>.
- *Vesta*: Vesta era uma divindade cujo templo teria precedido a própria fundação da cidade de Roma e estava geograficamente no centro de toda a vida política e social da cidade. Era a personificação do fogo sagrado que havia dentro de cada casa romana, bem como o da própria cidade<sup>44</sup>.

Fustel de Coulanges afirma que essa religião, em tempos arcaicos, se manifestava apenas no seio de cada família, cujos ancestrais mortos eram as divindades a serem adoradas. No entanto, não bastava nascer na família para integrar o culto, era necessário ser aceito pelo pai – o sacerdote do culto – e ser apresentado ao altar da família que ficava em sua residência, processo que deveria ser realizado não apenas com os nascidos, mas com as mulheres que adentrassem à família por casamento e com os filhos adotivos. A religião, portanto, era reproduzida por linhagem patrilinial, pois a mulher passava a integrar a família do marido, e poderia ser transmitida por linhagem não sanguínea, embora não fosse o ideal, da mesma forma que um descendente sanguíneo poderia ser desligado do culto ou nem mesmo admitido neste, como no caso das crianças expostas<sup>45</sup>.

A relação entre este culto e o direito à propriedade se daria da seguinte forma: ele estabelece três pilares das sociedades gregas e itálicas – a religião doméstica, a família e o direito de propriedade – que se articulavam de modo que, quando um altar é consagrado, os

---

<sup>41</sup> MARK, Joshua J. *Op. Cit.*

<sup>42</sup> MARK, Joshua J. *Op. Cit.*

<sup>43</sup> MARK, Joshua J. *Op. Cit.*

<sup>44</sup> ALONSO, Ana Carolina Caldeira. O Culto de Vesta a partir da *Ab Urbe Cotidia* de Tito Lívio. p. 1-14. **I Congresso Internacional de Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de Debates em História Antiga**. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Antiguidade/UERJ. 2010.

<sup>45</sup> A exposição de crianças era uma prática comum no mundo antigo, da qual o recém-nascido que não fosse, por qualquer motivo, aceito pelo *pater familias* era simplesmente deixado em um local da cidade, do campo e das estradas para morrer.

deuses tomavam posse da terra, que passava a ser sua propriedade; a família, responsável pela manutenção do culto, deveria sempre estar agrupada ao redor desse altar, ocupando a propriedade, que também lhe passava a ser de direito. Uma vez que cada família possuía um conjunto distinto de deuses, e estes protegiam apenas suas respectivas propriedades, sendo inclusive pouco amigáveis à estranhos, era necessário que houvesse algum tipo de vedação que indicasse onde começava e onde terminava a “propriedade” de cada deus. Teria surgido então a ideia de demarcação de propriedade, e nesse sentido, a religião doméstica teria sido a responsável pela forma de organização do espaço urbano em casas familiares vedadas umas entre as outras<sup>46</sup>.

No que tange aos túmulos, estes também se tornariam propriedade da família, uma vez que estando lá um morto enterrado, esse, como os deuses familiares, tomaria posse do terreno. Essa crença estaria baseada não apenas na necessidade da família de prestar as homenagens e banquetes fúnebres para manter o bem-estar da alma no além, mas também na ideia de que a alma continuava ligada ao local da sepultura por toda a eternidade. Assim, os túmulos também configuravam propriedades privadas, que deveriam ser isoladas entre as famílias para que da mesma forma os deuses não se misturassem<sup>47</sup>.

José Remesal-Rodríguez, em seu artigo *Aspectos legais do mundo funerário romano*<sup>48</sup>, concorda que essas “ideias do além-túmulo” teriam sido um dos elementos responsáveis por criar uma coesão social no mundo romano, tanto no plano das práticas funerárias, quanto no plano jurídico. A partir da análise do *Digesto*, código compilado por ordem de Justiniano nos anos 530, o autor identifica os elementos que fazem do *locus religiosus* um lugar essencialmente privado: o documento estabelece que os enterramentos deveriam ser realizados em terrenos particulares; mesmo nas necrópoles públicas era necessário adquirir o terreno que se pretendia enterrar o defunto, ou se possuísssem propriedades fora dos muros da cidade, poderiam realizá-los nelas. Pois, a simples deposição de um cadáver tornava o terreno em *locus religiosus*, consagrado aos deuses *manes* e à memória dos ancestrais, ainda que não tornasse o terreno legalmente propriedade da família enterrante, e por isso havia a possibilidade de que se enterrassem corpos em terras de terceiros para posteriormente reclamar direitos sobre a propriedade, já que a família do defunto deveria ter acesso à tumba para prestar-lhe culto. Para

<sup>46</sup> COULANGES, Fustel de. *Op. Cit.* p.70-74.

<sup>47</sup> COULANGES, Fustel de. *Op. Cit.* p.11-15; 74-75.

<sup>48</sup> Aspectos legais do mundo funerário romano. In: OMENA, Luciane Munhoz; FUNARI, Pedro Paulo (Orgs). *Práticas funerárias no Mediterrâneo romano*. pp. 25-46. Jundiaí: Paco Editorial. 2016.

prevenir este tipo de ocorrência, havia uma lei que obrigava o “enterrador fraudulento” a desenterrar o cadáver, pois de outra forma, ninguém se atreveria a violar a sepultura ainda que para proteger o próprio patrimônio, por medo da represália dos deuses *manes*.

Dessa forma temos que o direito romano acerca das “coisas” está intimamente relacionado com as crenças e tabus em relação aos mortos aos deuses e ao além. Sobre essa relação, Lauwers, ao citar Yan Thomas afirma que:

(...) em Roma, o direito e as leis não eram, de forma alguma, um modo de expressão desses tabus. Pelo contrário, eram instrumentos para deslocá-los, para transformá-los em técnica de gestão patrimonial.<sup>49</sup>

Ou seja, para Lauwers, a relação entre tradição e legislação nesse caso transformava a primeira em instrumento para o estabelecimento de uma política patrimonial pautada na necessidade de estipular os limites do público e do privado. Tratar-se-ia de um meio pelo qual definir quais propriedades seriam alienáveis ou inalienáveis, e quais pertenceriam ao conjunto dos cidadãos ou a indivíduos particulares. No entanto, tratar a legislação como uma instrumentalização das crenças e tabus a partir dos quais os romanos concebiam sua hierarquização espacial é supor que o legislativo romano era composto por pessoas que possuíam uma visão desmistificada e prática do mundo, separando as diferentes modalidades de crença por setores sociais. Além disso, afirmar que as leis “instrumentalizam” crenças e tabus é pressupor que as leis humanas teriam uma posição de superioridade em sua relação com as manifestações religiosas, ignorando toda a complexidade da ideia de circularidade envolvida no processo de construção das leis.

José Remesal-Rodríguez, por sua vez, propõe que essa relação entre legislação e prática seja compreendida pela dicotomia fixidez x fluidez. O autor trabalha com a ideia de circularidade entre as leis e as práticas da vida social, de modo que as leis servem para normatizar a vida dos integrantes dos grupos sociais de acordo com as demandas que estes mesmos possuem; contudo, as práticas que geraram as leis continuam sendo reelaboradas constantemente, atualizando a legislação às demandas do cotidiano. Apesar de esse modelo propor que as leis estão sempre “atrasadas” em relação à vida social, esse é um modelo bastante próximo ao de teóricos como Marshall Sahlins, que em uma perspectiva culturalista, afirma que a práxis põe em risco os significados, os quais são sempre atualizados mediante a agência dos

---

<sup>49</sup> LAUWERS, Michel. *Op. Cit.* p. 118.

indivíduos<sup>50</sup>. Além disso, se seguirmos a linha de Sahlins, podemos compreender que ao mesmo tempo em que as leis são atualizadas por uma demanda cultural, essas atualizações também vão causar um impacto na vida cotidiana, e serão, mais uma vez reatualizadas; assim, a roda da História gira.

Apesar de a proposta de Remesal-Rodríguez nos parecer adequada, vamos ainda além, no sentido de que as leis não seriam apenas uma “fotografia” do estado passado-recente das formas culturais, mas ela própria uma reelaboração de significados de um sistema cultural. Dessa forma, não compreendemos a legislação romana acerca do espaço nem como uma expressão de tabus, nem como sua instrumentalização, mas como uma manifestação da necessidade de se ordenar a questão da propriedade no mundo romano em expansão, ordenamento este concebido a partir das formas romanas já existentes de organizar o espaço neste sistema cultural.

Embora já tenhamos apontado os problemas da obra de Fustel de Coulanges, investigar o significado desse *locus religiosus* para a comunidade romana ainda é o melhor caminho para desvendarmos nosso objeto de pesquisa. De início, o que temos é que, no período imperial romano, os cadáveres deveriam estar fora do espaço da cidade dos vivos, a não ser em casos especiais como o de grandes personalidades públicas como no caso do Imperador Augusto (63 a.C. – 13 d.C.). O termo necrópole do grego νεκρόπολις, significa justamente cidade dos mortos, em contraposição à πόλις, a cidade dos vivos. As muralhas (uma “coisa santa”) demarcam o espaço sagrado da cidade, deixando de fora atividades consideradas perigosas de alguma forma, seja exercícios militares, que colocariam em risco o poder civil da cidade, seja a deposição de cadáveres, expondo a cidade aos poderes maléficos das divindades inferiores. A divisão não era feita apenas pelo muro em si, mas também pela Zona do Pomério, uma faixa de uma milha de distância da muralha, dos dois lados, que, teoricamente, deveria impedir construções, cultivo e os enterramentos. No entanto, não se trata exatamente de uma divisão entre vivos e mortos, mas entre os *locus religiosus* e o espaço sagrado da cidade, uma vez que havia uma série de assentamentos fora dos limites da cidade que dividiam o espaço com os mortos, como inclusive é o caso no nosso sítio antes da construção da necrópole cristã e da *Memoria Apostolorum*.

---

<sup>50</sup> SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 9.

Em relação à essas necrópoles do período imperial, o modelo mais utilizado pelos romanos é aquele no qual os túmulos são construídos ao longo das estradas, que tornou-se mais comumente utilizado a partir de fins da República e início do Principado. Essa mudança estaria relacionada com a mudança no panorama político e social da cidade<sup>51</sup>. Christopher Johanson afirma que “*The potential open vistas along the Appian Way at the outskirts of the city were largely closed off by the dense walls of tombs extending for miles beyond the city walls.*”<sup>52</sup>. O fenômeno se deve ao fato de que a manutenção de sua memória em meio à comunidade, para os romanos, era uma forma de manter-se vivo, bem como de manter o *status* da família ao longo das gerações.

Por isso, também, os túmulos se tornaram cada vez mais monumentais, no sentido romano de *monumentum*: o que traz à lembrança<sup>53</sup>. O túmulo é o local por excelência da manifestação da memória familiar e social romana, é um marco no espaço responsável por trazer essa memória não apenas aos familiares, mas a todos aqueles que o virem. Segundo Cláudia Beltrão, a relação entre túmulo e memória pode ser compreendida da seguinte forma:

O túmulo, que cria o espaço religioso, com sua inscrição e a escultura, torna-se *monumentum*, ao mesmo tempo indício de passado, *religio* para o presente e *memoria* para o futuro. É diante do túmulo que se condensa a reflexão sobre o passado e se funda o sentimento de duração, (...).<sup>54</sup>

Esse desejo de memória para os romanos manifestava-se na arquitetura. Além do tamanho e da localização espacial dos túmulos, a decoração e as “tendências de moda” também eram preocupações dessas famílias:

“*In the city of Rome, at least, this new historical context*<sup>55</sup> *resulted in the construction of different types of tombs, and these monumental graves, which began to appear with greater frequency, represented something entirely novel compared to what had come before. It was at this time, too, that tomb façades were more frequently designed to accommodate statues of the entombed. This development was followed by the trend of tombs being built in closer proximity*

<sup>51</sup> DIEBNER, Sylvia. Tombs and Funerary Monuments. In: EVANS, Jane DeRose (Ed.). **A Companion to the Archaeology of the Roman Republic**. pp. 67-80. New Jersey: Blackwell Publishing Ltd. 2013.

<sup>52</sup> JOHANSON, Christopher. A Walk with the Dead: A Funerary Cityscape of Ancient Rome. In: RAWSON, Beryl (Ed.) **A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds**. New Jersey: Blackwell Publishing, 2011.

<sup>53</sup> FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 620.

<sup>54</sup> ROSA, Cláudia Beltrão. *Minimenta Mortuorum*: memória e religião em dois monumentos ciceronianos. In: OMENA, Luciana Munhoz; FUNARI, Pedro Paulo. **Práticas Funerárias no Mediterrâneo Romano**. pp. 47-68. Jundiaí: Paço Editorial, 2016. p. 55.

<sup>55</sup> Nesse caso a autora se refere ao século II a.C. após a II Guerra Púnica, quando a cidade de Roma obteve enriquecimento. Rf.: DIEBNER, Sylvia. *Op. Cit.* p. 70.

*to the thoroughfares of the city, a trend that itself enhanced the importance of a tomb's architectural adornment.*"<sup>56</sup>

Ou seja, o desenvolvimento estilístico também está relacionado com o *status* social da família dona do túmulo, seja por demonstrar seu poder financeiro, seja porque os novos elementos trazidos também corroboram para massificar a memória dos defuntos ali depositados, como no caso das estátuas acima mencionadas. Apesar de estas representarem uma novidade como a autora bem afirma, a produção imagética relacionada aos defuntos não é novidade: máscaras mortuárias eram uma prática muito comum tanto entre gregos quanto entre romanos, bem como o costume de se decorar a tumba com estátuas dos ancestrais que compunham o altar de cada família e pinturas murais nos túmulos.

Para os romanos, essa necessidade de se lembrar dos que partiram possuía uma dupla função, a de manter o ente querido vivo socialmente e a de manter seu bem-estar no além: “A única forma de sobreviver na mentalidade romana era que alguém o recordasse: *memoria aeterna*.”<sup>57</sup>. Devemos compreender esse verbo “sobreviver” ser compreendido das duas formas: no que tange à questão religiosa, essa lembrança era realizada por meio, principalmente, das refeições fúnebres e oferendas a serem realizadas no aniversário de morte do falecido, e durante o festival da Parentália, que ocorria entre os dias 13 e 21 de fevereiro, os quais o poeta Públio Ovídio Naso (43 a.C. – 18 d.C.) narra em sua obra *Fastos*.

Ovídio começa o livro informando que o próprio nome do mês de Fevereiro, *februa* como chamavam os antigos significa “expições”:

(...) finalmente, tudo aquilo por meio do qual se possa purificar nosso corpo tinha esse nome entre nossos intonsos antepassados. (...) Os nossos antepassados criam que todo nefas e toda causa de mal podiam ser eliminados pela purificação.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> DIEBNER, Sylvia. *Op. Cit.* p. 70.

<sup>57</sup> REMESAL-RODRÍGUEZ, José. Aspectos legais do mundo funerário romano. In: OMENA, Luciane Munhoz; FUNARI, Pedro Paulo A (Orgs). **Práticas funerárias no Mediterrâneo romano**. pp. 25-46. Jundiá: Paco Editorial. 2016. p. 27.

<sup>58</sup> OVÍDIO. Os *Fastos*, Livro II, 29-36. *Apud*: SOARES, Maria Lia Leal. **Ovídio e o Poema Calendário: Os *Fastos*, Livro II e o Mês das Expições**. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Letras Clássicas) FFLCH/USP. São Paulo, 2007. p. 45.

“denique quodcumque est quo corpora nostra piantur, hoc apud intonsos nomen habebat avos. (...) omne nefas omnemque mali purgamina causam credebant nostri tollere posse senes.” Rf.: OVÍDIO. *Fasti*, Livro II, 29-36. In: OVIDI. **Fasti**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/ovid>.

A ideia de expiação está relacionada à função religiosa da memória, que é aplacar a ira dos deuses *manes*, pois se os mortos não fossem lembrados poderiam ser perniciosos aos vivos. Tal ideia teria sido trazida para os romanos por seu ancestral mítico Enéias, que cultuava ao gênio do pai, Anquises. Ovídio então narra o que deveria ser feito aos *manes* durante os festivais, e os perigos de não realizá-lo:

Há que honrar túmulos, aplacando as almas dos antepassados e trazendo pequenas oferendas para as cinzas amontoadas. Os *manes* pedem pouco: a reverência, em lugar da oferenda cara, é aceita; o profundo Estige não tem ávidos deuses. É suficiente uma cobertura adornada com coroas oferecidas, cereais espalhados e uns poucos grãos de sal, e Ceres amolecida no vinho, e violetas soltas: tenha essas coisas um vaso deixado no meio do caminho. Eu não me oponho as oferendas caras, mas com aquelas as sombras podem ser aplacadas. Erguidos os altares, acrescenta preces e as palavras adequadas. (...) Mas outrora, enquanto travavam longas guerras entre exércitos aguerridos, abandonaram os dias da Parentália. Isso não ocorreu impunemente. Assim, dizem que, por esse ultraje, Roma sofreu grandes calores com as piras funerárias dos arredores. Custo acreditar: dizem que os nossos avós saíram das sepulturas, lamentando-se na calada da noite. Dizem que pelas ruas da urbe e pelos campos as almas disformes, turba inconsciente, ululavam.<sup>59</sup>

Isso porque, da mesma forma que se lembrar dos mortos é importante, privar alguém de sua memória era a pior coisa que se poderia fazer. Em sua faceta religiosa, essa privação fazia com que a individualidade do defunto se perdesse<sup>60</sup>, passando este a integrar a massa de almas disformes e inconscientes acerca da qual fala Ovídio; em relação à função social da memória, outros textos nos ajudam a compreender a importância desta para os romanos. O grego Políbio (203 a.C. – 120 a.C.) escreve no século II a.C. descrevendo os funerais romanos da aristocracia, e dentre seus relatos, podemos destacar alguns elementos que nos ajudam a compreender os significados dos ritos: é realizado um discurso sobre a vida do falecido, para que o povo se lembre de seus feitos; depois que a cerimônia de sepultamento é realizada, a efígie do falecido

<sup>59</sup> OVÍDIO. Os Fastos, Livro II, 533-554. *Apud*: SOARES, Maria Lia Leal. *Op. Cit.* p. 61-62.

*“Est honor et tumulis, animas placare paternas, parvaque in exstructas munera ferre pyras. parva petunt manes: pietas pro divite grata est munere; non avidos Styx habet ima deos. tegula porrectis satis est velata coronis et sparsae fruges parcaque mica salis, inque mero mollita Ceres violaeque solutae: haec habeat media testa relicta via. nec maiora veto, sed et his placabilis umbra est: adde preces positas et sua verba focus. hunc morem Aeneas, pietatis idoneus auctor, attulit in terras, iuste Latine, tuas. ille patris Genio sollemnia dona ferebat: hinc populi ritus edidicere pios. at quondam, dum longa gerunt pugnacibus armis bella, Parentales deseruere dies. non impune fuit; nam dicitur omine ab isto Roma suburbanis incaluisse rogis. vix equidem credo: bustis exisse feruntur et tacitae questi tempore noctis avi, perque vias Urbis latosque ululasse per agros deformes animas, volgus inane, ferunt.”* Rf.: OVÍDIO. Fasti, Livro II, 533-554. *Op. Cit.*

<sup>60</sup> REMESAL-RODRÍGUEZ, José. *Op. Cit.* p. 27.



é colocada no lugar mais nobre da casa em cima de um altar, a qual é composta por máscara que busca retratar o defunto não de forma idealizada, mas próxima de sua real aparência; as efígies não permanecem no local, mas são carregadas para eventos importantes da cidade, ou para o funeral de outros membros ilustres da família, onde são utilizadas por pessoas de porte semelhante ao seu dono original; os substitutos, que usam as máscaras devem, inclusive, vestir-se de acordo com a posição social do falecido representado<sup>61</sup>. Dessa forma, faz-se de tudo para que o morto permaneça ainda como vivo, participando da comunidade e exercendo o seu papel social, e tornando-se *exempla* para as novas gerações:

Pois, podemos conceber alguém que ficasse impassível à visão de todas as efígies reunidas dos homens que gozaram da glória, como se todos estivessem vivos e respirando? O que poderia ser espetáculo mais grandioso que este?<sup>62</sup>

Assim como ser lembrado com honra era importante, a *damnatio memoriae* (danação, condenação da memória) aplicada no caso das figuras públicas que trouxeram grande desonra à Roma, ou por motivos políticos mais mesquinhos, como no caso de Geta (189 – 211) e Caracala (188 – 217)<sup>63</sup>, era negar seu lugar entre os ancestrais e fazer com que sua morte fosse de fato uma morte, sendo o indivíduo extirpado da sociedade dos vivos. Mary Beard ainda vai além: ela afirma que muitas vezes essa *damnatio memoriae* não significava a anulação da existência, mas uma condenação, pelo fato de que muitas vezes as marcas visuais deixadas pelo apagamento dos registros chamavam mais a atenção do que o próprio nome em si<sup>64</sup>. Ou seja, não se trata de uma não-memória, mas uma “memória condenada”, indigna. Não se trata apenas de memória ou esquecimento, mas do tipo de memória ou de “esquecimento” que se pretende construir em relação a alguém.

Como não apenas de famílias ricas era composta a sociedade romana, os pobres também possuíam suas memórias. Primeiramente, a família romana não é a mesma família contemporânea: a família latina era composta por todos aqueles que estavam sujeitos à

<sup>61</sup> POLÍBIO. *Histórias*. VI, 52-54. *Apud*: ROSA, Cláudia Beltrão. *Op. Cit.* p. 54-55.

<sup>62</sup> POLÍBIO. VI, 52-54. *Apud*: ROSA, Cláudia Beltrão. *Op. Cit.* p. 55.

“τὸ γὰρ τὰς τῶν ἐπ’ ἀρετῇ δεδοξαμένων ἀνδρῶν εἰκόνας ἰδεῖν ὁμοῦ πάσας οἷον εἰ ζώσας καὶ πεπνυμένας τίν’ οὐκ ἂν παραστήσαι; τί δ’ ἂν κάλλιον. θέαμα τούτου φανείη;” Rf.: POLÍBIO. *Historiae*. VI, 52-54. *In*: POLYBIUS. *Historiae*. Eds. Theodoros Büttner-Wobst; L. Dindorf. Leipzig: Teubner, 1893.

<sup>63</sup> Os irmãos Geta e Caracala, filhos do imperador Sétimo Severo deveriam, por vontade de seu pai, governar juntos. No entanto, a rivalidade entre os irmãos não permitiu que os planos do Imperador se concretizassem: Caracala terminou por matar Geta e apagar seu rosto de todas as imagens oficiais, assumindo o trono sozinho em 211.

<sup>64</sup> BEARD, Mary. *SPQR: uma história da Roma Antiga*. São Paulo: Planeta, 2017. p. 391

autoridade *pater familias*, o que incluía seus escravos, libertos e relacionados<sup>65</sup>. Em geral, escravos eram sepultados nos monumentos de seus senhores, ou em columbários<sup>66</sup>, como da mesma forma poderiam ser os libertos e os demais clientes, associados das famílias que lhe prestam homenagens. Em 1726 foi descoberto na Via Ápia o columbário dos escravos de Lívía (58 a.C. – 29 d.C.), esposa de Augusto, com as cinzas de mais de mil escravos imperiais<sup>67</sup>. No entanto, a partir do século II começaram a surgir pelo Império os chamados *collegia*, associações de trabalhadores ou escravos que também tinham por função garantir os custos dos funerais sendo mais uma opção de estratégia para os mais pobres construírem sua memória.

Em ambos os casos, no entanto, está mantida a questão memória/identidade: os associados às famílias tinham a obrigação de prestar as honras fúnebres ao chefe da família, inserindo-se em sua religião privada, e associando-se também aos seus ancestrais. Quando, por exemplo, um escravo era libertado ele recebia o *praenomen* e o *nomen* de seu senhor, mantendo seu nome de escravo como *cognomen*<sup>68</sup>, ou seja, ele passava a pertencer à *gens* de seu senhor, incorporando essa memória à sua própria identidade, por meio do nome. No caso das associações, a questão da identidade e do pertencimento estavam pautadas mais em relação ao trabalho, à profissão desempenhada, o que também era muito significativo em uma sociedade que não via com bons olhos as profissões liberais e o comércio<sup>69</sup>.

Ao final dessa exposição acerca das concepções romanas de espaço, destacamos a associação entre memória e identidade, religião e propriedade como a base do *locus religiosus*, sendo justamente essas categorias que serão visitadas e reelaboradas pelos cristãos em sua própria construção de “lugares”.

---

<sup>65</sup> YASIN, Ann Marie (2009). *Op. Cit.* p. 53.

<sup>66</sup> Columbários são estruturas para deposição coletivas de urnas cinerárias, em pequenos nichos nas paredes.

<sup>67</sup> BEARD, Mary. *Op. Cit.* p. 390.

<sup>68</sup> A convenção que estipulava a formação do nome romano, chamada *tria nomina*, estipulava três tipos de nome para os cidadãos: o *praenomen*, o primeiro nome que normalmente não era utilizado no cotidiano e que possuía muito pouca variedade, o *nomen*, que era o chamado nome de família, por exemplo, no nome de Caio Júlio César, a *gens Julia* está representada no *nomen Julio*, e em terceiro havia o *cognomen*, um nome mais pessoal, normalmente atribuído levando-se em conta alguma característica em particular do indivíduo.

<sup>69</sup> BEARD, Mary. *Op. Cit.* p. 445.

### 1.3. Uma teoria do espaço cristão

Apesar de as concepções cristãs de espaço terem sido geradas, em grande parte, a partir da ressignificação de elementos greco-romanos, a relação entre discurso cristão e o direito romano não foi direta: se para a religião não teria sido muito problemático absorver e reelaborar a legislação, Michel Lauwers aponta que a preocupação com o aspecto legal dos espaços cristãos não era uma preocupação direta dos Pais da Igreja, ficando a cargo dos juristas posteriores o esforço de síntese<sup>70</sup>. Portanto, essa reelaboração de categorias se mostra, inicialmente, mais presente nas práticas cotidianas dos fiéis, na forma com a qual eles lidavam com a questão da espacialidade em seu cotidiano, do que nos discursos teológicos, sobretudo no período acerca do qual tratamos.

Ao abordar a questão jurídica, Michel Lauwers, afirma que, com no já citado *Digesto* “o direito romano é um direito cristão, ou, ao menos, compatível com o Cristianismo”. Essa “compatibilidade”, todavia, não deve ser interpretada como a possibilidade de uma simples manutenção das categorias jurídicas romanas, com novos nomes ou funções, mas um processo cultural de ressignificação frente à mensagem cristã e sua herança judaica. Lembremos, ainda de elementos que aparentemente não seriam “compatíveis” com o pensamento judaico-cristão, como as representações imagéticas da divindade, foram incorporados ao Cristianismo (ainda que não sem disputa) e se tornaram parte importante da nova religião. A essa compatibilidade, na verdade, chamamos poder de síntese e ressignificação, ou ainda, poder de plasticidade dos significados frente às ações humanas.

A relação entre as categorias dos espaços sagrados cristãos e romanos é a seguinte: em relação às coisas consagradas aos “deuses superiores”, estas passaram a corresponder às coisas consagradas a Deus, e as coisas santas se tornaram aquelas sobre as quais se mantém a sanção, ou seja, que pertencem ao direito divino e por isso não podem ser profanadas, são interditas de alguma forma, no caso, porque pertencem a Deus. Embora essa reelaboração pareça anular a diferença entre as categorias, Lauwers aponta que a distinção pode ser compreendida a partir das categorias judaicas do espaço sagrado: no templo judaico, era estabelecido entre o sagrado e o santo uma relação de hierarquia, sendo o santo aquilo que está mais próximo de Deus, e, portanto, vedado ao acesso de qualquer um, sendo inclusive o local mais especial de todos chamado de “santo dos santos”, cujo acesso é permitido apenas ao sacerdote em estado de

---

<sup>70</sup> LAUWERS, Michel. *Op. Cit.* p. 120.

vigília e orações e apenas uma vez por ano para a expiação dos pecados do povo. O santo, dessa forma, estaria associado ao santuário do templo, no qual os judeus que não estivessem em situação de impureza poderiam circular<sup>71</sup>. Ou seja, a construção de uma teoria do espaço cristãos passaria pela reelaboração não somente das categorias de espaço romanas, mas também judaicas. No entanto, deve-se rejeitar qualquer explicação simplista que alegue ser o Cristianismo uma união da cultura greco-romana com a cultura judaica: embora a mensagem evangélica seja fruto de um judaísmo helenizado, a inventividade cristã transcende a noção de uma religião híbrida.

A historiadora Ann Marie Yasin trabalha justamente com a construção das categorias do espaço cristão por meio da noção de interdito, destacando a relação entre o interdito cristão e o judaico: o espaço das igrejas seria santo, e portanto, aqueles que não estivessem de acordo com o esperado do “corpo de fiéis” deveria permanecer do lado de fora, ou próximo às saídas, como os penitentes e os catecúmenos. No que tange ao espaço interno do templo, a diferença entre os espaços também obedeceria à níveis de santidade, e, portanto, de pureza: o altar pode ser acessado somente por um grupo de pessoas privilegiadas, os “sacerdotes”, sendo vetada a massa dos fiéis<sup>72</sup>, ou seja, a gradação dos espaços em hierarquias de santidade é uma transposição das hierarquias existentes dentro da própria sociedade que os concebeu, pois *the division of spaces is in turn mirrored by the social hierarchy of access*<sup>73</sup>.

No entanto, o que torna a questão ainda mais interessante é que essa própria santidade dos espaços deriva da presença de um corpo santo, uma relíquia, criando assim uma relação de interdependência entre santidade individual e santidade do espaço. A forma como isso se dá está justamente na questão funerária. Em relação à categoria dos lugares religiosos, a operação se mostra mais complexa e problemática, mas é a partir desta que o restante dos espaços cristãos será pensado. Para Isidoro de Sevilha (560 – 636) o termo passou a designar não mais os locais de enterramento, mas sim o que é relativo aos “homens justos”, ou o que é referente à religião, como lugares consagrados e santos, perdendo assim seu contexto original funerário<sup>74</sup>. Aqui, portanto, já é possível afirmar que não há uma correlação direta entre mesmas categorias e novos significados, mas um ajuste destes às novas realidades, podendo ocasionar o esvaziamento de uma categoria em relação às outras, esvaziamento esse movido por uma

<sup>71</sup> LAUWERS, Michel. *Op. Cit.* p. 122.

<sup>72</sup> YASIN, Ann Marie (2009). *Op. Cit.* p. 25 – 27.

<sup>73</sup> YASIN, Ann Marie (2009). *Op. Cit.* p. 27

<sup>74</sup> LAUWERS, Michel. *Op. Cit.* p. 121-122.

profunda mudança de perspectiva em relação à função dos sepultamentos e principalmente da vida pós-morte com o passar da religião romana para a cristã.

Mas é justamente essa aparente “diluição” da categoria do *locus religiosus* que o torna tão especial para toda a organização dos espaços cristãos: a partir das crenças referentes aos mortos e aos cadáveres é que toda a hierarquia do espaço divino vai se estruturar pelos séculos seguintes, englobando e atualizando as demais categorias. Conforme já mencionamos, no início do século III os cristãos começaram a construir espaços especialmente voltados para suas atividades, tais como igrejas e necrópoles. Enquanto pouco sabemos a respeito das igrejas intramuros, as necrópoles cristãs romanas permaneceram preservadas após seu abandono progressivo a partir do século V<sup>75</sup>, sendo redescobertas por Antônio Bosio (1575 – 1629), um estudioso italiano, ao acaso, como uma janela para o passado. O estado de preservação excepcional desses locais permitiu aos arqueólogos e historiadores investigar mais profundamente as crenças e práticas funerárias das comunidades romanas.

As necrópoles cristãs romanas ficaram preservadas por sua principal característica distintiva das demais zonas funerárias cristãs do mediterrâneo (as chamadas *areas* ou *coemeteria*<sup>76</sup>). São subterrâneas, e passaram a ser chamadas após a sua descoberta de *catacumbas*, nome que anteriormente era atribuído à região que abrigada uma dessas necrópoles, chamada no século III, e durante toda a Idade Média de *Ad Catacumbas*. Essa característica das necrópoles romanas não aparece ter nenhum significado teológico, tendo em vista o fato de que em todo o restante do mundo romano as necrópoles cristãs estão em nível do solo. Em compensação, ao olharmos de modo pragmático, o enterramento subterrâneo proporciona um aumento no número de vagas para sepultamento, e é proporcionado pelo tipo de solo romano, de fácil escavação, mas ainda assim estável.

As catacumbas respeitavam a legislação acerca do *locus religiosus* romano. Elas se encontravam ao longo das vias que circundavam a cidade, assim como as demais necrópoles, respeitando o tabu da presença de mortos no espaço urbano. Estruturalmente, são constituídas por túneis e galerias que se organizam por níveis, no entanto, as galerias e os túneis não

---

<sup>75</sup> Com o fim das perseguições os sepultamentos nas catacumbas começaram a diminuir progressivamente, adquirindo estas mais um caráter de *memoria*, e mesmo esse uso foi sendo abandonado ao longo da Alta Idade Média.

<sup>76</sup> Essa nomenclatura já nos diz muito acerca das crenças cristãs a respeito da morte. O termo vem do grego *koimeterion*, que significa quarto de descanso, local de repouso, refletindo a crença cristã de que a morte é apenas um estágio de repouso enquanto se aguarda pelo dia do grande julgamento.

poderiam ultrapassar o terreno da propriedade, pois pela lei os sepultamentos deveriam ser realizados em terreno próprio. Os corpos eram depositados em nichos abertos na parede, chamados *locus*, organizados em colunas, as *pillae*, podendo ser individuais ou duplos, em alguns casos até triplos, em uma estrutura, de certa forma, semelhante à dos columbários romanos. Contudo, não havia exumação, assim como a lei romana proibia veementemente; conforme a necessidade, novas galerias e níveis eram abertos, ou mesmo aprofundados, para abrir espaço para novos *locus*<sup>77</sup>.

Portanto, em nosso período não há grande diferença entre os funerais romanos e os cristãos, em relação à estrutura espacial e à decoração. Temos inclusive dentro das catacumbas vários motivos decorativos, compostos em sua maioria de afrescos com temas bíblicos, especialmente o do Cristo Bom Pastor, a primeira representação imagética de Cristo, e padrões geométricos que mimetizam estruturas arquitetônicas. Embora haja uma tradicional corrente historiográfica que ligue essas manifestações artísticas à exercícios catequéticos, as catacumbas eram locais apenas destinados a cerimônias fúnebres. Dessa forma, procuramos adotar em nossa interpretação da existência desses elementos a interpretação de Paul Veyne em *A História da Vida Privada*, segundo o qual, se trata de uma manutenção do próprio costume romano de decorar o túmulo de forma a aplacar as dores da morte<sup>78</sup>.

Já em relação às crenças, há uma diferença crucial que nos ajuda a compreender a carência de exatidão em relação ao *status* jurídico dos túmulos cristãos: se em Roma os sepulcros eram considerados lugares religiosos por conta de sua consagração aos deuses *manes*, a crença acerca do além e da morte para os cristãos não comporta essa ideia: os mortos não se tornam espíritos tutelares, mas permanecem aguardando a ressurreição e o dia do juízo final. Em *The Ransom of the Soul* Peter Brown nos apresenta um panorama das crenças cristãs acerca do além do terceiro ao sétimo século. Em relação ao nosso período, o autor defende que a preocupação com o período entre a morte e o grande dia do juízo final, em relação às almas dos cristãos comuns é muito pequena. Com base nos textos de Tertuliano, Brown expõe que a crença em geral entre os cristãos no século III era a de que as almas não ficariam inconscientes, mas em um lugar de refrigério provisório e temporário muito semelhante ao “Seio de Abraão”, local descrito na parábola “O rico e Lázaro” que se encontra em Lucas 16:19-31, no qual a alma

<sup>77</sup> EUSÉBIO, Maria de Fátima. Apropriação cristã da iconografia greco-latina: o Bom Pastor. In: **MÁTHESIS**. pp. 9-28. V. 14. Lisboa: UCP (Universidade Católica Portuguesa), 2005.

<sup>78</sup> VEYNE, Paul. O Império Romano. In: VEYNE, Paul (Org). **História da Vida Privada: do Império Romano ao Ano Mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 17-211. p. 201.

do mendigo Lázaro desfruta do refrigério divino. Ou seja, para ele, “*Christian souls marked time*”.<sup>79</sup>

Da mesma forma que as concepções do Além são diferentes para romanos e cristãos, a relação que estes estabelecem com seus mortos – e com os túmulos – igualmente o serão. Assim como a preocupação com o destino intermediários das almas cristãs é pequena, a preocupação em regulamentar a relação entre mortos e vivos também é escassa na documentação. Um dos poucos textos patrísticos a tratar do assunto é *O cuidado devido aos mortos* de Santos Agostinho, no qual o bispo de Hipona explica o seguinte:

Se é verdade que denominam de "Memorial" ou "Monumento" aos sepulcros vistosamente construídos, fazem-no, na verdade, para trazer à memória aqueles que, pela morte, foram subtraídos aos olhos dos vivos. Isto é feito para que as pessoas continuem a se lembrar deles, para que não aconteça de, tendo sido retirados da presença dos vivos, também sejam retirados do coração pelo esquecimento. Aliás, o termo "Memorial" indica claramente esse sentido de recordação, da mesma forma como "Monumento" significa "o que traz à mente", ou seja, o que a faz recordar. Eis o motivo pelo qual os gregos chamam de "mnemeion" ao que chamamos de "memória" ou "monumentum". Na língua deles, "mnème" significa "memória", a faculdade com a qual recordamos.<sup>80</sup>

Nesse livro, a definição do cuidado em relação aos túmulos aproxima-se muito da noção romana de *memoria*, o túmulo enquanto *monumentum* ou lugar de memória. No entanto, ele prontamente se põe a desconstruir a ideia romana (e helenística, de modo geral) de que os mortos precisam estar enterrados para estarem em paz no além, ou a noção de que o corpo se perdendo ou sendo profanado também a alma estaria condenada. Ao citar sua própria obra

<sup>79</sup> BROWN, Peter (2018). *Op. Cit.* p. 15.

<sup>80</sup> SANTO AGOSTINHO. *O cuidado devido aos mortos*, 4.6. In: SANTO AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião e O Cuidado devido aos mortos**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. p. 103.

“*Quod si verum est, profecto etiam provisus sepeliendis corporibus apud memorias sanctorum locus, bonae affectionis humanae est erga funera suorum: quoniam si nonnulla religio est ut sepeliantur, non potest nulla esse quando ubi sepeliantur attenditur. Sed cum talia vivorum solatia requiruntur, quibus eorum pius in suos animus appareat, non video quae sunt adiumenta mortuorum, nisi ad hoc ut dum recolunt ubi sint posita eorum quos diligunt corpora, eisdem sanctis illos tamquam patronis susceptos apud Dominum adiuvandos orando commendent. Quod quidem facere possent, etiamsi talibus locis eos humare non possent. Sed non ob aliud vel Memoriae vel Monumenta dicuntur ea quae insignita fiunt sepulcra mortuorum, nisi quia eos qui viventium oculis morte subtracti sunt, ne oblivione etiam cordibus subtrahantur, in memoriam revocant, et admonendo faciunt cogitari: nam et Memoriae nomen id apertissime ostendit, et Monumentum eo quod moneat mentem, id est, admonet, nuncupatur. Propter quod et Graeci mnemeion vocant, quod nos Memoriam seu Monumentum appellamus; quoniam lingua eorum memoria ipsa qua meminimus mnème dicitur.*”. Rf.: SANTO AGOSTINHO. De cura pro mortuis gerenda, 4.6. In: AUGUSTINI. **St. Aurelii Augustini Opera Omnia**. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino>.

*Civitate Dei* na qual ele trata longamente do assunto, Santo Agostinho adverte no século V, por ocasião do saque de Roma em 410 que deixou muitos mortos, muitos dos quais sem sepulturas e exéquias tão importantes aos pagãos, que:

Portanto, tudo isto, ou seja: os cuidados fúnebres, a qualidade da sepultura ou a solenidade das exéquias, constituem mais uma consolação dos vivos do que um alívio dos defuntos. Se ao ímpio serve de proveito uma sepultura de alto preço, ao piedoso tanto faz uma ordinária ou mesmo nenhuma. Brilhantes funerais, aos olhos humanos, prestou a multidão dos seus servidores ao famoso rico purpurado. Mas muito mais brilhantes perante o Senhor ofereceu ao pobre coberto de úlceras o exército dos anjos que não lhe erigiram um túmulo de mármore mas o colocaram no seio de Abraão.<sup>81</sup>

No trecho acima destacado, podemos supor que, pelo menos no século V, a teologia já estava em vias de estabelecer que o destino dos restos mortais terrenos não altera em nada o seu destino no pós-morte. Embora Santo Agostinho continue a se referir ao enterramento como um ato religioso<sup>82</sup>, o termo não tem mais o mesmo significado anterior romano, mas semelhante ao sistematizado por Isidoro de Sevilha e por nós exposto no começo desta seção. Em contrapartida, privar um romano ou um grego de sua sepultura é condená-lo a vagar errante pelo mundo sem descanso, Como fica evidente na súplica de Pátroclo a Aquiles, para que realize logo o seu funeral a fim de que possa enfim adentrar ao Hades e descansar:

Dormes, Aquiles, o amigo esquecendo? Zeloso eras antes,  
Quando me achava com vida; ora, morto, de mim descuidas.  
Com toda pressa sepulta-me, para que no Hades ingresse,  
pois as imagens cansadas dos vivos, as almas, me enxotam,  
não permitindo que o rio atravesse para a elas ajuntar-me.  
Por isso, vago defronte das portas amplíssimas do Hades.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Livro I, 12. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1996. p. 136.

*“Proinde ista omnia, <id est> curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis sunt uiuorum solacia quam subsidia mortuorum. Si aliquid prodest impio sepultura pretiosa, oberit pio uilis aut nulla. Praeclaras exequias in conspectu hominum exhibuit purpurato illi diuiti turba famulorum, sed multo clariores in conspectu Domini ulceroso illi pauperi ministerium praebuit angelorum, qui eum non extulerunt in marmoreum tumulum, sed in Abrahae gremium sustulerunt.”*. Rf.: SANTO AGOSTINHO, *Civitate Dei*, Livro I, 12. In: AUGUSTINI. **Civitate Dei**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/augustine>.

<sup>82</sup> SANTO AGOSTINHO. O cuidado devido aos mortos, 4.6. *Op. Cit.* p. 103-104.

<sup>83</sup> HOMERO. *Ilíada*, Canto XXIII, v. 69-74. In: HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. p. 467.

“εὔδεις, αὐτὰρ ἐμεῖο λελασμένος ἔπλευ Ἀχιλλεῦ.  
70οῦ μὲν μευ ζώντος ἀκήδεις, ἀλλὰ θανόντος:  
θάπτέ με ὅττι τάχιστα πύλας Αἴδαο περήσω.  
τῆλέ με εἴργουσι ψυχαὶ εἶδωλα καμόντων,  
οὐδέ μέ πω μίσησθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἐῶσιν,



Apesar da data a qual atribuímos o surgimento da *Ilíada* como obra estruturada corresponder ao século VIII a.C., as crenças básicas em relação à necessidade de enterrar os mortos e manter ativos os devidos rituais se mostra uma constante no mundo antigo Grego e Romano, resguardadas, logicamente, as mudanças de significados em relação aos rituais. Trata-se de uma crença de longuíssima duração, tão profundamente enraizada no sistema cultural desses povos que se tornaram leis divinas, as quais Santo Agostinho precisou refutar em toda a sua obra. Ele, inclusive, dialoga com Virgílio, ao afirmar que não se pode continuar acreditando em “fábulas e ficções” como a crença expressa em *Eneida*<sup>84</sup>, muito semelhante ao fragmento da *Ilíada* acima citado – até porque nela se inspira – de que até os que ossos recebam morada, as almas não podem atravessar os rios infernais Aqueronte, Cocito, Estige e Piriflegetonte e adentrar ao Hades<sup>85</sup>. Se Santo Agostinho julga necessário combater insistentemente tal crença, é porque no século V ela ainda permanecia viva no imaginário do século V.

Outra diferença significativa diz respeito à função social da memória manifesta nos túmulos. Enquanto os túmulos romanos são arquitetonicamente construídos para evocar a memória do defunto que ali jaz para todos os que passam por aquele caminho, a fim de reafirmar a posição deste e de sua família na comunidade, os *locus* das catacumbas são no século III<sup>86</sup> quase anônimos: há poucos epitáfios, normalmente apenas um nome ou algum objeto incrustado na laje que fechava a sepultura era a forma de identificação do indivíduo ali sepulto. No entanto, não devemos pensar que nesse aparente ambiente de comunidade, quase remetendo ao princípio da era apostólica, os mais abastados não possuíam suas estratégias de diferenciação dos demais: havia os chamados cubículos, pequenos “cômodos” escavados nas pontas das galerias, pertencentes aos membros mais abastados das comunidades cristãs<sup>87</sup> os quais possuíam bancos para as cerimônias fúnebres e uma abundante (em relação ao restante das catacumbas) decoração de afrescos. Essas manifestações de poder aquisitivo, todavia, não eram a regra: a humildade evangélica ainda era um ideal muito forte, de modo que muitas vezes os

---

ἀλλ' αὐτως ἀλάλημαι ἀν' εὐρυπυλῆς Ἄϊδος δῶ.” Rf.: HOMERO. *Iliad*, Canto XXIII, v. 69-74 In: HOMER. **Homeri Opera in five volumes**. Oxford: Oxford University Press. 1920.

<sup>84</sup> VIRGÍLIO. **Eneida**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição Bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2016.

<sup>85</sup> BRANDÃO, Junito. **Mitologia Grega**. v.1. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 318.

<sup>86</sup> A situação já está radicalmente modificada no século V. Os enterramentos passam a ser, como no mundo romano, uma das principais formas de se destacar socialmente na comunidade, conforme os estudos de Peter Brown e Ann Marie Yasin bem ressaltam.

<sup>87</sup> Apesar de as catacumbas serem administradas pela Igreja, os *locus* e cubículos eram abertos pelos *fossore*s, funcionários das catacumbas, mediante encomenda e pagamento por parte da família do defunto, ou deste ainda em vida. Dessa forma, ainda era possível expor a posição social por meio da morte dentro das comunidades cristãs. Rf.: KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. *Op. Cit.*

ricos, os presbíteros e bispos ou os mártires eram sepultados sem pompa, da mesma forma que os cristãos comuns<sup>88</sup>.

Estando ou não de acordo com o ideal cristão, esses cubículos ainda são as melhores testemunhas das práticas funerárias dos primeiros séculos de cristianismo: como nos remetemos anteriormente, são decorados com afrescos, em geral cenas bíblicas. Além disso, a decoração em estilo semelhante ao encontrado em Pompéia com linhas verdes e vermelhas simulando janelas e lunetas (elementos decorativos da arquitetura doméstica romana) remete à concepção do túmulo enquanto uma *domus aeterna*<sup>89</sup>, embora nesse caso se tratasse de um lugar transitório, segundo a teologia cristã. Quanto aos bancos e as mesas, estes indicam a manutenção do costume de banquetes em contexto funerário, embora, provavelmente não se tivesse a finalidade de aplacar a ira das almas no além, mas de recordar.

Ainda que o significado fosse diferente, pois se tratava da crença em um além diferente, não podemos negar que houvesse alguma intenção de oferecer benefícios no pós-vida para o defunto, principalmente tendo em vista o desenvolvimento nos séculos seguintes de uma teologia voltada para o auxílio dos mortos em busca do acesso ao paraíso. A teologia que começa a se desenvolver a partir do século IV com influência do médio platonismo coloca esses cristãos comuns não mais em um tempo de espera, mas em um tempo de provação e purgação – embora ainda não haja um local específico para isso, mas um tempo, uma espera – a fim de que possam acessar o paraíso. Santo Agostinho ao ser questionado sobre a possibilidade de os vivos ajudarem os mortos a passar por este período mais rápida e facilmente, afirma que:

A questão então é resolvida da seguinte maneira: enquanto vivemos neste corpo mortal, há uma certa forma de viver que permite, após a morte, obter certo alívio através das obras pias feitas em seu sufrágio. Porém, tal ajuda será proporcional ao bem que cada um de nós fizemos durante a vida. Para alguns, tais auxílios são totalmente inúteis, pois a conduta destes durante a vida foi tão má que simplesmente se tornaram indignos de os aproveitarem. Também existem outros que viveram de forma tão irrepreensível que não têm necessidade desses socorros. Assim, é através do modo de vida que cada um levou durante a existência corpórea, que se determina a utilidade ou inutilidade desses auxílios que lhes são piedosamente dedicados após a morte.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. *Op. Cit.* p. 85.

<sup>89</sup> NICOLAI, V. Flocchi. Pintura. In: BERNARDINO, Angelo Di (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs** pp. 1151-1155. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 1155.

<sup>90</sup> SANTO AGOSTINHO. O cuidado devido aos mortos, 1.2. *Op. Cit.* p. 100.

Estamos até agora analisando os túmulos dos mortos de forma geral. Há, entretanto, duas categorias de mortos: os que chegaram ao seu fim terreno por causas diversas e os mártires. A questão toda gira em torno do fato de estes últimos, por abdicarem completamente da vida por amor a Cristo não precisam “marcar tempo”, mas podem imediatamente adentrar ao paraíso: já estão aptos para a salvação. Esse privilégio no além fará com que seus túmulos alcancem um patamar muito diferente em relação aos demais: embora nos primeiros séculos suas sepulturas não divergissem muito dos demais em relação à aparência, já que são raros os epitáfios de mártires desse período, seu significado para as comunidades era completamente diferente em relação aos demais. E em âmbito religioso e social, seus túmulos serão santificados por meios dos ocupantes santos. Portanto já chegamos em um ponto deste trabalho no qual podemos afirmar que há uma relação de interdependência entre as concepções de além e os modos de conceber e se relacionar com os mortos e com as zonas funerárias. Não se trata de afirmar que uma determina a outra, mas que a mudança em um âmbito gera a mudança no outro, pois se trata de uma rede interligada de sentidos.

A diferença no destino pós-vida, portanto, logo refletiu-se em diferença entre o *status* dos fiéis, entre os graus de santidade, da mesma forma que o espaço cristão é dividido em níveis. Ou seja, diferentes graus de pureza espiritual promovem diferentes graus de acesso ao sagrado no além (Hades – Seio de Abraão – Paraíso); esse indivíduo que comunica a presença divina com a terra a partir de seus restos mortais ou pertences, o mártir, promove, da mesma forma, uma gradação de presença do divino nos espaços cristãos. Quando pensamos na origem do termo “santo” empregado no primeiro século para se referir a todos os cristãos, e a partir do século IV, para se referir a apenas tipos especiais de cristãos, podemos pensar que essa diferenciação de níveis de pureza entre os fiéis pode ser pensada como um processo parecido em relação aos espaços. A origem do termo em contexto cristão provavelmente está nos textos que hoje compõem o Novo Testamento, escritos ainda em meados do século I em grego, nos quais a palavra é usada para se referir aos cristãos de forma geral. O termo empregado no grego é ἅγιος – separado, posto à parte – que será traduzido para o Latim como *sanctus*, cujo

---

*“Verum haec ita solvitur quaestio, quoniam quodam vitae genere acquiritur, dum in hoc corpore vivitur, ut aliquid adiuvent ista defunctos; ac per hoc secundum ea quae per corpus gesserunt, eis quae post corpus religiose pro illis facta fuerint, adiuvantur. Sunt enim quos nihil omnino adiuvant ista; sive pro eis fiant, quorum tam mala sunt merita, ut nec talibus digni sint adiuvari; sive pro eis, quorum tam bona, ut talibus non indigeant adiumentis. Genere igitur vitae, quod gessit quisque per corpus, efficitur ut prosint vel non prosint, quaecumque pro illo pie fiunt, cum reliquerit corpus. Nam meritum per quod ista prosint, si nullum comparatum est in hac vita, frustra quaeritur post hanc vitam”. Rf.: SANTO AGOSTINHO. De cura pro mortuis gerenda, 1.2. Op. Cit.*

significado provavelmente está relacionado à uma interdição do “mundo” em relação a estes, conforme os textos de João 17:9-10 e Efésios 1:4-5:

Ἐγὼ ρεπὶ αὐτῶν ἔρωτῶ, οὐ ρερὶ τοῦ κόσμου ἔρωτῶ, ἀλλὰ ρεπί ὧν δέδωκάς μοι, **ὅτι σοί εἰσι**, καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἐστι καὶ τὰ σὰ ἐμά, κοὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς.<sup>91</sup>

Por eles rogo; não rogo pelo mundo, mas pelos que me deste, **porque são teus**, tudo o que é meu é teu e tudo o que é teu é meu, e neles sou glorificado.<sup>92</sup>

Καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρό καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς **ἁγίους** καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ, ἐν ἀγάπῃ.<sup>93</sup>

Nele nos escolheu antes da fundação do mundo, para sermos **santos** e irrepreensíveis diante dele no amor.<sup>94</sup>

Portanto, a relação com as categorias jurídicas do espaço se faz pela interdição, e além disso, pelo viés da propriedade: os cristãos são de certa forma regidos pelo direito divino, pois são propriedades de seu Deus, escolhidos e separados por ele antes mesmo de terem nascido. De certa forma, essa hierarquização dos cristãos em níveis de santidade corresponde àquela realizada em relação aos espaços: há espaços santos e espaços santíssimos, como nos templos cristãos há o corpo da igreja e o altar, e como no templo judaico há o pátio e o santo dos santos.

Essa santidade, essa inviolabilidade ou interdição, essa pertença à Deus mais “proeminente” nos mártires, que entregaram voluntariamente toda a sua existência a Deus, permite que esses mortos especiais acessem a presença divina em espírito ainda durante esse período de espera que antecede o Juízo Final. Mas tendo em vista que o Cristianismo abarca categorias romanas e judaicas, investigarmos a noção de pureza judaica e sua transposição para o Cristianismo se mostra um exercício muito produtivo. Conforme discorreremos anteriormente, Ann Marie Yasin ao refletir sobre a questão da santidade do espaço cristão retoma a concepção judaica de templo e as interdições que este possui: classes diferentes de pessoas operam em espaços diferentes, mediante seus graus de pureza.

<sup>91</sup> Κατὰ Ἰωαννην. 17:9-10. In: **Ἡ Καινὴ Διαθήκη**. Αθήνα: Αποστολικὴ Διακονία, 2017. p. 220. Destaque nosso.

<sup>92</sup> Evangelho de João, 17:9-10. A BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 1887. Destaque nosso.

<sup>93</sup> Πρὸς Ἐφεσίους, 1:4. Ἡ Καινὴ Διαθήκη. *Op. Cit.* p. 377. Destaque nosso.

<sup>94</sup> Carta aos Efésios, 1:4. A BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 2039. Destaque nosso.

A partir do estudo do livro *Puereza e Perigo*<sup>95</sup> de Mary Douglas, podemos pensar que, para os judeus, os graus de santidade partindo desde os muros da cidade até o “santo dos santos” são compostos por fronteiras que indicam os graus de santidade, ou seja, de pureza necessária para neles circular. Essa pureza, no entanto, para os judeus é conquistada por meio de rituais indicados na Torá referentes a limpeza física, ao uso de vestes especiais, ao tempo necessário para se purificar de determinadas situações, como funerais, por exemplo, e a questões ligadas ao gênero da pessoa<sup>96</sup>. Essa pureza ritual desde pelo menos Filo de Alexandria vinha se transformando dentro do judaísmo por uma corrente helenizante em pureza interior, ideia que será retomada nos evangelhos e por Paulo em suas cartas:

Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκοιταμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας. οὕτως καὶ ὑμεῖς ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι, ἔσωθεν δὲ ἐστε μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας.<sup>97</sup>

Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! Sois semelhantes a sepulcros caiados, que por fora parecem belos, mas por dentro estão cheios de ossos de mortos e de toda a **podridão**. Assim também vós: por fora apreçais justos aos homens, mas por dentro estais cheios de hipocrisia e iniquidade.<sup>98</sup>

O texto acima encontra-se no evangelho de Mateus, no qual Jesus estaria condenando os fariseus e escribas por sua limpeza ritual externa não estar acompanhada de uma pureza interna. No entanto, o cristianismo não apenas torna a purificação um ato interno, mas também atualiza e legitima os antigos elementos de purificação: a água e o sangue. Para os judeus água era responsável pela limpeza ritual, e o sangue do sacrifício de animais propiciava a expiação dos pecados: no cristianismo, tanto água quanto sangue são ressignificados. O sangue de Cristo, “cordeiro perfeito” limpa e purifica dos pecados. Em Hebreus 9: 15 – 27 o autor em uma síntese entre cristianismo e judaísmo, explica que “Pela Lei, quase todas as coisas se purificam com sangue; e sem efusão de sangue não há remissão.”<sup>99</sup>, em grego, []. Neste texto, o autor se refere ao altar, os sacerdotes, os levitas e os pecadores. O verbo nesse caso é καθαρίζω, que significa tornar limpo ou puro, cerimonialmente ou espiritualmente, dependendo de seu uso<sup>100</sup>. Da

<sup>95</sup> DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. Lisboa: Edições 70, 1966.

<sup>96</sup> YASIN, Ann Marie (2009). *Op. Cit.* p. 29-30.

<sup>97</sup> Κατὰ Ματθαῖον, 23·27-28. *In: Η Καινή Διαθήκη. Op. Cit.* p. 434-435.

<sup>98</sup> Evangelho de Mateus, 23:27-28. A BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 1745.

<sup>99</sup> Carta aos Hebreus, 9:15-27. A BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 2094.

<sup>100</sup> LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996. p. 850.

mesma forma, Jesus purifica com seu sacrifício toda a humanidade de uma só vez com seu sacrifício perfeito, indo diante de Deus apresentar seu sangue, assumindo de uma só vez a função de vítima e sacerdote do sacrifício. A água, continua sendo utilizada em rituais de purificação “cotidianos”, como em caso de consagração de locais, cura de doenças, exorcismos; mas além disso, ela também ganha o papel de possibilitar ao cristão o novo nascimento, o rito externo por excelência do cristianismo, que ratifica a lavagem interna do coração pelo sangue do cordeiro.

Tertuliano em seu tratado *De Anima*, explica que da mesma forma que o sangue e sacrifício são chave para purificação e salvação. O sacrifício de Cristo abre a possibilidade para que todos os que em seu sangue se lavarem possam alcançar o paraíso; de modo que, quando o cristão recria em si o sacrifício de Cristo, ainda é por Cristo, que seu próprio sangue se torna a chave (*clavis*) de sua purificação, e por isso, lhe concede acesso ao local mais santo do universo: a presença de Deus pai.

*How is it, then, that the region of Paradise, which as revealed to John in the Spirit lay under the altar, displays no other souls as in it besides the souls of the martyrs? How is it that the most heroic martyr Perpetua on the day of her passion saw only her fellow-martyrs there, in the revelation which she received of Paradise, if it were not that the sword which guarded the entrance permitted none to go in there at, except those who had died in Christ and not in Adam? A new death for God, even the extraordinary one for Christ, is admitted into the reception-room of mortality, specially altered and adapted to receive the new-comer. Observe, then, the difference between a heathen and a Christian in their death: if you have to lay down your life for God, as the Comforter counsels, it is not in gentle fevers and on soft beds, but in the sharp pains of martyrdom: you must take up the cross and bear it after your Master, as He has Himself instructed you. **The sole key to unlock Paradise is your own life's blood.**<sup>101</sup>*

Por esse motivo, os restos mortais dos mártires foram na terra considerados os responsáveis pela hierofania acerca da qual Mircea Eliade escreve, e eram veículos da

<sup>101</sup> TERTULIANO. A treatise on the soul, 55.4-5. In: TERTULLIAN. **The Writings of Tertullian**. Tradução de Peter Holmes. pp. 410-541. V. II. Edinburgh: T&T Clark, 1870.

*“Et quomodo Iohanni in spiritu paradisi regio reuelata, quae subicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit? Quomodo Perpetua, fortissima martyr, sub die passionis in reuelatione paradisi solos illic martyras uidit, nisi quia nullis romphaea paradisi ianitrix cedit nisi qui in Christo decesserint, non in Adam? Noua mors pro deo et extraordinaria pro Christo alio et priuato excipitur hospitio. Agnosce itaque differentiam ethnici et fidelis in morte, si pro deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas et sequaris dominum, ut ipse praecepit. **Tota paradisi clauis tuus sanguis est.**”*

Rf.: TERTULIANO. De anima, 55.4-5. In: TERTULLIANI. **De Anima**. Disponível em:

<https://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.anima.shtml>.

manifestação de Deus, conforme afirma Peter Brown, destacando o fato de que se trata de uma questão hierárquica de santidade espacial (ainda que combinando entre si diferentes mundos) e acesso a esses espaços santos que torna o mártir alguém especial.

*Their occupants were ‘holy’ because they made available to the faithful around their tombs on earth a measure of the power and mercy in which they might have taken their rest in the Above. The graves of the saints (...) were privileged places, where the contrasted poles of Heaven and Earth met.*<sup>102</sup>

Essa santidade também pode ser analisada pelo viés da propriedade, pois as sepulturas dos santos e dos mártires deixam de pertencer às suas famílias, elas se tornam um bem de uso fruto de toda a comunidade, não estando mais arroladas nos bens de alguém, mas pertencendo ao Reino de Deus: “*the tomb of the saint declared public as the tomb of no other Christian was: it was made accessible to all*”<sup>103</sup>. No entanto, a relação que o corpo desenvolve com o local de sua deposição continua semelhante: o corpo deitado para o romano torna o solo imediatamente um *locus religiosus*, assim como um o corpo de um mártir deitado o torna em *locus sanctus*, a diferença, portanto, está na hierarquia celeste envolvida no processo de modificação do espaço em questão, ou seja, se este é abandonado aos deuses *manes* ou entregue ao Deus superior. A relação entre o mártir e a sacralização do espaço é assim resumida por Michel Lauwers:

Ora, foram precisamente a celebração de alguns desses homens pios e santos, os mártires, e o desenvolvimento do culto organizado ao redor de seus restos mortais que valorizaram, nos séculos IV e V, certos lugares de culto e principalmente os edifícios em que esses restos se encontravam conservados. (...) Assim, não havia, no cristianismo dos primeiros séculos, sacralidade ou santidade vinculada ao lugar em si; foi por intermédio dos mártires que se instituíram os lugares santos: a santidade que estava ligada às pessoas e suas relíquias foi transferida e identificada aos edifícios que as abrigavam, a partir de então qualificados de ‘moradas’ ou ‘sés vivas’.<sup>104</sup>

No entanto, essa transferência de santidade entre pessoas, relíquias e espaços implica a partir do século IV, quando o Cristianismo chega às altas instâncias do poder romano, outro tipo de transferência: a dos corpos em si. Uma diferença fundamental entre a inviolabilidade das sepulturas e a santidade dos corpos dos mártires é que, enquanto a remoção de um corpo

<sup>102</sup> BROWN, Peter (1981). *Op. Cit.* p. 3.

<sup>103</sup> BROWN, Peter (1981). *Op. Cit.* p. 3.

<sup>104</sup> LAUWERS, Michel. *Op. Cit.* p. 76.

normalmente despertaria a fúria dos *manes*, não havia problemas em remover uma relíquia de lugar, o que não foi acolhido sem espanto e horror pelos romanos:

*The carrying of the corpses of the dead through a great assembly of people, in the midst of dense crowds, staining the eyesight of all with ill-omened sights of the dead. What day so touched with dead could be lucky? How, after being present at such ceremonies, could anyone approach the gods and their temples?*<sup>105</sup>

O texto de Juliano revela a indignação diante de um cortejo conduzindo o corpo de um santo, ainda levanta mais um ponto de debate acerca da figura do mártir/santo: a questão da pureza. Juliano como alguém depois de ser tocado pelo mau-agouro da visão de um cadáver poderia se aproximar dos deuses e de seus templos; ou seja, permanece a noção de impureza relacionada ao cadáver acerca da qual trata o texto de Ovídio discutido anteriormente. Contudo, o corpo do mártir/santo é um corpo completamente purificado do pecado, ou pela vida ascética, ou pela morte sacrificial, que é o que lhe garante acesso direto ao plano celeste. Dessa forma, este corpo não transmite mau-agouro, mas presença divina. Não é mais um corpo que precisa ser afastado, ou pode eventualmente ser tolerado, é um corpo desejado.

A importância da presença desse corpo físico fica expressa no cânone 14 do Concílio de Cartago de 398, segundo o qual:

Convém igualmente que os altares, aqui e ali construídos nos campos e nas estradas, em memória dos mártires, e nos quais não haja prova da existência dos corpos ou das suas relíquias, sejam destruídos pelos bispos que governam aquelas regiões, se possível. Mas se, pelos tumultos populares isso não puder ser realizado, deve o povo ser avisado para não frequentar esses lugares, a fim de que os que pensam retamente não sejam constrangidos por nenhuma superstição. E que não seja absolutamente aceita nenhuma memória de mártires como provável desde que aí não estejam o corpo ou algumas relíquias verdadeiras, de onde não seja transmitida a origem de alguma habitação, ou a posse ou a paixão muito fielmente desde a origem. De fato, devem ser condenados de qualquer maneira os altares construídos por causa de sonhos ou revelações sem fundamento.<sup>106</sup>

<sup>105</sup> JULIANO. *Epistulae et leges*. Ed. de Bidez and F. Cumont. Paris: Belles Lettres, 1922. Tradução Apud. BROWN, Peter (1981). *Op. Cit.* p. 7.

<sup>106</sup> *"Item placuit, ut altaria, quae passim per agros aut vias, tanquam memoriae Martyrum constituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae Martyrum conditaeprobantur, ab Episcopis qui illis locis praesunt, si diari potest, evertantur. Si autem hoc propter tumultus populares non finitur, plebes tamen admoneantur, ne illa loca frequentent, ut ut qui recte sapiunt, nulla ibi supertitione de vincti teneantur. Etomnio nulla memoria Martyrum probabiliter accepptetur, nisi aut ibi corpus aut aliquae certae reliquiae sint, aut ubi origo alicujus habitationes,*



No texto, o que temos é o desejo de regulamentação das atividades relacionadas ao culto dos mártires, estabelecendo que, para que este ocorra, é necessário que haja a presença dos corpos ou relíquias, embora o documento também expresse a possibilidade de que fossem consideradas como relíquias legítimas, além do corpo do mártir ou algum objeto ligado a ele, o próprio espaço onde tivesse vivido ou morrido.

Fica expressa, portanto, a necessidade de uma relação íntima entre o mártir e o espaço, o terreno do santuário para que se possa estabelecer o culto. Assim como no caso dos lugares religiosos, a ação do mártir, sua morte, ou relíquia é capaz de tornar aquele solo especial, e somente dessa forma, ele se torna digno de acolher as celebrações em honra desses mortos especiais. Porque, da mesma forma que a memória é a forma de os romanos se relacionarem com seus mortos, a memória será a forma de os cristãos se relacionarem com os seus: assim como no caso romano, os túmulos cristãos são, sobretudo, lugares de memória, e, da mesma forma, essa memória possui uma função religiosa e social.

Quando empregamos esse arcabouço conceitual teórico cristão acerca dos espaços sagrados ao estudo acerca da *Memoria Apostolorum*, precisamos considerar que o espaço foi construído no século III, quando todas essas questões ainda estavam sendo organizadas. O que temos de fato é um monumento de tipo funerário, acerca do qual não se sabe com certeza se os corpos dos apóstolos estiveram ou não enterrados, que não estava ligado a uma necrópole, mas que foi dedicado à comemoração de Pedro e Paulo. No entanto, sua arquitetura em forma de *trichia*, para além de qualquer ideal de camuflagem<sup>107</sup>, reflete a ligação da devoção aos mártires com o ambiente funerário e com os rituais de culto aos mortos empregados pelos romanos e ressignificados pelos cristãos como forma de rememorar esses cristãos especiais.

Além disso, embora os corpos dos apóstolos não estivessem no monumento durante o período de seu uso como monumento devocional, o conjunto de grafites que encontramos em seu interior é suficiente para atestar a crença da comunidade de que ali realmente havia um espaço capaz de propiciar o contato entre os mundos tanto quanto o sepulcro dos mártires.

---

*vel possessionis, vel passionis fidelissima origine traditur. Nam quae personna, per inanes quae revelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria, omnimode reprobentur.* Rf.: BRUNS, Hermann Theodorp. **Canones Apostolorum et Conciliorum Saeculorum IV. V. VI. VII.** Berolini: Typis et Sumpitibus G. Reimeri, 1939. p. 176.

<sup>107</sup> KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. *Op. Cit.* p. 232.

Passaremos agora ao estudo destes, buscando, compreender o tipo de relação desenvolvida entre homens, mártires e Deus neste espaço sagrado.

## II. AS INSCRIÇÕES DA *MEMORIA APOSTOLORUM*: O ESTUDO DA RELAÇÃO DE UMA COMUNIDADE COM SEUS MÁRTIRES

No capítulo anterior buscamos discutir como a *Memoria Apostolorum* teria sido concebida pelos cristãos de Roma enquanto espaço devocional, e como essa concepção se insere em uma conjuntura maior de cristianização dos lugares sagrados; sempre tendo em vista que, quando nos referimos à cristianização, estamos considerando os processos de ressignificação e reelaboração de categorias realizados pelos cristãos em seu diálogo com a cultura romano-helenística e seu *background* judaico. Nesse sentido, buscamos destacar o papel dos mártires e de suas sepulturas como centro de toda a nova organização espacial cristã, uma vez que seus túmulos se tornaram locais a partir dos quais se poderia ter acesso ao divino, por conta da presença divina que desfrutavam as almas dos mártires que anteriormente haviam habitado aqueles corpos ali depositos<sup>1</sup> – pois os mártires iam diretamente para o paraíso após a morte, conforme Tertuliano<sup>2</sup>. Dessa forma, o espaço cristão se configura por meio da figura do mártir e das transformações das concepções do Além que fariam deste um canal para a manifestação divina na Terra.

A partir dessas reflexões, nos propomos a apresentar neste capítulo a análise dos grafites encontrados dentro no monumento, que, como já mencionamos anteriormente, compõem um dos maiores conjuntos de grafites votivos cristãos do período encontrados na cidade de Roma, e testemunham da fé e da devoção dos que passaram pela *Memoria Apostolorum*. Esses grafites chegaram até a contemporaneidade de forma muito precária: conforme já relatamos no capítulo anterior, o monumento foi descoberto acidentalmente no século XIX, juntamente com os grafites em forma de entulho localizado sob os túmulos do piso na Basílica de São Sebastião, que havia sido construída sobre os restos arquitetônicos do monumento. As inscrições foram encontradas tão danificadas porque a camada de gesso que revestia as paredes – e que serviu de suporte para as mesmas – se fragmentou bastante ao longo do processo de construção da basílica, conforme a **figura 9** demonstra.

O nosso acesso aos grafites se deu por meio da base epigráfica da Università Degli Studi di Barí na Itália, consultada via portal eletrônico<sup>3</sup>, onde podem ser encontradas inscrições cristãs

---

<sup>1</sup> BROWN, Peter. **The Cult of the Saints: Its rise and function in Latin Christianity**. Chicago: University of Chicago Press, 1981. p. 10.

<sup>2</sup> TERTULIANO. De Anima, 55, 4-5. In: TERTULLIANI. **De anima**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.anima.shtml>.

<sup>3</sup> <http://www.edb.uniba.it>

do terceiro ao oitavo século encontradas em Roma, tanto em Grego quanto em Latim, ordenadas por tipo, local de origem e local de conservação. Como seria inviável analisar os fragmentos das inscrições, a base de dados nos oferece os fragmentos de texto já reconstituídos a medida do possível pelos epigrafistas. Ainda assim, temos em mãos um material riquíssimo no que tange ao estudo da devoção no século III, pois temos acesso não apenas aos textos patrísticos ou às atas de martírio, mas às práticas devocionais, à manifestação de fiéis da comunidade de sua relação com Pedro e Paulo, como a concebiam na prática, cotidianamente em sua vida cristã.



Figura 6: fragmentos de inscrições do monumento à *Memoria Apostolorum*<sup>4</sup>

Contudo, antes de avançarmos no estudo das inscrições, gostaríamos de propor algumas reflexões acerca das perspectivas teórico-conceituais que norteiam nossa pesquisa em relação à devoção cristã, principalmente tendo em vista nosso recorte temporal e suas especificidades: no século III a Igreja ainda estava em sua fase de perseguição, e, portanto, a devoção e a construção de memória em relação aos mártires ainda não possuía a mesma conotação que teria após a pacificação de Constantino<sup>5</sup>; além disso, a própria Igreja não existia enquanto instituição, sendo o conjunto dos cristãos organizados por comunidades frouxamente interligadas e por uma teologia ainda rudimentar e plural.

Nosso tipo de fonte demanda ainda certa reflexão em relação às suas implicações socioculturais e nossa metodologia de análise: o grafite possui, no mundo romano, um

<sup>4</sup> Disponível em: <http://www.catacombe.org/memoria.html>.

<sup>5</sup> Após o Cristianismo se tornar uma religião lítica, iniciou-se um processo de construção e restauração dos túmulos e memórias de mártires, cujo um dos maiores expoentes foi o Bispo Dâmaso de Roma, tendo em vista a rememoração dos mártires e seu exemplo de perseverança durante o período de perseguição.

significado e uma função muito diferentes do que aqueles atribuídos por nós nas últimas décadas e não deve ser considerado como um sinal de vandalismo ou de perversão, mas um meio de comunicação não restrito a nenhum grupo social ou étnico. Portanto, não caberia aqui uma análise que foque em algum tipo de “devoção popular” arbitrariamente definida como tal apenas por se tratar de grafites. Não faremos também uma oposição entre “práticas devocionais” e “discursos oficiais” sobre devoção, simplesmente, pois toda prática é fruto de uma reelaboração de sentidos, e todo discurso também é uma prática, seja escrita, seja performática. Dessa forma, nossa proposta é analisar os grafites como fruto e parte de um processo de construção da devoção, que envolve um complexo jogo de práticas e representações em um Cristianismo e uma teologia plurais, fragmentados e engatinhando.

### 2.1. Grafites e devoção na antiguidade cristã: alguns apontamentos

Primeiramente, devemos conceituar o que seria o grafite no mundo romano e como este teria sido apropriado pelos cristãos na devoção aos mártires. Trata-se de uma atividade muito comum, que poderia ser desempenhada em diferentes circunstâncias, locais, a partir de diferentes materiais e com diferentes finalidades; quanto ao local, os grafites poderiam ser realizados em santuários, templos, prédios públicos, necrópoles, monumentos, e ter funções mágicas, religiosas, políticas, sociais ou até mesmo literárias<sup>6</sup>, como os grafites de Pompéia. Ou seja, definir o que é um grafite não é tarefa muito simples.

Para iniciarmos esta etapa de definição, partiremos fato de que este é um meio de transmissão de enunciados, ou seja, um meio através do qual se deseja cumprir a função básica da linguagem<sup>7</sup>, a comunicação, mesmo que esta não esteja sendo realizada em primeiro plano entre seres humanos, mas entre o humano e o divino, ou o espiritual de alguma forma. Isso porque, mesmo recados enviados a entidades cósmicas através deste artifício também dialogam, de alguma forma, com o restante da comunidade, como discutiremos adiante. Esse conteúdo

---

<sup>6</sup> Normalmente são grafites citando passagens de obras literárias gregas e latinas, encontradas principalmente na cidade de Pompéia.

<sup>7</sup> Em nosso trabalho, trabalhamos com a definição de linguagem enquanto a capacidade de formular e expressar pensamentos ou sentimentos através de sinais, que podem ser de natureza textual, imagética, gestual, sonora, formal, para exemplificar apenas algumas dos múltiplos meios de linguagem existentes. A partir da teoria Saussuriana, fazemos a distinção da linguagem enquanto a própria faculdade de comunicação e a língua, que seria segundo o *Curso de Linguística Geral*, o produto primeiro e mais importante da linguagem. Entendemos, portanto, como língua fator social composta por um sistema de signos capaz de transmitir um enunciado. Rf.: SASSURRE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2004.

pretendido ainda pode ser expresso tanto por meio tanto de palavras quanto de imagens, ou quaisquer outros signos<sup>8</sup> que denotem algum significado para um determinado grupo social. Quando estudamos grafites, não estamos considerando apenas enunciados compostos por palavras, mas qualquer tipo de signo que transmita uma mensagem.

Nesse sentido, Jennifer Baird e Claire Taylor apresentam em sua introdução ao livro *Ancient Graffiti in Context*<sup>9</sup> algumas discussões muito pertinentes: elas elegem como primeiro esforço de definição a análise das técnicas utilizadas para gravar o texto em seu suporte. As técnicas mais comuns consistiam em “arranhar” a mensagem com um instrumento pontiagudo em uma superfície, frequentemente paredes cobertas por gesso, ou marcar a mensagem com algum tipo de pigmento ou carvão. Entretanto, essas mesmas técnicas eram aplicadas de modo geral para gravar qualquer tipo de enunciados ou informações e não apenas grafites, de modo que definir o grafite apenas pela técnica de execução não seria possível.

A autora Kristina Milnor em seu livro *Graffiti and the Literary Landscape in Roman Pompeii*<sup>10</sup> apresenta-nos, por sua vez, outros eixos de abordagem para uma possível resolução do problema: para a autora, a voz privada é a marca que distingue os grafites, em contraste com a voz pública de autoridade que outros enunciados possuiriam, ainda que confeccionados pelas mesmas técnicas. Ou seja, as categorias de significados sociais e culturais compartilhadas pela comunidade é que determinariam o que é um grafite e o que não é, o que é uma voz privada ou pública ainda que esteticamente semelhantes, embora na maior parte das vezes, os grafites carreguem os traços de uma escrita mais informal e improvisada<sup>11</sup>.

A palavra que melhor pode ser usada para definir uma técnica para a identificação de grafites é contexto, segundo apontam Baird e Taylor<sup>12</sup>. Por exemplo, nas catacumbas cristãs onde a grande parte das inscrições não é realizada pelas oficinas, mas pelos próprios integrantes da comunidade<sup>13</sup>, a diferença entre os grafites e as inscrições funerárias lapidares se dá muito

---

<sup>8</sup> Compreendemos por signo um elemento detentor de significado dentro de um sistema linguístico, podendo ser tanto uma imagem quanto uma palavra. É importante ressaltar que o valor do signo é “definido por suas relações de contraste com outros signos do sistema, portanto, ele só é completo na sociedade (ou na comunidade de falantes) como um todo” conforme a teoria Saussuriana apontada por Marshall Sahlins. Rf.: SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 20.

<sup>9</sup> BAIRD, Jennifer A.; TAYLOR, Claire (Eds). **Ancient Graffiti in Context**. New York: Routledge, 2010.

<sup>10</sup> MILNOR, Kristina. **Graffiti and the Literary Landscape in Roman Pompeii**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.

<sup>11</sup> MILNOR, Kristina. *Op. Cit.* 11

<sup>12</sup> BAIRD e TAYLOR. *Op. Cit.* p. 6

<sup>13</sup> As lacas de mármore utilizadas nas lápides romanas normalmente são feitas mediante encomenda a oficinas especializadas. No caso dos cristãos, como um pedido especial por grafar signos cristãos ou mesmo por não

mais pelo suporte e pelo local do que pelo estilo de escrita, ou seja, pela altura das letras, espaçamento interlinear, campo de escrita, fonte, pontuação ou mesmo o uso da letra capital. De uma forma geral, podemos apontar também o fato de não haver delimitação de espaçamento do campo epigráfico, gerando uma tendência de a escrita dos grafites ser corrida, e não por meio de abreviações como nos casos das inscrições oficiais. No caso dos locais de circulação pública romanos, a diferenciação pode ocorrer por local e suporte ou ainda pelo conteúdo da mensagem, embora esses ambientes deixem as diferenças estilísticas entre as inscrições oficiais e os grafites mais evidentes.

Apesar de se tratar de um meio de manifestação subjetivo, no tange ao nosso recorte romano o grafite não carregaria em si as marcas da ilegalidade, subversão ou vandalismo, nem tampouco seria correta a atribuição pura e simples deste ato às classes mais baixas ou menos escolarizadas. Isso porque ainda que talvez não fossem incentivados, os grafites eram muito bem tolerados e faziam parte da dinâmica social romana: através dele, em tese, qualquer voz poderia ser ouvida, inclusive anonimamente – o que é mais frequente. Diálogos eram criados nas paredes, como uma expansão do *Forum* para o restante do espaço da cidade e dos habitantes, um traço significativo do ideal de democracia ao qual se pretendia alcançar durante a *res publica* romana e que permaneceu ainda que de forma fantasmagórica durante o período imperial. Uma definição muito interessante para esse hábito romano é fornecida pela historiadora Ann Marie Yasin em seu texto *Prayers on site: the materiality of devotional graffiti and the production of the early christian sacred space*, para quem podemos definir o grafite no mundo romano como uma “*culture of unofficial public writing*”<sup>14</sup>.

Contudo, apesar do caráter privado desse tipo de manifestação e da definição elaborada por Ann Marie Yasin, não é possível estabelecer que se trate apenas de uma relação entre voz privada (anônima ou não) em um espaço público: muitas vezes o grafite encontra-se em local não tão visível, ou de baixa circulação de pessoas ou ainda dentro de casas. Embora Baird e Taylor apresentem argumentos que expliquem a existência desses grafites em locais não tão acessíveis pela agência de crianças ou escravos<sup>15</sup>, tendemos a considerar a definição de Kristina

---

grafar signos pagãos poderia resultar em uma denúncia e perseguição. Por isso, é comum que toda a confecção de arte e inscrições cristãs até o início do século IV seja amadora.

<sup>14</sup> YASIN, Ann Marie. Prayers on site: the materiality of devotional graffiti and the production of the early christian sacred space. In: EASTMOND, Antony (Ed). **Viewing Inscriptions in the Late Antiquity and Medieval World**. pp. 36-60. New York: Cambridge University Press, 2015.

<sup>15</sup> BAIRD e TAYLOR. *Op. Cit.* p. 13.

Milnor da prática do grafite para a cultura romana enquanto a manifestação de uma “*wall-writing culture*”<sup>16</sup> mais abrangente, ou seja, uma prática de escrita mural em geral.

Uma vez que pudemos compreender as principais questões acerca do grafite, de seus usos e significados, buscaremos agora estabelecer as ferramentas necessárias para analisá-lo metodologicamente. Um grafite não é apenas uma mensagem gravada em uma parede, mas é também uma síntese de toda a conjuntura sociocultural que está envolvida na emissão e na recepção dessa mensagem. Em relação a isso, Baird e Taylor, apresentam como chave para analisar os grafites considerá-los como “eventos”:

*One might then see the material remains as an object which has been created by this event, and therefore view graffiti-writing as a particular relationship between a surface, text, image, author and audience. If writing is an event which becomes an object, the interpretation of graffiti turns the object into an event again.*<sup>17</sup>

Nesse sentido, um grafite é o registro material de um evento, fruto de uma determinada conjuntura, que se cristaliza em um objeto, assim como cada releitura desse objeto configuraria um novo evento. Podemos dividir, então, a análise dos grafites em dois aspectos a serem explorados: o da criação-evento do grafite e o da recepção-evento deste grafite pelos demais membros da sociedade. Em relação a esses aspectos, Michel Foucault em *A Ordem do Discurso*<sup>18</sup> já sugere que os discursos devem ser tratados como acontecimentos, e que os acontecimentos não são da ordem do imaterial, mas “é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva”<sup>19</sup>. Portanto, é fundamental considerar um discurso – no nosso caso manifesto em um grafite – como evento único, mas que se relaciona com outros discursos – com outros eventos.

Foucault coloca a questão em termos de unidade e série, sendo a série nada mais do que o conjunto da intertextualidade de um discurso. Ele relaciona o evento discursivo único com sua série a partir de quatro princípios, dos quais destacamos dois: a especificidade e a exterioridade. O primeiro nos alerta para não reduzirmos os discursos a significados prévios, como um código apenas a ser decifrado, como o que ele chama de uma “providência pré-discursiva”; o discurso é uma ação, uma prática nossa sobre as “coisas”, uma violência, uma

<sup>16</sup> MILNOR, Kristina. *Op. Cit.* p. 12.

<sup>17</sup> BAIRD e TAYLOR. *Op. Cit.* 6-7.

<sup>18</sup> FOULCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. 3. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

<sup>19</sup> FOULCAULT, Michel. *Op. Cit.* p. 57.



arbitrariedade, e ao mesmo tempo como ele se insere em seu conjunto de relações e intertextualidades. No segundo caso, o autor afirma que não se deve mergulhar no discurso buscando suas intenções ou significados mais profundos, mas a partir do próprio discurso e de sua exterioridade, do que é aparente e do diálogo que aparentemente promove em relação aos outros textos, analisá-lo não extrapolando os limites do que não pode ser controlado<sup>20</sup>.

Para esclarecermos as questões abordadas acima, devemos ter em mente que nessa conferência Foucault dialoga diretamente com o Estruturalismo, como ele mesmo afirma, colocando fim ao reinado do significante, ou seja, dos significados pré-estabelecidos e abrindo novas possibilidades de análise da linguagem e dos discursos que não estejam pautadas em conceitos de superestruturas de longa duração, ou na busca de causas e efeitos a seres identificados, mas na comparação entre esses acontecimentos e suas séries. Ele propõe uma substituição do signo e da estrutura pelo acontecimento e a série<sup>21</sup>, prefigurando a guinada sociológica e conjuntural da História Cultural que temos observado nas últimas décadas<sup>22</sup>.

A partir do exposto acima, formulamos duas premissas básicas a serem empregadas por nós no estudos dos grafites: compreendemos que cada grafite é um acontecimento único, mas que pertence a um conjunto, e assim sendo, devemos analisa-los sempre considerando a relação entre seu caráter unívoco e coletivo; devemos em nosso estudo sempre partir do texto (ou imagem), do discurso externalizado por aquele(s) indivíduo(s) e não de possíveis significados ocultos e inacessíveis na construção de nosso conhecimento histórico sobre o monumento. Basicamente, temos que analisar o que cada grafite está dizendo, e como isso dialoga com os demais, a fim de descobrir o que estava sendo efetivamente dito, e não o que talvez se estivesse tentando ou querendo dizer, pois as intenções individuais são inacessíveis.

Isso não quer dizer que a busca e a análise dos significados devam ser suspensas: compreendemos que a proposta foucaultiana, acerca do fim do reinado dos significados pré-estabelecidos, pode ser mobilizada de modo a desconstruir a fixidez entre significante e significado. Por exemplo: coroas de louros sempre representariam no mundo greco-romano triunfos militares, no entanto, nada impede que sejam usadas com outros significados por determinados grupos ou indivíduos específicos; os cristãos, por exemplo, vão ressignificar essa vitória e esse triunfo como uma vitória sobre forças malignas. Pensemos em algo mais

---

<sup>20</sup> FOULCAULT, Michel. *Op. Cit.* p. 51-53.

<sup>21</sup> FOULCAULT, Michel. *Op. Cit.* p. 57.

<sup>22</sup> BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2008.

contemporâneo: tatuagens; apesar de determinados significantes terem significados presumíveis como as tatuagens de gangues, a rigor, apenas o tatuado conhece a dimensão do significado da arte que carrega. Óbvio que o exemplo é extremo, mas a ideia é a mesma: a de que significados, e não apenas os significantes, são plurais e mutáveis, como temos defendido desde o início desse trabalho.

Resolver esse problema não é simples: como fazer uma história que lida com “rede de significados” se estes são assim tão complexos? A chave está no próprio conceito de “rede”. Da mesma forma que os significados não estão intrinsecamente ligados aos seus significantes, mas apenas e frouxamente estruturados dentro de uma rede de sentidos, só é possível analisar os discursos em série, buscando a partir de suas relações construir algum tipo de análise histórica. Paul Veyne ao escrever sobre Foucault advoga que este – e sua tentativa de destruir o primado dos significados pré-estabelecidos – acabou por construir uma teoria relacional:

Finalmente, Foucault resolveu a dificuldade mediante uma filosofia nietzschiana do primado da relação: as coisas só existem por relação, como veremos mais adiante, e a determinação dessa relação é sua própria explicação. Enfim, tudo é histórico, tudo depende de tudo (e não unicamente das relações de produção), nada existe transitoriamente, e explicar um pretense objeto consiste em mostrar de que contexto histórico ele depende.<sup>23</sup>

Isso não significa também desconsiderar o indivíduo enquanto motor da História, apenas compreender o que pode ser estudado, apreendido pelo historiador e o que está além de nosso alcance. Marshall Sahlins elabora o problema da seguinte forma: apesar de cada comunidade possuir um sistema de signos e significados, estes são postos em risco diariamente na ação dos indivíduos, de acordo com seus projetos pessoais – inacessíveis para nós – mas que criam, como resultado, novos significados, usos, e práticas, que quando em relação com a coletividade promovem as mudanças culturais:

Do modo como for implementado pelo sujeito ativo, o valor conceitual adquire um valor intencional – que pode muito bem ser diferente de seu valor convencional. Da maneira como o signo for posto em ação, ele estará sujeito a outro tipo de determinação: aos processos de consciência e inteligência humana. Não mais um sistema semiótico virtual ou desencarnado, o significado agora está em contato com os poderes humanos originais de sua criação. [...] Essas utilizações interessadas não são meramente imperfeitas por

---

<sup>23</sup> VEYNE, Paul. **Como se escreve a história: Foucault revoluciona a História**. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. p. 281.

relação com os ideais platônicos-culturais, mas são potencialmente inventivas.<sup>24</sup>

Embora as intenções ocultas dos corações não possam ser desveladas por nós historiadores, elas geram consequências: a História é feita de pessoas e suas intenções; estas são o grande motor do mundo e não podem ser minimizadas de forma alguma. Ainda que suas ações sejam avaliadas metodologicamente em relação a um conjunto ou série, a dimensão individual nunca poderá deixar de ser considerada, pois, segundo Sahlins, é a partir desta e de sua inventividade que as transformações culturais são possíveis. Ou seja, mesmo que não possamos acessar as intenções secretas dos indivíduos em suas ações, podemos estudar as consequências dessas ações e como estas são recebidas pela sociedade em questão, de que forma dialogam com outros setores da sociedade, de que forma significados e significantes podem ser mobilizados, recriados ou mesmo “deformados” em determinados contextos.

E é justamente em relação à inventividade da ação humana na construção de enunciados que compreendemos esses dois aspectos do grafite: o evento-criação e o evento-recepção. Para tal, buscamos auxílio na obra de Roger Chartier *História Cultural, entre práticas e representações*<sup>25</sup>, na qual o historiador trabalha justamente com os processos de elaboração e recepção de enunciados. Logo de início, Chartier pontua que:

A História Cultural, tal como a entendemos, tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler.<sup>26</sup>

Ou seja, para o autor, o ofício do historiador, sobretudo o historiador da cultura, está em identificar esses discursos e analisá-los a fim de compreender os processos envolvidos em sua construção. Os discursos não são a realidade, são construções da realidade, e essas “representações do mundo social” seriam “determinadas pelos interesses de grupo que as forjam”<sup>27</sup>, e não somente isso, mas essas representações são estratégias e práticas de disputas sociais entre os diversos grupos que compõem uma determinada sociedade. Nesse sentido, não estamos distantes da proposta de Foucault de analisar os discursos enquanto pertencentes a

<sup>24</sup> SAHLINS, Marshall. *Op. Cit.* p. 187-188.

<sup>25</sup> CHARTIER, Roger. **História Cultural: entre práticas e representações**. Algés (Pt): DIFEL, 2002.

<sup>26</sup> CHARTIER, Roger. *Op. Cit.* p. 16-17.

<sup>27</sup> CHARTIER, Roger. *Op. Cit.* p. 17.

séries, tendo na intertextualidade um método e um meio de investigar as percepções do social e os interesses envolvidos no acontecimento que resulta na produção de um enunciado.

No entanto, Chartier vai além: ele propõe, na verdade, o fim da dicotomia entre concepções estruturalistas e fenomenológicas. Para resolver essa questão, ele propõe uma História Cultural do social, de modo que:

Tentar ultrapassá-la (**a referida dicotomia**)<sup>28</sup> exige, antes de mais, considerar os esquemas geradores das classificações e das percepções, próprios de cada grupo ou meio, como verdadeiras instituições sociais, incorporando sob a forma de categorias mentais e de representações coletivas as demarcações da própria organização social (...). O que leva seguidamente a considerar estas representações como as matrizes de discursos e de práticas diferenciadas.<sup>29</sup>

Ou seja, cada grupo possui a sua própria forma de codificar o mundo, e a partir desta, projeta sua ação de acordo com seus interesses. Essa ação, no entanto, tem sim significados para além do escrito, nas entrelinhas: o reino no não-dito apreensível pelo dito nesse caso será trabalhado pelo viés do simbólico, compreendido como uma função mediadora de diferentes formas de apreensão do real, as quais podem ser manifestas por palavras, imagens, conceitos, mitologia, religião, mas também como uma relação entre significado e significante – ainda que, segundo Chartier, essa relação não seja estática. Decodificar as entrelinhas, portanto, não é adentrar às mentes humanas, mas identificar significados com base na rede de diálogos e referências as quais o enunciado pertence.

Essa relação pressupõe não apenas a produção do enunciado, mas sua recepção. A recepção não é uma atividade passiva, mas ativa; não se trata de hermenêutica, mas de apropriação, que para Chartier implicaria em uma história social das interpretações<sup>30</sup>. Dessa forma, os significados ou os valores simbólicos presentes nos discursos, nas imagens, nos enunciados de forma geral não são apreendidos por seus interlocutores diretamente, mas são por estes lidos e interpretados também com base em suas concepções de mundo e seus interesses. Ou seja, não há apenas um processo sociocultural de produção de enunciados, mas um processo sociocultural de sua recepção, que também é passível de ser estudado, porque essas interpretações deixam suas marcas na história. Não se trata, portanto, de adivinhar pensamentos ocultos e esquadrihar o coração dos homens, mas de buscar a partir dos registros deixados

---

<sup>28</sup> Explicação nossa.

<sup>29</sup> CHARTIER, Roger. *Op. Cit.* p. 18.

<sup>30</sup> CHARTIER, Roger. *Op. Cit.* p. 21.

compreender como as diferentes formas de apreensão do real produzem diferentes estratégias e práticas e de que forma estas se relacionam entre si.

Para avaliarmos um conjunto de textos produzidos por uma comunidade, sejam os eventos-produção, sejam os eventos-recepção, é preciso levar em conta o universo cultural e social no qual as comunidades estão inseridas, bem como as formas de apreensão do real desenvolvidas dentro destas. Por isso, propomo-nos a analisar os grafites levando em conta essas questões, sempre estabelecendo relação entre os grafites do conjunto e outros enunciados cristãos, bem como com outros exteriores à religião – mas pertencentes à mesma estrutura cultural – a fim compreender as questões envolvidas na realização desta extraordinária quantidade de eventos-grafites no monumento.

É importante destacar que, mesmo nosso *corpus* documental sendo constituído por grafites votivos, ainda assim as questões sociais e o diálogo entre textos não somente podem como devem ser considerados. Isso porque, segundo Ann Marie Yasin, mesmo se tratando de grafites votivos, estes não dialogam apenas com a divindade em questão, mas com a comunidade de frequentadores do local e com os outros “grafites-eventos” anteriormente realizados, de modo que um grafite votivo não é apenas uma expressão religiosa, mas também social; não se trata apenas da comunicação entre homem e Deus, mas também entre homens e homens por meio desta comunicação com Deus, como dois lados da mesma moeda que é o fenômeno das inscrições votivas:

*On the one hand I consider graffiti as material manifestations of devotional practice. (...) On the other hand, I consider how graffiti, through their form and placement, communicate to the viewers, conditioned subsequent visitors' interaction with the site, and transformed sacred landscapes over time.*<sup>31</sup>

No texto do qual o fragmento foi extraído, *Prayers on site: the materiality of devotional graffiti and de production of early Christian spaces*, a referida historiadora reflete acerca da especificidade dos grafites cristãos: estes são mais do que meios pelos quais se identifica lugares santos – essencialmente, lugares onde estão enterrados indivíduos santos – pela presença de grafites votivos, como o supunha a obra *Roma Sotterranea Cristiana*<sup>32</sup> de Giovanni Batista de Rossi. O grafite seria uma forma de registro das práticas comunitárias que acabam se tornando

<sup>31</sup> YASIN, Ann Marie (2015). *Op. Cit.* p. 40.

<sup>32</sup> ROSSI, Giovanni Battista de. **La Roma Sotterranea Cristiana**. T. I-III. Roma: Cromo-litografia pontificia, 1864-1877.

parte dos edifícios no qual estão inscritas e inspirando outras pessoas a fazerem o mesmo, tendo em vista que os grafites costumam ser encontrados em conjuntos, nos quais muitas vezes podemos identificar padrões de construção dos enunciados referentes a apenas um local ou monumento, reforçando, por meio da interação com o ambiente físico, uma comunidade devocional<sup>33</sup>, como no nosso caso. Uma forma de manifestação religiosa ao mesmo tempo individual e coletiva.

## 2.2. Vozes da antiguidade: os grafites

Após a apresentação de nossos pressupostos teórico-metodológicos, iniciaremos agora um mergulho nos grafites da *Memoria Apostolorum*. No entanto, como são 538 registros na base da Universita Degli Studi di Barí, precisamos criar e explicitar certos critérios de análise que nos permitiram extrair o máximo possível de informações do pouco que nos restou dos registros originais. Primeiramente, eliminamos os registros que não possuíam nenhum caractere identificável; o próximo passo foi justamente desenvolver um método de análise. Tendo em vista o grau de degradação das mensagens que inviabiliza uma análise do conteúdo da grande maioria das inscrições individualmente, optamos por investir em uma análise serial, embora sempre tendo em mente que cada grafite é único, e sempre que possível mencionando casos únicos nos quais é possível vislumbrar um conteúdo mais completo. Por fim, estabelecemos os principais eixos de investigação ao qual submetemos os grafites, a saber: uma análise sócio linguística; uma análise das fórmulas votivas; e uma análise dos desenhos também gravados nas paredes do monumento. Embora trate-se de um conjunto muito grande de grafites, a partir desses eixos de investigação pudemos extrair uma série de informações que nos ajudam a contar um pouco da história da devoção no monumento e no Cristianismo do século III.

Isso porque nosso trabalho tem por objetivo também promover uma relação entre o específico e o geral, tendo em vista a construção de um saber mais aprofundado sobre a relação entre cristãos e mártires no século III. Nossas aspirações são possíveis por duas questões fundamentais: a primeira é pelo fato de o monumento, apesar de seu caráter comunitário, ter sido frequentado por peregrinos, por viajantes, conforme as inscrições demonstram por meio

---

<sup>33</sup> YASIN, Ann Marie. *Op. Cit.* p. 38.

do termo *viator*<sup>34,35</sup>; e, além disso, apesar de no século III as comunidades ainda funcionarem de modo muito autônomo, não havendo uma estrutura institucional como a que começou a se desenvolver no século IV, as comunidades se esforçavam em manter certa unidade na fé, que eles buscavam estruturar com base no “sistema apostólico”, nas escrituras de que dispunham – cujo cânone ainda não estava fechado e era variável de um núcleo cristão para outro –, e no intenso combate às heresias desde já o século I<sup>36</sup>. Irineu de Lião (130 – 202) escreve em no último quartel do século II sua obra *Contra as Heresias*<sup>37</sup>, na qual expõe a preocupação em combater toda e qualquer doutrina que não seja atribuída a Cristo, diretamente, ou aos profetas e apóstolos:

Esta é, portanto, a teoria deles, que nem os profetas pregaram, nem o Senhor ensinou, nem os apóstolos transmitiram e pela qual se gloriam de ter conhecimentos melhores e mais abundantes do que os outros.<sup>38</sup>

Com efeito, a Igreja espalhada pelo mundo inteiro até os confins da terra recebeu dos apóstolos e seus discípulos a fé em um só Deus, Pai onipotente, que fez o céu e a terra, o mar e tudo quanto nele existe.<sup>39</sup>

O livro de Irineu revela a preocupação em combater as heresias (nesse caso específico os gnosticismos), e em reforçar a existência de uma fé verdadeira, passível de ser encontrada na tríade palavra de Cristo – palavra dos profetas – tradição apostólica. No entanto, já vemos preocupação muito semelhante nos escritos que hoje consideramos o Novo Testamento: no livro de Atos dos Apóstolos, que teria sido redigido no último quartel do século I<sup>40</sup> há textos sobre a importância da preservação a doutrina apostólica, como em Atos 2:42 “eles mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações”<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> *Viator* significa viajante. Rf.: FARIA, Ernesto. **Dicionário Latino-Português**. Belo Horizonte: Villa Rica Editoras Reunidas; Livraria Garnier, 2013. p. 1061.

<sup>35</sup> ICVR 12963 / 12988.b / 12999 a.2.

<sup>36</sup> Grande parte das cartas paulinas dedica-se a manter o evangelho a salvo daquilo que se considera distorções da mensagem original.

<sup>37</sup> IRINEU DE LIÃO. **Contra as Heresias**. Introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro. Organização das notas bíblicas Roque Frangiotti. Tradução Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>38</sup> IRINEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*, Livro I, 8.1. *Op. Cit.* p. 36.

“*Cum sit igitur tale illorum argumentum, quod neque prophetae praedicaverunt, neque Dominus docuit, neque apostoli tradiderunt, quod abundantius gloriantur plus quam caeteri cognovisse.*” Rf.: IRINEU DE LIÃO, *Contra Haereses*, Livro I, 8.1. In: SANCTI IRENAEI. **Contra Haereses**. Ed. J.P. Migne. Pensilvânia: J.-P. Migne, 1857. p. 519.

<sup>39</sup> IRINEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*, Livro I, 10.1. *Op. Cit.* p. 41.

“*Ecclesia enim per universum orbem usque ad fines terrae seminata, et ab apostolis et discipulis eorum accepit eam lidem, quae est in unum Deum, Patrem omnipotentem, qui fecit caelum et terram, et mare, et omnia quae in eis sunt.*” Rf.: IRINEU DE LIÃO. *Contra Haereses*, Livro I, 10.1. *Op. Cit.* p. 550.

<sup>40</sup> A tradição cristã, no entanto, prefere localizar a redação do livro de Atos durante a década de 60 do primeiro século.

<sup>41</sup> Atos dos Apóstolos, 2:42. A BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 1905.

De fato, todos os livros relacionados no Novo Testamento de alguma forma demonstram uma grande preocupação no controle da doutrina “verdadeira”; a seguinte passagem da epístola aos Gálatas, que teria sido redigida entre os anos de 49 a 60, demonstra como os líderes, no caso acredita-se tratar-se do próprio Apóstolo Paulo, esforçavam-se em combater as variações na pregação, como no texto de Gálatas 1:9-10:

Entretanto se alguém – ainda que nós mesmos ou um anjo do céu – vos anunciar outro evangelho diferente do que vos anunciamos, seja anátema. Como já vo-lo dissemos, volto a dizê-lo agora: se alguém vos anunciar um evangelho diferente do que recebestes, seja anátema.<sup>42</sup>

Portanto, devemos considerar que, embora ainda se estivesse muito longe de uma teologia cristã sólida e pretensamente unificada, havia um desejo e um esforço em manter certos traços de unidade baseados na tradição do Cristo e dos apóstolos. Dessa forma, mesmo que se trate de um monumento local, suas ideias estão conectadas com outras dispersas pelo Império, com outros monumentos devocionais e com outras formas de lidar com os mártires. Ao estudarmos a devoção praticada na *Memoria Apostolorum*, poderemos também contribuir para a construção de um conhecimento geral sobre a devoção cristã, sobretudo no Ocidente.

### 2.2.1. Questões socioculturais

Nosso primeiro eixo de análise das inscrições está relacionado aos fatores sociais e linguísticos nelas implicados como caminho para conhecermos um pouco mais do público frequentador do monumento, já que estes deixaram pouco mais que seus nomes (ou de pessoas próximas) registrados nas paredes. A partir dessa análise buscaremos identificar níveis de escolaridade e de condições econômicas, e suas relações culturais.

É importante esclarecer que quando nos referimos à níveis sociais, não estamos trabalhando com uma noção muito comumente aplicada à história cultural das práticas religiosas que é relegar a devoção à esfera das “manifestações de caráter popular”. Principalmente porque, nesse momento, não podemos tratar as comunidades cristãs como nos séculos seguintes, em termos de uma elite socioeconômica dirigente e uma “plebe” de fiéis. A

<sup>42</sup> Carta aos Gálatas, 1:9-10. In: A BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: PAULUS, 2002. p. 2031.

“ὡς προειρήκαμεν καὶ ἄρτι πάλιν λέγω εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ’ ὃ παρελάβετε ἀνάθεμα ἔστω Ἄρτι γὰρ ἄνθρωποις πείθω ἢ τὸν Θεόν ἢ ζητῶ ἄνθρωποις ἀρέσκειν εἰ ἔτι ἄνθρωποις ἤρεσκον Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἦμην.” Rf.: Προς Γαλλαταε, 1:9-10. In: **Η Καινη Διαθηκη**. Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2017. p. 368.



realidade dessas comunidades, pelos documentos e vestígios arqueológicos de que dispomos é muito mais complexa e fluída do que isso, e apelar para uma forma de compreender a sociedade – e nesse caso as comunidades cristãs – chamada por Peter Brown de *two-tiered model*, que consistiria, basicamente, na ideia de uma cultura devocional de elite *versus* uma cultura devocional popular, que seria uma forma imperfeita da primeira<sup>43</sup>, seria um equívoco. Esse modelo aplicado especialmente no que tange à devoção medieval, mas também ao período da antiguidade tardia, é criticado por Brown tendo em vista o seguinte argumento:

*In the area of life covered by religious practice – an area immeasurably wider and more intimately felt by ancient men than by their modern counterparts – differences of class and education play no significant role.*<sup>44</sup>

No entanto, Brown aqui está se referindo ao íntimo das experiências religiosas, aos sentimentos profundos que cada ser humano carrega em relação ao divino, sentimentos estes que apesar de não podermos conhecer, ainda assim existem. Michel Meslin, em seus *Fundamentos de Antropologia Religiosa*<sup>45</sup> ao refletir sobre a validade ou não das experiências religiosas afirma que, por mais que acreditemos que estas sejam “ilusões ou epifenômenos”, ainda é um fato universal que os homens buscam e acreditam estarem se relacionando com o divino<sup>46</sup>. Ou seja, é um fato que os homens se relacionam com o divino, independente do fenômeno emotivo que isso represente ou não, e isso, para Peter Brown, não é condicionado por dinheiro ou educação, mas unicamente pela disposição individual de cada um.

Além disso, no que tange à Antiguidade, é preciso considerar a especificidade do Cristianismo no período bem como da própria sociedade romana. Outro historiador e antropólogo, Arnaldo Momigliano, afirma que “*Lectures on popular beliefs and Late Roman historians should be severely discouraged*”<sup>47</sup>. A fala de Momigliano pode ser melhor compreendida a partir do artigo do historiador Jean-Michel Carrier: *Elitismo cultural e "democratização da cultura" no Império Romano Tardio*<sup>48</sup> no qual o autor explica a conjuntura sociocultural do baixo-império. Segundo Carrier, no período a partir do século III o Império

<sup>43</sup> BROWN, Peter (1981). *Op. Cit.* p. 17 – 19.

<sup>44</sup> BROWN, Peter (1981). *Op. Cit.* p. 19.

<sup>45</sup> MESLIN, Michel. **Fundamentos de Antropologia Religiosa: a experiência humana do divino**. Petrópolis: Vozes, 2014.

<sup>46</sup> MESLIN, Michel. *Op. Cit.* p. 8.

<sup>47</sup> BROWN, Peter (1981). *Op. Cit.* p. 19.

<sup>48</sup> CARRIER, Jean-Michel. Elitismo cultural e "democratização da cultura" no Império Romano Tardio. Tradução Deivid Valerio Gaia. Conferência de abertura do XI CEAM e I GEAM / LEIR da Universidade Estadual Paulista - UNESP, Campus Franca. Agosto de 2009. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-90742010000100027](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742010000100027). Acesso em 12/01/2019.

teria entrado em um processo de democratização cultural, ocasionado principalmente por uma transformação em sua forma de organização social. Processo esse que antes dos anos 1950 era visto de forma pejorativa, segundo o modelo de Edward Gibbon de “declínio e queda do Império”<sup>49</sup>; já segundo o novo modelo interpretativo proposto por Carrier, esse processo teria renovado as “condições sociológicas de comunicação da cultura”; ou seja, teria transformado os parâmetros de comunicação e organização social das informações.

Um dos fatores dessa democratização cultural teria sido justamente o Cristianismo e o contato entre diferentes níveis sociais que ele teria proporcionado nos primeiros séculos de atividade, ou seja, a conciliação de diversos públicos “e dos seus diversos níveis de participação a uma inspiração cultural por natureza unificadora”<sup>50</sup>. Essa dinâmica se mostra mais ativa sobretudo nos três primeiros séculos: há vários trabalhos, como o do próprio Brown<sup>51</sup> e da historiadora Ann Marie Yasin<sup>52</sup> que relacionam as mudanças socioeconômicas ocorridas dentro das comunidades após 311, intensificadas com o avançar das décadas do século IV, juntamente com a aliança entre Estado Romano e o Cristianismo, à uma alteração na composição e na forma de organização social das comunidades: as elites passaram a buscar nas igrejas uma nova forma de demonstrar seu poder e *status* social, seja pela prática do chamado evergetismo cristão<sup>53</sup>, seja pela própria ascensão aos cargos dirigentes dessas comunidades, o que teria, de certa forma, transportado a noção de divisão social entre *humiliores* e *honestiores*<sup>54</sup> para dentro das comunidades, com os segundos ocupando os cargos mais altos da hierarquia eclesiástica.

No entanto, é complicado supor que antes disso os diferentes níveis sociais coexistissem da forma como as comunidades foram idealizadas no livro dos Atos dos Apóstolos:

---

<sup>49</sup> GIBBON, Edward. **Declínio e Queda do Império Romano**. Edição de Bolso. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>50</sup> CARRIER, Jean-Michel. *Op. Cit.*

<sup>51</sup> BROWN, Peter (1981). *Op. Cit.*

<sup>52</sup> YASIN, Ann Marie (2009) *Op. Cit.*

<sup>53</sup> O termo evergetismo cristão tem sido usado para explicar a prática da doação, por parte das elites cristãs, para dinheiro para as igrejas, sobretudo para a construção de templos e demais monumentos. O termo evergetismo é aplicado, nesse sentido, porque não se trata apenas de uma doação, mas de uma doação visando demonstrar posição social e que demanda uma contrapartida: o recebimento de orações e intercessão por parte da comunidade. Rf.: Yasin, Ann Marie (2009). *Op. Cit.*

<sup>54</sup> As duas categorias de cidadãos existentes nos Império Romano que passaram a existir a partir do século II d.C. que consistiam em uma distinção de ordem econômica entre cidadãos de uma qualidade superior – senadores, equestres, elites locais – que dispunham de privilégios principalmente de caráter jurídico.

Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um.<sup>55</sup>

Embora as dinâmicas socioculturais no interior das comunidades não sejam o nosso objeto de estudo propriamente dito, o que podemos afirmar nesse sentido, é que, embora o ideal apostólico estivesse sim presente, há não só a pluralidade de níveis econômicos dentro das comunidades, como essas diferenças muitas vezes são reforçadas em certos aspectos da vida comunal.

Nesse sentido, destacamos a carta de Plínio, o Jovem (63 – 112), governador das províncias da Bitínia e Ponto<sup>56</sup> escrita ao Imperador Trajano em 112, na qual ele relata os problemas que vinha tendo com cristãos em sua província. Observemos então esse trecho da carta:

A questão me pareceu merecê-lo sobretudo em função do número daqueles que estão comprometidos. Trata-se de uma grande quantidade de pessoas **de todas as idades, de todas as condições, dos dois sexos**, que são pronunciadas pela justiça ou o serão. Não foram somente as cidades, mas também as aldeias e os campos sofreram o contágio dessa superstição.<sup>5758</sup>

Segundo o relato de Plínio, de “*omnis ordinis*”<sup>59</sup> sociais estavam representadas na nova fé. Além disso, as regiões rurais também são citados, o que lança questionamentos sobre a consagrada ideia de que o Cristianismo foi em seus primeiros séculos um fenômeno essencialmente urbano e das camadas sociais menos favorecidas, ideia já discutida pelo próprio Jean-Michel Carrier<sup>60</sup>. E, não bastando o fato de que as comunidades pudessem contemplar

<sup>55</sup> Atos dos Apóstolos. cap. 2:44-45. A BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 1905.

“Πάντες δὲ οἱ «πιστεύοντες ἦσαν» ἐπὶ τὸ αὐτὸ «καὶ» εἶχον ἅπαντα κοινά 45 καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν.” Rf.: Πραξῆεις Ἀποστολων. 2:44-45. Η Καινη Διαθηκη. *Op. Cit.* p. 235.

<sup>56</sup> Duas províncias romanas, unificadas sob administração de Plínio, o Jovem, associada à moderna Anatólia, na Turquia.

<sup>57</sup> Tradução *Apud*: COMBY, Jean. **Para ler a História da Igreja: das origens ao século XV**. Volume 1. São Paulo: Loyola, 1993. p. 43. Destaque nosso.

<sup>58</sup> “*Visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum. Multi enim **omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam** vocantur in periculum et vocabuntur. Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est;*”. Destaque nosso. Rf.: PLÍNIO, O JOVEM. AD TRAIANUM IMPERATOREM, 96.9. In: PLINIUS SECUNDUS. **Epistularvm Libri Decem**. Livro X. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/pliny.ep10.html>.

<sup>59</sup> O conceito de ordens aqui expresso por Plínio se refere à forma de organização social romana durante a República e os primeiros século do Império, que categorizava os cidadãos de acordo com a renda anual. Ou seja, esse trecho significa que pessoas de todos os níveis de poder aquisitivo estavam aderindo ao Cristianismo.

<sup>60</sup> CARRIER, Jean-Michel. *Op. Cit.*

entre seus membros pessoas de todas os níveis econômicos, não havia empecilhos para que indivíduos menos favorecidos economicamente ou socialmente (como mulheres e escravos) pudessem ascender aos cargos importantes das comunidades. Temos, por exemplo, Calisto (165 – 222), um escravo que após ser liberto, chegou a ser diácono e posteriormente bispo de Roma de 217 até o ano de sua morte – e de cujo nome a Catacumba de São Calisto tomou empréstimo. Sobre isso, há outro interessante trecho da carta de Plínio a Trajano:

Achei muito necessário inquirir das duas escravas, chamadas **ministras**, por meio de tormentas qual seria a verdade. Mas nada descobri além de uma superstição perversa e desmedida.<sup>61</sup>

Dessa vez, a diversidade sociológica da comunidade de fé fica evidenciada por duas mulheres<sup>62</sup>. Segundo Martin Dreher, inclusive, há evidências sugerindo que desde os tempos apostólicos mulheres ocupassem cargos de chefia nas igrejas, ou pelo menos algum tipo de cargo eclesiástico de alta patente, informações que teriam sido apagadas intencionalmente dos registros bíblicos no sentido de legitimar a dominação masculina na religião cristã<sup>63</sup>. Os registros apontam também que, para além da posse de títulos ou não, as mulheres eram indivíduos dignos de certa admiração dentro de suas comunidades, especialmente em situações de martírio, como no caso de Blandina, escrava e mártir de Lião:

E a bem-aventurada Blandina, a última de todos, como nobre mãe que infundiu ânimo a seus filhos e os enviou adiante vitoriosos para seu rei, depois de percorrer também ela todos os combates de seus filhos, voava para eles alegre e prazerosa da partida, como se fosse convidada a um banquete de bodas e não lançada às feras. 56. Depois dos açoites, depois da feras e depois das chamas, por último atiraram-na a um touro. Lançada ao alto longo tempo pelo animal, insensível já ao que lhe acontecia por sua esperança mantida em tudo o que havia crido e por sua conversação com Cristo, também ela foi sacrificada, enquanto os próprios pagãos confessavam que jamais entre eles uma mulher havia padecido tantos e tais suplícios.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> “*Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministras dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quaerere. Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam.*” (Tradução e destaques nossos). Rf.: PLÍNIO, O JOVEM. Carta a Trajano, 96.8. *Op. Cit.*

<sup>62</sup> Nessa época os cargos ainda não estavam completamente institucionalizados, ou seja, sua nomenclatura não corresponde necessariamente às incumbências que hoje ou mesmo alguns séculos depois corresponderia, embora, no entanto, seja suficiente para que saibamos que elas possuíam alguma dignidade dentro da comunidade.

<sup>63</sup> DREHER, Martin N. **A igreja no império romano**. Volume 1. São Leopoldo (RS): Sinodal, 2007. p. 43.

<sup>64</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA, História Eclesiástica, Livro V, 1.55-56. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002. p. 103.

Dessa forma, temos que nem condições financeiras nem jurídicas pareciam alterar o prestígio dos membros das comunidades, segundo os registros apresentados. No que tange aos registros materiais, por sua vez, temos em relação às catacumbas algumas chaves de análise da questão à nível das práticas funerárias. Primeiramente, a própria origem dos terrenos de grande parte das catacumbas foi a doação por parte de famílias mais abastadas ou a própria expansão a partir de seus mausoléus privados, conforme já discorremos no capítulo anterior; dessa forma, aparentemente os mais ricos continuavam a servir à comunidade com seus bens, ainda que não vendendo-os ou doando-os integralmente para as comunidades, mas exercendo a caridade, o que seria considerado pelos pais da Igreja o modelo de gerenciamento das riquezas mais benéfico, segundo Peter Brown<sup>65</sup>. Além disso, muitos membros ilustres das comunidades, desde membros da elite até detentores de cargos eclesiásticos eram sepultados sem nenhum tipo de honraria que os diferisse dos demais cristãos que ali jaziam, talvez mantendo o discurso de unidade e simplicidade do Cristianismo apostólico<sup>66</sup>.

Há, por outro lado, já no século III a existência de locais de sepultura diferenciados dentro das catacumbas, os chamados cubículos, pequenos cômodos escavados nas pontas das galerias que destoavam dos demais túmulos não apenas por sua separação física, mas por possuírem uma decoração mais elaborada, como podemos constatar a partir das imagens abaixo, a primeira retratando uma galeria comum, e a segunda um cubículo:

---

“ἡ δὲ μακαρία Βλανδίνα πάντων ἐσχάτη, καθάπερ μήτηρ εὐγενῆς παρορμήσασα τὰ τέκνα καὶ νικηφόρους προπέμψασα πρὸς τὸν βασιλέα, ἀναμετρομένη καὶ αὐτὴ πάντα τὰ τῶν παιδῶν ἀγωνίσματα ἔσπευδεν πρὸς αὐτούς, χαίρουσα καὶ ἀγαλλιωμένη ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ, ὡς εἰς νυμφικὸν δεῖπνον κεκλημένη, ἀλλὰ μὴ πρὸς θηρία βεβλημένη: καὶ μετὰ τὰς μάστιγας, μετὰ τὰ θηρία, μετὰ τὸ τήγανον, τοῦσχατον εἰς γυργαθὸν βληθεῖσα ταύρω παρεβλήθη, καὶ ἰκανῶς ἀναβληθεῖσα πρὸς τοῦ ζώου μηδὲ αἴσθησιν ἔτι τῶν συμβαινόντων ἔχουσα διὰ τὴν ἐλπίδα καὶ ἐποχὴν τῶν πεπιστευμένων καὶ [p. 434] ὁμιλίαν πρὸς Χριστόν, ἐτύθη καὶ αὐτὴ, καὶ αὐτῶν ὁμολογούντων τῶν ἐθνῶν ὅτι μηδεπώποτε παρ’ αὐτοῖς γυνὴ τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα ἔπαθεν.” Rf.: EUSEBIO DE CESARÉIA, *Historia Ecclesiae*, Livro V, 1.55-56. In: EUSEBIUS. **The Ecclesiastical History**. Vol 1-2. Kirsopp Lake. J.E.L. Oulton. H.J. Lawlor. William Heinemann; London/ Cambridge / New York: G.P. Putnam's Press; Harvard University Press, 1926-1932. 433-434.

<sup>65</sup> BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul: afterlife and wealth in early Western Christianity**. Cambridge / London: Harvard University Press, 2018. p. 88.

<sup>66</sup> KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. **La Tumba de San Pedro y las Catacumbas Romanas**. Madrid: La Editorial Católica, 1954. *Op. Cit.* p. 232.



Figura 7: Galeria da Catacumba de São Calisto<sup>67</sup>



Figura 8: Cubículo da Catacumba de São Calisto<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Disponível em: <https://www.ancient.eu>. Acesso em: 12/01/2019.

<sup>68</sup> Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/vatican.html>. Acesso em; 12/01/2019.

Para compreendermos o significado dessa diferença, é preciso levar em consideração que apensar de as catacumbas serem administradas pelas comunidades, os túmulos eram encomendados por particulares aos *fossore*s, profissionais especializados na escavação das catacumbas túmulos: ou seja, cada tipo de túmulo tinha um custo, e obviamente, os cubículos eram aqueles de custo mais elevado. Portanto o desejo de ostentar ou não a posição socioeconômica dentro da comunidade por meio do funeral, especificamente, revela que embora alguns membros da elite – econômica e eclesiástica – não se preocupassem em demonstrar sua posição, incorporando o discurso de humildade e igualdade cristã em sua morte, outros optavam por continuar expressando por meio de seus funerais a posição social. Isso demonstra que, grosso modo, as comunidades cristãs de certa forma tentavam ainda se conservarem à margem da sociedade romana, nos termos de uma contra-sociedade<sup>69</sup>.

O panorama aqui apresentado indica que, se níveis de fé e práticas votivas não necessariamente correspondem à níveis econômicos, isso se mostrava ainda menos correspondente nos primeiros séculos cristãos. E, mesmo após 311 e a crescente absorção por parte da fé cristã de modelos sociais romanos, essa diferenciação social ainda não se refletia em uma disparidade de crenças e práticas religiosas. Por exemplo, se avançarmos ao século IV, temos a proliferação das sepulturas *Ad Sanctus*, próximas aos túmulos dos santos ou ainda em locais de grande visibilidade e circulação das igrejas. Enquanto as sepulturas próximas aos santos visariam um auxílio intercessor por parte da ilustre alma, aquelas em locais de grande circulação e visibilidade, segundo Ann Marie Yasin, também eram muito populares e por razões semelhantes: as sepulturas *Ad Sanctus* apelavam para a intercessão dos frequentadores dos recintos, que ao passarem pelas sepulturas, se lembrariam de interceder pelos que ali jaziam<sup>70</sup>. Como se pode imaginar, esse tipo de sepultamento era dispendioso e estava reservado às classes mais abastadas, demonstrando que ser um membro da elite – e, portanto, provavelmente detentor de uma certa erudição – não tornava esses indivíduos imunes às crenças, nem mesmo à devoção; pelo contrário, lhes fornecia mecanismos de exercê-las com mais vigor.

Embora este seja um assunto aqui tratado sumariamente, entendemos que considerar as dinâmicas socioeconômicas e culturais no interior das comunidades cristãs é fundamental quando tratamos de devoção, porque a crença e a piedade são poderosos amalgamas sociais com apelo a todas as camadas, apelo este que o Cristianismo soube explorar muito bem em sua

---

<sup>69</sup> VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Lisboa: Texto & Grafia, 2009. p. 85.

<sup>70</sup> YASIN, Ann Marie (2009). 222.

inicial potência subversiva (mesmo nos termos amenizadores de Paulo): ricos sepultados ao lado de pobres, escravos ministros, escravas louvadas por terem liderado seus grupos com bravura; a sociologia da fé, portanto, precisa ser analisada com a maior cautela no campo das ciências humanas, para que sejam evitadas explicações reducionistas.

### **2.3. Uma análise das fórmulas votivas: idioma, gramática e ortografia**

Nesta secção, pretendemos abordar os principais aspectos relacionados à forma das inscrições, que, embora fragmentadas, ainda nos reservam muitas informações a serem analisadas. Em relação às questões metodológica desta etapa, esclarecemos que, como as inscrições estão muito fragmentadas, e em muitos casos não há nenhum caractere disponível, e em outros, apenas resquícios de caracteres ou letras soltas, há uma certa quantidade de inscrições que não figurarão em nenhuma das categorias abaixo apresentadas, ou seja, a soma das inscrições trabalhadas neste setor não representa o contingente total de registros da base de dados. O mesmo se dará nos tópicos adiante, sendo sempre indicado por nós qual o critério empregado na escolha dos elementos a serem analisados.

A partir dessas considerações, começaremos pela questão do idioma: para realizarmos essa análise, separamos as inscrições em dois grandes grupos: as inscrições em alfabeto grego e as inscrições em alfabeto latino. A escolha pela separação em termos de alfabeto foi pensada tendo em vista a quantidade de inscrições compostas apenas por caracteres ou fragmentos de palavras, ou seja, que não possibilitam uma identificação segura do idioma no qual teriam sido escritos. Há ainda 68 itens que aparecem na base de dados que não possuem nenhum caractere distinguível, ou apenas a indicação da existência de figuras, as quais serão apresentadas posteriormente.

Temos, portanto, a seguinte distribuição de inscrições por idioma: identificamos 357 registros em alfabeto latino, 97 registros em alfabeto grego e 16 registros com caracteres a partir dos quais não é possível identificar o idioma, uma vez que estão em forma capital, na qual muitas vezes os alfabeto grego e latino se confundem. No entanto, vale ressaltar que, como já indicamos anteriormente, no nosso caso alfabeto e idioma nem sempre estão em conformidade: há vários registros em que o alfabeto utilizado na escrita é grego, mas o texto está em Latim.



Na verdade, esse fenômeno conhecido hoje por nós como transliteração – o emprego do alfabeto de um idioma para registrar palavras de outro idioma, que possui alfabeto ou caracteres de escrita diferentes – não é incomum nos nossos dias, assim como não o era no Império Romano. Especialmente quando tratamos de regiões mais cosmopolitas como a cidade de Roma, um verdadeiro caldeirão cultural, a ocorrência de inscrições bilingues já é contemplada pela historiografia que trata dos grafites antigos e da cultura de escrita mural romana. Esse bilinguismo pode ser o de tipo clássico, no qual os dois idiomas – palavras e estruturas linguísticas – são misturados nos enunciados, ou a própria transcrição de um idioma com caracteres de outro, como no nosso caso. De fato, existem vários tipos de combinações que podem ser consideradas como bilinguismo nas inscrições em línguas clássicas: pode haver o caso de uma mesma inscrição na qual o mesmo texto está escrito em Latim e em Grego; ou exemplares nos quais em uma mesma inscrição partes diferentes do texto estão em Grego ou em Latim; e no caso da maioria das ocorrências de bilinguismo das nossas inscrições, quando caracteres de um idioma são empregados na escrita de uma outra língua. No entanto, como veremos a seguir, precisamos ter em mente esses três tipos de bilinguismo no estudo de nossos grafites, pois todos serão encontrados em nossas inscrições, ainda que em número ou modos diferentes.

Investigar as razões e implicações deste fenômeno não é uma tarefa simples. Um caminho talvez seria compará-los com outras ocorrências no mundo romano: por exemplo, uma referência para o estudo de grafites bilingues é o conjunto das cidades de Pompéia e Herculano, que por terem sido soterradas por efeito da erupção do Monte Vesúvio no ano de 79, guardaram preservadas sob as cinzas segredos da vida cotidiana de uma cidade igualmente multicultural. Acerca disso Kristina Milnor afirma que dentre as inscrições encontradas em Pompéia há a ocorrência desse bilinguismo das duas formas: tanto em idioma Grego transliterado para caracteres latinos quanto em Latim transliterado para caracteres gregos; já em nossas inscrições, apenas a segunda forma é encontrada. A explicação dada por Kristina, nesse caso, estaria relacionada a um bilinguismo da população da cidade em geral, após a colonização romana, embora seu trabalho esteja mais relacionado a uma reflexão sobre as práticas de escrita do que sobre os usos do idioma para população em geral no seu cotidiano.<sup>71</sup>

Já Jennifer Baird e Claire Taylor, enquanto editoras de uma obra mais abrangente, afirmam que o bilinguismo pode ter vários significados, dependendo do contexto de ocorrência.

---

<sup>71</sup> MILNOR, Kristina. *Op. Cit.* p. 13.

Como exemplo, elas citam o caso de grafites de soldados em Dura Europos, por meio dos quais os soldados expressariam suas identidades individuais em grego e a identidade coletiva em Latim<sup>72</sup>. Nesse caso a opção por um ou outro idioma tinha caráter simbólico – e não prático – no sentido da afirmação de identidade e pertencimento. Esse viés identitário pode ser uma chave interpretativa interessante para a análise do monumento, pois, uma vez que tradicionalmente o culto aos mártires na antiguidade possuiria um forte caráter identitário e regional<sup>73</sup>, é possível que o bilinguismo seja uma forma de demarcar pertencimento e identidade dentro do contexto devocional.

Para compreender como isso ocorreria, temos como referência o autor Frédérique Biville, segundo o qual todo texto epigráfico bilingue “reflete uma situação enunciativa sempre única e original”<sup>74</sup>, ou seja, as necessidades, funções e significados do bilinguismo epigráfico somente podem ser compreendidos em seu contexto de produção, no momento em que o “evento” ocorre. No entanto, Biville oferece algumas questões a serem consideradas na investigação de uma ocorrência bilingue: o contexto sociolinguístico da comunidade que produziu os grafites, suas possibilidades práticas, nível de alfabetização, etnicidade e função da inscrição seriam alguns critérios a serem observados<sup>75</sup>. Além disso, a análise de como as estruturas linguísticas são empregadas também pode nos ajudar a desvendar os possíveis motivos para essa opção de escrita, como por exemplo: a escolha dos caracteres equivalentes, expressões idiomáticas, declinação, possíveis erros gramaticais. Tudo isso deve ser considerado. Portanto, para nós, nesse momento um estudo mais direcionado a uma comparação entre os grafites dentro de seu próprio conjunto seria o método mais adequado.

Nesse sentido, temos que o bilinguismo na *Memoria Apostolorum* aparece de três formas: uma mesma fórmula votiva escrita em Grego e em Latim, porém em inscrições distintas; uma mistura de estruturas gregas e latinas em uma mesma inscrição (sob alfabeto grego); apenas estruturas latinas, mas com alfabeto grego. Não identificamos nenhuma ocorrência do emprego do idioma grego sob alfabeto latino, pois, apesar de duas inscrições

---

<sup>72</sup> BAIRD e TAYLOR. *Op. Cit.* p. 15.

<sup>73</sup> SILVA, Gilvan Ventura. O culto aos mártires como estratégia de cristianização do espaço urbano: o caso de Antioquia (sec. IV d.C.). **Anais da II Jornada de Estudos Antigos e Medievais**. PPUEM, 2011.

<sup>74</sup> BIVILLE, Frédérique. Situations et documents bilingues dans le monde gréco-romain. In: BIVILLE, Frédérique; DECOURT, Jean-Claude; ROUGEMONT, Georges Rougemont (Ed.). **Bilinguisme gréco-latin et épigraphie**. Lyon: Maison de l’Orient, 2008. p. 35-53.

<sup>75</sup> BIVILLE, Frédérique. *Op. Cit.* p. 40.

latinas conterem os termos “ágape”<sup>76</sup> e “*Agapis pie Zeses*”<sup>77</sup>, a expressão já era bem disseminada no contexto latino (e não cristão apenas), de modo que não configuraria um bilinguismo nos mesmos termos que as demais.

O primeiro caso se manifesta da seguinte forma: há algumas fórmulas votivas que se repetem com certa frequência nos grafites, dentre estas, há uma fórmula latina que apresenta o maior número de registros, e que possui correspondência direta nas inscrições em grego. Essa fórmula é a *habete in mente* ou *in mente habete*, que figura em 51 inscrições latinas<sup>7879</sup>, podendo vir complementada normalmente por nomes de pessoas, o pronome *omnes*<sup>80</sup> para indicar um certo conjunto de pessoas que figuram nas preces ou o complemento *in orationes*, indicando a ação que se espera do mártir. A expressão é composta pelo verbo *habeo*<sup>81</sup> na segunda pessoa do plural do imperativo ativo, juntamente com o complemento da preposição *in* que rege o caso ablativo<sup>82</sup>, e ainda pelo o substantivo *mens*<sup>83</sup> declinado no caso exigido pela preposição. O conjunto da expressão, portanto, significa “ter em mente”, ou “lembrar-se”. Essa é sem dúvida a fórmula mais popular dentre os grafites latinos, e será justamente a que encontrará um correspondente direto nos grafites em idioma grego. Essa fórmula muitas vezes vem acompanhada pelo complemento *in orationes*, que também vai possuir seu correspondente latino, sendo composto pela preposição *in*, mas desta vez regendo o caso acusativo e o

<sup>76</sup> Em grego, o Amor superior, mas também para os cristãos o amor referente a Deus ou a própria refeição comunitária dos primeiros séculos.

<sup>77</sup> O termo já estava bem incorporado ao ambiente latino, sendo empregado normalmente em situações de brindes, significando algo próximo ao nosso “viva!”. Rf.: FERRUA, Antônio. ZESSES È ZHCHIC O ZHCAIC? In: **AEVUM: Università Cattolica del Sacro Cuore**. Anno 48, Fasc. 3/4 (MAGGIO-AGOSTO 1974), pp. 329-334.

<sup>78</sup> Para efeito técnico e metodológico, consideramos todas as inscrições nas quais encontramos o verbo *habeo*, cujo complemento indicava a possibilidade do complemento *in mente*, bem como a situação inversa, na qual a segunda expressão possuía, muito possivelmente, como complemento o verbo anteriormente posicionado. Optamos por essa análise ao considerar que os termos aparecem quase que na totalidade de suas ocorrências compondo a fórmula em questão. É preciso ressaltar também que há diversas variações de declinação e conjugação que aparecem nos grafites, embora o imperativo presente ativo na segunda pessoa do plural e suas tentativas, acompanhado pela preposição *in* e o ablativo singular *mente*, de *mens*, e suas tentativas, sejam igualmente a maioria.

<sup>79</sup> ICVR2912.b1/12913/12914/12920/12921.b/12922.b/12934.b/12936.a/12942.b/12954.a/12957.b/12964.a/12973/12976/12978.c/12985.a/12992/12997.b/12997.c/12998.a/12998.b2/12999.a1/12999.b/13000.a/13000.b/13001.a/13001.b/13002.a1/13005/13008.a/13008.c2/13011.b1/13013.b/13015/13016.a/13018.c/13020.b/13020.c/13021.a/13021.b1/13021.c1/13021.c2/13022.a/13022.b1/13022.c1/13022.d/13023.a1/13023.c/13036.i/13091.c/13094.b.

<sup>80</sup> *Omnes* significa todos, todas as pessoas. Rf.: FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 678.

<sup>81</sup> O verbo pode significar manter, ter ou possuir. Rf.: FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 438.

<sup>82</sup> É o caso que representa as circunstâncias, o tempo, ou causa. Já o caso acusativo representa o objeto direto de um verbo. Rf.: SILVA, Amós Coelho da; MONTAGNER, Aírto Ceolin. **Ars Latina: curso prático da língua latina**. Ed. Reform. e atual. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 13-14.

<sup>83</sup> Substantivo que significa mente, espírito ou inteligência. Rf.: FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 604.

substantivo *oratio*<sup>84</sup> no plural, embora algumas vezes o termo apareça em ablativo plural<sup>85</sup> também.

Do lado grego, temos duas possibilidades de manifestação dessa fórmula votiva, sendo uma propriamente grega e outra mais próxima da forma latina, embora ambas em idioma e alfabeto gregos. A primeira possibilidade é encontrada na forma verbal *μνημονεύετε*, segunda pessoa do plural do imperativo ativo do verbo *μνημονεύω* que significa, da mesma forma que a expressão acima, ter em mente ou lembrar-se<sup>86</sup> e aparece em oito grafites<sup>87</sup>. Igualmente, o verbo aparece tendo como complemento um nome próprio ou a indicação das pessoas que devem ser lembradas pelos apóstolos, que podem estar representadas por seus nomes ou por pronomes pessoais declinados nos casos necessários ao contexto. Esse verbo, especialmente no imperativo é muito usado no Novo Testamento, com o mesmo sentido de demandar uma lembrança ou rememoração, de uma pessoa ou de um fato ocorrido: são cinco ocorrências da forma imperativa ativa presente na segunda pessoa do plural<sup>88</sup> e três ocorrências da mesma forma mas na segunda pessoa do singular<sup>89</sup>, o que nos faz considerar que seu uso em ambiente cristão grego, com o mesmo significado, fosse recorrente.

É interessante ressaltar ainda que uma forma derivada da mesma raiz desse verbo é encontrada no texto neotestamentário em um contexto bem semelhante ao nosso: Em Lucas 23:42 lemos “καὶ ἔλεγεν Ἰησοῦ μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου”<sup>90</sup>, sentença na qual encontramos o verbo *μυμήσκω*<sup>91</sup> na forma Imperativo Aoristo Passivo, na segunda pessoa do singular. O verbo em questão possui o mesmo sentido de lembrar, no entanto, de forma mais enfática, indicando uma ação intencional nesta lembrança. Somando-se isso ao tempo verbal empregado, o aoristo, um tempo sem paralelo na Língua Portuguesa e que significa uma ação não restrita a um tempo específico<sup>92</sup>, basicamente podemos compreender

<sup>84</sup> O termo significa, no Latim clássico, a própria faculdade de falar ou o falar com arte e eloquência. No entanto, o termo no contexto cristão é aplicado no mesmo sentido que nós hoje o fazemos, como o falar com Deus. Rf.: FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 684.

<sup>85</sup> A forma do ablativo plural para *oratio* seria *orationibus*.

<sup>86</sup> Verbo de origem *μνημονεύω* que significa ter em mente, pensar ou lembrar. Rf.: LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996. p. 1139.

<sup>87</sup> ICVR 12946.b/ 13013.c/ 13050.b/ 13052.a/ 13060/ 13069/ 13074.a/ 13076.a.

<sup>88</sup> Rf.: Evangelho de Lucas 17:32 / Evangelho de João 15:20 / Carta aos Efésios 2:11 / Carta aos Colossenses 4:18 / Carta aos Hebreus cap. 13:17. A BIBLIA (1985). *Op. Cit.*

<sup>89</sup> Rf.: II Carta a Timóteo 2:8 / Apocalipse 2:5; 3:3. A BIBLIA (1985). *Op. Cit.*

<sup>90</sup> “E ele dizia: Jesus, lembra de mim quando estiveres no teu reino”. Tradução nossa. Rf.: Κατα Λουκαν, 23:42. *In: Η Καινή Διαθήκη. Op. Cit.* p. 176.

<sup>91</sup> LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *Op. Cit.* p. 1139.

<sup>92</sup> RAGON, Elói. **Gramática Grega**. São Paulo: Odysseus, 2016. p. 211.

que o autor da frase pede a Jesus que se lembre dele enquanto estiver no Reino dos Céus, para o qual, como já explicamos anteriormente, os cristãos acreditavam que os mártires também iam após sua morte. Dessa forma, temos o pedido por uma lembrança no além vida já configura como uma possibilidade no Novo Testamento, e embora o verbo empregado não seja exatamente o mesmo, tanto a conjugação quanto a raiz do verbo são semelhantes e nos permitem traçar um paralelo entre os dois usos.

A segunda possibilidade, no entanto, possui uma estrutura mais parecida com a latina, embora tenhamos visto que a língua grega possui já um verbo que contempla de forma completa a expressão *habete in mente*. Essa segunda forma consiste na expressão εἰς μνείαν ἔχετε que aparece em seis inscrições, podendo também ser traduzida da mesma forma como “ter em mente” ou “lembrar-se” e aparece em seis grafites<sup>93</sup>. A expressão é composta pelo verbo ἔχω que significa “ter” conjugado no imperativo presente ativo na segunda pessoa do plural, bem como o verbo *habeo*, a preposição εἰς que significa “em”, acompanhada pelo caso acusativo e o substantivo μνεία<sup>94</sup>, que acompanha a regência da preposição. No entanto, nesse a ocorrência dessa expressão verificada no Novo Testamento é bem menor. O substantivo μνεία aparece sete vezes<sup>95</sup>, estando relacionado com uma lembrança ou apenas menção indivíduo, distinguindo-se de outro substantivo a ele relacionado μνήμη<sup>96</sup>, a própria memória em si, que aparece apenas uma vez no conjunto dos textos neotestamentários, e o verbo μνάομαι, que também significa lembrar-se, mas que por ser uma forma verbal mais antiquada não é empregado em nosso contexto. Já o verbo ἔχω, é extremamente comum, de modo que não seria produtor de todas as suas aparições. Como o que nos interessa seria apenas a expressão completa, há apenas um único registro a ser mencionado em I Tessalonicenses 3:6<sup>97</sup>, porém, nesse caso o verbo está no presente do indicativo ativo, que possui forma idêntica ao imperativo presente ativo, possuindo assim um significado diferente: não se trata e uma ordem para que algo seja lembrado, mas a constatação da existência de uma lembrança.

Tendo disposto essas informações, nossa primeira forma de bilinguismo consiste em uma adaptação da mesma ideia – a de trazer à lembrança, lembrar-se – em duas línguas, e como

<sup>93</sup> ICVR 13055/ 13075.a2/ 13075.b/ 13082.a/ 13049/ 13056.

<sup>94</sup> Substantivo relacionado à lembrança; nesse contexto assume o significado de “ter em mente” ou “lembrar-se”. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. p. 1139.

<sup>95</sup> Rf.: Carta aos Romanos 1:9 / Carta aos Efésios 1:16 / Carta aos Filipenses 1:3 / I Carta aos Tessalonicenses 1:2; 3:6 / II Carta a Timóteo 1:3 / Carta a Filemom 1:4. A BIBLIA (1985). *Op. Cit.*

<sup>96</sup> Rf.: II Carta de Pedro 1:15. A BIBLIA (1985). *Op. Cit.*

<sup>97</sup> Προς Θεσσαλονικεις Α, 3:6. *In: Η Καινή Διαθήκη. Op. Cit.* p. 401.

essa adaptação pode assumir formas diferenciadas. Podemos, portanto, estabelecer a seguinte comparação entre as três formas de expressar a mesma ideia, dispostas pela quantidade de ocorrências e representadas aqui por inscrições reais:

[*Paule et Pet*]re in men[t]e habete / [---]<sup>98</sup>

[Παῦλε καὶ Πέτρ] ε μνη [μονεύετε ---]<sup>99</sup>

[Πέ] τρε καὶ Π [αῦλε] / [εἰς μνία] ν ἔχετ [ε ---] / [---]<sup>100</sup>

O segundo caso de bilinguismo nos grafites identificado por nós é a mistura de estruturas gregas e latinas em uma mesma inscrição sob alfabeto grego, que seria, na verdade, o tipo clássico de bilinguismo, pois os dois idiomas estão presentes em uma mesma inscrição. Apesar disso, não é simples identificar esses casos por conta da deterioração das inscrições: há vários grafites em uma “zona cinzenta” que não podem ser alocados em nenhum dos casos. Para compreendermos melhor como isso funciona, identifiquemos que tipos de estruturas diferentes compõem essas inscrições bilingues: elas podem ser formadas pelo nome dos apóstolos, a fórmula votiva anteriormente apresentada e um complemento com os termos já indicados, sendo que cada um desses blocos pode estar em um idioma.

Os nomes dos apóstolos encontram-se, como na grande maioria dos registros, no caso vocativo, ligados por uma conjunção de adição. A dificuldade em identificar muitas inscrições advém justamente disso, porque em uma boa quantidade delas, dezesseis casos, apenas os nomes dos apóstolos podem ser identificado pelo epigrafista, e somente isso não é suficiente para sabermos o idioma e o grau de bilinguismo da inscrição completa, porque os nomes dos apóstolos se declinam de igual forma no vocativo latino e grego, e porque a conjunção que os une, καὶ em Grego e *et* em Latim também não pode ser usada para inferirmos o idioma do restante da inscrição, uma vez que há duas inscrições nas quais o conectivo é grego, mas a fórmula votiva está em Latim. Da mesma forma, há casos em que o conectivo é latino, mas palavras gregas são encontradas ao longo do texto.

Temos apenas quatro inscrições nas quais o bilinguismo ocorre dessa forma, as quais dividem-se em dois grupos. O primeiro é formado por duas inscrições que possuem o nome dos

<sup>98</sup> ICVR 12954.a

<sup>99</sup> ICVR 13013.c

<sup>100</sup> ICVR 13075.a2

apóstolos com conectivo grego e fórmula votiva em Latim, as quais reproduzimos integralmente a seguir:

[Πέτρ] ε κ(αὶ) Παῦλε / [ιν με] ττε αβητ [ε] / [Στερ] κó [ρι ---]<sup>101</sup>

[--- Πέτρε] καὶ Παῦλαι πετιτε ετ / αβετοτε ιν [μεντε ---]<sup>102</sup>

Na primeira inscrição temos um complemento que é um nome próprio, enquanto na segunda não há nada após a fórmula, e por isso, não podemos afirmar com certeza se este complemento estaria em grego ou em Latim. Por outro lado, a forma como μεττε (*mente*) está registrada na primeira inscrição indica que essa pessoa possivelmente era falante da Língua Grega, porque é comum em certos casos de dupla consoante, no caso um duplo ταν, a primeira seja pronunciada como **v**, correspondente ao **n** do alfabeto latino<sup>103</sup>. Contudo, é interessante notar que o autor dessa primeira inscrição ainda foi cuidadoso na transliteração, pois o imperativo presente ativo de *habeo* na segunda pessoa do plural possui o primeiro e longo, tendo sido esse registro obedecido com o uso do η, forma alongada da vogal ε, ao invés da forma breve, demonstrando dessa forma que, falante ou não da língua grega, esse indivíduo possuía certos conhecimento de ambas as línguas.

Já no outro bloco, encontramos outras duas inscrições que reproduziremos integralmente, as quais apresentam complementos após a fórmula votiva recuperando o idioma grego, mesmo que nesse caso o conectivo entre o nome dos apóstolos também esteja em Latim, e, dessa forma, nos indicando com quase total certeza que se tratam de falantes do Grego apenas reproduzindo uma fórmula latina comum:

[Πα] υ [λε ετ Πετρε] / [ι] υ με [ντε αβετε] / Αὐφίδ [ιον υίόν ---] / μου<sup>104</sup>

[Παυλε] ετ Πετρε / [ιν με] ντε [υ] ος αβε / [τοτε εις το] ὕς ἐῶ [νας]<sup>105</sup>

Em ambas as inscrições o conectivo está escrito em Latim, e é curioso observar que esse fato faz com que desapareçam os acentos correspondentes aos nomes em Grego – seja por falta de conhecimento ou intencionalmente. Se não tivéssemos acesso ao complemento da fórmula votiva, poderíamos pensar que se trata de uma inscrição apenas em idioma latino, mas na

<sup>101</sup> ICVR 13076.b

<sup>102</sup> ICVR 13077.b

<sup>103</sup> HORTA, Guida Nedda Barata Parreiras. **Os gregos e seu idioma**. T.1. ed.4. Rio de Janeiro: Editora Di Giorgio & Cia., 1991. p. 118.

<sup>104</sup> ICVR 13045.a

<sup>105</sup> ICVR 13073

primeira inscrição, após o nome próprio temos uma especificação de quem se trata, υἰόν μου, o filho do autor da inscrição. No caso da segunda inscrição, a tradução do complemento é mais controversa: temos de início a preposição εἰς, que como já informamos, significa em/no, acompanhada por um artigo do caso acusativo plural masculino, combinando com a regência da preposição e a seguir o termo ἐδῶνας, o qual não está dicionarizado, tornando seu significado uma incógnita para nós.

Nesse segundo caso, o que podemos ressaltar é que essas inscrições demonstram como, aparentemente, havia uma certa fórmula a ser obedecida na escrita dos recados aos mártires, cujos elementos – nomes dos apóstolos, fórmula votiva e complemento – ficam evidenciados por serem compostos por idiomas diferentes. Isso também nos faz questionar como seria a formação das outras inscrições, das quais restaram apenas fragmentos ou o elemento inicial que é o nome dos apóstolos. Acreditamos que a grande maioria, pelo menos daquelas iniciadas dessa forma, obedecesse a estrutura de três blocos, e lamentamos pela perda de mais exemplos empolgantes como esses de bilinguismo na epigrafia pois, embora chegar aos objetivos ou razões dos indivíduos para realizar seus grafites dessa forma seja algo muito difícil, o estudo dos exemplares nos dá pistas interessantes sobre a questão. Por exemplo, levantamos a questão de a omissão dos acentos nos nome dos apóstolos no segundo grupo de inscrições ter sido intencional ou não, e com a observação da recuperação dos acentos no terceiro bloco da inscrição, em grego, podemos concluir que a omissão primeira foi intencional, com o intento de reproduzir a língua latina o mais próximo possível da realidade, ou seja, sem acentos.

No entanto, antes de chegarmos a conclusões, analisemos o terceiro tipo de bilinguismo encontrados nos grafites: as inscrições que se encontram apenas em idioma latino, mas com caracteres gregos. Nesse caso também temos quatro inscrições que se dividem em dois blocos, divisão realizada em função da comparação com as outras ocorrências. No primeiro bloco temos os seguintes registros:

Πετρε ετ / Παυλε πε[τιτε ---]<sup>106</sup>

Ετρε ετ / Παυλαι / ιν με <ν> τε [---]<sup>107</sup>

[Παυ] λε ετ Πετ [ρε ιν μεν] / [τε α] βητε Ση [---]<sup>108</sup>

<sup>106</sup> ICVR 13096.b

<sup>107</sup> ICVR 13077.a

<sup>108</sup> ICVR 13067



Essas inscrições combinam nome dos apóstolos e fórmula votiva em idioma latino, no entanto, sua classificação enquanto inscrições em Latim deve-se apenas ao fato de não termos acesso ao seu complemento, uma vez que como vimos o segundo bloco do item anterior, é possível que nome e fórmula votiva estejam em Latim e o complemento em Grego. Entretanto, é interessante notar que a primeira inscrição difere de todas as outras, já que não havíamos encontrado ainda a fórmula substitutiva ou completiva do *habete in mente*, o *petite*<sup>109</sup> *pro*<sup>110</sup> nas inscrições em alfabeto grego. Há, inclusive, um único registro além desse da forma verbal *petite*<sup>111</sup> escrita em alfabeto grego, mas sem a preposição e associada a *habetote*, uma variante muito comum nesse grupo epigráfico para a forma *habete*; entretanto, os nomes dos apóstolos nesse caso possui acentos e o conectivo em grego enquanto que nesse texto não há acentos nos nomes e o conectivo está em Latim. Não é possível, portanto, traçar um paralelo comparativo, de modo que não podemos afirmar que o uso desse verbo específico indique um ou outro grau de bilinguismo. A segunda e a terceira inscrições, da mesma forma, possuem o grupo com os nomes dos apóstolos e a fórmula ou apenas indicada pela expressão *in mente* em Latim, ou complementada pelo verbo e pelo início do que muito provavelmente é um nome próprio, entretanto, a comparação com os exemplares do segundo grupo do item anterior também nos impede de chegar às conclusões acerca do idioma dos registros como um todo.

A outra inscrição está em uma situação muito semelhante às anteriores, ou seja, consta como inscrição em Latim, a princípio, embora o complemento às fórmulas seja apenas um nome. Mas optamos por apresentá-la separadamente das demais por possuir uma fórmula votiva mais completa, e, portanto, mais próxima das inscrições latinas:

[Παυλ]ε ετ Πετ[ρε ιν μεν]/[τε ν]ος αβετε [ιν ορα]/[τι]ωνες βεστ[ρας]<sup>112</sup>

Neste exemplar, temos o complemento *ιν ορατιωνες* à fórmula *in mente habete*, como acontece também dois casos latinos. Podemos notar como aspectos gramaticais a ausência completa de acentuação, como sempre ocorre nos blocos de idioma latino, além da alternância de regência da preposição *in*, que junto a *mente* rege ablativo e junto a *orationes* rege acusativo. Essa alternância não constitui em si um erro e também ocorre nos casos latinos, porque essa preposição rege os dois casos, embora haja uma leve alteração de sentido de um uso para o

<sup>109</sup> Forma que expressa o imperativo presente ativo na segunda pessoa do plural para o verbo *peto*. (Rf.: FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 743.)

<sup>110</sup> Preposição que significa em “em favor de”. Rf.: FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 796.

<sup>111</sup> ICVR 13077.b.

<sup>112</sup> ICVR 12997.a

outro: o ablativo normalmente está relacionado a um lugar onde, enquanto que o acusativo, embora tenha também um aspecto espacial, costuma denotar um movimento<sup>113</sup>; talvez a diferença esteja em “a mente” (*mens*) ser um “lugar”, ainda que em sentido figurado, e as orações serem uma ação. Embora não tenhamos outra ocorrência dessas em alfabeto grego, nas inscrições latinas encontramos também a forma *orationibus*, ou seja, ablativo plural, indicando que, embora formalmente haja uma diferença de sentido entre um uso e outro, na prática essa diferença não seria tão relevante. Outro aspecto ainda a ser apontado é o fato de na transliteração, o segundo **o** de *orationes* ter sido grafado como **ω**, o que indica um conhecimento por parte do autor de que essa vogal é alongada no idioma latino, mesmo caso da inscrição ICVR 13067 anteriormente apresentada.

Além dessas fórmulas apresentadas, temos mais dois exemplares de bilinguismo encontrados nas inscrições, mas que são únicos: trata-se de um uso único da fórmula  $\omega\pi\epsilon\tau\ \pi\omega$ <sup>114</sup> com idioma grego, sem nenhum tipo de complemento, e da fórmula também inexistente em língua grega, mas adaptada para esse alfabeto  $\kappa\alpha\lambda\alpha\nu\delta\omega\tilde{\nu}\ \sigma\epsilon\pi\tau\epsilon\mu\beta\rho\acute{\iota}\omega\nu$ <sup>115</sup>. No primeiro caso, trata-se do verbo *oro*<sup>116</sup> na terceira pessoa singular do presente do subjuntivo ativo, enquanto a preposição indica “em favor de”, ou seja, pede-se que os Apóstolos, que, literalmente, orem em favor de alguém ou alguma situação; ainda podemos ressaltar que se trata novamente de um caso que obedece ao número das vogais na transliteração, representando por meio do **ω** os casos em que a vogal **o** está alongada. O que torna esse caso único não é apenas o fato de ele figurar apenas uma vez, mas também o fato de não ter correspondente latino com o qual possamos estabelecer algum tipo de comparação. A segunda expressão é mais curiosa, pois é uma datação (algo que também aparece com alguma frequência nas inscrições latinas), registrando algo relativo ao primeiro dia do mês de setembro, e era inexistente no calendário grego clássico. Contudo, o restante da inscrição não está em Latim, nem mesmo a expressão, que foi adaptada à forma genitiva plural grega, cuja marca é a terminação **ων**, o que indica para nós que, nesse caso, provavelmente não se trata exatamente de um bilinguismo, mas de um absorção dessa forma de datação pelos falantes de língua grega tendo em vista a convivência com seu amplo uso no Império Romano.

<sup>113</sup> SILVA, Amós Coelho da; MONTAGNER, Aírto Ceolin. **Ars Latina: curso prático da língua latina**. Ed. Reform. e atual. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 13-14

<sup>114</sup> ICVR 13077.c. Traduzindo livremente: “ore por”.

<sup>115</sup> ICVR 13079. O termo significa Calendas de Setembro, ou seja, é referente ao primeiro dia do mês de setembro.

<sup>116</sup> Esse verbo está mais ligado ao ambiente religioso do que *oratio*, podendo significar a pronúncia de uma fórmula ritual, uma oração ou um pedido. Rf.: FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 688.

Outros dois exemplos de bilinguismo interessantes são a inscrição na qual temos em caracteres gregos o nome de Paulo, a preposição *in* e uma sugestão de complemento do epigrafista com  $\pi\alpha\kappa\epsilon$ <sup>117</sup>, que seria a forma transliterada de *pace*, ablativo singular de *pax*<sup>118</sup>, que possui duas correspondências nas inscrições latinas. Essa expressão, *in pace*, é própria de contextos fúnebres, e, embora saibamos que a *Memoria Apostolorum* não possuiu nenhum corpo enterrado, como veremos a seguir na análise das fórmulas votivas essa tópica era de certa forma frequente nas inscrições, como lembranças de entes já falecidos. O segundo caso também chega até nós como reconstituição sugerida pelo epigrafista, e consiste em uma inscrição na qual lemos apenas a expressão  $\kappa\omicron\mu\mu\alpha\upsilon\delta\alpha\mu\omicron\upsilon\varsigma$ <sup>119</sup>, que seria uma tentativa de forma aproximada de *commendamus*, primeira pessoa plural do presente indicativo ativo de *commendo*, que significa recomendar, confiar ou recomendar alguém especificamente<sup>120</sup>. O emprego desse verbo também tem paralelo nas inscrições latinas, com o verbo *commendamus*, um espaço e um nome como complemento, de modo que, provavelmente, se trataria de alguém “recomendando” outrem aos apóstolos.

Esses são os tipos de bilinguismo encontrados no conjunto de inscrições, acerca dos quais podemos tecer alguns comentários de imediato: o uso do recurso do bilinguismo não está atrelado a baixa alfabetização ou escolaridade, uma vez que temos exemplares com erros gramaticais, e exemplares que demonstram certo grau de conhecimento de ambos os idiomas; por outro lado, o bilinguismo está sim relacionado ao uso de fórmulas votivas, visto que ele só aparece nesses casos, podendo inclusive ser revertido após a fórmula em questão ser escrita; no entanto, não se trata apenas da reprodução da fórmula *in mente habete*, mas também de algumas variantes e complementos seus, além de esta também poder ser adaptada ao idioma grego; não podemos afirmar de fato que haveriam casos de uma perfeita transliteração de uma inscrição latina completa para alfabeto grego, uma vez que não temos nenhum exemplar desse caso que possua algum complemento às fórmulas votivas também escrito dessa forma.

No entanto, para discutir melhor os usos do bilinguismo em nossas inscrições, optamos por primeiramente analisar gramaticalmente as inscrições (em seu conjunto completo e não apenas nos casos bilingues) a fim de que nossa análise seja mais completa. Uma análise gramatical, nesse sentido, implica em conhecer o nível de escolaridade dos visitantes do

---

<sup>117</sup> ICVR 12944.c

<sup>118</sup> *Pax* significa paz, podendo se tratar de paz militar ou paz de espírito. Rf.: FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p.711.

<sup>119</sup> ICVR 13045.b.

<sup>120</sup> FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 209.

monumento, e nos ajudaria a compreender qual seria a necessidade – se prática ou simbólica – em tomar empréstimo de outra língua para registrar uma petição aos apóstolos, embora que, a partir de nossas primeiras reflexões sobre a questão já tenha ficado claro que uma investigação sobre o fenômeno pautada apenas na questão educacional é insuficiente. Além disso, é preciso considerar dois aspectos muito importantes desse conjunto de grafites: trata-se de um Latim da segunda metade do século III, e de certa forma já distante do Latim Clássico, e mais próximo do que chamaríamos de Latim Vulgar; a outra, é o próprio nível de escolaridade da maioria da população romana.

De acordo com Paul Veyne no volume que organiza da coleção *História da Vida Privada*, embora a educação erudita fosse privilégio das elites, nas cidades havia um tipo rudimentar de “escola”, nas quais professores ensinavam os fundamentos da escrita e a leitura. Dessa forma, segundo o historiador, as classes mais baixas não eram compostas por uma grande massa de iletrados, mas de pessoas com variados níveis de alfabetização: pessoas que eram capazes de ler os enunciados públicos (o que era muito importante), de ler e produzir textos cotidianos, ou de ler obras clássicas<sup>121</sup>. Pedro Paulo Funari, por sua vez, em sua obra *A vida cotidiana na Roma Antiga* questiona o alcance e a popularidade dessas “escolas”, alegando que no mundo romano, por vezes a educação não dependia de algum tipo de instituição, mas de métodos alternativos de ensino e aprendizagem. Mas ainda assim ele concorda que isso não significa que as classes inferiores não recebessem educação; pelo contrário, ele reafirma os vários graus de instrução de que poderiam dispor os cidadãos romanos, e que isso nem sempre estava necessariamente atrelado às condições financeiras, ainda que, obviamente, o acesso e a qualidade da educação para as elites fosse muito superior<sup>122</sup>. Toda via, seja por meio de uma instituição ou de métodos alternativos, ler para o romano era uma necessidade: era a necessidade de se inserir na vida social e política da cidade.

Para Funari, os grafites “constituem a melhor evidência do grau de instrução das classes populares”<sup>123</sup>, ou seja, a melhor forma de conhecer essa pluralidade de graus de instrução, pois trata-se, basicamente, de um dos pouquíssimos tipos de registro da escrita desses indivíduos, diretamente. Isso não significa que o grafite seja um hábito apenas das camadas mais baixas da população, mas apenas que esse, na grande maioria das vezes, é o único registro por elas

<sup>121</sup> VEYNE, Paul. O Império Romano. In: VEYNE, Paul (Org). **História da Vida Privada: do Império Romano ao Ano Mil**. pp. 17-211. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 28-31.

<sup>122</sup> FUNARI, Pedro Paulo. **A vida cotidiana na Roma Antiga**. São Paulo, Annablume, 2003. p. 76.

<sup>123</sup> FUNARI, Pedro Paulo. *Op. Cit.* p. 78.

deixado. No capítulo quatro do seu referido livro, Funari se propõe a avaliar os graus de instrução da população nas cidades de Pompéia e Herculano (atingidas pela erupção do Vesúvio) com base sobretudo com base nos grafites catalogados, que, vale ressaltar, ultrapassam os 10.000 o que, considerando-se que era apagados com frequência, mostra uma “cultura de escrita mural” extraordinariamente bem difundida. Como forma de identificar os autores, ele cataloga as profissões registradas nos textos encontrados, segundo as categorias: artesãos, criadores, agricultores, escravos, domésticos, comerciários e feirantes, embora na maior parte dos exemplares prevaleça o anonimato. Em relação à forma, podem aparecer como texto ou como desenhos; e no que tange aos temas, são os mais diversos, podendo ir de mensagens românticas, à sátira, a ironia, às assinaturas, e caricaturas, muitas destas com intenções políticas<sup>124</sup>. Ou seja, temos nesse caso uma amostragem de grupos sociais, temas e tipos de registros diversos.

É a partir dessa pluralidade que o autor, ao pontuar alguns exemplos, demonstra que uma constante nos grafites são os erros gramaticais, como já havia assinalado Paul Veyne em sua última obra referida, bem como a ausência de estilo e métrica. Erros de ortografia e declinação (adequação das desinências aos casos), marcas de coloquialidade e de oralidade aparecem com bastante frequência, nos permitindo atribuir ao grafite um caráter espontâneo, mais próximo da língua falada no cotidiano – o Latim Vulgar – e no qual há menos rigor na escrita, além de mais democrático. Dessa forma, quando analisamos as questões gramaticais e ortográficas dos grafites da *Memoria Apostolorum*, constatar seus desvios não significa rebaixar seus visitantes diretamente à miseráveis incultos, mas incluí-los no contexto geral da educação romana. Eles não eram menos ou mais cultos do que o restante da população, mas, da mesma forma que a sociedade romana, demonstram distintos graus de erudição, cometendo erros e acertos como qualquer outro romano médio faria.

A partir dessas considerações, podemos avaliar a questão gramatical e ortográfica das nossas inscrições, partindo do pressuposto de que entre os 538 grafites deste conjunto, há diferentes níveis culturais e de erudição, e avaliando que, por se tratar de grafites, não podemos empregar uma análise rígida de forma e estilística. Somado a isso, temos o fato de que as inscrições estão fragmentadas, o que também não nos permite avaliar a construção das

---

<sup>124</sup> FUNARI, Pedro Paulo. *Op. Cit.* p. 82 – 86.

sentenças da forma adequada. A saída por nós encontrada foi nos concentrarmos na análise da composição das fórmulas votivas, e avaliar os principais problemas encontrados

Como primeiro elemento, gostaríamos de destacar uma marca de oralidade presente em uma grande quantidade de grafites, tanto em alfabeto grego quanto em alfabeto latino: o verbo *habeo*, foi registrado sem o **h** inicial em dezessete inscrições, contra vinte e quatro registros com a grafia correta; já em alfabeto grego, o alfa inicial que representa o **a** na transliteração do verbo está sempre sem espírito forte, que marcaria o **h** inicial na transliteração. Esse tipo de “erro” de ortografia é um indicativo de que a consoante, quando iniciando palavras, não era pronunciada, de modo que, aqueles que não possuem conhecimentos mais profundos da língua escrevem como falam. Em relação à transliteração, não podemos aplicar nossas regras de transliteração contemporâneas em grafites do século III, e por isso, não podemos considerar ser um erro ortográfico ou não a ausência de espírito forte indicando a aspiração da vogal inicial, até porque, a aspiração altera a pronúncia das palavras gregas, e nesse caso, como já é consolidado nos estudos de prosódia latina, o **h** inicial não representa aspiração no Latim. Relembramos, também, que outras marcas da transliteração como a manutenção das vogais alongadas e a ausência de acentos foram mantidas em alguns casos, indicando que havia certo conhecimento da questão por parte dos visitantes.

Mais interessante ainda são as diversas versões da conjugação do *habeo*: embora a mais comum seja mesmo a segunda pessoa do plural do imperativo ativo – *habete/abete* – outros registros aparecem no alfabeto latino e grego nas seguintes quantidades:

alfabeto latino		alfabeto grego	
<i>habete/abete</i>	31	αβετε/αβητε	4
<i>habetote/abetote</i>	4	αβετοτε	2
<i>abeatis</i>	4		
<i>habetae</i>	1		
<i>habea</i>	1		

Tabela 1 – Formas do verbo *habeo*

A forma verbal *habetote/abetote* é o tempo futuro do imperativo ativo na segunda pessoa do plural, e aparece no alfabeto grego também. Tão comum quanto essa é a forma *abeatis*, marca o uso do presente ativo do subjuntivo, também na segunda pessoa plural. O futuro do imperativo indica uma ideia de continuidade da ação, ou seja, os pedidos do indivíduo devem continuar a ser lembrados pelos apóstolos pelo tempo; já o subjuntivo expressa na língua latina e na língua grega um desejo. Nesses dois casos, provavelmente o emprego dessas formas é proposital e expressa o desejo do fiel. Já *habetae* e *habea* são formas equivocadas, mas que podem ser relacionadas com a forma do presente subjuntivo do verbo *habeo*, na segunda pessoa plural e singular. Curiosamente, quando os verbos são registrados sem o **h** inicial, na verdade tratar-se-ia do verbo *abeo*, e não do verbo *habeo*, que possui como significado “ir embora, desaparecer, ou transformar-se”<sup>125</sup>, contudo, como as formas verbais sem **h** inicial são empregadas substituindo o verbo *habeo* na fórmula votiva, podemos afirmar que se trata apenas de um erro na grafia do verbo *habeo*. Se em relação ao verbo não há grandes problemas, em relação à declinação dos complementos, temos algumas variações:

alfabeto latino		alfabeto grego	
<i>mente</i>	43	μεντε	6
<i>mentem</i>	3		
<i>minte</i>	1		
<i>mentae</i>	1		
<i>mimnte</i>	2		
<i>nemente</i>	1		

Tabela 2 – Formas do substantivo *mens*

A preposição *in* normalmente é empregada de forma correta, e o substantivo feminino *mens* aparece declinado com algumas peculiaridades. Por acompanhar uma preposição que rege ablativo ou acusativo, ambos os casos seriam aceitos, no entanto, como nesse caso se deseja indicar um “lugar” onde, ou seja, que não prevê movimentação, na grande maioria das vezes

<sup>125</sup> FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 12.

nas inscrições latinas e na totalidade das inscrições em alfabeto grego a palavra aparece declinada em ablativo singular. No entanto, temos três casos em que o substantivo é empregado no acusativo singular, *mentem*, o que apesar de não ser errado, não parece ser o sentido aplicado em geral à preposição no restante das inscrições. Quanto ao restante das variações, *minte* aparentemente é apenas uma mudança vocálica, enquanto que *mentae* na verdade seria outro substantivo, que traduzido para o português seria a nossa menta, a planta<sup>126</sup>, no entanto, a confusão se mostra ainda maior quando esta forma sequer é um ablativo ou acusativo; já as últimas duas formas apresentadas não encontram qualquer semelhança com outras formas dicionarizadas, e, portanto, não podem ser por nós analisadas. Essa ausência de referência dicionarizada acontece com frequência nas inscrições, como no grafite *Dalmatius / botum is promisit / refrigerium*<sup>127</sup>, uma inscrição polêmica, teologicamente falando, conforme explicaremos posteriormente, principalmente por não haver uma tradução para a palavra *botum*, que não possui nenhum vocábulo da língua latina cuja origem possa ser relacionada.

Em relação aos complementos, nas inscrições nas quais é possível analisá-los, a situação se mostra muito parecida: temos normalmente o complemento na forma de nomes no acusativo, em concordância com o verbo *habeo*, em geral nomes. Os pronomes empregados para indicar pessoas a serem incluídas nas preces também costumam concordar com o contexto, conforme o exemplo abaixo:

*[Petre et] Paul[e] / in m[ente] abete in / ora[tion]ibus vestris / An[t]imachum et Gregori/um et Gregorium iuniore[m] / e[t] Ampliata e[t] [V]alerium / et R[ede]nta et Atticene / et I[nven]ta et Enochia / et V[---]e et M[---] / et V[---]*<sup>128</sup>

Como podemos observar nesse exemplar, o verbo *habeo* não possui o **h** inicial, no entanto, a expressão *in mente* está correta, bem como seu complemento que também funciona como um adjunto adverbial, e por isso encontra-se igualmente em ablativo, mas nesse caso plural, bem como o pronome possessivo *vester*. O restante da inscrição apresenta uma lista de nomes declinados, em tese, em acusativo singular, embora tradicionalmente nomes femininos sejam declinados pela primeira declinação, cujo acusativo singular termina em *am*. Contudo, há casos nos quais os nomes aparecem no nominativo, como na seguinte inscrição: *Petru`s´ et*

<sup>126</sup> FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 604.

<sup>127</sup> ICVR 12932.

<sup>128</sup> ICVR 12912.b1.



*Paulus in men/te abeatis Antonius*<sup>129</sup>, na qual podemos reparar que além disso, o nome dos apóstolos também não se encontra no comum vocativo, mas no nominativo, de modo que podemos supor que o nível de alfabetização desse indivíduo não era muito alto. Em outra inscrição, o nome conectivo entre o nome dos apóstolos possui uma alteração consonantal, enquanto o nome não obedece a nenhuma regra de declinação latina, nem em acusativo, nem em ablativo, como poderia sustentar a preposição empregada: *Paule ed Petre petite / pro Victore*<sup>130</sup>.

Temos também a possibilidade do complemento com pronomes, do qual temos como exemplo o seguinte grafite: *[Paul]e et Petre petite / [pro] nobis omnibus / [Ascl]epius beni / [---]*<sup>131</sup>. Nesse exemplar, podemos observar o pronome *nos* em ablativo plural, bem como o pronome *omnis*; como o nome está em uma outra linha, como sabemos pelos sinais inseridos pelo epigrafista, não podemos afirmar se sua grafia no nominativo configura um erro ou não, pois pode tratar-se de uma sentença diferente. Outro caso de uso de pronomes está na seguinte inscrição: *[Petra]e et Paul[a]e in ment[e] / [abet]ote omnes [n]o[st]ros et Aur[e]/[liam] Nicolaide[m] et Aurelia / [Phil]umina at[q]ue [---]*<sup>132</sup>, os pronomes estão no caso acusativo, funcionando como objeto direto de *habeo*, mas os nomes novamente não seguem rigidamente as regras gerais de suas declinações.

Como último exemplo, temos a seguinte inscrição: *[Petre et Pa]ulae spir[ita sancta vestra petant pro ---] / [---]oro Ianu[ario ---]*<sup>133</sup>. Nesse caso, o nome de Pedro aparece em vocativo, normalmente, enquanto o nome de Paulo parece um nominativo plural de algum nome feminino. Enquanto isso, a expressão *spirita sancta*, estaria no feminino ou no neutro, mas quase certamente no neutro, o que não seria condizente com o Latim Clássico, uma vez que o substantivo *spiritus* é originalmente masculino, e concordando com o pronome de segunda pessoa *vester* que no caso está em neutro plural concordando com o elemento anterior. Como todo esse conjunto constitui o sujeito da frase, podemos qualificar todos como estando no nominativo, sendo sucedidos pelo verbo forma verbal *petant*, presente do subjuntivo ativo na terceira pessoa do plural do verbo *peto*, e expressa um desejo: o desejo que os “espíritos santos” de Pedro e Paulo peçam pelas pessoas listadas que infelizmente nos faltam.

---

<sup>129</sup> ICVR 12914.

<sup>130</sup> ICVR 12989.a.

<sup>131</sup> ICVR 12918.b.

<sup>132</sup> ICVR 12920

<sup>133</sup> ICVR 12946.a

Já as inscrições em idioma grego, embora sejam bem menos numerosas do que as latinas, o que também reduz a proporção de inscrições que possuam elementos suficientes para uma análise, ainda assim nos permitem dissertar sobre certas peculiaridades: no primeiro tipo de fórmula, o verbo *μνημονεύετε* aparece quatro vezes na segunda pessoa plural do imperativo ativo, duas vezes como *μνημονεύαι*, forma verbal não identificável, uma vez que não há desinência compatível no paradigma dos verbos terminados em *-ω*, que é o caso desse verbo. Poder-se-ia ainda supor que esta seria uma forma errônea de registrar a formar, *μνημονεύει*, terceira pessoa singular do presente do indicativo, no entanto, além do fato de essas ocorrências acompanharem um sujeito composto, e não singular, há ainda uma terceira ocorrência, *μνημονεύαίτε*, como uma união das duas anteriores, o que nos faz suspeitar tratar-se realmente de um equívoco.

Em relação à outra possibilidade de fórmula votiva grega, tanto verbo como complemento são sempre os mesmos, *εἰς μνείαν ἔχετε*, podendo variar de ordem, e com um caso em que a preposição não aparece – o que também pode ser fruto da má conservação das inscrições. A fórmula composta pelo verbo no imperativo ativo, na segunda pessoa plural e o substantivo no acusativo feminino singular, concordando com a preposição seguem o padrão da língua grega. O restante das inscrições e complementos obedecem ao mesmo padrão latino: alguns equívocos de declinação e concordância, mas no geral, trata-se igualmente de pessoas com certo nível de alfabetização.

Por enquanto, temos centrado nossa reflexão nas inscrições compostas por fórmulas votivas. Contudo, quando saímos destas e olhamos as inscrições que possuem textos mais, digamos, individuais, a situação se mostra um pouco mais complicada. Observemos os dois exemplos a seguir:

*[--- faesu]lis et pis[is] / [po]pulos fife[les] / [red]uxet sardos / [pres]bi[t]ero acelo usq[ue ---]*<sup>134</sup>

*[Petro et Pa]ulo Adgy/[utorius quod] is promis[it] / [fecit cum sui]s felic[iter] / [refrigerium]*<sup>135</sup>

Temos, na primeira inscrição, no início talvez alguns gentílios, acompanhados de *populos* que provavelmente deveria estar em nominativo, e não em acusativo; a palavra a seguir

---

<sup>134</sup> ICVR 12911.b

<sup>135</sup> ICVR 12907

é desconhecida, o verbo *reduxet* está conjugado de forma equivocada, e a palavra *acelo* também é desconhecida para nós. No caso da segunda inscrição, o nome dos apóstolos está em ablativo ou dativo singular, o que cremos não ter sido a intenção inicial; a palavra *adgyutorius* não existe também em parâmetros de dicionário, sendo talvez uma tentativa de escrever o adjetivo *adjunctus* que significa atrelados, juntos, unidos<sup>136</sup>, ou o substantivo *adjunctor*, que significa o que acrescenta<sup>137</sup>; já o restante da inscrição não apresenta problemas. A partir desses exemplos, e de outros dados ao longo do texto, temos que, de certa forma, as inscrições que possuem fórmulas votivas são mais estáveis gramaticalmente, estando a maioria dos erros mais notáveis em inscrições que não as possuem ou nos seus complementos ou que as adaptam de alguma forma.

Poderíamos aqui oferecer vários exemplos de como esses equívocos de escrita ocorrem tanto em Grego, quanto em Latim, mas não é nosso objetivo aqui discorrer sobre as características da escrita popular no Baixo-Império, ainda que seja um assunto deveras interessante; nossa preocupação imediata é buscar, por meio dessas informações, traçar um perfil dos frequentadores no monumento e quais seriam as questões socioculturais expressas nas inscrições por meio de sua forma. Sendo assim, em relação à gramática e à ortografia, o que temos é um monumento frequentado por um grupo de pessoas alfabetizadas, mas não eruditas. No entanto, nada nos faz crer que se trata de um grupo mais ou menos letrado do que a média da população romana e das regiões vizinhas, em geral, seria no século III. Antônio Enrico Felle, em seu já citado artigo sobre o monumento, afirma que a qualidade média-baixa dos grafites, em termos gramaticais, dada a alta frequência do que ele chama de fenômenos “grafo-fonéticos” que se distinguem da língua padrão latina indica que os frequentadores eram pessoas de nível social médio.<sup>138</sup>

No que tange à questão do bilinguismo, embora não possamos ter acesso às intenções individuais de cada autor em relação à escolha do idioma a ser utilizado no momento da elaboração de seu grafite, podemos por meio da comparação entre os grafites delinear alguns apontamentos sobre como o fenômeno se manifesta no caso específico da *Memoria Apostolorum*, uma vez que seguimos a linha de pesquisa proposta por Frédérique Biville,

---

<sup>136</sup> FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 32.

<sup>137</sup> FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 32.

<sup>138</sup> FELLE, Antônio Enrico. Alle origini del fenomeno devozionale cristiano in Occidente: le inscriptiones parietariae ad memoriam Apostolorum. **Atti X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana**. pp. 477-502. Università della Calabria, 2010. p. 484.

segundo a qual, como já discurremos anteriormente, esses fenômenos devem ser analisados em sua particularidade, embora a comparação com outras ocorrências complemente o trabalho e enriqueça os resultados. Em relação à bibliografia sobre o assunto, Enrico Felle afirma que além da quantidade menor de grafites gregos, a qualidade gramatical desses grafites é inferior à dos grafites em Latim; os grafites em grego seriam basicamente uma invocação aos apóstolos, com a fórmula votiva e o complemento com os nomes pelos quais se pede, de modo que, no caso do bilinguismo, há uma preferência pelas fórmulas em Latim. Isso foi demonstrado por nós por meio da análise da frequência das fórmulas votivas em alfabeto grego, sendo que a grande maioria consta de fórmulas em idioma latino escritas com caracteres gregos ou fórmulas gregas adaptadas ao estilo latino como *exete eis mneian*. No entanto, para além da frequência das fórmulas, o dado que mais corrobora para essa constatação é o fato de que, por vezes, o vocativo dos apóstolos é escrito em grego, seguido pela fórmula em latim e com a recuperação do idioma grego após esta. Existe, portanto, uma importância em grafar a fórmula em Latim, ou pelo menos de forma similar à construção latina.

Em relação ao bilinguismo na cidade de Pompeia, por exemplo, o fenômeno é atribuído à diversidade cultural da cidade, e no caso de Roma, a explicação costuma ser principalmente a chegada de escravos do oriente, de fala grega, que estariam ao praticar o bilinguismo tentando se comunicar em Latim ou de certa forma se inscrever em uma sociedade latina. Essa poderia ser uma explicação razoável para nosso fenômeno, uma vez que há uma quantidade desproporcional de registros no nome Alexandre nas inscrições em alfabeto grego, tradicionalmente um nome relacionado a escravos<sup>139</sup>. Mas, da mesma forma que não se pode no mundo antigo atrelar a escravidão à baixa erudição<sup>140</sup>, necessariamente, não podemos afirmar que nossos autores não seriam capazes de se comunicar em alfabeto latino, haja visto as inscrições nas quais a transliteração do Latim para o Grego é muito bem feita, com as equivalentes exatas das vogais longas.

Por fim, precisamos considerar o poder simbólico do idioma, tanto no contexto da cultura do Império Romano, quanto no contexto cristão, especificamente. Em relação ao contexto romano, o Grego é a língua dos dois extremos da sociedade, da elite, e dos escravos<sup>141</sup>, como já explicamos anteriormente; pelo lado cristão, o idioma será aquele por meio do qual o Cristianismo toma forma e se dissemina pelo Império, sendo a língua de eleição para a escrita

---

<sup>139</sup> Era muito comum que os senhores dessem nomes mitológicos ou históricos aos escravos.

<sup>140</sup> VEYNE, Paul (2009). *Op. Cit.* p. 57.

<sup>141</sup> FUNARI, Pedro Paulo. *Op. Cit.* p. 74.

dos pais da Igreja, mesmo no Ocidente, até Tertuliano (160 – 220), que de Cartago começa a escrever em Latim. Por exemplo, temos o caso de Irineu de Lião (130 – 202), que mesmo sendo Bispo da Gália, escreve em grego, que ilustra bem a preferência pelo idioma helênico nos primeiros séculos cristãos. Apesar disso, nossa análise indica que no caso do monumento em questão o esforço realizado é para se comunicar em Latim.

Qual seria, então, a necessidade de escrever em Latim, tendo em vista a comunicação com seres desencarnados habitantes das regiões celestiais e originários do imaginário referente ao Cristianismo Primitivo, tradicionalmente Grego? A direção por nós encontrada a fim de compreender a questão está justamente compreender o nosso conjunto de inscrições nos termos propostos por Ann Marie Yasin, segundo a qual, um conjunto de grafites forma uma comunidade devocional, e a execução de um grafite demonstra um desejo não apenas de se comunicar com o divino, mas de se inserir em um contexto social essencialmente humano. Não que a função religiosa seja diminuída: para Yasin “*At the most fundamental level, the graffiti are a mode of communication between their writers on earth and God, or saintly intercessors, in the divine realm*”<sup>142</sup>. Contudo, há uma dimensão humana/social que se manifesta, segundo ela, não como um diálogo entre os grafites, como nas paredes de Pompéia, por exemplo, mas encorajando os visitantes dos lugares sagrados nos quais há grupos de grafites a inserirem seus próprios pedidos, seus próprios nomes, e, em alguns casos, a adotar as mesmas fórmulas votivas<sup>143</sup>.

Essas fórmulas, enquanto comuns em determinado sítio ou região, não se repetem ou o são escassas em outras regiões do mundo cristão antigo. A autora ainda aplica sua análise justamente ao nosso monumento, alegando que, enquanto neste monumento temos como uma das fórmulas o nome de Pedro e Paulo em vocativo, em outros monumentos em homenagem aos apóstolos, inclusive o próprio santuário da Basílica de São Pedro, possuem como fórmula repetida o nome completo do apóstolo Pedro com o monograma cristão<sup>144</sup>. Essa repetição de fórmulas, assim, é vista como uma forma de se inserir em uma determinada comunidade devocional, de modo que:

*Adding one’s own scrawl, whether simply one’s name or a longer text, to the cluster of graffiti at a sacred site was both a means to communicate with the*

<sup>142</sup> YASIN, Ann Marie (2015). *Op. Cit.* p. 44.

<sup>143</sup> YASIN, Ann Marie (2015). *Op. Cit.* p. 44

<sup>144</sup> GARIPZANOV, Ildar H. **Graphic Signs of Authority in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 300-900**. Oxford: Oxford United Press, 2018. p. 155-156.

*divine and to join the ranks of others who have done so at the same place before. Yet through the words they wrote, certain individuals proclaimed an even more specified place within the community of Christian devotees to the shrine.*<sup>145</sup>

Dessa forma, não é surpresa para nós que o fenômeno do bilinguismo esteja relacionado às fórmulas votivas, e quase que exclusivamente. No decorrer de nossa análise dos tipos de bilinguismo encontrados nos grafites da *Memoria Apostolorum*, pudemos constatar que o esforço está sempre voltado para escrever a fórmula votiva o mais próximo possível de sua forma latina, seja pelo uso do idioma latino com o alfabeto grego, seja pela adaptação em alfabeto grego para uma construção sintática que lhe seja semelhante, de modo que, considerando o proposto por Ann Marie Yasin, o bilinguismo se torna um meio pelo qual os escritores tentam se inserir em uma comunidade devocional de caráter latino. Há, todavia, os exemplares de inscrições já transcritas neste trabalho nas quais o autor parece ter conhecimentos da língua latina – transliterando vogais longas em suas correspondentes gregas –, bem como os casos da adaptação da fórmula latina para o idioma grego, nos fazendo questionar se o bilinguismo não poderia ser, nesses casos, também uma ferramenta de demarcação de uma identidade “mestiça”.

Infelizmente, não podemos ter uma resposta afirmativa ou negativa exata para isso, pelo menos não sem comparar o conjunto de grafites com outras ocorrências de grafites bilingues, o que não é o objetivo de nossa pesquisa. Mas o que podemos concluir tanto do esforço para se expressar em Latim, quanto dessa possibilidade por nós levantada é que, sem dúvidas, o idioma toma aqui não apenas uma função prática de comunicação, mas uma função simbólica de demarcação de identidade e pertencimento. Ou seja, mesmo que o monumento seja aberto à transeuntes e peregrinos, estes esforçam-se para fazer parte da comunidade devocional que se cria por meio dos grafites, das petições que se manifestam em uma devoção materializada nas paredes no monumento, seja por meio da repetição de fórmulas, seja por meio de esforçar-se para repetir as mesmas em seu idioma original.

Dessa forma, sintaxe e semântica, forma e conteúdo, idioma e fórmulas votivas estão unidas como formas de construção do significado socio-religioso de nossas inscrições. Por isso, passaremos agora à análise do conteúdo das fórmulas expressas no monumento, compreendendo sua importância na construção da comunidade devocional que ali se constituiu.

---

<sup>145</sup> YASIN, Ann Marie (2015). *Op. Cit.* p. 46.

## 2.4. Uma análise de fórmulas gerais

No tópico anterior discorreremos acerca das fórmulas votivas e suas implicações sociolinguísticas. Por meio dessa análise, pudemos conhecer, por um lado, os níveis educacionais dos frequentadores de nosso monumento, e por outro, compreender a importância da fórmula votiva característica do monumento como forma de criação de uma comunidade devocional, manifesta sobretudo nos grafites bilíngues. Nesta etapa, pretendemos analisar outras fórmulas que aparecem no monumento, as quais chamamos fórmulas porque são, em grande medida, estruturas linguísticas já conhecidas na epigrafia, seja cristã, seja romana, ou que se repetem, embora não com a frequência das fórmulas anteriores, no conjunto dos grafites da *Memoria Apostolorum*. Todavia, apesar de essas fórmulas não se repetirem com a mesma intensidade, elas refletem alguns aspectos extremamente significativos dos usos e significados do monumento para a comunidade.

O primeiro caso é o de uma inscrição na qual se lê “*Dalmatius botum is promisit refrigerium*”<sup>146</sup>, e um outro no qual apenas a palavra *botum* está escrita, mas não se trata da mesma fórmula greco-romana, e a inscrição também não nos traz certeza sobre a existência ou não de um voto, embora o verbo *promisit*, terceira do singular do perfeito ativo de *promitto*<sup>147</sup> indique algum tipo de promessa ou voto, que poderia ter sido “pago” com o *refrigerium*. O grande problema, nesse caso, é que a palavra *refrigerium* possui mais de um significado nos grafites da *Memoria Apostolorum*, não sendo possível afirmar com certeza que se trate de uma troca nem mesmo a partir do fato de que a *trichia* era um local onde tradicionalmente se realizavam as refeições fúnebres. Contudo, seria possível traçar, talvez, algum comparativo com inscrições religiosas romanas, referentes a *ex-votos*, ou seja, inscrições que registram uma doação realizada à determinada divindade como forma do cumprimento de uma promessa feita a esta em troca de um bem alcançado. Essas inscrições costumam se organizar de uma forma um pouco diferente da nossa: normalmente, o nome do dedicante encontra-se em caso nominativo, e a do Deus, em caso ablativo; ou seja, o dedicante é o sujeito da frase, que é pensada a fim de informar aos leitores acerca da transação ocorrida entre deus e dedicante; pode haver também uma fórmula comum indicando que se trata de um pagamento de voto, como a

---

<sup>146</sup> ICVR 12932.

<sup>147</sup> Pode significar tanto o ato de comprometer-se, de fazer um voto ou promessa quanto o ato de apresentar ou oferecer algo. (Rf.: FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 696.)

frase *votum solvit libens merito*<sup>148</sup>, algo como “voto cumprido de forma agradável e merecidamente”<sup>149</sup>.

Esse tipo de inscrição, assim como no nosso caso, representa uma relação de petição entre devotos e divindades, no entanto, há duas diferenças cruciais: a primeira é que ao invés do pedido, é o resultado final que está sendo registrado; a segunda diferença está no fato de que se trata de um contrato, um escambo, e as inscrições da *Memoria Apostolorum* não trazem essa ideia de forma clara, ainda que, principalmente a partir do século IV, as doações para as igrejas com esse sentido fossem muito comuns<sup>150</sup>. Como semelhança entre as fórmulas votivas greco-romanas e as nossas, temos, no entanto, o fato de estas também serem realizadas nos santuários, ou seja, também demandarem de um espaço sagrado para existirem. Além disso, também existem casos de santuários greco-romanos que possuem em suas paredes (no caso externas) invocações aos deuses feitas igualmente em primeira pessoa, e dirigindo-se diretamente aos mesmos<sup>151</sup>.

Como indicado pouco acima, o conceito de *refrigerium* para os cristãos é ressignificado, e costuma aparecer no monumento nesse sentido: no mundo romano, o *refrigerium* em contexto fúnebre tem a função de oferecer um “refrigério” ao morto no além, mas como os cristãos operaram uma verdadeira transformação nessas concepções de além, conforme já esclarecemos anteriormente, o refrigério aqui é aquele oferecido por Deus para os seus fiéis, e está relacionado com o “Seio de Abraão”<sup>152</sup>, no qual estes aguardam pelo dia do juízo final. Afora a inscrição citada acima, cujo significado é ambíguo, há catorze inscrições que trazem o termo *refrigerium* ou alguma forma do verbo *refrigero*, que significa refrescar, ou trazer refrigério<sup>153</sup>; nesse sentido, empregado como verbo, o termo pode ser compreendido como um pedido aos apóstolos que tragam certo bem-estar a alguém. Mas não podemos descartar que o *refrigerium* não fosse de alguma forma realizado no monumento, ou que nenhuma das inscrições esteja se referindo a esse significado específico da palavra.

---

<sup>148</sup> BEATE DIGNAS; R. R. SMITH (eds). **Historical and Religious Memory in the Ancient World**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

<sup>149</sup> (Tradução nossa)

<sup>150</sup> YASIN, Ann Marie (2009). *Op. Cit.* / HANS, Belting. **Semelhança e Presença: A história da imagem antes da arte**. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010.

<sup>151</sup> YASIN, Ann Marie (2015). *Op. Cit.* 44.

<sup>152</sup> BROWN, Peter (2018). *Op. Cit.* p. 12.

<sup>153</sup> FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 852.



A degradação das inscrições nos impede de estudar os casos isoladamente, mas alguns grafites mais completos indicam que o uso de *refrigerium* poderia se referir, como no sentido clássico aos mortos, como no caso “*XIII kal(endas) apriles / refrigeravi / Parthenius in deo*”<sup>154</sup>, embora outras sugiram um uso em relação aos vivos também, como no caso “[---] *idus no (e) n b (res) refrigerav[it] / [F]elicissimus cum s[uis]*”<sup>155</sup>. De forma geral, sabemos que este é um período em que os significados ainda estão se construindo, e, se esse é um processo contínuo até os dias de hoje, precisamos, contudo considerar que aqui tem-se ainda menos bases teológicas estabelecidas acerca do correto ou não no que tange à relação ou pedidos ao divino. É interessante notar ainda que no primeiro caso, que se refere quase certamente a um morto, o pedido é feito, mas o refrigério é em Deus *in deo*, ressaltando o caráter de intercessores e intermediários de Pedro e Paulo.

Um elemento contido nas inscrições citadas no parágrafo anterior e que também é relativamente comum em nossas inscrições é a datação no estilo romano, acerca da qual comentamos no tópico anterior a fim de demonstrar como essa aparece no conjunto de grafites também em alfabeto grego. Temos na primeira inscrição o formato *kalendas*<sup>156</sup>, que aparece em três inscrições (contando-se uma em alfabeto grego), e na segunda *idus*, que aparece também em três inscrições; estas indicariam a data em que a inscrição teria sido realizada, embora no último caso possam, talvez, indicar a data de morte do defunto apresentado aos apóstolos, pois temos uma inscrição que aparentemente, reproduziria um tipo de epitáfio comum, informando a suposta data de falecimento do indivíduo e seu tempo de vida “[---] *III kal(endas) iun(ias) bixit a(nnos) [---]*”<sup>157</sup>.

Aliás, as fronteiras entre mortos e vivos são muito tênues nos grafites, e se tornam ainda mais pelo fato de estes estarem dilapidados. É muito difícil saber se o pedido é por algum morto ou por um vivo, mas, em geral, tendemos a considerar que aquelas inscrições nas quais há um complemento ao nome iniciado pela preposição *in*, normalmente estão se referindo a indivíduos já falecidos. Esse complemento, em geral, está relacionado à divindade, sendo este indicado como *dominus*, senhor, ou como *deus*, que assim como na nossa língua é uma palavra geral que

---

<sup>154</sup> ICVR 12961.a

<sup>155</sup> ICVR 12942.a

<sup>156</sup> O formato de datação romana era composto pelos termos *calendas* e *idos*, que indicavam, respectivamente, o primeiro dia do mês e a metade deste, sendo a data do *idos* móvel em relação ao mês a que se refere. Dessa forma, os romanos informavam os dias que faltavam para as *calendas* ou para os *idos* a fim de informar em que dia do mês estavam.

<sup>157</sup> ICVR 12948.c

indica divindade. Isso porque os cristãos consideram, de acordo com Justino, que o seu deus não possui nome<sup>158</sup>. Contudo, nem isso é uma garantia, já que temos, por exemplo, um fragmento no qual podemos ler apenas “*et nos in deo omnes*”, um caso no qual o autor da inscrição também se coloca no pedido, e, claramente, este encontra-se vivo. Em contrapartida, em alguns casos como o da inscrição sobre Parthenius, é quase certo que se trate de um pedido sobre alguém já falecido.

Há, além desses, outro termo também ligado à mesma ideia de *refrigerium* ou *refrigerio*, que é o *conservo*, verbo que indica conservar, manter, preservar<sup>159</sup>. Este, assim como o verbo *habeo*, costuma figurar no imperativo presente ativo, segunda pessoa do plural, como um pedido para que os apóstolos conservem o bem-estar de alguém. Esse verbo, apesar de pertencer também a um ambiente funerário, aparece aqui, assim como no caso exposto acima, relacionado a vivos pela mesma fórmula pronominal. Embora haja um caso no qual não se tenha dúvida do emprego no sentido de vida após a morte, na qual encontramos a construção *in aeterno refrigerium*<sup>160</sup>.

Assim como essa fórmula, há termos que são, sem dúvida, aplicados no caso de defuntos, como é o caso da fórmula *in pace*, que aparece em apenas duas inscrições, as quais estão tão deterioradas que é impossível empreender uma análise completa; todavia, o fato de se referirem a apenas uma pessoa indica, justamente com o já conhecido uso funerário do termo, uma grande possibilidade de tratar-se nesse caso de um pedido por almas de falecidos, como no caso da inscrição “*Heraena in pa(ce)*”<sup>161</sup>. Isso acontece também no caso do termo *refrigerium*, que em algumas vezes está relacionado a apenas uma pessoa, e por isso, nos faz considerar que se trate de um pedido para o além, como no caso da inscrição: “*Petre et Paule / in ment <e> abete / [Ur]sinum in r/[ef]rigerium*”<sup>162</sup>. Além destes casos, há o termo *vivas*, presente do subjuntivo ativo, segunda pessoa do singular de *vivo*, ou seja, “viva”, lembrando que o subjuntivo expressa aqui não uma ordem, mas um desejo: “que você possa viver”. O verbo pode vir acompanhado do complemento *in deo* também, mas as inscrições nas quais ele aparece estão tão destruídas, que em alguns casos apenas o verbo pode ser lido. Contudo, há

<sup>158</sup> JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias e Diálogo com Trifão**. Introdução e notas Roque Frangiotti. Tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancini. São Paulo: Paulus, 1995. p. 95.

<sup>159</sup> FARIAS, Ernesto. *Op. Cit.* p. 237.

<sup>160</sup> ICVR 12975

<sup>161</sup> ICVR 13093.a

<sup>162</sup> ICVR 12993.a

um caso no qual ele também se refere a apenas uma pessoa “[*Sil*] *vana viva [s ---]”*<sup>163</sup>, e por seu uso funerário, é muito possível que se trate de um desejo de vida ou bem-estar no além.

Um outro tópico que também contém ambiguidades é a foram pela qual os frequentadores se dirigem aos mártires: além do nome dos apóstolos, na maioria esmagadora das vezes em caso vocativo, há algumas atribuições que precisamos averiguar. A primeira dá conta de responder um dos questionamentos propostos em nosso trabalho: Pedro e Paulo possuem um monumento devocional por serem eles os apóstolos mais importantes do Cristianismo, ou por serem mártires? A resposta está nas inscrições, nas quais os fiéis se referem sim a eles como mártires, mais do que como apóstolos, indicando que a morte deles por martírio é sim um fato importante para os frequentadores do monumento.

Esse tipo de aclamação ocorre cerca de quatro vezes, o que não aparece muito quando comparado ao número de grafites; mas quando consideramos além do alto nível de degradação das inscrições que esse título não faz parte da fórmula principal do monumento, constando apenas nos casos em que é desejo do autor fazer o registro, se torna um número significativo. Em dois casos, o título está acompanhado do adjetivo *sancti*, nominativo ou vocativo plural de *sanctus*, que concorda com o nominativo ou vocativo plural de *martyr*, *martyres*. Como já explicamos no Capítulo I, *sanctus* é uma palavra em transição semântica no século III, que aos poucos vai deixando de representar todos os cristãos para representar apenas aqueles que se entregaram a Deus de forma mais perfeita; mas o fato de a palavra *martyr* contrariamente à palavra *sanctus* ser usada para se referir aos apóstolos, sendo o “santo” apenas um adjetivo para o “mártir” indica que nesse período, apensar das funções do mártir terem já se expandido em relação ao proposto no texto do Martírio de Policarpo<sup>164</sup>, o mártir ainda é importante pelo que é: uma testemunha que entrega a vida pela sua fé. Em um outro caso, eles são chamados de *beati martyres*, mas no Latim do nosso período, esse termo não tem o mesmo significado do que para nós, ele significa o equivalente ao nosso “bem-aventurado”, “feliz”<sup>165</sup>, no sentido do Novo Testamento, no qual os mártires são bem-aventurados por terem sofrido a perseguição, conforme lemos em I Pedro 4:14, em sua tradução para o Português e em sua versão da Vulgata:

---

<sup>163</sup> ICVR 13048.c

<sup>164</sup> Martírio de Policarpo Bispo de Esmirna. In: **Padres Apostólicos**. Introdução e notas Roque Frangiotti. Tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancini. pp. 147 – 157. São Paulo: Paulus, 1995. p. 147.

<sup>165</sup> FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 131.

“Se pelo nome de Cristo sois vituperados, **bem-aventurados** sois, porque sobre vós repousa o Espírito da glória e de Deus;”<sup>166</sup>

“*Si exprobramini in nomine Christi, beati eritis: quoniam quod est honoris, gloriae, et virtutis Dei, et qui est ejus Spiritus, super vos requiescit*”<sup>167</sup>

O texto acima, quando comparado nas duas versões, demonstra como os termos são compatíveis em contexto cristão, assim como o são em praticamente todos os textos no Novo Testamento que empregam o termo em português “bem-aventurado”. Além dessas citações diretas ao martírio, há uma última que ajuda a corroborar com a nossa hipótese de, na segunda metade do século III, Pedro e Paulo ainda serem lembrados e comemorados por seu martírio: trata-se de uma inscrição na qual lemos “[--- tes] timonio vestr [---]”<sup>168</sup>, a qual apresentamos aqui de forma incompleta porque o restante dela não possui palavras legíveis o suficiente para compor um significado adicional para esta parte. O texto significa “em/por vosso testemunho”, uma vez que apesar de incompleto, “*vestr*” ser o radical do pronome de segunda pessoa, e *testimonio* estar no caso dativo ou ablativo. Ou seja, temos aí duas coisas importantes a notar: mártir definitivamente não é mais sinônimo simplesmente de testemunha; e, o testemunho deles, enquanto mártires, ainda é algo importante o suficiente para ser citado.

Há ainda uma outra forma empregada para se referir a Pedro e Paulo que gostaríamos de abordar: trata-se do termo *spirita sancta*, encontrado em três inscrições, mas que apenas em duas faz referência aos mártires, mais especificamente, às suas almas. Como já comentamos antes sobre esse caso, é curioso que o substantivo *spiritus*, masculino de quarta declinação, seja aqui declinado como neutro, pois, no Latim assim como no Grego, o substantivo não muda de gênero, apenas o adjetivo e dependendo de sua classificação<sup>169</sup>. Além da curiosa observação gramatical, o fato de esse epíteto ser utilizado para tratar de Pedro e Paulo e de um defunto comum demonstra que, mais uma vez, mesmo se tratando destes dois apóstolos, estes não deixam de ser tratados como seres humanos mortos, especiais, pelo martírio, mas seres humanos mortos. Para compreendermos essa proposição, comparemos duas das inscrições:

[--- in mentem h]abetote spiri[ta] / [sanc]ta Marcu<sup>170</sup>

<sup>166</sup> I Carta de Pedro, 4:14. BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 2118. Destaque nosso.

<sup>167</sup> Petri I, 4:14. A BIBLIA. In: **Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam**. Londini: Editio Electronica, 2005. p. 1484. Destaque nosso.

<sup>168</sup> ICVR 13034.a

<sup>169</sup> RAGON, Elói. *Op. Cit.* p. 33.

<sup>170</sup> ICVR 12954.b

[*Petre et Pa*]ulæ spir[ita sancta vestra petant pro ---] / [---]oro Ianu[ario ---]<sup>171</sup>

No primeiro grafite, temos apenas o complemento para o que seria o nome dos apóstolos, e o termo *spirita sancta*, se realmente foi declinado como neutro, encontra-se em nominativo, acusativo ou vocativo plural, podendo, portanto, ser objeto direto do verbo *habetote*, embora o singular do no me Marcu não combine com o complemento no plural, a não ser que mais nomes figurassem após Marcu e os mesmos não chegaram a nós. No segundo caso, o termo refere-se certamente aos apóstolos, por conta, mais uma vez, do pronome pessoal de segunda pessoa no plural, também declinado com gênero neutro. É importante ressaltar que no terceiro grafite, no qual a fórmula *spirita sancta* também aparece relacionada aos apóstolos, há igualmente o pronome, de modo que, muito provavelmente, no primeiro grafite a expressão realmente se refira a Marcu e talvez a mais pessoas listadas. Ou seja, fica evidente o fato de os mártires serem humanos falecidos, cujas almas seriam como a de qualquer outro cristão; o mesmo adjetivo, “santo”, é empregado para da mesma forma definir tanto os apóstolos quanto Marcu, o que aliás corrobora o fato de nesse período o significado da palavra ainda não ter sido alterado como nos séculos posteriores.

O último ponto desse tópico que gostaríamos de ressaltar é, como tanto a fórmula *in mente habete*, quanto suas variantes, demonstram que os mártires eram realmente apenas intermediários entre homens e Deus: as variantes da fórmula principal encontrada são *petite/pete pro, commendamus, rogate, in orationibus*. Cada uma dessas, por sua vez, possui suas variantes ortográficas, mas, como nessa etapa analisaremos apenas o conteúdo semântico das inscrições, consideraremos todas igualmente, de modo que, suas ocorrências, bem menos numerosas do que a fórmula principal, seriam, respectivamente, quatorze, uma, duas, e duas novamente. Todas possuem significados muito semelhantes, ou seja, a intercessão do autor do grafite, junto aos apóstolos, a fim de alcançar uma benesse para si ou para os seus, que compõem, como também já indicamos, o último bloco de composição dos textos desse tipo de fórmula votiva. O único comentário a ser feito quanto à forma, nesse caso, é que com a exceção de *commendamus*, que é uma forma verbal que se encontra na primeira pessoa do plural, na qual o sujeito da frase são os próprios autores que “recomendam” alguém aos apóstolos, todas as outras formas estão, assim como *habete*, em imperativo, indicando um pedido claramente direcionado aos interlocutores – os apóstolos. Quanto à última forma indicada, *in orationibus*,

---

<sup>171</sup> ICVR 12946.a

esta também sempre aparece com um verbo que indique se tratar de o complemento de um pedido, direcionado aos interlocutores divinos.

Após essa breve exposição das principais fórmulas empregadas nos grafites para se referir aos mártires, podemos concluir que, embora a relação destes com a comunidade não seja mais aquela primeva de apenas rememoração e comemoração, estes ainda não deixaram, inclusive no caso de Pedro e Paulo, de serem lembrados como mártires. O fato de o serem ainda é importante e ainda é lembrado, e, principalmente, ainda parece ser o motivo de a devoção se realizar no local. Essa devoção, no entanto, possui algumas características curiosas: além dos vários pedidos por indivíduos vivos, há também pedidos por aqueles que já se foram, como se os mártires pudessem de alguma forma ajudá-los no além, uma ideia que começou a se desenvolver mais tardiamente no Cristianismo<sup>172</sup>, mas que aqui já dá sinais. Por último, temos também o uso de fórmulas comumente usadas em epitáfios que aparecem frequentemente, demonstrando o caráter funerário do monumento, sua ligação com essa ideia do túmulo, ainda que os túmulos efetivamente não estivessem dentro no monumento, os mortos estão ali, de alguma forma, se fazendo presentes naquele lugar.

Por tanto, pelas inscrições, tanto em relação à fórmula principal, quanto às demais, percebemos uma comunidade devocional que se forma em torno dos apóstolos, mas que não pertence apenas aos vivos, pois se liga aos já falecidos, ideia, aliás, desenvolvida mais especificamente na Idade Média, segundo a qual mortos e vivos fariam parte de uma mesma comunidade cristã<sup>173</sup>. No entanto, para podermos analisar melhor esse conjunto de grafites, precisamos ainda conhecer o seu conteúdo iconográfico, que também apresenta algumas características muito importantes para compreendermos os usos do monumento.

## 2.5. Uma análise da iconografia

Nosso último bloco de análise refere-se à iconografia encontrada entre os grafites do monumento. Esses desenhos aparecem juntamente aos registros escritos e foram realizados com a mesma técnica que estes, por *sgraffio*, e da mesma forma que os textos são muito simples e sem requinte; Eles não possuem o mesmo padrão estético que os afrescos das catacumbas do

---

<sup>172</sup> BROWN, Peter (2018). *Op. Cit.* p. 83 – 93.

<sup>173</sup> LAUWERS, Michel. **O Nascimento do Cemitério: lugares sagrados e terra dos mortos no ocidente medieval**. São Paulo: Editora Unicamp, 2015. p. 180.

século III, mas apresentam imagens simbólicas, como era de costume acontecer nos túmulos cristãos dos dois primeiros séculos <sup>174</sup>.

Neste sentido, a definição de símbolo que empregamos ao analisar essas figuras é a referente a Furetière e lembrada por Chartier, segundo a qual uma relação simbólica consiste em:

(...)‘representação de um pouco de moral através das imagens ou das propriedades das coisas naturais (...). O leão é o símbolo do valor; a esfera, o da inconstância; o pelicano o do amor paternal’<sup>175</sup>. Uma relação compreensível é, então, postulada entre o signo e o referente por ele significado – o que não quer dizer que seja necessariamente estável e unívoca.<sup>176</sup>

Ou seja, mais uma vez estamos diante da relação significante-significado presente nos signos que norteou nossa discussão teórico-metodológica sobre as formas de tratar os grafites enquanto fontes. No entanto, temos agora uma ótima oportunidade para demonstrar como o resgate da relação entre “o signo e o referente por ele significado” proposto por Chartier opera na Nova História Cultural, no sentido de identificar como os significados são modificados na conjuntura por grupos sociais e indivíduos de acordo com suas intenções. Dessa forma, recuperamos o signo, e embora saibamos que os significados e intenções perpetrados individualmente jamais serão alcançados, podemos investigar suas relações em sociedade pela chave foucaultiana da correlação entre discursos.

Essa correlação, apoiada em literatura especializada, se dá entre os próprios grupos cristãos e suas manifestações discursivas, bem como entre estes e a cultura greco-romana. Como explicamos em nossa introdução, um dos eixos temáticos abordados por nosso trabalho é justamente a relação entre a cultura greco-romana e a cultura cristã. Esta relação, como também já esclarecemos, é vista por nós por meio dos conceitos de transculturação e ressignificação de Marshall Sahlins, por meio dos quais elementos da cultura greco-romana foram apropriados, ressignificados e cristianizados. E esse é justamente o caso do nosso monumento, não apenas em suas concepções arquitetônicas, espaciais e funcionais, mas também nas fórmulas votivas e nas imagens que nele foram inscritas pelos fiéis.

<sup>174</sup> EUSÉBIO, Maria de Fátima. Apropriação cristã da iconografia greco-latina: o Bom Pastor. In: **MÁTHESIS**. pp. 9-28. V. 14. Lisboa: UCP (Universidade Católica Portuguesa), 2005.

<sup>175</sup> FURETIÈRE. **Dictionnaire Universel**. 1960. *Apud* CHARTIER, Roger. *Op. Cit.* p. 20.

<sup>176</sup> CHARTIER, Roger. *Op. Cit.* p. 20.

O caso das imagens – pinturas, grafites, esculturas – usadas pelos cristãos desde os primeiros séculos para se expressar sempre levantam questões historiográficas, tendo em vista a proibição do Êxodo<sup>177</sup> em relação à elaboração de imagens pelos hebreus, costume que, apesar das várias passagens que registram a “desobediência” dos hebreus, se manteve como traço cultural judaico – e foi mantido por outra religião de matriz abraâmica, o Islamismo. Dessa forma, verificamos não apenas o empréstimo de símbolos imagéticos, mas a própria prática de empregá-los. Como este não é o tema central de nossa pesquisa, não podemos aqui explorar essa questão da forma adequada, no entanto, apresentamos aqui uma citação de Arnold Hauser que apresenta uma solução para o problema:

Durante os primeiros séculos da era cristã, a vida no Império Romano continuou, com poucas modificações, na mesma linha econômica e social e alimentou-se das mesmas tradições e instituições anteriores. (...) Uma vez que as formas de propriedade, a organização do trabalho, as fontes de educação e os métodos de instrução permaneceram praticamente inalterados, seria sumamente improvável que ocorresse qualquer mudança súbita na concepção corrente de arte. (...) A arte cristã não dispunha de qualquer outro elemento acessível e por isso empregava essas formas – tal como uma pessoa pode servir-se da linguagem – não porque desejasse preservá-la, mas simplesmente porque “a tinha à mão”.<sup>178</sup>

No caso da passagem acima, o autor refere-se especificamente à arte cristã, mas de forma geral sua análise pode ser relacionada às proposições de Sahlins: uma vez que já explicamos como os símbolos e as práticas greco-romanas permaneceram na cultura cristã, ou seja, por meio da transculturação, da alteração dos significados, ainda não discutimos o porquê dessa permanência e é justamente nesse sentido que o texto de Hauser aponta: ele afirma que seria improvável que uma “mudança súbita” cultural ocorresse entre cristãos e o modo de vida que levavam no Império Romano, e que eles usaram o que tinham “à mão” no momento para constituir sua arte – e por que não – sua cultura. Ou seja, seria improvável, talvez possamos dizer impossível mesmo, que o Cristianismo fosse qualquer outra coisa senão “herdeiro” da cultura do Império Romano.

Sahlins escreve em 1976, de forma teoricamente mais elaborada ao abordar as transformações culturais ocorridas no Hawaii com a chegada do capitão James Cook, que as

<sup>177</sup> “Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima nos céus, ou embaixo da terra, ou nas águas que estão debaixo da terra”. Rf. Êxodo, 20:4. BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 130.

<sup>178</sup> HAUSER, Arnold. **História social da Arte e da Literatura**. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 129



estruturas culturais – que não são as estruturas rígidas de outrora<sup>179</sup>, – são compostas por relações simbólicas dinâmicas. De fato, entendida enquanto *práxis*, a cultura se altera ao longo do tempo em função da reelaboração de significados empreendida pelos indivíduos e grupos sociais, de acordo com seus interesses. Sahlins afirma que em um determinado momento do processo histórico ocorre uma transformação tão grande que as relações entre categorias são alteradas e temos uma mudança estrutural; e essa mudança pode tanto ser fruto de uma reprodução cultural cotidiana quanto motivada por um grande evento como no caso da descoberta das ilhas havaianas pelos britânicos.

A chave para desvendarmos a nossa questão está justamente na relação entre reprodução e alteração: toda prática é fruto de uma reelaboração de elementos pré-existentes, ou seja, seus significados podem até ser alterados, mas o foram mediante uma matéria prima cultural. De modo que:

A ação simbólica é um composto duplo, constituído por um passado inescapável e por um presente irredutível. Um passado inescapável porque os conceitos através dos quais a experiência é organizada e comunicada procedem do esquema cultural preexistente. E um presente irredutível por causa da singularidade do mundo em cada ação: a diferença heracliana entre a experiência única do rio (ou *fleuve*) e seu nome.<sup>180</sup>

Adaptando a teoria para a especificidade da cultura cristã e da sua relação com a cultura greco-romana, temos que se o Cristianismo nasceu da inventividade de um homem – ou um grupo de homens – mediante um intenso fluxo cultural na região da Judéia, sua disseminação no Império Romano foi por um lado graças à, por meio de, sua relação construída com a cultura greco-romana, mais especificamente com as culturas com as quais tomava contado dentro do território romano. Essa relação foi muito conveniente para a nova religião, como no caso de sua aproximação com a filosofia proposta por muitos apologistas<sup>181</sup>, mas não devemos analisar essa relação cultural meramente como um instrumento de legitimação e busca por aceitação social, e mesmo que fosse, as relações construídas precisariam ainda assim ser analisadas de forma mais profunda.

---

<sup>179</sup> Referimo-nos aqui ao Estruturalismo clássico, segundo o qual o papel da estrutura sobre a vida dos indivíduos, bem como a relação entre categorias é bem mais forte e acentuado.

<sup>180</sup> SAHLINS, Marshall. *Op. Cit.* p. 189.

<sup>181</sup> JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo y Paidéia grega**. México: FCE, 1985. p. 107-129.

Os fiéis eram gentios, o estado era gentio: a cultura romana era a “rede de significados”, o único conjunto de relações simbólicas<sup>182</sup> a partir dos quais concebiam o mundo e organizavam a experiência. Qualquer nova mensagem que lhes chegasse precisaria ser apresentada, e logo seria por eles digerida, reelaborada e ressignificada em seus próprios termos – daí a importância de Paulo como apóstolo dos gentios<sup>183</sup>. Isso se manifesta em relação às imagens de várias formas. Em estudos anteriores<sup>184</sup>, já demonstramos que a arte cristã, em seus primeiros séculos, para além do que afirmam autores tradicionais como Gombrich<sup>185</sup>, não se abstém do valor estético e da função ornamental, mas ao contrário, acompanham, de acordo com suas possibilidades materiais, o estilo artístico empregado no baixo-império<sup>186</sup>. Não que a arte não possuísse qualquer valor simbólico ou mesmo religioso para os cristãos; mas essas não eram as únicas funções. Em relação à experiência dos grafites cristãos, o valor simbólico se sobrepõe sim ao artístico, mas isso também é notável nos grafites romanos, nos quais a mensagem, mais que o estilo, são o foco da emissão.

Embora tenha havido muita resistência dos dirigentes da Igreja em aceitar a presença de imagens nos templos, desde o final do século II as catacumbas são um local de desenvolvimento dessa arte cristã, principalmente sob a forma de afrescos, mas temos registros de imagens em templos, ou pelo menos em locais específicos desses templos como batistérios desde o século III conforme o sítio de Dura Europos<sup>187</sup>. O argumento para tal resistência continuava a ser o texto do Êxodo e o medo de permitir que a idolatria adentrasse na nova religião monoteísta, mas mesmo assim, as imagens permaneceram. Segundo Hans Belting há duas questões envolvidas no uso das imagens: a grande pressão dos fiéis por sua existência nos locais de culto,

---

<sup>182</sup> SAHLINS, Marshall. *Op. Cit.* p. 8.

<sup>183</sup> Paulo em suas cartas que se encontram compiladas no “Novo Testamento” bíblico promove uma “tradução cultural” da mensagem cristã para os povos gentios, apresentando não apenas textos em grego, mas transpondo a mentalidade judaica para a greco-romana. Por exemplo, temos a passagem famosa do altar ao “deus desconhecido”, na qual Paulo se aproveita de uma situação na qual uma cidade possui um altar ao referido deus e apresenta-o como o Deus cristão. Rf.: Atos dos Apóstolos. Cap. 17. *In: BÍBLIA (1985). Op. Cit.* p. 1933-1934.

<sup>184</sup> RODRIGUES, Vanessa de Mendonça. **Os usos da imagem do Bom Pastor pelos cristãos nas catacumbas de Roma - Séculos II a IV.** Monografia. Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

<sup>185</sup> GOMBRICH, E. H. **A História da Arte.** 16. Ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2000.

<sup>186</sup> HAUSER, Arnold. *Op. Cit.* p. 108-110.

<sup>187</sup> O referido sítio arqueológico na cidade antiga de Dura Europos possui duas construções muito peculiares: uma sinagoga e uma *Domus Ecclesiae*, ambas próximas e decoradas em seu interior com afrescos que retratam passagens bíblicas. É interessante notar que o Judaísmo também aos poucos se convertia ao uso de imagens, reforçando a ideia de que elas eram demasiado importantes no Império para serem deixadas de lado; no entanto, no caso da casa-igreja apenas o batistério é decorado, o que indica que mesmo que as imagens comecem a penetrar em círculos cristãos e judaicos, ainda eram de certa forma “marginalizadas”, pelos cristãos, ou pelos menos pouco toleradas em locais de culto.

e o fato de que o uso da linguagem imagética facilitava as pretensões universalistas cristãs no Império<sup>188</sup>.

De fato, na cultura greco-romana as imagens tinham uma importante função religiosa e ornamental, mas sobretudo no Ocidente tinham também uma função comunicativa, política, didática; as imagens estavam por toda parte. Da mesma forma, para os cristãos seu uso também se tornaria fundamental, seja como forma de catequese e ensino, seja como recurso religiosos mesmo. Embora construir uma história que explique o presente pelo passado, ou seja, pautada em relações de causa e consequência seja problemático, pois, como afirma Paul Veyne, “a inventividade do devir é tal que o possível parece preexistir ao real apenas por uma ilusão retrospectiva”<sup>189</sup>, a produção imagética cristã só poderia ser fruto de alguma reelaboração de categorias da cultura greco-romana, pois este era o parâmetro de arte que os fiéis tinham experimentado em toda a sua existência. Neste caso, a opção pela manutenção do uso de imagens na cultura cristã se consolidou, e não apenas do uso das imagens em si, mas mesmo dos motivos e dos símbolos devidamente ressignificados.

É o caso de nossos grafites: os símbolos que eles contêm são, de certa forma, muito comuns na iconografia tanto cristã quanto “pagã”, de modo que seu significado é um tanto incerto, mas seu estudo nos acrescenta muito na compreensão das questões envolvidas nos usos no monumento. Em geral, encontramos uma pequena variedade de símbolos, bem como uma pequena quantidade, se comparamos o número de desenhos com o volume geral das inscrições, mas sua própria existência aparentemente enriquece cenário anterior, no qual o foco dos grafites parecia ser exclusivamente a comunicação direta com Pedro e Paulo. Sua presença indica que possuíam um significado que pudesse ser partilhado pela comunidade (ou pelos próprios mártires, talvez), de modo que a partir destes podemos compreender melhor como a comunidade concebia os mártires e se comunicava com eles.

Para tentarmos extrair o máximo de informação possível do material que temos, vamos ordenar as figuras, da mesma forma que os textos, separando-os por tópicos – no caso dos textos, em fórmulas votivas, neste caso em tipo de figura. Buscaremos as implicações de cada signo em particular, relacionando-os com signos cristãos e greco-romanos; além disso, buscaremos relacioná-los com os textos próximos, a fim de tentar firmar alguma relação entre

---

<sup>188</sup> HANS, Belting. *Op. Cit.* p. 8.

<sup>189</sup> VEYNE, Paul. (1984). *Op. Cit.* p. 50.

estes. Por fim, buscaremos comparar todos os símbolos buscando compreender suas possíveis funções e significados para os frequentadores do monumento.

### 2.5.1. A palma e os cavalos

Esses dois motivos iconográficos são muito comuns no Império Romano, tanto juntos como separados, e aparecem para nós no monumento nas duas formas. A folha de palma possui cinco ocorrências em nosso *corpus* aqui formado por ????? grafites que possuem alguma representação imagética. Ela se manifesta de três formas diferentes: na primeira aparece sozinha em duas inscrições<sup>190</sup>; na segunda forma a folha de palma é vista adornando cavalos, cujo registro se divide em duas inscrições<sup>191</sup>; e na terceira, finalmente, a palma é referida juntamente a folhas de louro, embora nesse caso o epigrafista que analisou a imagem tenha usado um sinal de interrogação como forma de demonstrar a incerteza sobre os motivos iconográficos em questão<sup>192</sup>. Quanto aos cavalos, para além das ocorrências já demonstradas, aparecem em sete inscrições, normalmente de modo fragmentado, devido à já informada deterioração dos restos arqueológicos: temos pés<sup>193</sup>; duas partes anteriores de cavalos que compõem a mesma imagem dos cavalos já citados cobertos com folhas de palma<sup>194</sup>; e quatro imagens em que o cavalo é mencionado sem ressalvas, sendo um caso isolado<sup>195</sup>; dois casos em que as inscrições compõem o mesmo esquema imagético<sup>196</sup> e um caso no qual o equino está perto de um cachorro<sup>197</sup>, e que compõe ainda o mesmo esquema imagético dos cavalos com as palmas.

A palma simboliza a vitória, seja a própria deusa Vitória, como também o evento de uma vitória, militar ou atlética<sup>198</sup>, o que é reforçado por sua possível associação à coroa de louros, também um famoso atributo da referida deusa e dos campeões gregos e romanos<sup>199</sup>. A planta continuou sendo na Antiguidade Tardia um símbolo de vitória, e principalmente em contexto cristão. Ildar H. Garipzanov afirma que nas catacumbas romanas era muito comum

<sup>190</sup> ICVR 12927.d / 13090.d

<sup>191</sup> ICVR 13089.b ; 13089.d. A numeração semelhante das inscrições indica que estas compõem um mesmo bloco.

<sup>192</sup> ICVR 12927.d

<sup>193</sup> ICVR 13036.b

<sup>194</sup> ICVR 13089.a; 13089.c

<sup>195</sup> ICVR 13054.b

<sup>196</sup> ICVR 13088.a

<sup>197</sup> ICVR 13088.c

<sup>198</sup> TARBELL F.B.. **The Palm Of Victory**. Chicago: University of Chicago Press, 1908. Disponível em: <http://www.journals.uchicago.edu>.

<sup>199</sup> NEWBY, Zahra. **Greek athletics in the roman world**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

encontrar a imagem de palmas especialmente relacionadas ao monograma aclamatório a Pedro PE, que significa *Petrus in Pace*<sup>200</sup>, mas em nosso caso nenhuma das gravuras esteja acompanhado do monograma. Em contexto cristão, a planta estaria ligada ao curso da vida cristã e à vitória do crente em se manter fiel a Cristo mesmo com toda a adversidade (ou perseguição)<sup>201</sup>.

Em relação aos cavalos, o animal está igualmente relacionado à vitória, seja sozinho ou adornado com folhas de palmas, e da mesma forma, em relação aos jogos ou a vitórias militares. Poderíamos, talvez, explorar a relação desta iconografia com aquela apresentada no texto do evangelho de Mateus, capítulo 21, segundo o qual Jesus faz sua entrada triunfal em Jerusalém, montado em um jumento – enquanto símbolo de humildade, mas ladeado por folhas de palmeiras. A presença desses símbolos indicaria uma “autoridade” ou um “triunfo” daqueles aos quais foram dedicados, no caso Pedro e Paulo, neste sentido, o significado do símbolo não é radicalmente alterado, mas desviado de seu propósito, ou de seus alvos originais: os símbolos que outrora designariam uma autoridade civil-militar passam a designar uma autoridade celestial, e aqueles que indicam a vitória sobre os adversários humanos – em jogos ou guerras – se convertem em uma vitória sobre o mal espiritual.

### 2.5.2. Outros motivos animais

Há também uma série de outros animais representados no monumento, todos já conhecidos símbolos greco-romanos apropriados e ressignificados pelo Cristianismo. Neste sentido, temos um urso, um cão, aves não identificadas e um pavão. A presença desses animais indicaria que estes funcionam como portadores de valor simbólico e moral para os cristãos. Diferentemente da situação acima, na qual o significado do signo continua muito semelhante ao original greco-romano, sendo deslocado apenas de contexto, nesse caso os significados são recriados a partir da moral cristã e de sua perspectiva de mundo. Em acordo com as reflexões teóricas expostas acima, partiremos de valores gerais atribuídos a esses animais, para então buscarmos suas especificidades históricas ligadas a seus usos na *Memoria Apostolorum*.

<sup>200</sup> GARIPZANOV, Ildar H. *Graphic Signs of Authority in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 300-900*. Oxford: Oxford United Press, 2018. p. 155-116.

<sup>201</sup> KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. *Op. Cit.* 297.

Em geral, os animais podem representar características desejadas pelo cristianismo, ou mesmo a própria divindade. Esse é o caso de Cristo que foi representado com cordeiro figurativamente no texto bíblico<sup>202</sup> e iconograficamente pelos cristãos (mesmo se esta não era uma iconografia comum no período aqui estudado). É também o caso do Espírito Santo, representado por uma pomba em textos e em imagens (já existindo ocorrências desde os primeiros séculos cristãos), já o pavão seria como um símbolo da própria ressurreição de Cristo, ou um ideal de imortalidade<sup>203</sup>. Quanto às demais aves representadas de maneira genérica nos grafites, ainda que não possamos identificá-las, sabemos que normalmente a ave tem um significado positivo na rede simbólica do período: pode estar ligada ao Espírito Santo, caso se trate de pombas, ou de autoridade e poder, caso trate-se de águias. Em relação ao urso, este é um animal que não tem conotação positiva no Cristianismo: representa as feras, e aparece na Bíblia como um animal feroz que promove destruição<sup>204</sup>: ele ataca os rebanhos<sup>205</sup> ou executa vinganças divinas<sup>206</sup>; pelo lado romano, este é um dos animais que constantemente é usado nas arenas de combate contra os gladiadores, e da mesma forma contra os cristãos. Nesse sentido o urso talvez represente o próprio martírio, o que faria sentido em um monumento de memória à mártires.

É muito difícil analisar o significado destes animais, principalmente por não podermos a partir do número das inscrições estabelecer uma correlação espacial entre os locais da *Memoria Apostolorum* em que as imagens e os textos apareceriam, no entanto, a presença deles indica a necessidade e a possibilidade de se representar um tipo de mensagem cristã marcada por virtudes, ações divinas e perigos à salvação das almas. Além disso, sua ocorrência única, com exceção das aves que aparecem em seis inscrições, não nos permitem aplicar nenhum método comparativo ou de análise serial. Dessa forma, em relação aos animais podemos afirmar apenas que esta era uma dentre as formas de se expressar no monumento.

---

<sup>202</sup> Rf.: Isaías. 53:6-8 / Evangelho de João 1:39 e 1:36 / I Carta aos Coríntios 5:7 / Carta aos Hebreus 9:27-28 / I Carta de Pedro 1:18-20 / Apocalipse 5:6; 7:16-17; 22:3. A BIBLIA (1985). *Op. Cit.*

<sup>203</sup> KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. *Op. Cit.* p. 300.

<sup>204</sup> Daniel, 7. A BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 1567.

<sup>205</sup> I Livro de Samuel. cap. 17. A BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 413.

<sup>206</sup> II Livro de Reis. cap. 2. A BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 508.

### 2.5.3. Os varões e demais figuras humanas

As representações humanas são, sem dúvida, as mais importantes figuras que encontramos no monumento. Isso porque ao contrário das figuras animais e dos símbolos da palma e da coroa de louros, as representações humanas podem ser analisadas segundo o viés da presença, ou seja, de reforçar, intensificar ou atrair a presença das figuras representadas e não apenas de representá-las. Essa mudança no tipo de interpretação e tratamento das imagens ocorre por dois fatores principais: o significado desse tipo de representação humana no mundo romano e a forma como o Cristianismo desenvolveu sua relação com as imagens. Para compreendermos como essa mudança no paradigma interpretativo se constrói, vamos à apresentação dos grafites em questão.

Esses desenhos podem ser indicados na tabela de duas formas: pelo substantivo *vir* (nominativo plural de *vir* – varão no sentido de homem) em três casos<sup>207</sup>, ou da forma *os viri*, os outros sete<sup>208</sup>. Essa segunda forma de ocorrência é um pouco discutível, principalmente em se considerando a dificuldade de analisar as fotografias disponíveis na base de dados, mas segundo o dicionário Ernesto Faria, *os* seria o nominativo de boca, ou da própria voz, linguagem, ou expressão fisionômica, ligada ao rosto de forma geral<sup>209</sup>. No entanto, é preciso ressaltar que *os* e *vir* nesse caso estão no singular: trata-se de um nominativo singular e do genitivo singular que o acompanha, seria, então o rosto de um varão.

Há ainda outros dois tipos de figuras humanas representadas: uma parte de mulher<sup>210</sup>, ocorrência única; um grafite associado a *ora hominum*<sup>211</sup>, que seria um nominativo plural de *os* e um genitivo plural de *homo*, homem, significando o rosto de um homem; outra ocorrência única nominada *os pueri*<sup>212</sup>, que indicaria o rosto de um menino, rapaz ou criança; e um pastor sem legenda<sup>213</sup>, que muito possivelmente está relacionado ao motivo do Cristo como Bom Pastor, muito presente em forma de afresco nas catacumbas romanas entre os séculos II e IV. No entanto, notamos que a maioria das representações humanas pertence ao primeiro grupo analisado, intitulados de varões. É interessante notar, inclusive, a diferença entre esses varões e o outro homem representado (o *homo*) que é interpretado pelo epigrafista de forma

<sup>207</sup> ICVR 12930.b, 13065, 13084.d.

<sup>208</sup> ICVR 12946.c, 12972.a, 13007.b3, 13083.a, 13084.a2, 13084.b, 13084.c.

<sup>209</sup> FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 689.

<sup>210</sup> ICVR 13084.e.

<sup>211</sup> ICVR 13059.c.

<sup>212</sup> ICVR 13061.c.

<sup>213</sup> ICVR 13085.

diferenciada, nos levando a considerar os varões como uma forma diferenciada de designar sujeitos do sexo masculino. Segundo Ernesto Faria, o termo *vir* se distingue de *homo* por não representar apenas o macho humano, mas ter em si uma conotação que indica a dignidade desse indivíduo, que seria alguém ilustre, heróico, ou um soldado<sup>214</sup>.

A possibilidade de esses “varões” representarem Pedro e Paulo existe, embora não seja realmente possível defender tal interpretação. No entanto, se fosse assim, essas imagens poderiam ser formas rudimentares de “retratos”, a serem analisadas com base no estudo apresentado por Hans Belting, no qual ele demonstra que as imagens de santos provêm das antigas imagens tumulares. Segundo o autor, da mesma forma que o culto aos santos vem de um processo que torna pública as homenagens a um morto que antes seria particular apenas de sua família, tornando-o em objeto de devoção pública, o uso das imagens dos santos seria resultado de se replicar a imagens que estivessem no tumulo deste, representando-o<sup>215</sup>.

No entanto, também precisamos considerar que as imagens tenham sido mobilizadas como práticas devocionais, da seguinte forma: comparando-se estes ao caso das imagens de santos e mártires doadas às igrejas nos séculos seguintes, no intuito de representar de alguma forma o milagre alcançado, normalmente obedecendo-se certos padrões de representações (fórmulas) para representar o pedido ou o favor alcançado<sup>216</sup>, essas imagens poderiam sim representar de alguma forma o pedido realizado, seja por meio da representação de uma cena, seja pela própria representação dos apóstolos. De qualquer forma, é seguro afirmar que essas imagens dificilmente possuíam algum caráter mágico-religioso, sendo mais prudente considerá-las como representações, como formas de re-apresentar e tornar visível algo ausente que se deseja rememorar, ainda que essas representações não fossem, muito possivelmente, dotadas de poder em si próprias.

## 2.6. *Triclia* e basílica funerária

A partir dessa nossa proposta de análise das inscrições, podemos concluir que a devoção ocorrida no monumento *Memoria Apostolorum*, apesar de não ser mais aquela antiga comemoração simples do aniversário de martírio junto ao túmulo do mártir, ainda está muito

---

<sup>214</sup> FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 1068.

<sup>215</sup> BELTING, Hans. *Op. Cit.* p. 102.

<sup>216</sup> BELTING, Hans. *Op. Cit.* p. 102.



arraigada às questões funerárias: para além do fato de se tratar de uma *trichia*, e de todas as questões em relação às práticas funerárias que esse tipo de construção representa o conjunto de grafites demonstra isso de várias formas, como demonstrado acima. Todavia, justamente nesse ambiente flagrantemente funerário (para romanos e para cristãos), e que inclusive se encontra em uma necrópole, se desenvolve uma importante comunidade devocional, o que faz do monumento uma *memoriae martyrum*<sup>217</sup>, como seu próprio nome sugere, uma monumento dedicado à memória de Pedro e Paulo; de fato, as práticas nele identificadas, bem como os grafites demonstram a estreita ligação entre práticas referentes ao mundo funerário e a devoção.

Independentemente da necessidade de haver restos mortais ou relíquias dos mártires nas *memoriae*<sup>218</sup>, e da celebração de refeições no aniversário de morte do mártir, em nosso caso temos a presença de diversos itens ligados às necrópoles cristãs: primeiramente, as fórmulas semelhantes a epitáfios, como *in pace, vivas in deo, in refrigerium, spiricta santa*. Todas estas fórmulas figuram em epitáfios cristãos<sup>219</sup> e, embora em nosso monumento às vezes se apreça estar falando acerca de vivos, em certas inscrições fica claro que os beneficiários da prece já estariam falecidos. Em outros casos, nem há pedido aparente, mas apenas a reprodução do epitáfio de defunto no monumento, como se bastasse isso para que o efeito pretendido fosse alcançado, para que sua alma estivesse diante dos apóstolos para intercessão.

Além disso, o recurso que certos autores de inscrições empregam, de usar pequenos símbolos grafitados como forma de expressar ideias e significados mais profundos também surgiu dos túmulos cristãos, os quais muitas vezes eram adornados com pequenos sinais que identificassem sua fé, principalmente o peixe, os pães, a âncora e a pomba<sup>220</sup>, muitos destes inclusive encontrados em nosso monumento. Curiosamente, embora apareçam em grande quantidade nas catacumbas de forma geral, os símbolos que aparecem no monumento são principalmente aqueles relacionados à vitória, palmas, cavalos, coroas, feras, todos símbolos associados ao contexto de perseguição e martírio.

Já o fato de os apóstolos serem representados de forma serial é muito interessante, pois, mesmo que estes sejam reelaborações de retratos funerários, como propõe Hans Belting, ainda não estariam, ao que tudo indica, no contexto dos *ex-votos* basilicais que ele apresenta: pinturas

<sup>217</sup> Como era chamados os monumentos à memória dos mártires. Rf.: BRUNS, Hermann Theodorp. **Canones Apostolorum et Conciliorum Saeculorum IV. V. VI. VII.** Berolini: Typis et Sumpitibus G. Reimeri, 1939. p. 176.

<sup>218</sup> Canones Apostolorum et Conciliorum Saeculorum IV. V. VI. VII. *Op. Cit.* p. 176.

<sup>219</sup> ROSSI, Giovanni Battista De. **La Roma Sotterrânea Cristiana.** v. 1. Roma: Cromo-litografia pontificia, 1864.

<sup>220</sup> EUSÉBIO, Maria de Fátima. *Op. Cit.* p. 14-15.

que compõem o interior de uma igreja, pagas como forma de agradecimento por uma benção alcançada: são simples grafites, que nos fazem questionar se sua presença ali não deveria ser pensada mais pelo viés da representação, no sentido de tornar presente algo invisível. Para Belting, os motivos imagéticos escolhidos no caso desses *ex-votos* representavam, de certa forma, o milagre alcançado<sup>221</sup>; no nosso caso, encontramos também algumas situações curiosas, como a representação de um homem que segura um tipo de cajado, ou vara, é possível pensar que esse tipo de representação poderia ser já uma manifestação dessa prática, de se representar uma instante que figuraria um milagre, mas ainda assim, não podemos afirmar nada com certeza. Optamos, por isso, por não nos aventurarmos além do conceito de representação, ou seja, nem pelo viés do *ex-voto*, nem por um viés mágico-religioso.

É claro que nenhuma dessas ideias é estranha à fé cristã, contudo, é interessante observar essa conjugação de elementos em um espaço que, a princípio, deveria abrigar homenagens dos romanos aos seus mortos, reforça a nossa análise que aponta uma origem funerária para a devoção. Como Lauwers demonstra em seu livro sobre o surgimento do cemitério, é justamente desse contexto que se origina e organiza a devoção cristã ocidental que se constituiria depois, bem como se origina e se organiza a própria concepção cristã de espaços sagrados<sup>222</sup>, e por isso, a análise de um monumento como esse é fundamental para perceber como os significados foram sendo reelaborados progressivamente.

Quando afirmamos que a *Memoria Apostolorum* estaria entre ser uma *trichia* e uma basílica funerária, nos referimos ao fato de o tipo de devoção nele encontrado já possuir elementos que seriam posteriormente desenvolvidos nessas basílicas, especialmente no que tange ao esforço de levar, ainda que por meio dos grafites, cristãos falecidos para perto dos mártires. Como vimos, talvez possamos pensar inclusive em uma dos apóstolos nesse mesmo sentido. Obviamente, nem os construtores do monumento nem seus frequentadores tinham consciência disso, e podemos fazer essa análise apenas *a posteriori*, conhecendo o que viria depois; mas o fato é que, por meio desse tipo de análise, é possível compreender os processos envolvidos na construção de uma teologia da devoção mais de perto. Nesse sentido, a *Memoria Apostolorum* não é um monumento único, havia outras *memoriae martyrum* em outras necrópoles cristãs (embora não saibamos se possuíam o formato de *trichia*, ou quais as práticas

---

<sup>221</sup> BELTING, Hans. *Op. Cit.* p. 104.

<sup>222</sup> LAUWERS, Michel. *Op. Cit.* p. 35.

devocionais neles desenvolvidas), sendo algumas subterrâneas, outras a nível do solo<sup>223</sup>. Esses santuários, assim como o nosso, com o tempo se tornaram basílicas fora dos muros da cidade, os quais se tornaram objeto de peregrinação, mas não abandonaram suas raízes mortuárias.

Nessas basílicas, há enterramentos em seu interior principalmente de indivíduos ilustres da comunidade, que formam nos pisos dos prédios uma comunidade funerária a parte, cuja unidade é composta pelas fórmulas dos epitáfios e pelos elementos iconográficos<sup>224</sup>. Além disso, o enterramento próximo às relíquias era, além de mais caro, muito desejado, pela crença de que se estando junto a um mártir ou a partir do século IV, santo, a sua alma poderia gozar de certos privilégios no além. Tudo isso já está, de certa forma, em nosso monumento, ainda que não haja corpos efetivamente enterrados em seu interior: a comunidade devocional é construída por meio das fórmulas grafitais, e a presença dos mortos, por sua nomeação nos grafites é um fato. Sabemos, pois, que os enterramentos *ad sanctus*<sup>225</sup> ocorrem também nas catacumbas, com as mesmas intenções, no entanto, aqui trata-se de um monumento devocional que seria mais próximo do caso das basílicas, e não das catacumbas. Os mortos seguem os mártires, seja de forma física por meio do sepultamento de seus corpos, no caso das basílicas, seja por meio dos grafites no caso do nosso monumento, buscando com essa proximidade conquistar uma posição desejável de além.

Além da presença dos mortos, temos, do lado dos vivos, uma relação que também transcende a das catacumbas e a das honrarias aos mortos comumente prestadas pelos romanos: o monumento não possui apenas a função de honrar e buscar bem-feitorias para os seus mortos, mas também para si: eles encontram um espaço para si que, se por um lado passa por uma construção de identidade e de manifestação da pertença a uma dada comunidade, por outro passa por alcançar benefícios também por meio desse ambiente mortuário e suas práticas.

Tudo isso se trata do que era feito no monumento. Buscaremos agora, no próximo capítulo, o que era dito sobre o monumento, sua relação com a questão devocional em Roma e as questões comunitárias e identitárias envolvidas em seus cerca de cinquenta anos de funcionamento. Para tal, buscaremos conhecer um pouco do contexto das perseguições, das

---

<sup>223</sup> GUARDUCCI, Margherita. Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia: riflessioni vecchie e nuove. In: **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. p. 811-842. Antiquité, tome 98, n°2. 1986.

<sup>224</sup> YASIN, Ann Marie (2009). *Op. Cit.* p. 141.

<sup>225</sup> Junto à tumba de um mártir ou de um santo (em séculos posteriores).

relações entre as comunidades e que os documentos falaram especificamente sobre a *Memoria Apostolorum*.

### III. TRADIÇÃO, MEMÓRIA E IDENTIDADE: O MONUMENTO À *MEMÓRIA APOSTOLORUM* E A COMUNIDADE DE FÉ

No primeiro capítulo, discutimos como a *Memoria Apostolorum* é elaborada enquanto espaço sagrado cristão, um local por meio do qual se pode acessar o divino na Terra. Pudemos concluir após toda a explanação que fizemos, se tratar de um tipo de reelaboração de categorias espaciais romanas, à luz das crenças cristãs, e que ocorre em torno da figura do mártir: esse indivíduo comum, que ao dar testemunho da fé cristã com sua vida ganha o direito de adentrar no paraíso, e, dessa forma, torna sua sepultura, ou o local em que estiverem suas relíquias, em um espaço de comunicação entre o Reino de Deus e o Reino dos Homens. Por isso, sua sepultura deixa de pertencer às suas respectivas famílias para servir à comunidade, como um local santo, ou seja, pertencente à Deus e de usufruto comum a todos os que o seguem.

Essa posição dos mártires em relação aos outros cristãos, sobretudo aos seus túmulos, fez com que a devoção fosse não apenas um exercício individual, mas coletivo: eles se reuniam juntos em torno do túmulo, celebravam o aniversário de martírio juntos, relembavam a paixão do mártir juntos. A devoção se tornou uma atividade comunitária, e aquele morto passou a ser um elemento que representava a união para o grupo, e, além disso, um elemento de construção de sua identidade. Ou seja, da mesma forma que os mortos para os romanos eram figuras em torno das quais a família, por meio do culto funerário demarcava seu espaço social, a devoção aos mártires será uma forma de se inserir em uma comunidade cristã, ou uma comunidade de fé. Isso foi largamente demonstrado no capítulo II por meio da análise dos grafites, quando pudemos avaliar como a inserção dentro de determinada comunidade devocional era importante, tendo em vista o esforço em encaixar-se nesta seja pelo uso de fórmulas votivas, seja pelo uso do idioma latino. As inscrições, que formavam a “paisagem devocional” também criavam a representação física da unidade de fé e devoção em que os fiéis operariam.

Além do fato de o culto funerário romano e a devoção serem meios de manifestação individual em uma coletividade, isso também se faz por meio da memória em ambos os casos: da mesma forma que para o romano lembrar-se de seu ente querido era um forma de afirmação social, a devoção gira em torno do conceito de *memoria*, a memória, de rememorar o mártir, sua vida e paixão, tendo em vista reforçar um sentimento individual de fé e perseverança, mas também de estabelecer quais seriam os referenciais comunitários de fé e de modo de agir no mundo. Não se trata de reduzir a devoção a uma mera extensão das práticas funerárias romanas, apenas compreender que uma mesma categoria de pensamento – a memória dos mortos e sua

importância enquanto prática religiosa e social – pode ser reinterpretada pelos cristãos na construção de suas concepções sobre martírio e devoção. Por isso, pretendemos, nesse capítulo compreender a *Memoria Apostolorum* como elemento de coesão social para os cristãos de Roma, assim como em geral as *memoriae martyrum* para o Cristianismo.

Para tal, é fundamental investigar o contexto no qual surge a figura do mártir e quais as ideias manifestas na construção dessa figura religiosa e das práticas que giram em torno dela.

### 3.1. A memória dos mártires nos primeiros séculos cristãos

Conforme discutimos na Introdução desta pesquisa, analisar a figura do mártir para o Cristianismo com base em categorias romanas pode ser um começo, mas não o objetivo central da investigação, ou seja, é preciso compreender como se organizava a sociedade romana, suas categorias de seres divinos, de posições sociais e como estas se relacionavam, para começarmos, a partir dessa base, a compreender as ressignificações e as elaborações empreendidas que tiveram por resultado a figura do mártir. O mártir, enquanto figura do imaginário cristão, é criado a partir dessas categorias mas não pode ser reduzido a elas: ele jamais será um herói, um atleta, um soldado; ele sempre será um mártir, embora todas essas categorias por nós citadas tenham, de certa forma, umas mais, outras menos, sido mobilizadas na criação desse personagem.

Também em nossa Introdução explicamos que a principal linha seguida pela historiografia na investigação da construção da figura do mártir investe na aproximação entre a esta e a figura do herói. Essa aproximação se dá, principalmente, pelo fato de ambos se tornarem mortos especiais para suas comunidades, que criam em torno deles um tipo de culto, com honrarias especiais em relação aos outros mortos comuns, justificadas por seus feitos heroicos e gloriosos, fora do comum para humanos normais, recompensados com um *status* diferenciado no além e na memória coletiva. Religiosamente, os heróis não passavam a desempenhar nenhuma função específica após a sua morte, e, embora acredite-se que seus ossos possuísem poderes mágicos<sup>1</sup>, não se tratava de nenhum tipo de mediação entre poderes divinos e seres humanos, até porque, como já explicamos, eles não ficam junto dos deuses no além, mas nos Campos Elíseos ou no Hades mesmo.

---

<sup>1</sup> BRANDÃO, Junito. *Mitologia Grega*. v.1. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 318.

Em relação à questão social, Jean Pierre-Vernant nos explica que o culto aos heróis surge no momento de organização social da Grécia Arcaica, no século VIII a.C., quando a sociedade Helênica passa a se recompor<sup>2</sup>, após um longo período ao qual chamamos de “Idade das Trevas Grega”, quando os registros arqueológicos demonstram um declínio da antiga Civilização Micênica, da qual os gregos se originam, por volta do começo do primeiro milênio antes de Cristo<sup>3</sup>. É nesse momento, por exemplo, que a *Ilíada* e a *Odisséia* surgem, como forma de construção de uma identidade para o povo helênico baseada em uma história em comum, pautada na ação de deuses e heróis.

Vernant afirma que os heróis surgem nesse contexto como figuras por meio das quais se cria e legitima identidades: eles são aclamados como antepassados de famílias, fundadores de cidades<sup>4</sup> e, por mais que o autor afirme que seu culto declina no período Helenístico, temos um exemplo muito próximo ao nosso objeto que explica como essas ideias continuam a ser mobilizadas. Estamos falando da obra de Virgílio, a *Eneida*, escrita no século I a.C. por encomenda do Imperador Augusto (27 a.C. – 14 a.C.) como forma de construção de uma identidade gloriosa para o recém-nascido Império Romano; se os gregos tinham a *Ilíada* e a *Odisséia*, os romanos teriam a *Eneida*, que da mesma forma que suas referências, não foi criada do nada, mas como compilação de lendas e mitos pré-existentes.

O poema narra a viagem do herói Eneias, sobrevivente da Guerra de Tróia, à Península Itálica, onde se uniria à aristocracia local a fim de dar início à sua dinastia mítica que culminaria da pessoa do próprio Júlio César (100 a.C. – 44 a.C.), a cuja família Augusto passara a pertencer por adoção. Ou seja, o poema confere à família dirigente do recém-fundado Império uma origem mitológica, que já teria, inclusive, sido prevista por seus ancestrais míticos:

Nestes domínios a gente de Heitor manterá o comando trezentos anos, até que a princesa Ília, sacerdotisa, de Marte grávida, à luz há de dar os dois gêmeos preditos. Rômulo, então, mui vaidoso da pele fulgente da loba, dominará nestes povos e o burgo mavórcio' erigindo, de fortes muros, seu nome dará aos romanos ditosos. Prazo nem metas imponho às conquistas do povo escolhido. Dou-lhes o império sem fim. Até Juno, a deidade ofendida, que à terra, ao céu e ao mar bravo trabalhos sem pausa ocasiona com seus temores, mudada em

<sup>2</sup> VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 44.

<sup>3</sup> A civilização Micênica floresceu entre 1500 e 1150 a.C., mas acabou entrando em declínio no século XI, sem razão aparente. Depois de três séculos de certa “escuridão”, ou seja, sem muitos registros arqueológicos, que são a única forma de conhecer uma sociedade assim sem registros escritos, até que há um ressurgimento, no século VIII, já da forma de uma civilização Helênica (grega) como conhecemos, dando início ao Período Grego Arcaico. Rf.: FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2002. p. 17-24.

<sup>4</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Op. Cit.* p. 44.

melhor há de em breve os romanos favorecer, os senhores do mundo, esse povo togado. Assim me apraz. Há de a idade chegar, na carreira dos lustros, em que a família de Assáraco à ilustre Micenas e Ftia dominará, e sobre Argos vencida há de impor o seu jugo. César de Tróia, de origem tão clara, até às águas do Oceano vai estender-se; sua fama há de aos astros chegar dentro em pouco. Do claro nome de Iulo provém o cognome de Júlio.<sup>5</sup>

Nesse fragmento do canto I, vemos a origem de Eneias e de Roma, que seria Tróia – a gente de Heitor – sendo o próprio César aclamado como César de Tróia, em uma clara demarcação de identidade em relação aos Gregos, por meio de sua própria cultura. Esses troianos, que posteriormente conquistariam os gregos, dominariam na forma dos descendentes de Enéias na região do Lácio até que Rômulo e Remo<sup>6</sup>, filhos do próprio deus Marte nascessem e pudessem fundar a cidade de Roma, a nova Tróia, segundo Virgílio<sup>7</sup>. Rômulo e Remo seriam descendentes por parte de mãe de Enéias, assim como o próprio César, descende do herói; contudo, Enéias também não era um herói completamente humano, e assim como Rômulo era meio divino, filho de Vênus com o mortal Anquises, de modo que Júlio César possuiria, dessa forma, uma origem divina. Na sequência do poema há várias alusões metafóricas a guerras e

---

<sup>5</sup> VIRGÍLIO, Eneida, Livro I, v. 272-288. In: VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição Bilingue. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 95.

*“Hic iam ter centum totós regnabitur annos  
Gente sub Hectorea, donec regina sacerdos,  
Marte grauis geminam partu dabit Ilia prolem.  
Inde lupae fuluo nutricis tegmine laetus  
Romulus excipiet gentem, et Mauortia conder  
Moenia Romanosque suo de nomine dicet.  
His ego nec metas rerum nec tempora pono:  
Imperium sine fine dedi. Quin aspera luno,  
Quae mare nunc terrasque metu caelumque fatigat,  
Consilia in melius referet, mecumque fouebit  
Romanos rerum dominos gentemque togatam.  
Sic placitum. Veniet lustris labentibus aetas,  
Cum domus Assaraci Phthiam clarasque Mycenae  
Sruitio premet ac uictis domunabitur Argis.  
Nascetur pulchra Troianus origine Caesar,  
Imperium Oceano, famam qui terminet astris  
Iulius, a magno demissum nomem Iulo.”*

Rf.: VIRGÍLIO. Livro I, v. 272-288. *Op. Cit.* p. 94.

<sup>6</sup> Rômulo e Remo são os gêmeos mitológicos responsáveis pela fundação da cidade de Roma. Eles seria filhos do Deus Marte e de Réia Sílvia, filha do Rei da cidade de Alba Longa. Por um golpe e seu tio, o avô dos meninos foi destronado, e estes foram jogados no rio e milagrosamente sobreviveram após terem sido criados por uma Loba. Depois de adultos, retornam e restauram o trono do avô, e decidem fundar uma cidade; mas, após brigarem Rômulo mata Remo e em sua homenagem, nomeia a cidade que fundou com o nome de Roma. Rf.: FUNARI, Pedro Paulo. *Op. Cit.* p. 79.

<sup>7</sup> VIRGÍLIO. Eneida. *Op. Cit.* p. 16.



conquistas ocorridas realmente na história romana, como modo de demonstrar que toda a glória da cidade seria seu destino, predito pelos heróis e referendado pelos deuses.

Ou seja, após um momento extremamente conturbado politicamente como a passagem da República para o Império. Após a morte de César houve uma guerra entre Marco Antônio e Augusto pela liderança de Roma; portanto, havia a necessidade por parte deste último, vencedor, de legitimar seu governo por meio da construção de uma origem divina para si e sua família, que se misturava com o mito fundador da cidade, e assim afastar as ameaças de possíveis rivais por meio de uma rede de ancestralidade e favorecimento divinos. Além disso, havia ainda a necessidade de se afirmar enquanto povo superior aos gregos, o que é um tópico muito frequente na literatura latina: há várias menções na literatura romana acerca da disputa entre gregos e romanos; por exemplo, em sua obra *Discussões Tusculanas*, Cícero (106 a.C. – 46 a.C.) afirma que os romanos se destacam em relação aos gregos em conservar costumes familiares e moral, na administração pública, no exército e em seu caráter natural, que não seria comparável a nenhum outro povo<sup>8</sup>.

A criação de uma linhagem divina, para o herói, para os fundadores de Roma e para o Imperador, bem como a de supostas profecias passadas que prediriam seu sucesso como recurso para demonstrar o apoio divino à linhagem de César e de Augusto demonstra que esse apoio não estaria tão relacionado à manifestações místicas e sobrenaturais, mas se apresentaria como chancela do poder Imperial por um poder superior, que lhe confere, por meio da descendência divina, a virtude para governar. No entanto, essas relações divinas nada mais expressam do que a própria forma romana de se organizar socialmente e de referendar poderes terrenos. Por isso, Paul Veyne afirma que a relação entre homens e deuses na cultura romana muitas vezes se manifesta por meio de relações de poder entre povos, entre governos<sup>9</sup>, e nesse caso, podemos partir desse princípio para compreender a chancela dos deuses aos Romanos manifesta em sua origem divina.

Nesse sentido, quando Jean-Pierre Vernant liga o surgimento do culto aos heróis à constituição das cidades, podemos pensar que o culto surge em um momento histórico que demanda elementos de coesão social que permitam a estruturação da sociedade helênica, ampliando as redes de solidariedade da família nuclear para comunidades maiores. Nos termos

---

<sup>8</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*. Edição Bilíngue. Tradução de Bruno Fegni Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2012. p. 19.

<sup>9</sup> VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Lisboa: Texto & Grafia, 2009. p. 45.

da explanação realizada por Fustel de Coulanges, o culto aos heróis mobilizaria as categorias pelas quais a identidade helênica era formulada, família e ancestralidade, a fim de construir uma identidade comum por meio de um ancestral ou mito comum, conforme já explicamos no capítulo I. Embora os mártires também sejam mortos por meios dos quais se constrói uma identidade comunitária, somente poderemos comparar a figura do herói e a figura do mártir investigando os contextos e as demandas sociais envolvidas na elaboração desta última por parte dos cristãos.

### 3.1.1. O mártir como produto da perseguição

Parece óbvio dizer que o mártir só existe porque a fé cristã foi perseguida em seus três primeiros séculos, mas compreender de que modo se deu essa perseguição, quem eram os perseguidores e qual a relação entre os cristãos e estes é fundamental para discutirmos o fenômeno do martírio para o Cristianismo. Em primeiro lugar, temos que embora o termo “mártir” tenha ganhado essa conotação cristã específica em meados do século II, o martírio em si, a ideia de alguém morrendo pela causa cristã aparece desde os textos do novo testamento. O primeiro mártir a aparecer nos textos bíblicos é Estêvão, um dos primeiros sete diáconos do Cristianismo, e aparentemente o mais influente destes<sup>10</sup>, cuja narrativa de martírio encontra-se no livro de Atos dos Apóstolos, capítulos sete e oito: Nesse caso, o termo “testemunha” foi aplicado no texto em grego, mas ainda sem o significado posterior:

καὶ ὅτε ἐξεχύννετο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ **μάρτυρός** σου καὶ αὐτὸς ἤμην ἐφεστὼς καὶ συνευδοκῶν καὶ φυλάσσων τὰ ἱμάτια τῶν ἀναιρούντων αὐτόν<sup>11</sup>

E quando derramaram o sangue de Estêvão, tua **testemunha**, eu próprio estava presente, apoiando os que o matavam, e guardando suas vestes.<sup>12</sup>

Estêvão teria sido apedrejado na presença de Paulo, então Saulo de Tarso, em fins da década de 30 ou início da década de 40 do primeiro século<sup>13</sup>, de modo que nesse caso, a

<sup>10</sup> Atos dos Apóstolos, cap. 6 e 7. A BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: PAULUS, 2002. p. 1911-1914.

<sup>11</sup> Πραξῆεις Ἀποστόλων, 22:20. In: **Ἡ Καινὴ Διαθήκη**. Αθήνα: Ἀποστολικὴ Διακονία, 2017. p. 283.

<sup>12</sup> Atos dos Apóstolos, 22:20. A BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 1944.

<sup>13</sup> Apesar de a redação do livro dos Atos dos Apóstolos ter sido posterior, por volta da década de 70, a datação da morte do jovem tem como principal referência o fato de ser anterior à conversão de Paulo, que teria se dado por volta do ano 35. Rf.: Introdução a Atos dos Apóstolos. In: A BÍBLIA. **Bíblia de Estudos Arqueológica NVI**. Tradução: Claiton André Kunz, Eliseu Manoel dos Santos e Marcelo Smargiasse. Prefácio da Edição Brasileira: Luiz Sayão. São Paulo: Editora Vida, 2013.

perseguição ainda não tinha partido de autoridades ligadas ao Império Romano, mas dos próprios judeus, assim como teria sido no caso do próprio Cristo. Além dele, Tiago, de cognome “O Justo”, primeiro dirigente da comunidade de Jerusalém<sup>14</sup> teria sido martirizado no ano de 62, segundo narra Eusébio de Cesareia:

Ao apelar Paulo ao César e ser enviado por Festo à cidade de Roma, os judeus, frustrada a esperança que os induziu a conspirar contra ele, voltaram-se para Thiago, o irmão do Senhor, a quem os apóstolos tinham confiado o trono episcopal de Jerusalém. O que segue é o que ousaram fazer também contra ele. Trouxeram-no, e diante de todo o povo, pediram-lhe que renegasse a fé de Cristo. Mas quando ele, contra a vontade de todos, com voz livre e falando mais abertamente do que esperavam, diante de toda a multidão pôs-se a confessar que nosso Salvador e Senhor Jesus era filho de Deus, (...). O modo como ocorreu a morte de Tiago já foi esclarecido pelas palavras citadas de Clemente, que conta como o lançaram do pináculo do templo e espancaram-no até matá-lo.<sup>15</sup>

O relato acima que consta na *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesaréia (263 – 339), explica que os judeus buscavam, assim como no caso de Cristo, solicitar aos romanos a punição dos cristãos. Como o texto demonstra, Paulo por ser cidadão romano teria direito a tratamento especial e por isso foi à Roma, quanto a Tiago, foi morto por conta própria (dos judeus), mas aproveitando-se de uma vacância no governo da província. Dessa forma, o primeiro contexto da perseguição se revela um embate entre grupos judeus, normalmente os fariseus e saduceus<sup>16</sup> contra os seguidores de Cristo, embora o Império se envolvesse no sentido de manter a ordem. Isso fica claro quando o Imperador Cláudio (41 – 54), por exemplo, expulsa os judeus – e os cristãos – de Roma em 41 ele o faz indistintamente, como se fossem todos integrantes de um mesmo grupo e não por questões religiosas, por perturbação da ordem pública, uma vez que o

<sup>14</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*, Livro V, 1.55-56. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

<sup>15</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*, Livro II, 23.1-3. *Op. Cit.* p. 33.

“Ἰουδαῖοί γε μὴν τοῦ Παύλου Καίσαρα ἐπικαλεσαμένου ἐπὶ τε τὴν Ῥωμαίων πόλιν ὑπὸ Φήστου παραπεμφθέντος, τῆς ἐλπίδος καθ’ ἣν ἐξήρτυον αὐτῷ τὴν ἐπιβουλὴν, ἀποπεσόντες, ἐπὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ κυρίου τρέπονται ἀδελφόν, ᾧ πρὸς τῶν ἀποστόλων ὁ τῆς ἐπισκοπῆς τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐγκεχρίστο θρόνος. τοιαῦτα δὲ αὐτοῖς καὶ τὰ κατὰ τούτου τολμᾶται. εἰς μέσον αὐτὸν ἀγαγόντες ἄρνησιν τῆς εἰς τὸν Χριστὸν πίστεως ἐπὶ παντὸς ἐξήτουν τοῦ λαοῦ: τοῦ δὲ παρὰ τὴν ἀπάντων γνώμην ἐλευθέρα φωνῆ καὶ μᾶλλον ἢ προσεδόκησαν ἐπὶ τῆς πληθύος ἀπάσης παρρησιασμένου καὶ ὁμολογήσαντος υἱὸν εἶναι θεοῦ τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν (...). τὸν δὲ τῆς τοῦ Ἰακώβου τελευτῆς τρόπον ἤδη μὲν πρότερον αἱ παρατεθεῖσαι τοῦ Κλήμεντος φωναὶ δεδηλώκασιν, ἀπὸ τοῦ περυγίου βεβλήσθαι ξύλω τε τὴν πρὸς θάνατον πεπλήχθαι αὐτὸν ἱστορηκότος. Rf.: EUSÉBIO DE CESARÉIA. Livro II, 23.1-3. In: EUSEBIUS. **The Ecclesiastical History**. Vol 1-2. Kirsopp Lake. J.E.L. Oulton. H.J. Lawlor. William Heinemann; London/ Cambridge / New York: G.P. Putnam's Press; Harvard University Press, 1926-1932. p. 146-147.

<sup>16</sup> GONZAGA, Waldecir. **Os conflitos na Igreja Primitiva entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos**. Santo André: Academia Cristã, 2015. p. 141.

Judaísmo era uma religião tolerada pelo Império. Essa expulsão se deu justamente por conta de uma polêmica interna do grupo por conta de um tal de “Crestos”, interpretado pelos historiadores como sendo a pessoa de Jesus<sup>17</sup>.

Os textos redigidos no primeiro século, especialmente os do Novo Testamento tratam dessa disputa entre grupos judaicos, e posteriormente entre cristãos e judeus e judaizantes, como eram chamados os cristãos que ainda insistiam em seguir as leis judaicas; nesse primeiro momento, inclusive, a pregação dirige-se predominantemente aos judeus espalhados pelos Império, a partir das sinagogas, e só gradualmente os gentios foram acolhidos<sup>18</sup>. Paulo surgiu como figura decisiva nesse processo de afastamento entre cristãos e judeus, ou, de certa forma, na própria criação do Cristianismo enquanto religião autônoma: foi ele a enfrentar Pedro quando este se recusou a comer junto dos gentios<sup>19</sup> e a discutir, no chamado Concílio de Jerusalém<sup>20</sup> a necessidade ou não da circuncisão para a conversão dos gentios.

De acordo com Waldecir Gonzaga, em seu livro “*Os conflitos na Igreja Primitiva*” haveria pelo menos quatro grupos de cristãos no período do concílio de Jerusalém, realizado por volta do ano 51, compostos de cristãos-judeus e cristãos-gentios que possuiriam vários graus de flexibilidade em relação à Lei Judaica e aos costumes gentios<sup>21</sup>. Paulo faria parte de um dos grupos mais flexíveis, e que se opunha aos grupos judaizantes, e por isso, ao construir com suas cartas a base do Cristianismo para os próximos dois milênios, o faz muito em função de estabelecer um ambiente e tolerância e respeito entre os grupos, e de estabelecer quais seriam as novas fronteiras dessa identidade religiosa: o batismo como ritual iniciático em lugar da circuncisão e a obediência ao decálogo seriam suficientes, tendo em vista a nova aliança baseada na Graça divina<sup>22</sup>. Mas, segundo Paulo Barata Dias, o resultado dessa “reforma” teria sido que a identidade judaico-cristã teria sido tão flexibilizada por Paulo que terminou por ceder, por se romper, se descolando do Judaísmo e gerando uma nova religião<sup>23</sup>, o que também levou ao declínio das comunidades judaizantes com o tempo.

<sup>17</sup> DREHER, Martin N. **A igreja no império romano**. V. 1. São Leopoldo (RS): Sinodal, 2007. p.52.

<sup>18</sup> GONZAGA, Waldecir. *Op. Cit.* p. 130.

<sup>19</sup> Carta aos Gálatas, 2:11-14. A BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 2033.

<sup>20</sup> Chama-se dessa forma a reunião relatada no capítulo 15 do livro de Atos, no qual os apóstolos juntamente com Paulo discutiram acerca da necessidade ou não da circuncisão para os gentios.

<sup>21</sup> GONZAGA, Waldecir. *Op. Cit.* p. 139.

<sup>22</sup> GONZAGA, Waldecir. *Op. Cit.* p. 140.

<sup>23</sup> DIAS, Paulo Barata. Paulo e a controvérsia sobre os alimentos permitidos aos cristãos: a mesa entre dois mundos. In: RAMOS, José Augusto; PIMENTEL, Maria Cristina de Sousa; FIALHO, Maria do Céu; RODRIGUES, Nuno

O Cristianismo nunca negou a sua herança judaica mesmo após a separação efetiva entre as religiões, o que não aconteceu muito depois da intervenção de Cláudio, já que sob o governo de Nero (54 – 68), seu sucessor, as primeiras perseguições teriam sido empreendidas. De acordo com o historiador Tácito (56 – 120), que escreve algumas décadas depois dos acontecimentos, Nero teria ordenado a perseguição dos Cristãos após o grande incêndio de Roma em 64, acusando-os de serem os motivadores do acidente<sup>24</sup>; essa perseguição, inclusive, teria sido aquela que vitimou os apóstolos Pedro e Paulo. O relato de Tácito é bastante discutido ainda hoje, sob a alegação de que se trataria de uma construção de memória negativa sobre Nero feito *a posteriori*, mas, mesmo que o relato sobre a perseguição de Nero fosse caluniosa, é fato que a separação entre judeus e cristãos, ocorrida ainda no século I alterava a situação jurídica destes últimos perante o Império, uma vez que separar-se dos judeus implicaria em perder a permissão de que estes usufruíam para exercer sua religião<sup>25</sup>, dando início ao período das perseguições por parte do Estado Romano.

Entretanto, não podemos compreender esses cerca de 250 anos nos quais o Cristianismo não foi uma religião permitida no Império<sup>26</sup>, dentre os quais nosso monumento esteve em funcionamento nos últimos 50 anos, de forma unívoca. Primeiramente porque a perseguição não ocorreu de forma homogênea em todos os locais do Império e por todo esse período incessantemente, mas funcionou em ondas, e geralmente de forma localizada<sup>27</sup>; em segundo lugar, porque a política imperial e a legislação que instruíam sobre como lidar com a questão cristã se alterou no decorrer desse período. As perseguições se acirraram mesmo no século III, muito acredita-se devido ao período de crise que o Império atravessava, quando manter a *pax deorum*, ou seja, garantir que todos os cidadãos mantivessem boas relações com os deuses, seria fundamental. Nesse período houve duas grandes perseguições, a de Décio (249 – 251) em 250 e de Valeriano (253 – 260) a partir de 253, que foram muito mais intensas e mortais do que as anteriores, mas foi apenas com Diocleciano (284 – 305), em 303, que a perseguição atingiu seu ápice, tanto em abrangência, quanto em violência<sup>28</sup>.

---

Simões. **Paulo de Tarso: Grego e Romano. Judeu e Cristão**. p. 115 – 130. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

<sup>24</sup> DREHER, Martin N. *Op. Cit.* p. 52.

<sup>25</sup> VENTURA, Gilvan. Relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: VENTURA, Gilvan; MENDES, Norma Musco (Orgs). **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. pp. 241-266. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: Edufes, 2006. p. 242

<sup>26</sup> Contando-se a partir da perseguição de Nero até o Edito de Milão promulgado em 313 que pôs fim à perseguição em todo o Império.

<sup>27</sup> VENTURA, Gilvan (2006). *Op. Cit.* p. 245.

<sup>28</sup> COMBY, Jean. **Para ler a História da Igreja: das origens ao século XV**. Volume 1. São Paulo: Loyola, 1993. p. 45

Com base na documentação oficial que chegou a nós e com os textos principalmente de Eusébio de Cesaréia (265 – 339) e de Lactânio (240 – 320), podemos identificar alguns períodos específicos dos movimentos persecutórios mais gerais. No princípio, a perseguição se dava mais por denúncias do que por iniciativa do governo, e, não havendo nenhum decreto específico orientando como proceder nesses casos, as decisões acabavam nas mãos dos governadores de províncias ou magistrados responsáveis<sup>29</sup>. A primeira lei regulamentando especificamente a questão cristã foi criada somente em 202 com Septímio Severo (193 – 211), e tinha por objetivo apenas proibir o proselitismo; já nos anos subsequentes, houve duas grandes perseguições, com Décio e Valeriano, cujo foco dos editos era obrigar os cristãos a sacrificarem aos deuses romanos, e não a abdicarem de sua fé. Após 260, com Galieno, há um período de paz de cerca de 40 anos, justamente no qual nosso monumento floresce. Isso não significa que a perseguição tenha se restringido ao governo desses três imperadores citados, apenas que nesses períodos ela era mais institucionalizada e sistemática, enquanto nos demais períodos era mais dependente de governos locais ou determinados contextos, como fomes, pestes ou desastres naturais.

Os motivos para a perseguição relatados por Tertuliano também eram variados, desde acusação de sacrifícios humanos, vindas de mal-entendidos relacionados à Eucaristia, até acusações de promiscuidade, orgias e incesto, todas relacionadas ao costume de se manter em segredo os dogmas cristãos e as reuniões, o que causava estranheza nos que ouviam falar sobre “comer o corpo de cristo” ou sobre “amar os irmãos”<sup>30</sup>. Tirando a questão dos sacrifícios humanos, abominável para os romanos, o restante das acusações seria novidade, tendo em vista a proliferação dos cultos de mistério<sup>31</sup> no Império a partir do século I, que, embora malvistas, não chegavam a ser perseguidos da forma como o Cristianismo foi. Assim, a perseguição aos cristãos estaria relacionada, na verdade, com a vida civil e religiosa que os cristãos precisariam abdicar em nome do seu Deus.

As religiões grega e romana eram, sobretudo, religiões cívicas, realizadas e performadas como forma de se inserir na comunidade dos cidadãos, seja de uma cidade, seja do próprio Império. Então, praticamente todo tipo de manifestação cívica implicaria, obrigatoriamente em

---

<sup>29</sup> COMBY, Jean. *Op. Cit.* p. 43.

<sup>30</sup> TERTULIANO. Apologia, 4; 7. *In*: TERTULIANO. **Apologia**. Tradução de José Fernandes Vidal e Luiz Fernando Karps Pasquotto. Disponível em: <http://www.tertullian.org/brazilian/apologia.html> Acesso em 10/06/2019.

<sup>31</sup> ELÍADE, Mircea. **História das crenças e das idéias religiosas - Tomo II: de Gautama Buda ao triunfo do Cristianismo**. Zahar, 1983. p. 44

uma manifestação religiosa, como no caso de se assumir magistraturas ou integrar o exército. Contudo, o pior de tudo era a recusa em realizar o Culto ao Imperador, tido como crime de lesa-majestade, como traição ao Império e impiedade aos deuses. A manutenção da *pax deorum* era extremamente importante para os romanos, e uma falha nesse sentido poderia ser responsável pelos males que sobreviessem à Roma. A própria perseguição de Diocleciano teria sido motivada por questões cívico-religiosas:

Ouvira dizer, em 303, que Apolo acabara de notificar em Delfos que já não podia fornecer oráculos verídicos, porque a presença de justos sobre a terra o impedia; tendo o imperador Diocleciano perguntado, à sua volta, quem poderiam ser estes justos, um oficial da guarda respondeu: “Provavelmente os Cristãos”. Foi então que Diocleciano decidiu a Grande e, escreve Constantino, a cruel perseguição de 303.<sup>32</sup>

Por isso, em geral, a perseguição não estava voltada para impedir que se adorasse outros deuses, até porque, a cultura romana é conhecida por se relacionar bem com as divindades e crenças dos povos conquistados, desde que estes aceitassem também o panteão romano. A questão cristã está principalmente fundamentada em sua exclusividade, em sua recusa em adorar os deuses do Império.

A defesa cristã vai se orientar justamente em tentar explicar os motivos dessa posição de exclusividade, buscando convencer (e converter, de certa maneira) os imperadores acerca das boas intenções cristãs, desfazendo os maus entendidos e defendendo-se das acusações de lesa majestade e impiedade. Esse esforço será realizado pelos apologistas, dentre os quais destacamos Justino de Roma e Tertuliano, que escreveram Apologias, dirigidas no caso de Justino diretamente ao Imperador Antonino<sup>33</sup> e no caso de Tertuliano aos “governantes romanos”<sup>34</sup>, a fim apresentar a defesa dos cristãos perante as acusações já citadas. Por exemplo, sobre as acusações sobre os rituais de canibalismo e incesto, Tertuliano afirma que:

Monstros de maldade, somos acusados de realizar um rito sagrado no qual imolamos uma criancinha e então a comemos, e no qual, após o banquete, praticamos incesto, e os cães, nossos alcoviteiros, pois não, apagam as luzes para na imoralidade da escuridão nos entregarmos a nossas ímpias luxúrias! Isto é o que constantemente usais para nos perseguir, embora não tenhais tido o cuidado de elucidar a veracidade de tais coisas de que somos acusados há

<sup>32</sup> VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Lisboa: Texto & Grafia, 2009. p. 69

<sup>33</sup> JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias e Diálogo com Trifão**. Introdução e notas Roque Frangiotti. Tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancini. São Paulo: Paulus, 1995. p. 19.

<sup>34</sup> TERTULIANO. Apologia. *Op. Cit.*

tanto tempo. Tragam, então, esse assunto à luz do dia, se acreditais nisso, ou não lhes deis crédito, se nunca investigastes a respeito. Com base nesse dissimulado jogo, somos levados a vos esclarecer que não é verdade um fato que não ousais investigar.<sup>35</sup>

Apesar de não oferecer minúcias sobre os rituais cristãos, propriamente ditos, pois nesse período já se tem o costume de manter certos segredos para os não batizados (catecúmenos), ele se preocupa em listar as acusações e afirmar que estas não são praticadas. Além disso, Tertuliano ainda acusa os romanos de permitirem que se cometa os mesmos crimes dos quais os cristãos são acusados, afirmado no capítulo IX que na África crianças eram sacrificadas a Saturno até o consulado de Tibério<sup>36</sup>. Já em relação às acusações referentes ao Culto Imperial, ele afirma que:

Vós nos acusais: "Não adorais os deuses e não oferecis sacrifícios aos imperadores". Sim, não oferecemos sacrifícios a outros pela mesma razão pela qual não os oferecemos a nós mesmos, ou seja, porque vossos deuses não são, de modo algum, referenciais para nossa adoração. Por isso, somos acusados de sacrilégio e de traição. Esse é o principal fundamento de vossa perseguição contra nós. Sim, é toda a razão de nossa ofensa.<sup>37</sup>

Há também uma outra e grande necessidade para oferecermos orações em favor dos imperadores, e não somente para a completa estabilidade do Império e em favor dos interesses dos Romanos em geral. Pois nós sabemos que o iminente choque de poderes em toda a terra é apenas retardado pela contínua existência do Império Romano. Nós não temos desejo algum de sermos tomados por esses terríveis eventos e em nossas orações, no desejo de que esses eventos demorem a acontecer, colocamos em destaque nosso desejo de continuidade do Império Romano. Além disso, enquanto nos recusamos jurar pelo gênio de César, nós juramos por sua segurança, a qual é muito mais importante que todo seu gênio.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> TERTULIANO. Apologia, 7.1-2. *Op. Cit.*

*"Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde et post convivium incesto, quod eversores luminum canes, lenones scilicet tenebrarum, libidinum impiarum in verecundiam procurent. Dicimur tamen semper, nec vos quod tamdiu dicimur eruere curatis. Ergo aut eruite, si creditis, aut nolite credere, qui non eruistis! De vestra vobis dissimulatione praescribitur non esse quod nec ipsi audetis eruere. Longe aliud munus carnifici in Christianos imperatis, non ut dicant quae faciunt, sed ut negent quod sunt."* Rf.: TERTULIANO. Apologeticum, 7.1-2. In: TERTULLIANI. **Apologeticum**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.apol.shtml>.

<sup>36</sup> TERTULIANO. Apologia, IX, 2. *Op. Cit.*

<sup>37</sup> TERTULIANO. Apologia, X, 1-2. *Op. Cit.*

*"Deos, iniquitis, non colitis et pro imperatoribus sacrificia non penditis." Sequitur, ut eadem ratione pro aliis non sacrificemus, qu[i]a nec pro nobis ipsis, semel deos non colendo. Itaque sacrilegii et maiestatis rei convenimur. Summa haec causa, immo tota est et utique digna cognosci, si non praesumptio aut iniquitas iudicet, altera quae desperat, altera quae recusat veritatem."* Rf.: TERTULLIANI. Apologeticum, 10.1-2. *Op. Cit.*

<sup>38</sup>TERTULIANO. Apologia. 32.1-2. *Op. Cit.*



Os textos acima explicam o posicionamento cristão em relação ao culto aos deuses, que não devem ser adorados porque, para Tertuliano, simplesmente não são deuses, mas personagens de épocas arcaicas divinizados, e cujos mitos não representam bons exemplos para a sociedade; além disso, em relação especificamente ao Imperador, o apologista afirma que os cristãos não desejam seu mal ou o fim do Império, mas que oram a Deus, o único que teria poder suficiente para proteger o *status quo* romano, e por consequência do mundo por eles conhecido. Na mesma linha, temos Justino, que da mesma forma que Tertuliano, defende o Cristianismo das acusações, que para eles seriam infundadas, e reafirma o compromisso dos cristãos com o Imperador, da mesma forma, afirmando que estes oram a Deus por sua pessoa e pelo Império.

Entretanto, Justino tem um discurso muito curioso em suas duas Apologias: ele tenta defender o Cristianismo, diferentemente de Tertuliano, pois ao invés de atacar as crenças greco-romanas e apenas afirmar a inocência dos cristãos diante das acusações, Justino explica os rituais da Eucaristia e da fraternidade cristã. Além disso, busca aproximar a Fé cristã da Filosofia, como uma busca pela sabedoria em Deus; essa opção talvez esteja relacionada com o fato de o Imperador para quem ele escreve ser um estóico, pois Justino faz sua defesa do Cristianismo justamente apresentando-o como uma forma elevada de vida regrada, justa e moralmente correta. De fato, o Cristianismo se apresenta na antiguidade de forma muito semelhante às filosofias helenísticas, as quais constituem dogmas e regras morais sob os quais se deve viver em sociedade e diante dos deuses, de modo que, a diferença do Cristianismo em relação às demais seria o fato de este não restringir essas regras morais a um comportamento de elite, mas de tornar todos os homens iguais perante Deus, e, portanto, devendo ser participantes da obediência à essas regras moralizantes<sup>39</sup>. Ele afirma em sua primeira Apologia:

Também a Sibila e Histapes disseram que todo o corruptível deveria ser consumido pelo fogo; os filósofos estoicos têm por dogma que o próprio Deus se dissolverá em fogo e afirmam que novamente, por transformação, o mundo renascerá. Nós, porém, o consideramos Deus, o criador de todas as coisas, superior a todas as transformações. Por fim, se há coisas que dizemos de maneira semelhante aos poetas e filósofos que estimais, e outras de modo

---

*“Est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii com metu scimus retardari. Itaque nolumus experiri et, dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus. Sed et iuramus sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus geniis.”* Rf.: TERTULIANO, *Apologeticum*, 32.1-2. *Op. Cit.*

<sup>39</sup> BROWN, Peter. *Antiguidade Tardia*. In: VEYNE, Paul (Org). **História da Vida Privada: do Império Romano ao Ano Mil**. pp. 213-284. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 213

superior e divinamente, e somos os únicos que apresentamos demonstração, por que se nos odeiam injustamente mais do que a todos os outros? Assim, quando dizemos que tudo foi ordenado e feito por Deus, parecerá apenas que enunciamos um dogma de Platão; ao falar sobre conflagração, outro dogma dos estoicos; ao dizer que são castigadas as almas dos iníquos que, ainda depois da morte, conservarão a consciência, e que as dos bons, livres de todo castigo, serão felizes, parecerá que falamos como vossos poetas e filósofos;<sup>40</sup>

Justino no texto acima aproxima o Cristianismo de outras crenças já compartilhadas por gregos e romanos, mas explicando, em seus próprios termos, como este é superior às antigas ideias. O Cristianismo, portanto, tenta dialogar com o Império de duas formas: por um lado, respondendo diretamente às suas acusações e acusando-os de seus erros, e por outro, buscando por seus próprios termos demonstrar-se como uma religião benéfica para a sociedade e superior a romana, seja em poder da divindade, seja em moral. E quanto aos perseguidores, a postura adotada por Justino é afirmar que estes estão fazendo a obra dos demônios:

Os demônios não conseguem convencer que não haverá a conflagração para castigar os ímpios, do mesmo modo que não conseguiram esconder a Cristo depois que ele nasceu. A única coisa que conseguem é fazer que aqueles que vivem irracionalmente e se desenvolvem em meio aos maus costumes, entregues às suas paixões e seguindo a opinião vã, nos tirem a vida e nos odeiem. Nós, porém, não só não os odiamos, mas, como é evidente, queremos, por pura compaixão que temos por eles, persuadi-los a que se convertam.<sup>41</sup>

Tertuliano, apesar de os taxar categoricamente de inimigos, ainda assim afirma igualmente o desejo de que se convertam:

<sup>40</sup> JUSTINO DE ROMA. I Apologia. 20.1-4. In: JUSTINO DE ROMA. *Op. Cit.* p. 30.

“Καὶ Σίβιλλα δὲ καὶ Ὑστασις γενήσεσθαι τῶν ψθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρός ἔφασαν. Οἱ λεγόμενοι δὲ Στωικοὶ φιλόσοφοι καὶ αὐτόν τὸν Θεὸν εἰς πῦρ ἀναλύεσθαι δογματίζουσι, καὶ αὖ πάλιν κατὰ μεταβολὴν τὸν κόσμον γενέσθαι λέγουσιν. Ἡμεῖς δὲ κρειττόν τι τῶν μεταβαλλομένων νοοῦμεν τὸν πάντων ποιητὴν ἡεόν. Εἰ οὖν καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ’ ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν, ἔνικ δὲ καὶ μειζρόνως καὶ Θείως, καὶ μόνοι μετὰ ἀποδείξεως, τί παρά πάντας ἀδίκως μισοῦμεθα; τῷ γὰρ λέγειν ἡμᾶς, ὑπὸ Θεοῦ πάντα κεκοσμηθῆσθαι καὶ γεγενῆσθαι, Πλάτωνος δόξομεν λέγειν δόγμα; τῷ δὲ ἐκπύρωσιν γενέσθαι, Στωϊκῶν; τῷ δὲ κολάζεσθαι ἐν αἴσθησει καὶ μετὰ θάνατον οὕσας τὰς τῶν ἀδίκων ψυχὰς, τὰς δὲ τῶν σπουδαίων ἀπηλλαγμένας τῶν τιμωπιῶν εὖ διάγειν, ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις τὰ αὐτὰ λέγειν δόξομεν.” JUSTINO DE ROMA. *Apologia prima pro Christianis*. 20.1-4. In: JUSTINI. *Opera quae exstant omnia*. Jacques-Paul Migne (Ed). 1857. p. 357.

<sup>41</sup> JUSTINO DE ROMA. I Apologia. 57.1. In: JUSTINO DE ROMA. *Op. Cit.* p. 37.

“Οὐ γὰρ μὴ γενέσθαι τὴν ἐκπύρωσιν ἐπὶ κολάσει τῶν ἀσεβῶν, οἱ φαῦλοι δαίμονες πεῖσαι δύνανται; ὄνπερ τρόπον οὐδὲ λαθεῖν τὸν Χριστὸν παραγενόμενον ἴσχυσαν πράξει, ἀλλ’ ἐκεῖνο μόνον, τοὺς ἀλόγως βιοῦντας, καὶ φιλοδοξοῦντας, ἀναιπεῖν ἡμᾶς καὶ μισεῖν δύνανται πειῆσαι. Οὐς οὐ μόνον οὐ μισοῦμεν, ἀλλ’ ὡς δείκνυται, ἐλεοῦντες, μεταθενσθαι πεῖσαι βουλόμεθα. Οὐ γὰρ δειδοίκαμεν θάνατον, τοῦ πάντως ἀποθανεῖν ὁμολογουμένου, καὶ μηδενὸς ἄλλου καινοῦ, ἀλλ’ ἢ τῶν αὐτῶν ἐν τῇδε τῇ διοικήσει ὄντων.” JUSTINO DE ROMA. *Apologia prima pro Christianis*, 57.1. *Op. Cit.* p. 415.

Aprenda através deles que uma grande benevolência está sobre nós a ponto de suplicarmos a Deus por nossos inimigos e desejarmos bênçãos a nossos perseguidores.<sup>42</sup>

Já Justino, apesar de sua postura aparentemente menos rude para com os perseguidores, ainda assim afirma que os que não se convertessem não estariam livres de castigo:

E se também vós ledes como inimigos estas nossas palavras, além de matar-nos, como já dissemos antes, nada podeis fazer. A nós, isso nenhum dano causará; a vós, porém, e a todos os que injustamente nos odeiam e não se convertem, trazer-vos-á castigo de fogo eterno.<sup>43</sup>

Essa apresentação dos dois apologistas nos permite compreender um pouco do universo mental cristão dos séculos II e III a respeito da perseguição: trata-se de uma obra dos demônios, dos adversários malignos, aqueles que se deixavam usar não estariam isentos de castigo; todavia, a guerra que se travava era contra esses inimigos imateriais, sendo os romanos pessoas pelas quais eles oravam, desejando sua salvação. Apesar dessa interpretação que de certa forma destoa da mentalidade romana, os cristãos se esforçavam para serem aceitos por essa sociedade: eles não demonstravam, de acordo com o discurso apologista, o desejo de fundar uma sociedade a parte, ou de destruírem o Império. Pelo contrário, buscavam por meio de categorias da própria sociedade romana, Tertuliano por meio do direito e Justino por meio da Filosofia, demonstrar como eles, os cristãos, estariam aptos a participar dela, e não apenas isso, mas a fazer dela melhor, por acreditarem ser o Cristianismo superior à qualquer lei ou regra moral humana ou a qualquer outra religião. É diferente, contudo, da relação que nesse período eles estabelecem com os Judeus, que como Justino afirma no *Diálogo com Trifão*, seriam verdadeiros inimigos da fé, inclusive. Justino inclusive os culpava pela própria perseguição romana, pois, além de segundo ele terem matado o Cristo, espalharam a notícia de que este não teria ressuscitado, e por isso, afirmou para ao judeu Trifão que eles, os judeus, não seriam culpados aenas por seus pecados, mas pelos pecados de todos os homens<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> TERTULIANO. Apologia. 31.2. *Op. Cit.*

“*Scitote ex illis praeceptum esse nobis ad redundantiam benignitatis etiam pro inimicis deum orare et persecutoribus nostris bona precari.*” Rf.: TERTULIANO. Apologeticum. XXXI, 2. *Op Cit.*

<sup>43</sup> JUSTINO DE ROMA. I Apologia. 45.6. *Op. Cit.* p. 46.

“*Εἰ δὲ καὶ ὑμεῖς ὡς ἐχθροὶ ἐντεύξεσθε τοῖσδε τοῖς λόγοις, οὐ πλέον τι δύνασθε, ὡς προέφημεν, τοῦ φονεῦειν; ὅπερ ἡμῶν μὲν οὐδεμίαν βλάβην φέπει; ὑμῶν δὲ καὶ πᾶσι τοῖς ἀδίκως ἐχθεπκίνοῦσι, καὶ μὴ μετατιθεμένοις, κόλασιν διὰ πυρὸς αἰωνίαν ἐπιάζεται.*” JUSTINO DE ROMA. Apologia prima pro Christianis, 45.6. *Op. Cit.* p. 397.

<sup>44</sup> JUSTINO DE ROMA. Diálogo com Trifão, 17.1. *Op. Cit.* p. 136.

Mas é interessante notar a mudança de discurso após Constantino encerrar, em grande medida as perseguições. Assim como comparamos dois autores acima, analisaremos agora as obras de Eusébio e Lactâncio, os quais fazem uma abordagem retrospectiva da perseguição, com o objetivo de encontrar certas mudanças de discurso. Em relação à Lactâncio, o principal texto no qual ele articula sua visão acerca da perseguição é o *De Mortibus Persecutorum*, que ele escreve muito provavelmente por volta de 313<sup>45</sup>, ou seja, logo após o Edito de Milão que fez do Cristianismo uma religião lícita. Nessa obra, ele basicamente, busca identificar a ação da providência divina em trazer juízo sobre os perseguidores<sup>46</sup>, construindo uma linha do tempo a fim de demonstrar como os Imperadores que empreenderam perseguições sofreram castigos terríveis, normalmente culminando em mortes brutais, como no caso de Valeriano<sup>47</sup>. Notamos, de certa forma, um acirramento em relação ao discurso anterior, no qual os não-cristãos não eram exatamente inimigos, mas estavam sobre a influência do inimigo: para Lactâncio, estes assumem definitivamente a postura de inimigos, contra os quais Deus executou e continua executando sua vingança, embora o inimigo e maestro principal da perseguição tenha continuado a ser a figura diabólica.

*Dios, en efecto, ha promovido unos Príncipes que han puesto fin al poder malvado y sangriento de los tiranos y han proporcionado a la humanidad el que, disipada, por así decirlo, la nube de la sombría época anterior, una paz alegre y serena llene regocijo las mentes de todos. (...) Ahora, desbaratada la conspiración de los impíos, ha secado las lágrimas de los que sufrían. Los que se habían levantado contra Dios yacen en tierra; los que habían derruido el templo santo han caído con un estrépito mayor; los que habían torturado a los justos han entregado sus almas criminales entre los castigos celestiales y los tormentos a que se habían hecho acreedores. (...) Dios supremo mostró su poder y majestad en la extinción y aniquilación de los enemigos de su nombre.*<sup>48</sup>

<sup>45</sup> LACTANCIO. **Sobre la muerte de los perseguidores**. Introdução, notas e tradução de Ramon Teja. Madrid: Editorial Gredos, 1982.p. 22.

<sup>46</sup> TIGGES JUNIOR, Paulo Roberto. **História Memória e Identidade no século IV d.C.: Lactâncio e a ação da providência na construção de uma ordem política cristã**. Dissertação de Mestrato. PPGH – UFES. Vitória, 2007.

<sup>47</sup> Segundo Lactâncio, após ser capturado pelos persas, o Imperador Valeriano foi escravo dos príncipes por algum tempo, até ser morto, esfolado, e ter sua pele pendurada em um templo, como símbolo da derrota romana.

<sup>48</sup> LACTÂNCIO. Sobre la muerte de los perseguidores, 1.1-8. *Op. Cit.* p. 63-65.

*“Excitavit enim deus principes qui tyrannorum nefaria et cruenta imperia resciderunt <et> humano generi providerunt, ut iam quasi discusso tristissimi temporis nubilo mentes omnium pax iucunda et serena laetificet. (...) Nunc placatus servorum suorum <precibus> deus iacentes et afflictos caelesti auxilio sublevavit, nunc maerentium lacrimas extincta impiorum conspiratione deterisit. Qui insultaverant deo, iacent, qui templum sanctum everterant, ruina maiore ceciderunt, qui iustos excarnificaverunt, caelestibus plagis et cruciatibus meritis nocentes animas profuderunt. Sero id quidem, sed graviter ac digne. Distulerat enim poenas eorum deus, ut ederet in eos magna et mirabilia exempla, quibus posteri discerent et deum esse unum et eundem iudicem digna vid<elicet> supplicia impiis ac persecutoribus inrogare. (...) scirent quatenus virtutem ac maiestatem suam in*

O fragmento acima foi retirado na introdução feita por Lactânncio para o *De Mortibus Persecutorum*, no qual ele deixa clara a noção temporal que permeia a sua obra: agora que Deus havia elevado “príncipes” para acabar com um tempo de dor, “*la nube de la sombría época anterior*” havia sido dissipada e os perseguidores destruídos por um deus vingativo e iracundo, ele poderia expor:

(...) *caules fueron los perseguidores que han existido desde el principio, es decir, desde que se constituyó la Iglesia, y con qué penas se vengó de ellos severamente el juez celestial.*<sup>49</sup>

A mudança de *status* da fé cristã aqui está intimamente relacionada com a mudança do discurso cristão: a antiga apologia, que dialogava com os perseguidores e buscava convencê-los, seja por meio de argumentos jurídicos ou culturais da idoneidade de seus seguidores e da legitimidade da fé se transformou em uma história da perseguição, que demonizava os perseguidores e exaltava uma nova figura que havia surgido no cenário de disputa entre cristãos e romanos, Constantino, que surgira como enviado de Deus para proteger seu povo. Lactânncio não foi o primeiro a adotar uma postura mais dura contra os perseguidores, pois se olharmos cuidadosamente para o texto de Tertuliano, já podemos notar um tom mais ríspido do que Justino empregou, assim como outros escritores no século III também o fizeram; contudo, ele foi o primeiro a colocar a tese do castigo divino aos perseguidores em termos de uma história da vingança divina<sup>50</sup>. Há, inclusive, outro texto de Lactânncio chamado *De Ira Dei*, no qual ele busca esclarecer, contra alguns críticos, que Deus pode sim irar-se, e que no caso essa ira se dirige contra os inimigos de seus fiéis<sup>51</sup>.

Enquanto Lactânncio não faz muito mais do que ranquear os perseguidores e seus respectivos castigos, Eusébio de Cesaréia, por sua vez, escreve uma grande obra, a *História Eclesiástica*, nas qual ele busca contar a História da *Ecclesia*, no mesmo sentido que Lactânncio emprega o termo, como o conjunto dos fiéis<sup>52</sup>, ou seja, a história dos cristãos desde a época

---

*ex<tinguen>dis delendis que nominis sui hostibus deus summus ostenderit.”. Lactânncio. De Mortibus Persecutorum, 1.2-8. In: LACTANTIUS. De Mortibus Persecutorum. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/lactantius/demort.shtml>.*

<sup>49</sup> LACTÂNCIO. Sobre la muerte de los perseguidores, 1.8. *Op. Cit.* p. 65.

*“Ab re ta<men non> est, si a principio, ex quo est ecclesia constituta, qui fuerint persecutores <eius> et quibus poenis in eos caelestis iudicis severitas vindicaverit, exponam.” Rf.: LACTÂNCIO. De Mortibus Persecutorum, I, 8. Op. Cit.*

<sup>50</sup> TEJA, Ramon. Introdução. In: LACTÂNCIO. Sobre la muerte de los perseguidores. *Op. Cit.* p. 24.

<sup>51</sup> LACTÂNCIO. *De Ira Dei*. Tradução de William Fletcher. De Ante-Nicene Fathers, vol. 7. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1886.

<sup>52</sup> TEJA, Ramon. Introdução. In: LACTÂNCIO. Sobre la muerte de los perseguidores. *Op. Cit.* p. 22.

apostólica. Apesar de mais novo do que Lactânncio, ele compõe os dez primeiros livros entre 312 e 317, começando depois da pacificação de Galério<sup>53</sup>, embora os sete primeiros livros sejam anteriores à grande perseguição de Diocleciano em 303; logo depois foi elevado à condição de Bispo, mas continuou a redação dos livros, acrescentando novos fatos até 324<sup>54</sup>. Segundo o próprio, o objetivo de sua obra era:

(...) consignar as sucessões dos santos apóstolos e os tempos transcorridos desde nosso Salvador até nós; o número e a magnitude dos feitos registrados pela história eclesiástica e o número dos que nela se sobressaíram no governo e presidência das igrejas mais ilustres, assim como o número daqueles que em cada geração, de viva voz ou por escrito, foram os embaixadores da palavra de Deus; e também quantos, quais e quando, absorvidos pelo erro e levando ao extremo suas fantasias, proclamaram publicamente a si mesmos introdutores de um mal-chamado saber e devastaram sem piedade, como lobos cruéis, o rebanho de Cristo; e mais, inclusive as desventuras que se abateram sobre toda a nação judia depois que concluíram sua conspiração contra nosso Salvador, assim como também o número, o caráter e o tempo dos ataques dos pagãos contra a divina doutrina, e a grandeza de quantos por ela, segundo a ocasião, enfrentaram o combate em sangrenta tortura; também os martírios de nosso próprio tempo e a proteção benévola e propícia de nosso Salvador.<sup>55</sup>

Por meio do fragmento, percebemos que Eusébio busca elencar, não apenas a sucessão dos líderes das igrejas, mas também os principais inimigos enfrentados pela fé desde o princípio: judeus, hereges e “pagãos”, a fim de construir uma memória sobre o passado da Igreja (enquanto *ecclesia*, conjunto dos cristãos), e uma identidade desta diante de seus inimigos. Tendo em vista sua abrangência temporal, tanto no que tange ao período representado, mas quanto ao período de composição da obra, podemos notar ao longo dela algumas diferenças de temas e preocupações expostas pelo autor, compreendendo em que a mudança de *status* do

<sup>53</sup> O Edito de Galério, emitido em 311 foi um edito de tolerância aos cristãos, que colocava fim às perseguições e permitia que estes recuperassem seus templos e praticassem suas atividades.

<sup>54</sup> TEJA, Ramon. Introdução. In: LACTÂNCIO. Sobre la muerte de los perseguidores. *Op. Cit.* p. 22.

<sup>55</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. Livro I, 1.1-2. *Op. Cit.* p. 13.

“Τὰς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων διαδοχὰς σὺν καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ εἰς ἡμᾶς διηνησμένοις χρόνοις, ὅσα τε καὶ πηλίκᾳ πραγματευθῆναι κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν λέγεται, καὶ ὅσοι ταύτης διαπρεπῶς ἐν ταῖς μάλιστα ἐπισημοτάταις παροικίαις ἠγήσαντό τε καὶ προέστησαν, ὅσοι τε κατὰ γενεὰν ἐκάστην ἀγράφως ἢ καὶ διὰ συγγραμμάτων τὸν θεῖον ἐπρέσβευσαν λόγον, τίνες τε καὶ ὅσοι καὶ ὀπηνίκα νεωτεροποιίας ἡμέρων πλάνης εἰς ἔσχατον ἐλάσαντες, ψευδωνύμου γνώσεως εἰσηγητὰς ἑαυτοὺς ἀνακεκηρύχασιν, ἀφειδῶς οἷα λύκοι βαρεῖς τὴν Χριστοῦ ποιμνὴν ἐπεντρίβοντες, πρὸς ἐπὶ τούτοις καὶ τὰ παραυτικά τῆς κατὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιβουλῆς τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος περιελθόντα, ὅσα τε αὖ καὶ ὅποια καθ’ οἴους τε χρόνους πρὸς τῶν ἐθνῶν ὁ θεῖος πεπολέμηται λόγος, καὶ πηλίκᾳ κατὰ καιροὺς τὸν δι’ αἵματος καὶ βασάνων ὑπὲρ αὐτοῦ διεξῆλθον ἀγῶνα, τὰ ἔπι τούτοις καὶ καθ’ ἡμᾶς αὐτοὺς μαρτύρια καὶ τὴν ἐπὶ πάσιν ἴλεω καὶ εὐμενῆ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.”. Rf.: EUSEBIUS. Livro I, 1.1-2. *Op. Cit.* p. 7-8.

Cristianismo teria interferido no discurso da obra e no processo de construção de memória e identidade a qual esta se propunha.

No primeiro livro, ele versa, de modo geral, sobre como Jesus já houvera sido prefigurado pelos profetas, e como seu testemunho se espalhara pelos povos, buscando afirmar a legitimidade de sua existência e pregação. No livro segundo, a tônica está em demonstrar como os judeus foram punidos pela providência por conta de sua reação em relação a Jesus e aos apóstolos; além disso, ele também relata os atos e os martírios de Tiago, Pedro e Paulo. Dos livros III ao VII, ele escreve sobre perseguição, martírios, mas também sobre as principais linhas de sucessão episcopal, com destaque para Roma, Jerusalém e Antioquia e sobre grandes escritores cristãos. A partir do capítulo VIII, ele começa a discorrer sobre a perseguição que lhe era contemporânea, de Diocleciano, detalhando como esta ocorria e relando alguns casos de martírio, para, no capítulo IX, informar como Constantino teria chegado ao poder como um imperador “amigo de Deus”, como os perseguidores haviam sido destruídos, listando alguns exemplos de “castigos” aos perseguidores, da mesma forma que Lactâncio. O último livro, o décimo, trata da paz estabelecida, da alegria que abundava, das numerosas dedicações de santuários, e da harmonia entre os povos, o que marca para nós uma mudança histórica de grande importância para nossa pesquisa. Essa passagem da perseguição à paz altera também a relação que a Igreja (enquanto comunidade de fé) possuía com os mártires: a paz traz uma monumentalização da devoção: esta fica evidente tanto nos elogios aos mártires compostos por vários escritores cristãos mas, também nos vários santuários que foram erigidos<sup>56</sup>, e no fato de as relíquias dos mártires começaram, pouco a pouco, entrarem nas cidades<sup>57</sup>. Isso fica muito evidente na mudança de tônica no livro X de Eusébio, quando ele narra um ambiente extremamente festivo após 313, segundo o qual os cristãos comemoravam sua “vitória” com festas e dedicações e consagração de oratórios:

Além disto, oferecia-se o espetáculo tão desejado e esperado por todos nós: festas de dedicação em cada cidade, consagrações dos oratórios recém-construídos, concentrações de bispos para o mesmo, afluência de gente de terras longínquas. Disposições amistosas dos povos entre si e reunião dos membros do Corpo de Cristo em convergência para uma única harmonia.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. História Eclesiástica, Livro X. *Op. Cit.* p. 206.

<sup>57</sup> BRONW, Peter (1981). *Op. Cit.* p. 15.

<sup>58</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. História Eclesiástica, Livro X, 3.1. *Op. Cit.* p. 206.

“Ἐπὶ δὴ τούτοις τὸ πᾶσιν εὐκαταῖον ἡμῖν καὶ ποθοῦμενον συνεκροτεῖτο θέαμα, ἐγκαινίων ἑορταὶ κατὰ πόλεις καὶ τῶν ἄρτι νεοπαγῶν προσευκτηρίων ἀφιερώσεις, ἐπισκόπων ἐπὶ ταύτων συνηλύσεις, τῶν πόρρωθεν ἐξ

De fato, a narrativa construída por Eusébio, mais do que a de Lactânncio, na qual o protagonismo é dos perseguidores, busca sempre apresentar os principais martírios da Igreja, de grandes personalidades, sendo a primeira a ser apresentada a de Tiago, o Justo, mas também martírios relacionados à grandes ondas persecutórias. No entanto, ele repete aqui o discurso do texto do Martírio de Policarpo, reforçando a ideia de que não se adora mártires, mas busca-se neles exemplo de força e inspiração, como no trecho a seguir ele demonstra:

Nestes combates, os magníficos mártires de Cristo brilharam por toda a terra habitada e, como era natural, por todas as partes enchiam de assombro as testemunhas oculares de seu valor, e em si mesmos ofereciam a prova manifesta do poder verdadeiramente divino e inefável de nosso Salvador.<sup>59</sup>

Esse poder manifestava-se sobretudo em acontecimentos milagrosos no momento do martírio, os quais também são narrados desde o princípio, como no caso de Policarpo, cujas chamas teria envolvido o seu corpo sem queimá-lo<sup>60</sup>. Era comum que estes, mesmo antes do martírio, devido à busca intensa no cárcere, já desfrutassem de experiências místicas e de contato com Deus, como no caso do martírio de Perpétua, a qual experimentou diversas visões celestiais que prefiguravam seu martírio como sendo a vitória sobre o inimigo<sup>61</sup>. De fato, essas manifestações eram uma confirmação do martírio do indivíduo, que muitas vezes, como no caso e Policarpo<sup>62</sup>, Justino<sup>63</sup>, além de Perpétua<sup>64</sup>, era avisado anteriormente por Deus, pois o martírio era um dom, e apenas aqueles aos quais Deus escolhia e pessoalmente capacitava poderiam suportar o sofrimento.

Isso nos mostra como esses indivíduos era considerados especiais pela comunidade: eles não apenas sofriam o martírio, mas haviam sido designados por Deus para tal; o martírio, nesse sentido, era um dom que se manifestava na confirmação por meio de sinais milagrosos durante

---

ἀλλοδαπῆς συνδρομαί, λαῶν εἰς 1 λαοὺς φιλοφρονήσεις, τῶν Χριστοῦ σώματος μελῶν [p. 396] εἰς μίαν συνιόντων ἁρμονίαν ἔνωσις.”. Rf.: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Historia Ecclesiae*, Livro X, III.1. *Op. Cit.* p. 395-396.

<sup>59</sup> EUSÉBIO DE CASARÉIA. *História Eclesiástica*. *Op. Cit.* Livro VIII, 12.11. p. 184.

“Ἐν δὴ τούτοις ἐφ’ ὅλης τῆς οἰκουμένης διαλάμπαντες οἱ μεγαλοπρεπεῖς τοῦ Χριστοῦ μάρτυρες [p. 294] τοὺς μὲν ἀπανταχοῦ τῆς ἀνδρείας αὐτῶν ἐπόπτας εἰκότως κατεπλήξαντο, τῆς δὲ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θείας ὡς ἀληθῶς καὶ ἀπορρήτου δυνάμεως ἐμφανῆ δι’ ἑαυτῶν τὰ τεκμήρια παρεστήσαντο. ἐκάστου μὲν οὖν ἐπ’ ὀνόματος μνημονεύειν μακρὸν ἂν εἴη, μὴ τί γε τῶν ἀδυνάτων.”. Rf.: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Historia Ecclesiae*, Livro VIII, 12.11. p. 193-194.

<sup>60</sup> Martírio de Policarpo Bispo de Esmirna. *In: Padres Apostólicos*. Introdução e notas Roque Frangiotti. Tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancini. pp. 147 – 157. São Paulo: Paulus, 1995. p. 153.

<sup>61</sup> SIQUEIRA, Sílvia M. A. Memórias das mulheres mártires: modelos de resistência e liberdade. **Horizonte** Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 60-76, jun. 2006.

<sup>62</sup> Martírio de Policarpo Bispo de Esmirna. *Op. Cit.* p. 149.

<sup>63</sup> JUSTINO DE ROMA. II Apologia. *Op. Cit.* p. 98-99.

<sup>64</sup> SIQUEIRA, Sílvia M.A. *Op. Cit.* p. 68.



sua execução, ou nos dias anteriores, no cárcere. Mas ainda assim, nesse período, trata-se de indivíduos comuns, casados ou não, com filhos, homens, mulheres, todos poderiam ser agraciados com a dádiva. A leitura obrigatória para compreender esse processo de valorização positiva é o texto *Ad Martyres*, de Tertuliano, que escreve uma exortação a estes sobre como proceder, na qual, para completar o binômio perseguidor-perseguido, coloca os mártires como soldados, acima de tudo. Todo o vocabulário é composto de termos militares como *gladium*, *militia*, *bellum*, assim como as exortações ao cárcere são feitas em termos militares, como no trecho a seguir:

*Sit nunc, benedicti, carcer etiam Christianis molestus. Vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondimus. Nemo miles ad bellum cum deliciis venit, nec de cubiculo ad aciem procedit, sed de papilionibus expeditis et substrictis, ubi omnis duritia et inbonitas et insuavitas constitit.*<sup>65</sup>

*Be it now, blessed men, that prison is grievous even to the Christians. We were called to the warfare of the living God, even when we made our answer according to the words of the Sacrament. No soldier cometh with luxuries to the war, nor goeth forth from his chamber to the field of battle, but from slight tents, unfolded and tied down, wherein are found together every hardship, and every opposite of what is good and pleasant.*<sup>66</sup>

O uso dessas figura de linguagem é empregado já desde o Novo Testamento, seja por indicação direta, dos cristãos como “soldados de cristo”, seja por meio da promessa da vitória, em forma de coroa<sup>67</sup>, que pode ser lida tanto em termos bélicos, quanto em termo do atletismo, o qual Paulo traz para o universo cristão:

Οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν εἰς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλως οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἄερα δέρων ἀλλὰ ὑποπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.<sup>68</sup>

Não sabeis vós que aqueles que correm no estádio, correm todos, mas um só leva o **prêmio**? Correi, portanto, de maneira a consegui-lo. E todo aquele que

<sup>65</sup> TERTULIANO. *Ad Martyres*, 3.1. In: TERTULLIAN. **Ad Martyres**. Disponível em <https://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.martyres.shtml>.

<sup>66</sup> TERTULIANO. *An address to the martyres*, cap. 3.1. In: **Tertullian: apologetic and practical treatises**. Tradução de Rev. C. Dodgson. pp. 150-157. Oxford: JH Parker, 1842. p. 151.

<sup>67</sup> Apocalipse, 2:8-11. A BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 2144.

<sup>68</sup> Προς Κορινθίους Α', 9:24-27. Η Καινή Διαθήκη. *Op. Cit.* p. 338.

luta de tudo se abstém; eles o fazem para alcançar uma **coroa** corruptível; nós, porém, uma incorruptível. Pois eu assim corro, não como a coisa incerta; assim combato, não como batendo no ar. Antes subjugo o meu corpo, e o reduzo à servidão, para que, pregando aos outros, eu mesmo não venha de alguma maneira a ficar reprovado. Antes subjugo o meu corpo, e o reduzo à servidão, para que, pregando aos outros, eu mesmo não venha de alguma maneira a ficar reprovado.<sup>69</sup>

Essa aproximação com o soldado e o atleta, curiosamente, Paulo faz em relação à disciplina e à negação do corpo, ou seja, uma reelaboração da tradição das práticas físicas helenísticas, as quais antes de refletir um desprezo pelo corpo, pelo contrário, eram parte de um culto ao físico. Mas, ainda que de forma ressignificada, essas são as principais formas pelas quais Tertuliano e os outros pais da Igreja falam dos mártires, buscando como referência categorias romanas. Embora estas figuras, soldado e atleta, estejam relacionadas na cultura greco-romana com a heroicização, a figura mítica do herói não costuma ser nomeada diretamente. Isso não significa que a categoria heroica, que assim nomeamos para fugir de certa forma ao conceito de arquétipo e o senso de inconsciente coletivo que ele carrega, não esteja sendo mobilizada na construção da figura do mártir, mas apenas que isso não está explicitamente colocado nos textos. Até porque, como já afirmamos, atletas e soldados são personagens constantemente heroicizados na mitologia greco-romana<sup>70</sup>.

O que temos, portanto, é que em se pensando uma identidade cristã em relação ao demais e aos perseguidores, o mártir encarna nesses três primeiros séculos, sobretudo, aquela figura que foi escolhida por Deus para o combatente cristão, para como um soldado ou um herói enfrentar seus inimigos/competidores a fim de ganhar o prêmio final: a cora da vida, ou seja, a salvação, e sua vitória serve de inspiração para os demais. Nesses textos, a presença de um elemento místico, ou de uma presença sobrenatural divina costuma figurar apenas nos milagres que antecedem sua morte, mas não diretamente sobre uma função mística dos mártires dentro da comunidade, o que, de certa forma, torna ambígua a prática e a teoria cristã, por assim dizer. Mas, como também já discorremos aqui anteriormente, não se trata de uma relação entre uma cultura superior e inferior, mas sobre uma teologia que demora a elaborar e cristalizar as práticas cotidianas.

<sup>69</sup> I Carta aos Coríntios, 9:24-27. A BÍBLIA (1985). *Op. Cit.* p. 2004.

<sup>70</sup> VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 46.

Por exemplo, no século IV, ao ser questionado sobre a validade das relíquias de mártires, São Jerônimo (347 – 420) é assertivo ao afirmar que:

Você diz que as almas dos Apóstolos e mártires residem no seio de Abraão, ou num lugar de refrigério, ou sob o altar de Deus e que eles não podem viver em seus próprios túmulos e estarem presentes onde quiserem. Eles são, ao que parece, da classe senatorial e não estão sujeitos aos piores tipos de cárcere, nem à sociedade de assassinos, mas são mantidos em separado, sob custódia honorífica e liberal nas abençoadas ilhas dos Campos Elíseos. Irá você agora estabelecer a lei para Deus? Irá você agora acorrentar os Apóstolos? Então ficarão eles confinados até o Dia do Julgamento e não estarão com o seu Senhor, embora esteja escrito a respeito deles: "Eles seguem o Cordeiro para qualquer lugar que Ele for" (Apocalipse 14,4). Ora, se o Cordeiro está presente em todo lugar, o mesmo devemos acreditar acerca destes que estão com o Cordeiro. (...) Você afirma, em seu panfleto, que enquanto estamos vivos podemos orar uns pelos outros, mas que, quando morremos, a oração de uma pessoa não poderá favorecer outra qualquer; e isto em razão dos mártires, embora eles possam pedir pela vingança de seu sangue, o que, porém, nunca lhes será atendido (Apocalipse 6,10). Se os Apóstolos e mártires, enquanto estão no corpo, podem orar pelos outros, ainda quando se encontram inquietos por si mesmos, quanto mais deverão fazer após terem recebido suas coroas, vencido e triunfado?<sup>71</sup>

Todo o texto dessa carta de São Jerônimo contra um certo Vigilância, que afirma serem os ossos dos mártires apenas “poeira” é extremamente rico, mas, infelizmente precisamos selecionar pequenos trechos para discussão. Esse trecho, em especial, é muito significativo, porque já situa os mártires em um patamar muito superior àquele descrito no texto do Martírio de Policarpo, que, reproduzido por Irineu de Lião e por Eusébio de Ceraréia, seria um tipo-ideal de referencial quando se trata de devoção nos primeiros séculos. São Jerônimo afirma, que os

<sup>71</sup> SÃO JERÔNIMO. *Contra Vigilância*, 4. In: SÃO JERÔNIMO. **Contra Vigilância**. Tradução de Carlos Martins Nabeto. Disponível em: <http://www.apologistascaticos.com.br/obraspatristicas/Obras/SaoJeronimo/SaoJeronimoContraVigilancia.htm>. Acesso em: 10/06/2019.

*“Ais enim vel in sinu Abrahae, vel in loco refrigerii, vel subter aram Dei, animas apostolorum et martyrum consedis, nec posse de suis tumulis, et ubi voluerint adesse praesentes. Senatoriae videlicet dignitatis sunt; et non inter homicidas toterrimo carcere. Sed in libera honestaque custodia in fortunatorum insulis et in campis Elysiis recluduntur. Tu Deo leges pones? Tu apostolis vincula injicies; ut esque ad diem iudicii teneantur custodia, nec sint com Domino suo de quibus scriptum est: ‘Sequuntur Agnum, quocumque vadit’ (Apoc. XIV, 4). Si Agnus ubique, ergo et hi qui cum Agno sunt, ubique esse credendi aunt. (...)Dicit in libelo tuo, quod dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio: praesertim cum Martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes, impetare non quiverint (Apoc. VI, 10). Si apostoli et Martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro caeteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti: quando magis post coronas, victorias et triumphos?”* Rf.: SÃO JERÔNIMO, *Adversus Vigilantium*, VI. In: HIERONYMUS. **Sancti Eusebii Hieronymi stridonensis presbyteri Opera Omnia**. Ed. J. P. Migne. V. 2. pp. 353-368. Paris: Garnier Fratres, 1883. p. 360.

mártires não apenas inspiram a fé e perseverança, mas, em seus espíritos, poderiam estar presentes onde e quando quisessem, assim como Cristo, e que poderiam orar pelos pedidos dos fiéis (o que corrobora com a prática encontrada em nosso monumento), e inclusive conceder milagres, como lemos no capítulo X “Ele (**Vigilância**) prega contra os sinais e milagres que ocorrem nas basílicas dos mártires”<sup>72</sup>.

Nem mesmo Eusébio no início do século IV contemplava essas possibilidades em sua *História Eclesiástica*, ou pelo menos não as redigiu. Já Santo Agostinho, em *O cuidado devido aos mortos*, prefere manter a prudência ao escrever sobre as possibilidades de ações dos mártires e seus túmulos:

Aquele mãe cristã de que me falaste desejou que o corpo de seu filho, tendo ele expirado na fé, fosse depositado na basílica de mártir. Acreditava ela que a alma do finado seria ajudada pelos méritos desse mártir. Essa fé já era, a seu modo, uma súplica. E súplica útil, admitindo que algo pudesse ser útil. À medida, porém, que seu pensamento se voltar frequentemente em direção a esse túmulo, e ela mais e mais recomendar o filho em suas orações, eis aí o que realmente será útil à alma do defunto. O que vale não é o lugar onde o corpo esteja enterrado, mas a viva afeição da mãe, revivificada pela lembrança desse lugar. Acrescentemos a isso que, sem dúvida, o objeto de sua afeição e o pensamento do santo protetor contribuem bastante para tornar mais fecunda sua oração e piedade.<sup>73</sup>

Essa obra é fruto de um questionamento recebido por Santo Agostinho de Paulino, Bispo de Nola, acerca de uma mãe que desejava enterrar seu filho na basílica dedicada a um mártir, no intuito de garantir ao seu filho uma ajuda “especial” para encontrar bem-estar no além. A resposta de Santo Agostinho é fugidia, de modo que o Bispo de Hipona não confirma, nem nega a utilidade do enterramento *ad sanctus*, mas, ainda assim, há um certo ceticismo e cuidado que permeia toda a obra: além de como no trecho acima ele afirmar que a lembrança e o afeto da

<sup>72</sup> JERÔNIMO. *Contra Vigilância*, 10. *Op. Cit.* Explicação nossa.

“*Argumantatur contra signa atque virtutes, quae in basilicis martyrum fiunt*”. Rf.: SÃO JERÔNIMO. *Adversus Vigilantium*, 10. *Op. Cit.* p. 363.

<sup>73</sup> SANTO AGOSTINHO. *O cuidado devido aos mortos*, 5.7. In: SANTO AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião e O Cuidado devido aos mortos**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. p. 104-105.

“*Cum ergo fidelis mater fidelis filii defuncti corpus desideravit in basilica martyris poni, si quidem credidit eius animam meritis martyris adiuvari; hoc quod ita credidit, supplicatio quaedam fuit; et haec profuit, si quid profuit. Et quod ad idem sepulcrum recurrit animo, et filium precibus magis magisque commendat; adiuvat defuncti spiritum, non mortui corporis locus, sed ex loci memoria vivus matris affectus. Simul enim et quis et cui commendatus sit, non utique infructuose religiosam mentem precantis attingit*”. Rf.: SANTO AGOSTINHO. *De cura pro mortuis gerenda*. 5.7. In: AUGUSTINI. **St. Aurelii Augustini Opera Omnia**. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino>.

mãe seriam mais úteis ao defunto do que as orações do mártir, que serviriam apenas de suporte para as súplicas da mãe, no restante do texto ele ainda afirma que as orações pelos mortos apenas tem resultado quando este, em vida, fez por merecê-las, ou seja, quando ele nem foi merecedor sozinho de alcançar o refrigério, nem estaria totalmente condenado ao Hades<sup>74</sup>.

No que tange às outras experiências místicas ligadas aos mártires, Santo Agostinho demonstra o mesmo ceticismo, ou até mais: ele afirma que os mortos (mas sem fazer distinção entre mártires e mortos comuns) em nada poderiam intervir na vida dos vivos, mas posteriormente, afirma que estes poderiam sim atuar na terra ou pelos vivos apenas em casos especiais e com permissão divina:

Tudo o que precede deve servir para resolvermos esta questão: como manifestam os mártires que se interessam pelas coisas humanas, atendendo as nossas orações, já que os mortos ignoram o que fazem os vivos? Pois nós sabemos, com efeito, não por vagos rumores, mas por testemunhas dignas de fé, que o confessor Félix, cujo túmulo tu veneras piedosamente como santo asilo, deu não somente marcas de seus benefícios, mas até de sua presença, tendo aparecido aos olhos dos homens, por ocasião do cerco da cidade de Nola pelos bárbaros. Esses fatos excepcionais acontecem, graças à permissão divina, e estão longe de entrar na ordem normalmente estabelecida para cada espécie de criatura.<sup>75</sup>

Além disso, para ele as visões de mártires ou sonhos que acontecem em vigílias seriam apenas fruto da imaginação humana, ou de condições de cansaço ou apenas de sonhos comuns<sup>76</sup>. Podemos, portanto, observar que a construção da figura do mártir, e de suas funções, foi um processo, que demorou a ser consolidado e não sem debate: em nosso monumento, vemos práticas que ainda são discutidas no início do século V, como os pedidos endereçados aos mártires. Há uma mudança que não podemos negar, que talvez esteja atrelada ao fim das

---

<sup>74</sup> De acordo com Peter Brown, a partir de fins do século IV há uma certa mudança de paradigma sobre o além entre os cristãos: estes passam a considerar que a alma dos falecidos não vai imediatamente para o local de *refrigerium* ou de tormento, mas que muitas delas ficariam em um meio termo, necessitando assim da intercessão seja dos vivos, seja dos mártires e santos para alcançarem o local desejado. Rf.: BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul: afterlife and wealth in early Western Christianity**. Cambridge / London: Harvard University Press, 2018. p. 18-20.

<sup>75</sup> SANTO AGOSTINHO. O cuidado devido aos mortos, 16.19. *Op. Cit.* p. 116.

*“Hinc et illa solvitur quaestio, quomodo martyres ipsis beneficiis quae dantur orantibus, indicant se interesse rebus humanis, si nesciunt mortui quid agant vivi. Non enim solis beneficiorum effectibus, verum etiam ipsis hominum aspectibus confessorem apparuisse Felicem, cuius inquilinatum pie diligis, cum a Barbaris Nola oppugnaretur, audivimus, non incertis rumoribus, sed testibus certis. Verum ista divinitus exhibentur, longe aliter quam sese habet usitatus ordo singulis creaturarum generibus attributus”*. Rf.: SANTO AGOSTINHO. De cura pro mortuis gerenda, 16.19. *Op. Cit.*

<sup>76</sup> SANTO AGOSTINHO. O cuidado devido aos mortos, 12.14. *Op. Cit.* p. 110-112.

perseguições, mas que de certa forma parece ter sido gradual e espontânea. Por outro lado, sabemos que nosso monumento foi construído em um momento de relativa paz, e que, mais uma vez, pode ou não estar relacionado a esse tipo de mobilização da figura do mártir. O que temos, com certeza, é que nosso conjunto de grafites é uma prova única da relação possível e pensável entre mártires e fiéis no século III.

Ou seja, nesse processo de construção da figura do mártir, estão envolvidas questões de ordem social e religiosa, mas que são indissociáveis: o fato de eles terem ultrapassado a função de modelo de inspiração e exemplo para a comunidade talvez possa estar, relacionado com a paz da Igreja e a ausência do sentimento de medo constante no corpo de fiéis e nos líderes das comunidades, o que seria muito interessante abordarmos, talvez, em outras oportunidades; mas o fato mais importante para nós é que, finda a perseguição, os cristãos passam a voltar-se mais para si do que para o exterior: o próprio Eusébio afirma que em um pequeno período de paz – conscientemente o nosso – os cristãos teriam se voltado para suas disputas internas. Por exemplo, temos o fato de que no século IV, o grande inimigo dos cristãos foram os hereges, o que ajuda a corroborar com essa tese.

Embora este também seja um outro tema de trabalho, o que nos interessa é ter como pressuposto que a construção da figura do mártir é um processo gradual e intimamente relacionado com as demandas das comunidades. E, uma vez que notamos que nosso monumento está inserido nesse processo de transformação das funções religiosas e devocionais relacionadas aos mártires, buscaremos agora compreender como ele se insere nas questões de ordem social e comunitária.

### **3.2. Memória, História e Tradição**

Tendo em vista uma comparação entre o contexto no qual se desenvolveu a construção de memória em relação aos mártires pós-perseguição e o contexto da devoção realizada, percebemos que a *Memoria Apostolorum*, de certa forma, contempla um período especial entre os períodos de perseguição mais acirrados de Décio e Valeriano e a grande perseguição de Diocleciano. Apesar de ter sofrido sua monumentalização após o século IV, sendo substituído por uma *Basilica Apostolorum*, o monumento fora construído e utilizado em um período de relativa ao declínio das perseguições aos cristãos.

E talvez, o fato de ter sido construído durante esse período, a *Memoria Apostolorum* pode ter refletido já um tipo de monumentalização da devoção, porque, já que os monumentos aos mártires tendiam a florescer nesses momentos<sup>77</sup>, alimentados pelo desejo da construção de uma memória em relação a uma certa onda persecutória, e pela impossibilidade de se organizar esse tipo de devoção durante a perseguição, quando geralmente as propriedades dos cristãos, especialmente no século III eram confiscadas<sup>78</sup>.

O fato é que Eusébio de Cesaréia promove uma inflexão em sua narrativa no livro VIII: ele afirma que antes 303, os cristãos possuíam grande liberdade para pregar, mas que, por conta do relaxamento no qual estes incorreram, voltando-se para si mesmos em contendas, invejas e orgulho, Deus teria permitido outra perseguição, para lembrar-lhes o caminho correto<sup>79</sup>. Dessa forma, ele constrói uma narrativa acerca da perseguição de Diocleciano na qual Deus teria permitido tais males a fim de recolocar sua igreja no caminho correto, mas ainda assim punindo os perseguidores. Ou seja, se os momentos de paz alteram os discursos da Igreja em relação aos seus perseguidores, também o fazem em relação a ela mesma: os cristãos, sem perseguição, se voltariam pra seus próprios conflitos, o que pode ser observado com as querelas sobre heresias que tomaram quase todo o espaço da História da Igreja no século IV.

É ainda extremamente relevante ressaltar que, como já explicamos anteriormente, antes do século IV não há uma Igreja unificada, mas um conjunto de comunidades articuladas que buscam manter uma certa unidade de fé e liturgia, baseando-se em escritos de líderes intelectuais cristãos, que começam a esboçar uma teologia; portanto, quando o próprio Eusébio afirma que, durante essa “pequena paz da Igreja”, os cristãos voltaram-se para si mesmos, em disputas e conflitos, isso muitas vezes se traduzia em um conflito entre comunidades ou entre autoridades de diferentes igrejas. Ou seja, talvez possamos encontrar, em uma análise desse período, certos indícios das disputas posteriores, sobretudo no que tange à primazia de Roma. Já que, de acordo com a tradição apostólica, a crença de uma continuidade da mensagem dos apóstolos, que a teriam recebido diretamente do Cristo, seria o principal recurso de autoridade de uma comunidade; e dessa forma, quanto mais importante for o fundador desta, mas

---

<sup>77</sup> KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. *Op. Cit.* p. 232.

<sup>78</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. História Eclesiástica. *Op. Cit.* p. 188. / KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. *Op. Cit.* p. 232.

<sup>79</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. História Eclesiástica, Livro IV, 1-2. *Op. Cit.* p. 176-177.

importante a comunidade é no cenário cristão; e se Roma possui a principal dupla apostólica da História da Igreja, talvez fosse desejo da comunidade evidenciar esse fato.

Além disso, a organização das comunidades também se baseia na organização urbana do Império: as cidades mais importantes se tornam também os centros religiosos mais importantes, cujos líderes têm mais influência. Dessa forma, quando tratamos da dimensão comunitária e social<sup>80</sup>, não podemos deixar de considerar que estamos diante de uma sobreposição importante de comunidades: a primeira marcada pela presença dos maiores apóstolos do Cristianismo, a segunda marcada pela cidade de Roma. O que significa que, para compreendermos de fato o significado do monumento para a comunidade, precisamos considerar a tradição apostólica que liga Pedro e Paulo a esse local.

Nesse sentido, precisamos considerar o problema que nos é posto pela arqueologia: a falta de relíquias legítimas – pelo menos de seus registros arqueológicos – que no início deste projeto se colocou como um desafio à compreensão de como o monumento adquiriu tal *status* de local de comunicação entre céu e terra. O já citado cânone 14 do concílio de Cartago, no entanto, abre a possibilidade para outras formas de se fundar a *memoria* de um mártir para além de seu túmulo, conforme o trecho destacado:

E que não seja absolutamente aceita nenhuma memória de mártires como provável desde que aí não estejam o corpo ou algumas relíquias verdadeiras, de onde não seja transmitida a origem de alguma habitação, ou a posse ou a paixão muito fielmente desde a origem.<sup>81</sup>

O texto em Latim, por sua vez, usa a expressão *fidelissima traditur*, tradição fidelíssima, e é atrás dessa tradição que precisamos mergulhar neste capítulo, cujas palavras-chave serão memória e tradição. A memória, ou o ato de lembrar, a rememoração, é um dos principais pilares da devoção antiga, e por isso, precisamos definir o que entendemos por memória, já que este é um conceito amplo que pode ser compreendido de várias formas. Em nossa pesquisa, partiremos das considerações apresentadas Joël Candau em seu estudo intitulado *Memória e Identidade*<sup>82</sup>, no qual o autor afirma, citando Elizabeth Tonkin<sup>83</sup> que *memory make us, we make memory*. Essa frase resume, de certa forma, a ideia central do livro que é justamente a da

<sup>80</sup> Reforçamos que a nossa divisão entre as chamadas por nós de funções sociais e religiosas da memória é puramente metodológica.

<sup>81</sup> Para o original, vide: p. 59 e 60.

<sup>82</sup> CAUDAU, Joël. **Memória e Identidade**. 1. Ed. 3ª reimpressão. São Paulo: Editora Contexto, 2016.

<sup>83</sup> TONKIN, Elizabeth. **Narrating our past. The social construction of a oral history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 97-112.



dialética entre a memória individual e a memória coletiva, que é base sobre a qual a sociedade se constrói e se reconhece.

Enquanto memória individual, o autor compreende a relação entre três níveis de memória: a memória de baixo nível, que ele associa *habitus* de Bourdieu, como “experiência incorporada, uma presença do passado”, um conjunto de normas e formas de proceder que é aprendida pela criança desde a vivência uterina; a memória propriamente dita ou de alto nível, que é essencialmente a recordação ou o esquecimento de cada indivíduo; e a metamemória, que é a representação de cada indivíduo sobre sua própria memória, que seria a construção da identidade individual<sup>84</sup>. É interessante ressaltar que a própria noção de “memória de baixo nível” empregada pelo autor já reflete a ação da coletividade na formação da identidade individual, ainda que esse tipo de memória esteja, para ele, mais no nível do automatismo, do “quase” inconsciente do que de uma operação sobre a qual o indivíduo possa ter controle.

Em relação ao que se convencionou chamar memória coletiva, ou seja, a memória que seria compartilhada por um grupo de pessoas, logo de início o autor estabelece que nenhum grupo, por menor que seja, pode possuir uma memória que lhe seja exatamente comum, de modo todos os membros compartilhem a mesma experiência psicológica, se lembrem do mesmo fato da mesma forma. Para ele, apenas “a eventual posse de uma memória evocativa ou da metamemória pode ser pretendida”, ou seja, a nível coletivo, a memória existe apenas como construção e reflexão de si mesma, e não como faculdade cognitiva. É justamente nesse campo da metamemória que as identidades são construídas – coletivamente ou individualmente – de modo que a memória coletiva só pode ser compreendida como representação, e não como realidade<sup>85</sup>. Nesse sentido, a memória coletiva também está inserida no jogo das reelaborações e ressignificações acerca dos quais escrevemos previamente.

No entanto, em algum momento da história essa memória passou a ser representada fisicamente, por objetos, imagens, marcos espaciais e por fim textos. Essa passagem da memória oral para a escrita, principalmente, será tratada por Jacques Le Goff como causa de uma profunda transformação desta, dando origem a duas formas de memória (coletiva): aquela relacionada à uma comemoração ou celebração ligada a um monumento, e a outra que é

---

<sup>84</sup> CAUDAU, Jöel. *Op. Cit.* p. 22-23.

<sup>85</sup> CAUDAU, Jöel. *Op. Cit.* p. 24.

essencialmente escrita. Embora Le Goff afirme que todo documento é também um monumento, é sobre os outros suportes que a memória coletiva comemorativa tende a se desenvolver<sup>86</sup>.

Por ocasião de nosso trabalho, será principalmente a memória coletiva comemorativa que investigaremos. No entanto, propomo-nos a investiga-la a partir da mobilização do conceito de “memória cultural” mobilizado por Aleida Assmann, segundo o qual a metamemória também se manifestaria como um conjunto simbólico de lembranças, atreladas à elementos como textos, obras de arte, monumentos ou acontecimentos, que também são mobilizados reinterpretados ao longo do tempo em diferentes situações, por um determinado grupo tendo em vista a construção da identidade coletiva adequada à necessidade das situações ou intenções dos indivíduos. Neste sentido, temos que a práxis também atua na produção da memória:

A dimensão ativa da memória cultural oferece suporte para identidade coletiva e define-se pela clara falta de espaço. Ele [cânon] é construído sobre um pequeno número de textos normativos e formativos, lugares, pessoas, artefatos e mitos que se destinam a serem ativamente circulados e comunicados nas sempre renovadas apresentações e performances.<sup>87</sup>

Em nosso estudo, a memória, coletiva, cultural, identitária gerada sobre e a partir dos mártires possui ainda outro aspecto que é o da transmissão, o da construção de uma tradição. Retornando ao cânone acima exposto, temos a forma verbal *traditur*, terceira pessoa do singular do presente passivo do verbo *trado*, que significa transmitir, contar, entregar<sup>88</sup>, e cujo radical é o mesmo da própria palavra *traditio*, tradição. A forma verbal aparece para se referir a uma suposta transmissão fiel dos fatos ao longo do tempo, o que é uma característica específica da tradição: dizer-se detentora de um conhecimento verdadeiro e transmitido fielmente ao longo dos séculos.

Mas, embora a tradição seja compreendida como uma memória fiel dos acontecimentos passados, em seu livro *A Invenção das Tradições*, Eric Hobsbawm explica acerca das tradições que:

Em poucas palavras, elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado

---

<sup>86</sup> LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão, et all. 2° Ed. Campinas: UNICAMP, 1992. p. 464.

<sup>87</sup> ASSMANN, Aleida. Canon and Archive. In: ERL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). **Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook**. p. 97-107. Berlin: Walter De Gruyter, 2008. p. 100.

<sup>88</sup> FARIA, Ernesto. **Dicionário Latino-Português**. Belo Horizonte: Villa Rica Editoras Reunidas; Livraria Garnier, 2013.

através da repetição quase obrigatória. É o contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social(...).<sup>89</sup>

Hobsbawm, em sua obra, analisa a “invenção” das tradições nas sociedades modernas, em um período no qual estas estão passando por intensas transformações sociais, de modo que a criação dessas tradições funcionaria como uma forma de manter uma aparência de continuidade com um passado remoto tendo em vista a manutenção de uma identidade, mesmo que a referida tradição seja, na verdade, extremamente recente, embora muitas vezes fruto da reelaboração de elementos passados que lhe conferem uma certa aparência de antiguidade. No entanto, sua investigação acerca dos mecanismos de criação de tais tradições são muitos caros à nossa pesquisa: ainda que não tratemos aqui de uma abrupta transformação social, tratamos da própria criação de um grupo social específico: os cristãos, que embora nesse período ainda não componham uma unidade institucional, compõem pelo menos um grupo que manifesta uma fé única pautada em Deus Pai, Jesus Cristo (homem, deus ou homem-deus<sup>90</sup>), e no Espírito Santo. Esse grupo formado por comunidades difusas e uma pluralidade de manifestações de fé está em momento de construção, tanto em escala geral – uma identidade cristã – quanto em escala local – as comunidades. Dessa forma, temos que a criação de tradições possui as mesmas características daquelas estudadas por Hobsbawm na modernidade: a construção de uma identidade, pautada na necessidade de uma afirmação de antiguidade. Estando nesse caso a antiguidade relacionada à verdade da mensagem do evangelho pregado e à ligação a própria pessoa de Cristo.

Outra característica das tradições apontada pelo historiador e que nos é muito cara é sua fixidez, ou seja, sua “aparente” imutabilidade ao longo dos anos. Dizemos aparente, porque conforme já enunciamos anteriormente, parafraseando Marshall Sahlins, quanto mais algo permanece, mais muda, porque passa por mais processos de ressignificação para atender às novas demandas da sociedade; contudo, a tradição possui uma aparência de invariabilidade, e por isso sempre parece sólida e bem fundamentada. Ela se difere, nesse caso, do que Hobsbawm chama de “costume”, um conceito muito estudado pela historiografia inglesa contemporânea ao seu trabalho: ele define que o costume como “motor e volante”, que não pode se dar ao luxo

---

<sup>89</sup> HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence (Org.). **A Invenção das Tradições**. 11ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017. p. 8.

<sup>90</sup> O parêntese refere-se às questões do Monofisismo, segundo o qual Cristo teria apenas uma natureza divina, do Diofisismo, segundo o qual Cristo possuía tanto uma natureza divina quanto humana, e do Arianismo, doutrina que afirma ser Cristo apenas um ser-humano.

de ser invariável, porque a vida não é assim nem nas sociedades mais tradicionais<sup>91</sup>. Embora o costume também necessite, em sua concepção, resguardar algum princípio de continuidade, ele é a partir dele que as mudanças são manifestas, o que está de acordo com nossa noção de prática cultural, na qual a ressignificação e a mudança de engendra.

Por último, mas não menos importante, a tradição não pode ser atribuída a qualquer necessidade pragmática: uma tradição ligada ao pragmatismo se enfraquece, pois ela pertence ao reino do simbólico, que somente pode atingir tal nível quando se libera de qualquer função e uso prático. Isso ocorre porque, para ele, que apresenta suas ideias em termos marxistas, a tradição é ideológica, ou seja, dizem respeito à superestrutura, e não à infraestrutura<sup>92</sup>; conceito que para nós, que operamos a partir de uma perspectiva culturalista, seria dizer que a tradição estaria relacionada à fixação de um discurso sobre, mais do que às práticas cotidianas nas quais os significados são postos sempre em risco (o costume).

Comprendemos então a memória enquanto a construção, o processo de reflexão e organização que a comunidade faz de sua história e da história dos mártires, e enquanto tradição, a transmissão e fixação dessa memória, que se pretende verídica. Nesse sentido, em ambos os casos, são operações realizadas em um nível muito mais social do que individual, constituindo-se em, como escreve Le Goff, objetivo e instrumento<sup>93</sup> com o qual e por meio do qual as comunidades constroem a si próprias. A partir da breve reflexão teórica aqui esboçada, buscaremos agora compreender os significados e os usos da memória apostólica de Pedro e Paulo na construção da *Memoria Apostolorum*.

### 3.2.1. História e Historiografia

A tradição referente à *Memoria Apostolorum* permaneceu viva ao longo do tempo chegando até o século XIX, segundo a qual o santuário teria realmente sido o mausoléu temporário de Pedro e Paulo, e que funcionou como um importante polo de devoção aos apóstolos, ou seja, de comunicação entre o Céu e a Terra. No entanto, no século XIX com o começo da História e da Arqueologia enquanto ciências e a busca por novas formas de se produzir conhecimento, a tradição é posta à prova dos registros arqueológicos. As descobertas

---

<sup>91</sup> HOBSBAWN, Eric. *Op. Cit.* p. 8-9.

<sup>92</sup> HOBSBAWN, Eric. p. 10-11.

<sup>93</sup> LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.* p. 463.

nos indicaram, pela quantidade de grafites, uma intensa atividade devocional no monumento, atividade esta que, como afirmamos anteriormente, não desapareceu nos séculos posteriores ao seu aterro. A questão que se colocou, portanto, para os estudiosos do século XIX é semelhante à formulada hoje por nosso trabalho: quais razões teriam levado à construção da *Memoria Apostolorum*.

A principal discussão historiográfica nesse sentido gira em torno da teoria de Louis Duchesne, exposta em sua obra *Le Liber Pontificalis* de 1886. A proposta de Duchesne no livro é justamente investigar a partir da análise da literatura apócrifa, documentos eclesiásticos, editos imperiais e cultura material (nessa ordem) qual seria a ligação dos apóstolos com o santuário. Para tal, ele parte primeiramente do texto apócrifo *Atos de Pedro e Paulo*<sup>94</sup> e de um relato da paixão de São Charbel, segundo os quais, apesar de algumas variações cronológicas entre os dois textos, cristãos do oriente teriam tentado roubar os corpos dos apóstolos ao saberem de seu martírio, mas foram surpreendidos por um terremoto (sinal divino), o que permitiu que fossem alcançados pelos cristãos romanos na Via Ápia, à altura do *Ad Catacumbas*. Os corpos dos apóstolos teriam então sido depositados no local, como sepultura provisória por um ano e sete meses – versão dos Atos – até receberem mausoléus adequados, Pedro no Vaticano e Paulo na Via Óstia. Nesse mesmo bloco ele cita ainda o Epigrama de Dâmaso, escrito pelo referido bispo como parte de um projeto maior de revitalização da memória dos mártires. O texto, que estava exposto no local da, já a essa época Basílica, e afirmaria que Pedro e Paulo estiveram enterrados no local, embora também não oferecesse certezas cronológicas, da mesma forma que as outras fontes até então citadas<sup>95</sup>.

Após isso, Duchesne parte para a análise de documentos eclesiásticos, especificamente o *Depositio Martyrum*<sup>96</sup> e o Martirológio de Jerônimo<sup>97</sup>, segundo os quais haveria no dia 29 de junho uma comemoração à Pedro e Paulo no *Ad Catacumbas*. Contudo, ele descarta a hipótese de que na época em que considera ter sido elaborada a redação dos documentos, século IV, os corpos dos apóstolos estivessem ainda em seus respectivos mausoléus oficiais<sup>98</sup>. A data existente na *Depositio*, estabelecendo a deposição de Pedro no *Ad Catacumbas* em 258 leva o

<sup>94</sup> Acta Petri et Pauli. In: TISCHENDORF, Constantin Von. **Acta Apostolorum Apocrypha**. p. 1 – 39. Avenarius et Mendelssohn, 1851.

<sup>95</sup> DUCHESNE, Louis. *Op. Cit.* p. 105.

<sup>96</sup> Disponível em: <http://www.mgh.de/bibliothek/digitale-bibliothek/> - acesso em 04/03/2012

<sup>97</sup> Martyrologium Hieronymianum. In: JONES, H. Stuart. **The Memoria Apostolorum on the Via Appia**. The Journal of Theological Studies. Volume XXVIII. Issue October. pp. 30-39. Oxford, 1926.

<sup>98</sup> DUCHESNE, Louis. *Op. Cit.* p. 106.

autor a outras reflexões: a partir da análise de fontes que teriam registrado editos imperiais de perseguição (como a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia, Livro VII, 11<sup>99</sup>) e de proibição a entrada de cristãos em suas necrópoles e a realização de ritos nesses locais. Duchesne associa então essas informações com o estudo *Roma Soterrana*<sup>100</sup>. Segundo essa obra haveria na Catacumba de São Calisto – vizinha ao *Ad Catacumbas* – entradas secretas, o que para ele confirmaria o fato de que as necrópoles cristãs passaram a ser vigiadas para impedir a entrada dos fiéis.

Além do fato de a devoção aos apóstolos ser prejudicada pelo impedimento das visitas aos túmulos, Duchesne levanta a possibilidade de que os corpos dos apóstolos estivessem sob ameaça de violação, havendo então a necessidade de removê-los de seus túmulos originais e escondê-los. Nesse caso, ele afirma que o *Memoria Apostolorum* seria perfeito por conta de sua arquitetura incomum a monumentos cristãos do período, mais semelhante, inclusive, à monumentos romanos, bem como seu total isolamento das galerias das catacumbas vizinhas, despistando assim a perseguição imperial<sup>101</sup>. Portanto, após a análise das fontes e da tradição que liga os apóstolos ao monumento, ele conclui que os corpos foram trasladados para lá por conta da perseguição imperial, onde teriam ficado por cerca de cinquenta anos até serem devolvidos aos seus respectivos mausoléus.

Essa teoria ganharia força com as descobertas arqueológicas referentes ao monumento por conta das escavações realizadas Styger<sup>102</sup>, especificamente a descoberta dos grafites votivos dedicados aos apóstolos. No livro *La Tumba de San Pedro y Las catacumbas Romanas*, de 1954. Lê-se acerca da presença dos corpos dos apóstolos no sítio:

*Este hecho, antes controvertido y mal identificado, parece verse confirmado ante las revelaciones hechas por los diversos monumentos que las excavaciones de estos últimos años han puesto de manifiesto en el subsuelo de la basílica.*<sup>103</sup>

Embora algumas obras recentes mantenham a dúvida acerca da estada ou não dos corpos no local<sup>104</sup>, desde metade do século XX essa hipótese vem sendo descartada desde metade do século XX. Nesse sentido, destacamos o estudo de Margherita Guarducci *Il culto degli apostoli*

<sup>99</sup> DUCHESNE, Louis. *Op. Cit.* p. 106.

<sup>100</sup> ROSSI, Giovanni Battista De. *Op. Cit.*

<sup>101</sup> DUCHESNE, Louis. *Op. Cit.* p. 106.

<sup>102</sup> GUARDUCCI, Margherita. *Op. Cit.* p. 811-812.

<sup>103</sup> KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. *Op. Cit.* p. 233-234.

<sup>104</sup> BERNARDINO, Angelo Di (Org). *Op. Cit.*

*Pietro e Paolo sulla via Appia: riflessioni vecchie e nuove*<sup>105</sup>, no qual ela faz um balanço historiográfico acerca da questão e propõe uma série de reflexões que inviabilizariam a teoria de Louis Duchesne, sistematizadas em uma lista com sete contra-argumentos<sup>106</sup>, retirados do texto do padre Hippolyte Delehaye “*Les origines du culte des martyrs*”<sup>107</sup>, que exporiam a fragilidade da teoria:

1 - O edito de Valeriano não instituía a violação de túmulos cristãos, e, além disso, as próprias leis romanas proibiam a violação de túmulos. O edito apenas proibia os cristãos de se reunirem em celebração, nas igrejas e necrópoles.

2 – Sendo justamente um período de perseguição, as relíquias deveriam permanecer em segurança, e não serem transportadas para um monumento dando início a uma festividade.

3 – Novamente, pelas leis romanas contra a violação de túmulos, abrir uma sepultura seria deveras perigoso, sobretudo para os cristãos em período de perseguição.

4 – Não há nenhuma fonte literária que conserve registro do traslado das relíquias para a região do monumento.

5 – Não há no sítio arqueológico nenhum vestígio daquelas que seriam as sepulturas temporárias dos apóstolos.

6 – Não há registro do retorno dos apóstolos aos seus sepulcros de origem, silêncio que seria inexplicável, principalmente se tratando de época constantiniana, e portanto, de valorização da memória dos mártires. Além disso, há o fato de os fiéis continuarem a realizar grafites na sepultura original de Pedro durante o período no qual aos corpos estariam no *Memoria Apostolorum*.

7 – A falta de registro do retorno das relíquias a seus locais de origem, especialmente nos escritos de Eusébio de Cesaréia.

Além disso, quanto à aparente comprovação documental da presença dos corpos dos apóstolos no local, defendida por Duchesne, Margherita Guarducci apresenta uma nova hipótese a partir da releitura do Epigrama de Dâmaso: a de que os apóstolos teriam habitado a

<sup>105</sup> GUARDUCCI, Margherita. *Op. Cit.* 813 – 815.

<sup>106</sup> GUARDUCCI, Margherita. *Op. Cit.* p. 814-815.

<sup>107</sup> DELEHAYE, Hippolyte. **Les origines du culte des martyrs**. Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1912.

região ainda em vida, hipótese que seria confirmada pela passagem da *Paixão de São Sebastião* na qual o mártir afirma que gostaria de ser deposto junto aos vestígios dos apóstolos, que de acordo com sua interpretação, seriam “pegadas” e não restos mortais<sup>108</sup>. Embora Duchesne não cite a passagem da referida paixão, ele oferece um arcabouço documental maior do que Guarducci em sua argumentação, uma vez que esta não discute a tradição da literatura apócrifa e apenas cite os documentos eclesiásticos, sem discuti-los. . Tendo em vista os debates historiográficos arrolados aqui e confrontando-os à documentação, apresentaremos a seguir nossas conclusões.

No caso do *Depositio Martyrum* (calendário redigido em 354 com as comemorações dos mártires), o dia 29 de junho (III *Kalendas Iulias*) marcaria a deposição de Pedro no *Ad Catacumbas* e de Paulo na Via Ostiense. Do mesmo modo, o *Martyrologium Hieronymianum* do século V, ou Martirológio de São Jerônimo, relacionaria Pedro e Paulo à festividade de 29 de junho no *Ad catacumbas* e situava seus locais de sepultamento no Vaticano e na Via Ostiense, informando que havia além destes dois locais a festa no *Ad catacumbas*:

Em Roma, há a comemoração dos santos apóstolos Pedro e Paulo, Pedro no Vaticano, Via Aurélia, e Paulo na Via Ostiense, e ambos nas Catacumbas. Eles sofreram sob Nero, e durante o consulado de Basso e Tusco.<sup>109</sup>

Para além destes discutidos pelos referidos autores, nós consultamos ainda o *Martirológio Romano* cuja compilação data do século XVI, que atribui ao dia 28 de junho uma “vigília aos santos apóstolos Pedro e Paulo”, e no dia 29 de junho o aniversário de morte martírio dos apóstolos sob a perseguição no Nero, contudo, sem mencionar o *Ad Catacumbas*:

Em Roma, a comemoração dos santos apóstolos Pedro e Paulo, que sofreram no mesmo ano e no mesmo dia sob o Imperador Nero. O primeiro sofreu na mesma cidade, com a cabeça virada para a terra e preso em uma cruz; sendo sepultado no caminho triunfal e venerado em todo o mundo; o último, foi punido pela espada, sendo sepultado na Via Ostiense e recebendo as mesmas honras.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> GUARDUCCI, Margherita. *Op. Cit.* p. 825-826.

<sup>109</sup> “*Romae Via Aurelia, natale Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, Petri in Vaticano, Pauli vero in via Ostiensi, utrumque in Catacumbas, passi sub Nerone. Basso et Tusco consulibus.*”. Rf.: *Martyrologium Hieronymianum*. *Apud*: JONES, H. Stuart. *Op. Cit.* p. 30. Tradução nossa. Aqui o autor se refere ao túmulo de Pedro como estando junto à Via Aurélia, e não à Via Cornélia como a tradição normalmente aponta. No entanto, isso não significa uma mudança de lugar, já que a Via Aurélia também passa ao lado da colina do Vaticano, onde o túmulo do apóstolos estaria.

<sup>110</sup> “*Romae natalis sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, qui eodem anno eodemque die passi sunt, sub Nerone Imperatore. Horum prior, in eadem Urbe, capite ad terram verso cruci affixus, et in Vaticano juxta viam*



Dentre estes três documentos, apenas o primeiro se refere a uma possível sepultura apostólica no local da *Memoria Apostolorum*, e ainda assim apenas de Pedro. Os outros dois, contudo, reforçam a existência de uma comemoração aos apóstolos no *Ad Catacumbas*. Partindo para o Epigrama de Dâmaso, composto no século IV e, portanto, mais próximo da tradição do *Depositio Martyrum* temos o seguinte:

*Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes,  
Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris;  
Discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur.  
Sanquinis ob meritum Christiumque per astra secuti  
Aetherios petiere sinus regnaque piorum;  
Roma suos potius meruit defendere cives.  
Haec Damasus vestras referat, nova sidera, laudes.*<sup>111</sup>

Aqui **habitaram** anteriormente os santos que você deve conhecer,  
Pelo nome de Pedro e de Paulo são chamados;  
O Oriente enviou os discípulos, os quais espontaneamente reconhecemos.  
E por mérito do seu sangue tendo seguido Cristo pelas estrelas  
Alcançaram corações celestiais e os reinos da piedade  
Roma mereceu mais do que outras (**idades**) defendê-los como seus cidadãos  
A estas Dâmaso se refere, às novas estrelas, com louvor.<sup>112</sup>

O Epigrama afirma que os apóstolos “habitaram” (*habitasse*) no *Ad Catacumbas*: Duchesne interpretou o verbo como significando a “morada eterna”, a sepultura dos apóstolos, e Guarducci, por sua vez, buscou interpretar o termo como uma morada em vida, associando à sua interpretação da paixão de São Sebastião, e talvez ao assentamento habitacional existente na região da necrópole. No entanto, Stuart Jones em seu artigo *The Memoria Apostolorum on the Via Appia*<sup>113</sup> concorda com Duchesne ao comparar o Epigrama em questão outro texto de Dâmaso, no qual ele emprega o verbo *habito* para se referir à sepultura de São Gorgonio<sup>114</sup>. Embora o verbo signifique, de acordo com o Dicionário Ernesto Faria, morar, habitar, residir,

---

*Triumphalem sepultus, totius Orbis veneratione celebratur; posterior autem, gladio animadversus, et via Ostiensi sepultus, pari honore habetur.*”. Tradução nossa. Rf.: **Martyrologium Romanum**. Eystadii, 2013. p. 258-260.

<sup>111</sup> DÂMASO. *Apud*: JONES, H. Stuart. *Op. Cit.* p. 31. Destaque nosso.

<sup>112</sup> Tradução, destaque e explicação nossos.

<sup>113</sup> JONES, H. Stuart. *Op. Cit.*

<sup>114</sup> JONES, H. Stuart. *Op. Cit.* p. 31.

e na definição não haja nenhum funerário<sup>115</sup>, a ideia do túmulo como morada dos mortos era difundida entre os romanos, influenciando inclusive na arquitetura dos mausoléus<sup>116</sup>.

Além dos documentos dos séculos IV e V, Louis Duchesne ainda fundamenta sua teoria a partir do mapeamento da duração da tradição sobre a estada dos corpos dos apóstolos na região, que teria permanecido ao longo da Idade Média. Ele cita o volume 1 da coleção *La Roma Sotterranea Cristiana* de De Rossi<sup>117</sup>, na qual consta, em um capítulo dedicado a grafites de peregrinos encontrados nas catacumbas, cópias de itinerários peregrinação nos quais consta que no *Ad catacumbas* os corpos de Pedro e Paulo estiveram por cerca de 50 anos: trata-se do *Itinerarium salisburgensis*, composto por volta de 635 – 645<sup>118</sup>, que contém uma lista dos principais cemitérios suburbanos e as principais Igrejas da cidade de Roma. A frequência da devoção no local é confirmada por Paul Styger quando este revela a existência de grafites do século VII dentre os achados arqueológicos, ainda que não estejam relacionados a Pedro e Paulo.

Dessa forma, ainda que não possamos determinar com plena certeza se os corpos dos apóstolos estiveram ou não na *Memoria Apostolorum*, o que podemos verificar é a consolidação de uma forte tradição nesse sentido, inclusive, de forma geográfica, por meio da *Via Delle Sette Chiese*<sup>119</sup>, a estrada que liga o túmulo de Paulo, na Via Óstia ao *Ad Catacumbas*, e que teve sua importância para a peregrinação reconhecida no século XVI. Como a tradição, principalmente de gênero antigo, funciona a partir de um programa de verdade próprio, que é o da supressão da descrença em favor da palavra alheia, sem dela exigir comprovação<sup>120</sup>, sua duração se estende pelos séculos, permanecendo ainda difícil desmistificá-la, ou desmenti-la, mesmo diante de argumentos convincentes. Como exemplo disso, temos duas passagens retiradas do livro *La Tumba de San Pedro y Las catacumbas Romanas* que ilustram esse fato de forma curiosa: os autores citam uma “*antiquíssima y bien fundada tradición*” sobre a presença dos corpos dos apóstolos no sítio da atual Basílica de São Sebastião, no entanto, na mesma página, afirmam logo no parágrafo seguinte se tratar de um “*hecho controvertido e mal identificado*”:

<sup>115</sup> FARIA, Ernesto. *Op. Cit.* p. 438.

<sup>116</sup> VEYNE, Paul. O Império Romano. In: VEYNE, Paul (Org). **História da Vida Privada: do Império Romano ao Ano Mil.** p. 17-211. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 199.

<sup>117</sup> ROSSI, Giovanni Battista De. **La Roma Sotterrânea Cristiana.** v. 1. Roma: Cromo-litografia pontificia, 1864.

<sup>118</sup> LAPIDGE, Michael. **The Roman Martyrs: Introtuction, Translations and Comentary.** Oxford: Oxford university Press, 2018.

<sup>119</sup> Vide mapa p. 28.

<sup>120</sup> VEYNE, Paul (2014). *Op. Cit.* p. 32.

*No obstante, una antiquísima y bien fundada tradición sostiene que durante un cierto período de tiempo ambos cuerpos fueron sustraídos de sus propias tumbas para ser escondidos en este lugar llamado ad catacumbas. (...)*

*Este hecho, antes controvertido y mal identificado, parece verse confirmado ante las revelaciones hechas por los diversos monumentos que las excavaciones de estos últimos años han puesto de manifiesto en el subsuelo de la basílica (*Apostolorum*)<sup>121</sup>*

Dessa forma, curiosamente, o mesmo fato pode ser bem fundamentado ou controvertido apenas mudando-se o regime de verdade: o da tradição ou o da investigação científica e acadêmica. Em nossa pesquisa menos interessa saber se os ditos corpos foram ou não ali depositados em algum momento do que constatar que encontramos no prédio e nos grafitos provas suficientes da devoção realizada na *Memoria Apostolorum*.

### **3.2.2. A *Memoria Apostolorum***

Mesmo que não seja possível afirmar que os corpos dos apóstolos estiveram no santuário, uma coisa podemos afirmar: trata-se de um monumento devocional que busca suas referências no ambiente funerário, tanto por sua localização, quanto por sua arquitetura, e essa é a chave para compreendermos o tipo de devoção e de relação estabelecida entre a comunidade de fiéis e o monumento, bem como as bases da própria devoção cristã em si. Quando apresentamos as bases teóricas do espaço cristão, apresentamos as ideias organizadas nos séculos IV a VI, no entanto, o que temos em nosso objeto de análise é o começo dessa relação entre os cristãos e a espacialidade por meio da devoção, é um momento no qual as crenças e as práticas em relação aos mártires ainda estão se desenvolvendo, e isso se dá principalmente a partir das bases do culto aos mortos romano.

A elevação do que se acreditava ser os túmulos dos mártires ao *status* de local público, servindo para usufruto de toda a comunidade é bem nítido na *Memoria Apostolorum*: o santuário é uma construção destinada a servir de polo de devoção para a coletividade, fundado no local de habitação (em vida ou após a morte) dos corpos dos apóstolos e abrindo, assim, na terra um ponto de contato com Deus; é, portanto, um local santo. Essa elaboração de locais

---

<sup>121</sup> KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. *Op. Cit.* p. 233. Explicação nossa.

comunitários santos, fundados em uma tradição associada ao culto funerário romano, no entanto, não pode ser analisada por um eixo reducionista.

Um dos caminhos apontados pela historiografia seria considerar o caráter “familiar” das comunidades cristãs, de modo que cada igreja seria uma projeção da família antiga, sendo o bispo ou presbítero o *pater familias*, o sacerdote do culto, e os santos os ancestrais divinizados, aos quais se deve prestar as homenagens fúnebres, ideia desenvolvida por Kristina Sessa em seu livro *The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy: Roman Bishops and the Domestic Sphere*<sup>122</sup>, cujo argumento central é justamente relacionar o Bispo da igreja como um *Pater Familiae* que gere a vida dos fiéis a partir do princípio da *oikonomia*<sup>123</sup> em seus aspectos mais íntimos e de foro privado, como o matrimônio, a vida conjugal e a morte, enquanto estando a serviço do “supremo *pater familias*”<sup>124</sup>, que seria Deus. Dessa forma, a devoção aos mártires deveria ser entendida como extensão do culto aos ancestrais, sendo o mártir o ancestral de determinada comunidade.

Apesar de admitir a relação entre o culto aos mártires e tais crenças, Peter Brown afirma que as comparações não são suficientes para explicar o fenômeno da devoção aos santos: se por um lado ele reconhece a transposição das obrigações familiares para as comunidades, como a responsabilidade pelo enterro dos mais pobres, a doação de terrenos funerários pelos mais abastados para a construção de cemitérios comunitários – origem da maioria das catacumbas – e o costume de lembrar seus membros, líderes e heróis<sup>125</sup>. Por outro lado, o culto aos mortos seria realizado dentro de certos limites ultrapassados pelos cristãos, que seria justamente a delegação de uma função religiosa a esses mortos e uma posição destes dentro de uma hierarquia celeste.

A celebração aos antepassados, mesmo que heroicizados, era diferente daquela realizada aos deuses imortais, justamente por os primeiros estarem suscetíveis à “*taint of the human death*”; contudo, será principalmente por terem sofrido a morte terrena por Cristo que os mártires se tornariam próximos de Deus, ganhando assim a habilidade de intercessores, como os heróis nunca poderiam ter sido<sup>126</sup>. Ainda que os imperadores fossem após sua morte

---

<sup>122</sup> SESSA, Kristina. *Op. Cit.* p. 95.

<sup>123</sup> O termo refere-se à administração doméstica no mundo grego, compreendida pela gestão exercida por um “pai de família” sobre sua esposa, seus filhos, seus escravos, seus animais e demais bens em geral.

<sup>124</sup> SESSA, Kristina. *Op. Cit.* p. 95.

<sup>125</sup> BROWN, Peter (1981). *Op. Cit.* p. 31.

<sup>126</sup> BROWN, Peter (1981). *Op. Cit.* p. 5-6.

divinizados, tratava-se de uma apoteose mais política do que efetiva, eles não passavam a compor o panteão dos deuses superiores. Os mártires, por sua vez, não se tornam deuses superiores, mas também não se tornam, como os demais mortos romanos, parte da massa dos *manes*: eles possuem um *status* superior a estes últimos, pois seu culto, ainda que fundado sobre as bases dos ritos fúnebres romanos, transcende suas simples intenções.

Como indicado anteriormente nessa dissertação, Peter Brown fornece caminhos produtivos acerca das práticas devocionais direcionadas aos santos no período aqui estudado. Dois deles nos interessam particularmente: a memória e a arquitetura. Para ele, o culto aos santos seria como uma atualização cristã das práticas de manutenção de memória, fenômeno que estaria expresso nas escolhas arquitetônicas dos cristãos dos primeiros séculos para compor seus espaços<sup>127</sup>. E esta relação entre memória e arquitetura se concretizaria segundo a organização espacial romana explicada no capítulo I.

As releituras cristãs da memória funerária romana são, portanto, complexas. Tanto pensar a partir de um eixo familiar, tanto por um eixo memorial pode produzir resultados muito positivos, pois todas essas categorias foram evidentemente mobilizadas na construção do pensamento cristão. Começando pelo viés da *memoria*, esta, apensar de continuar sendo um elemento central, sofre suas modificações: não se trataria mais de lembrar o morto a fim de lhe garantir um bem-estar no além. Para Santo Agostinho, lembrar os mortos, é permitido aos vivos, embora o ato seja esvaziado de suas implicações religiosas, deslocando a função religiosa da memória do pós-vida para o mundo dos vivos, conferindo-lhe um aspecto mais social do que espiritual<sup>128</sup>. Contudo, quando observamos as práticas funerárias no século III, o que vemos é um período de transição, no qual as práticas funerárias romanas de culto aos mortos ainda são mobilizadas pelos cristãos para comemorar seus mortos. Dentre estas, estão os banquetes fúnebres – *refrigerium* –, realizados anualmente, normalmente no aniversário de morte do indivíduo, prática que também constitui um importante elemento da devoção aos mártires, importância essa manifesta inclusive na arquitetura do local, em forma de *triclia*. Aparentemente, a discussão apresentada por Santo Agostinho pode parecer sobre mortos comuns, mas no restante da obra, *o cuidado devido aos mortos*, vemos que, na verdade, o Bispo de Hipona faz pouca diferença entre mártires e mortos comuns. O que ele propõe é uma regra geral sobre como lidar com o que se foram, abrindo exceções quando necessário.

---

<sup>127</sup> BROWN, Peter (1981). *Op. Cit.* p. 30.

<sup>128</sup> Vide nota 81, p. 53.

É ainda mais complicado empreender qualquer análise porque as próprias práticas funerárias são mobilizadas de forma dúbia nesse momento, o século III: como já discutimos previamente, há ocorrência nos grafites que mencionam o termo *refrigerium*, o que poderia sugerir uma ligação das refeições realizadas no local com as antigas crenças romanas. Styger afirma, por um lado, que a menção ao termo estaria relacionada a banquetes comemorativos aos apóstolos apenas, já Enrico Felle oferece uma reflexão mais complexa: ele afirma que o termo *refrigerium* estaria mesmo relacionado à mortos comuns, e um desejo por seu bem-estar no além, tema frequentemente abordado nas inscrições, o que comprova a crença de que a intercessão por um defunto pode lhe resultar em algum bem, discutida por Santo Agostinho nos fragmentos acima. No entanto, o termo não significaria os banquetes fúnebres, mas justamente o estado de bem-estar no além ao qual se encontrariam<sup>129</sup>.

Por outro lado, Enrico Felle também afirma que o *refrigerium* enquanto banquete assumiria no caso cristão um novo significado ligado justamente à memória de aspecto social apresentada por Santo Agostinho. Partindo da análise da ata de martírio de Frutuoso, no século III, da qual destaca o seguinte trecho:

Frutuoso, por um lado, fiel e laudado com a coroa do Senhor como era invocado, orava sem cessar, por outro, ele mesmo estava com seus irmãos em refrigério, rogando como se os tivesse em mente.<sup>130</sup>

Para Enrico Felle, isso demonstraria o caráter memorial – social – das refeições, de modo que:

*Con Fruttuoso ancora vivente, in attesa del martirio, i membri della comunità (fraternitas) condividono il pasto funebre del refrigerium (cum ipso refrigerans) durante il quale chiedono al vescovo di ricordarli (rogans ut eos in mente haberet). L'offerta del refrigerium, pasto rituale di carattere memoriale, è l'occasione privilegiata per chiedere ricordo e preghiera ai fratres benemeriti della comunità, siano essi ancora viventi (come nel caso di Fruttuoso) o defunti.*<sup>131</sup>

<sup>129</sup> FELLE, Antonio Enrico. *Op. Cit.* p. 495

<sup>130</sup> “*Fructuosus autem certus et gaudens de corona domini ad quam inuocatus erat, orabat sine cessatione. erat autem et fraternitas cum ipso refrigerans et rogans ut eos in mente haberet.*” De sanctis martyribus Fructuoso episcopo tarraconense, Augurio et Eulogio diaconis, in Acta Sanctorum, Ian. II, c. 340. *Apud*: FELLE, Antonio Enrico. *Op. Cit.* p. 496. Tradução nossa.

FELLE, Antonio Enrico. *Op. Cit.* p. 496.

<sup>131</sup> FELLE, Antonio Enrico. *Op. Cit.* p. 496

Se, por um lado, a ideia de uma memória enquanto elemento de coesão social e de agente amplificador da fé já parece, a essa altura, consolidada, é interessante notar que, com base no trecho acima e em nossos grafites, ela é de alguma forma deslocada: lembrar o mártir tem uma função para a comunidade assim como esta ser lembrada pelos mártires tem uma grande importância também: não são mais os vivos que lembram dos mortos para lhes trazer conforto: eles lembram dos mortos para se trazer conforto e pedem aos mortos que deles se lembrem pelo mesmo motivo: a reformulação cristã da função religiosa da memória inverte os mundos, e agora ser lembrado pelo além é que garante o bem-estar, seja na terra, dos vivos, seja no além, pelos que já se foram, mas ainda assim precisam ser lembrados nas orações dos mártires. A inversão não é completa, uma vez que os vivos ainda precisam se lembrar dos mortos comuns em suas orações, e dos mártires a fim de solicitar a intercessão, mas a nova formulação não deixa, de certa forma, de trazer um ineditismo à cultura greco-romana.

Apesar disso, a função identitária dos mártires, de certa forma semelhante àquela dos heróis no início da organização da sociedade helênica não pode ser descartada, o que fica muito evidente quando tratamos de Pedro e Paulo. Sua memória coletiva não tinha por objetivo uma simples rememoração dos mártires de uma comunidade: mas dialoga tanto com o mundo romano quanto com outras comunidades cristãs. Margherita Guarducci demonstra em seu artigo já citado a relação do monumento com a festa de comemoração a Rômulo, que teria fundado a cidade de Roma após matar seu irmão gêmeo Remo, e cuja festa seria justamente no dia 29 de junho. Para estabelecer tal ligação, Guarducci recorre a um sermão de Leão Magno (400 – 461), no qual este desenvolve a ideia de que os apóstolos Pedro e Paulo seriam como os novos fundadores da cidade, inspirado pelo *De Civitate Dei* de Santo Agostinho<sup>132</sup>.

Poder-se-ia dizer que há um processo de deslocamento de identidade: ao passo que cultivar um ancestral significa inserir-se em uma “família”, ou no caso “cidade”, quando os cristãos estabelecem o culto a Pedro e Paulo como novos ancestrais no lugar do culto à Rômulo e Remo, trata-se de uma rejeição à identidade romana e uma filiação à identidade cristã. No entanto, Guarducci ainda chama atenção para outro fato: os apóstolos, para Leão Magno, não são apenas os fundadores de uma “nova Roma”, mas da Igreja – já com pretensões universalistas – e que nesse caso, o que ocorre é uma identificação muito profunda entre a cidade e a Igreja<sup>133</sup>. Mas tal reflexão nos levaria para fora de nosso recorte temporal, pois

---

<sup>132</sup> GUARDUCCI, Margherita. *Op. Cit.* p. 834 – 835.

<sup>133</sup> GUARDUCCI, Margherita. *Op. Cit.* p. 835.

versaria sobre os usos universalistas posteriores realizados por um papado em ascensão e afirmação.

Sobre a possibilidade de o monumento estar relacionado à importância dos apóstolos e da cidade em relação às outras comunidades, Duchesne apresenta ainda outro documento de interesse: os Atos de Pedro e Paulo, em sua compilação grega realizada por Constantin von Tischendorf compilado em 1851 sob o nome de *Acta apostolorum apocrypha*<sup>134</sup>. A data de autoria do documento é incerta, contudo, certamente trata-se de um texto composto a partir do século II em diante. Os atos narram as últimas atividades de Pedro e Paulo antes de seu martírio e o que ocorreu com seu corpo após sua morte. Nos interessa aqui analisar o modo como a narrativa do “sequestro” dos corpos é construída, demonstrando uma rivalidade entre o ocidente e o oriente, e afirmando que Pedro e Paulo seriam mártires da cidade de Roma, apesar de não terem nascido na cidade. O pertencimento das relíquias dos apóstolos na cidade seria, inclusive, a vontade do próprio Deus que por meio de um milagre impede o roubo das relíquias dos santos.

Segue o referido fragmento em versão inglesa:

*And some devout men of the regions of the East wished to carry off the relics of the saints, and immediately there was a great earthquake in the city; and those that dwelt in the city having become aware of it, ran and seized the men, but they fled. But the Romans having taken them, put them in a place three miles from the city, and there they were guarded a year and seven months, until they had built the place in which they intended to put them. And after these things, all having assembled with glory and singing of praise, they put them in the place built for them.*<sup>135</sup>

Louis Duchesne afirma que essa narrativa não estaria presente apenas nesse monumento, mas na paixão de São Charbel, um texto oriental. No entanto, o silêncio acerca desse relato em outras fontes importantes como Eusébio de Cesaréia, nos leva a questionar sua data de sua autoria, e o contexto social no qual foi escrito: embora saibamos que se trata de um texto seguramente escrito no século II em diante, os indícios apontam para uma data mais tardia, senão contemporânea ao monumento, provavelmente a partir do século IV.

<sup>134</sup> Acta Petri et Pauli. In: TISCHENDORF, Constantin Von. **Acta Apostolorum Apocrypha**. pp. 1-39. Avenarius et Mendelssohn, 1851.

<sup>135</sup> The Acts of Peter and Paul. In: **Ante-Nicene Fathers**. Vol. 8. (Eds) ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James; COXE, A. Cleveland Coxe. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1886.



O teor do documento também propõe uma escrita mais tardia por outros dois fatores: primeiramente, a remoção de relíquias, como já afirmamos, não seria algo muito seguro principalmente na cidade de Roma devido às leis que protegiam os túmulos; e em segundo lugar a oposição Oriente x Ocidente, que expressaria as disputas acerca da primazia de Roma frente as outras comunidades, de modo que, a intervenção divina seria uma forma de legitimar a primazia romana sobre as outras comunidades. No entanto, tanto os Atos quando o sermão de Leão Magno são testemunhos da importância da figura de Pedro e Paulo para o estabelecimento da primazia de Roma em relação às outras comunidades.

Tendo em vista essa tradição que ligaria os apóstolos à cidade de Roma, a importância do História Eclesiástica em nossa análise se deve, principalmente, ao fato de ser o texto histórico mais próximo do nosso período: nessa obra, Pedro e Paulo são todo o tempo referenciados como os mártires da comunidade de Roma, juntos, quase que de forma indissolúvel, o que nos faz sim considerar que o monumento já possuía se não um engendro de primazia, pelo menos o intento em reforçar o fato de a grande dupla apostólica ser a fundadora da comunidade e o centro gravitacional da construção de uma identidade para essa comunidade. De certa forma, essa construção viria desde o primeiro século cristão: Clemente de Roma (35 – 97) já menciona também de forma conjunta os dois apóstolos em sua *Primeira carta aos Coríntios*<sup>136</sup>, demonstrando que desde as primeiras décadas após a era apostólica, a dupla já figurava nos textos.

Mais tarde, Irineu de Lião (130 – 202) já apontava também, em *Contra as Heresias*, a centralidade de Roma como fonte da tradição cristã mais correta, por ter desde o princípio mantido a pregação de Pedro e Paulo:

Mas visto que seria coisa bastante longa elencar, numa obra como esta, as sucessões de todas as igrejas, limitar-nos-emos à maior e mais antiga e conhecida por todos, à igreja fundada e constituída em Roma, pelos dois gloriosíssimos apóstolos, Pedro e Paulo, e, indicando a sua tradição recebida dos apóstolos e a fé anunciada aos homens, que chegou até nós pelas sucessões dos bispos, refutaremos todos os que de alguma forma, quer por ênfase

---

<sup>136</sup> CLEMENTE DE ROMA. I Carta aos Coríntios. In: **Padres Apostólicos**. Introdução e notas Roque Frangiotti. Tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancini. pp. 147 – 157. São Paulo: Paulus, 1995. p. 27.

ou vanglória, quer por cegueira ou por doutrina errada, se reúnem prescindindo de qualquer legitimidade.<sup>137</sup>

Dessa forma, temos que, embora a tradição possa ter sido ressignificada, como no caso de Leão Magno em fundar uma nova Roma cristã, que teria por seus heróis Pedro e Paulo, estes desde a época apostólica são tidos como fundadores da comunidade de Roma, sendo essa tradição o motivo de sua importância entre as comunidades. Embora talvez não houvesse na época de nosso monumento uma disputa entre Oriente e Ocidente, ou Roma ainda não fosse de fato a cabeça da Igreja, enquanto conjunto de fiéis, o monumento seria pelo menos uma forma de demonstrar a tradição que tornava a comunidade a “maior e mais conhecida”, como afirma Irineu. Pensar que, em um momento de “pequena paz” um monumento como esse é construído tendo em vista reforçar a grandiosidade e importância da comunidade, não nos parece, portanto, descabido. Nem considerar que se inserir nessa comunidade devocional, por meio dos grafites, seria uma forma de compartilhar dessa grande tradição, ou pelo menos referendá-la.

Desta forma, seja em relação à função religiosa dos mártires, seja em relação à construção de uma identidade – que visa a superioridade – da comunidade de Roma, a *Memoria Apostolorum* é um monumento único. Não alegamos isso porque o monumento estaria “entre” um momento e outro, ou fosse o exemplo de algum tipo de “transição” na construção dessas funções religiosas ou sociais dos mártires, mas que é, sem dúvida nenhuma, uma importante chave no quebra-cabeça que é os complexos processos de construção de significados do Cristianismo, e que, seu estudo, demonstra como esses processos foram graduais, mesmo considerando-se as rupturas temporais drásticas sofridas pela Igreja, e realizados em conjunto por todos os cristãos, e não orquestrados por eruditos da igreja e mal interpretados por uma massa de fiéis.

---

<sup>137</sup>IRINEU DE LIÃO, *Contra as Heresias*, Livro III, 2.3. In: IRINEU DE LIÃO. **Contra as Heresias**. Introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro. Organização das notas bíblicas Roque Frangiotti. Tradução Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995. p. 147.

“Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae, et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae undatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ad apostolis Traditionem, et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes confundimus omnes eos; qui quoquo modo, vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per caecitatem et infamam sententiam, praeterquam oportet colligunt.” Rf.: IRINEU DE LIÃO, *Contra Haereses*, Livro III, 2.3. In: SANCTI IRENAEI. **Contra Haereses**. Ed. J.P. Migne. Pensilvânia: J.-P. Migne, 1857. p. 848-849.

Esse seria, para nós, o grande mérito existente nesse monumento: demonstrar que mudanças são graduais e feitas por indivíduos, cotidianamente, diariamente, com um grafite de cada vez.

## CONCLUSÃO

Neste trabalho, procuramos refletir sobre os principais elementos socioculturais envolvidos na construção e nos usos do monumento *Memoria Apostolorum*, e da devoção a Pedro e Paulo nele realizada. Embora tenha sido uma pesquisa ampla, que buscou contemplar o monumento tanto pelo viés de um espaço sagrado, quanto por seu caráter de comunicação com divino e de construção de uma comunidade de fé, e abarcando a tradição que teria sido a motivadora de sua construção. Contudo, buscamos nos aprofundar o máximo possível em cada assunto, de modo a construir um conhecimento sobre a *Memoria Apostolorum* que pudesse contemplar seu significado para a comunidade de forma geral.

Nesse sentido, partimos da seguinte consideração a fim de iniciar a pesquisa: a devoção aos mártires é fruto de uma série de reelaborações de categorias greco-romanas de como lidar com seus mortos. Partindo de uma definição de devoção para os três primeiros séculos, a partir dos termos pelos quais os próprios cristãos a concebem: a saber, a rememoração<sup>1</sup>, temos que a devoção nos primeiros séculos cristãos se desenvolve a partir do conceito de lembrar os mortos já muito bem desenvolvido na sociedade romana. No entanto, o tipo de morte que afligiu esses cristãos é a chave para compreender o tipo diferenciado de memória – devoção – que se desenvolveu em torno dessas figuras: os mártires, que por sua morte sacrificial em nome do evangelho passaram a ser lembrados por toda a comunidade, não pertencendo sua memória mais às famílias individuais, mas a uma coletividade.

Por meio de nossa análise, no entanto, pudemos compreender certas nuances dessa devoção que não estão explícitas nos textos patrísticos da época, figurando apenas em autores mais tardios. Primeiramente, os monumentos devocionais partem da mesma premissa dos monumentos funerários romanos, nos quais a sepultura é um local de comunicação com o Além, só que, no caso cristão, não se trata de uma comunicação com o mundo inferior, mas com o Reino dos Céus, morada do Deus superior; além disso, esse túmulo emana, por meio dos ossos dos mártires ali depostos, a presença do próprio Deus. Essa mudança ocorre justamente pela mudança ocorrida na configuração do além realizada pelos cristãos: os mártires, por seu sacrifício, vão diretamente para o céu, junto de Deus, e por isso seus ossos emanam a graça que no céu eles desfrutam. Embora o tipo de “força sobrenatural” seja diferente, não se trata de um mecanismo de estruturação da realidade muito diferente daquele dos romanos: para eles, o

---

<sup>1</sup>Martírio de Policarpo Bispo de Esmirna. In: **Padres Apostólicos**. Introdução e notas Roque Frangiotti. Tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancini. pp. 147 – 157. São Paulo: Paulus, 1995. p. 154.

túmulo é uma forma de se comunicar com seus ancestrais no Hades, e, se os repastos fúnebres não forem realizados de forma apropriada, pode se transformar em fonte de maus agouros; ou seja, o túmulo fornece comunicação com o além, sendo as forças invocadas dependentes do local para o qual a alma do enterrado foi após a morte.

Por conta da comunicação com o divino, os túmulos dos mártires deixaram de ser um local apenas dedicado à rememoração. As práticas que se desenvolveram em torno desse objeto santo – o corpo do mártir, ou alguma relíquia – no século III consistiam, (além dessas cerimônias de comemoração dos aniversários de martírio e de leitura das paixões, a fim de encontrar nos seus exemplos a força para enfrentar a perseguição), em novas práticas como os grafites, que eram formas de solicitar a esses mártires que, aproveitando-se sua posição privilegiada no além, intercedessem pelas demandas dos fiéis diante de Deus.

Mas os grafites também demonstram outra característica da devoção, que vai além da comunicação com o divino: uma forma de organização social. A devoção se tornou uma forma de inserir-se em uma comunidade de fé, e os mártires se tornaram figuras de coesão social e construção de identidade, tanto na relação entre os fiéis e os seus perseguidores, quanto na relação entre comunidades. Isso porque os monumentos funerários, para os romanos, eram um local de memória, da metamemória, criadora de identidades. Esse cunho sociocultural, para os romanos, provinha do fato de a lembrança dos ancestrais e a construção de mausoléus terem por função afirmar a identidade e o *status* da família em relação à comunidade, ou mesmo entre comunidades, mais particularmente entre cidades ou povos.

Portanto, temos dois eixos para pensar essa construção de identidade dos cristãos passando pela figura dos mártires, e ambas resultam em diferentes categorias da cultura greco-romana reelaboradas pelos cristãos. No que tange à identidade construída em relação aos perseguidores, o mártir eram um atleta ou soldado, lutando contra os adversários, usados pelo inimigo maior, o demônio, e buscando com a entrega de seu corpo cumprir o seu destino na batalha. No entanto, havia uma outra identidade, interna aos próprios cristãos, que se manifestava na forma da construção de uma “família superficial”<sup>2</sup>, ligada pelos laços consanguíneos divinos e por esse “ancestral comum”, o mártir.

Esse caráter “familiar” das comunidades cristãs, seria uma projeção da família antiga na comunidade, sendo o bispo ou presbítero o *pater familias*, o sacerdote do culto, e os santos (no

---

<sup>2</sup> BROWN, Peter. **The Cult of the Saints: Its rise and function in Latin Christianity**. Chicago: University of Chicago Press, 1981. p. 31. / SESSA, Kristina. **The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy: Roman Bishops and the Domestic Sphere**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012.

nosso caso ainda mártires) os ancestrais divinizados, aos quais se deve prestar as homenagens fúnebres. Apesar de admitir a relação entre o culto aos santos e tais crenças, Peter Brown afirma que as comparações não são suficientes para explicar o fenômeno da devoção. Essa forma de conceber os mártires será, pela historiografia, aproximada da figura do herói, por ter sido justamente em um período no qual os gregos construíam sua identidade e suas cidades que o herói surge como legitimador de cidades e estirpes semidivinas. Ter a ancestralidade heroica conferia um *status* social diferente a uma cidade ou família, da mesma forma que ter um mártir importante elevava o *status* de uma comunidade cristã.

Mas os heróis nunca foram intercessores como os mártires viriam a ser<sup>3</sup>. Dessa forma, por mais que a figura do mártir tenha sido pensada a partir das culturais greco-romanas, estas nunca serão suficientes para explicar todas as funções do mártir para a sua comunidade. As releituras cristãs da memória funerária romana resultantes no fenômeno da devoção são, portanto, complexas e novas.

Mas, no que tange à análise do nosso monumento, propriamente, religiosidade e identidade andam lado a lado na devoção Pedro e Paulo, desde o século III, ambos tidos pelos autores cristãos como uma dupla apostólica quase indissolúvel, ligada inequivocamente à cidade de Roma por seu martírio. Dessa forma, a criação de uma tradição em torno dessas figuras torna-se extremamente parecida com a constituição de narrativas míticas, que serão próprias das hagiografias medievais, relacionando-os ao início da comunidade de Roma como seus fundadores mítico-históricos, e apesar de estarem inseridos em um tempo histórico, há uma série de recursos narrativos semelhantes aos mitos envolvidos na construção dessa tradição.

Nesse sentido, Margherita Guarducci demonstrou em seu artigo<sup>4</sup> a relação do monumento com a festa de comemoração a Rômulo, que teria fundado a cidade de Roma após matar seu irmão gêmeo Remo, e cuja festa seria justamente no dia 29 de junho. Para estabelecer tal ligação, Guarducci recorre a um sermão de Leão Magno (400 – 461), no qual este desenvolve a ideia de que os apóstolos Pedro e Paulo seriam como os novos fundadores da cidade. Poder-se-ia dizer que há um processo de deslocamento de identidade: ao passo que cultuar um ancestral significa inserir-se em uma “família”, ou no caso “cidade”, quando os cristãos estabelecem o culto a Pedro e Paulo como novos ancestrais no lugar do culto a Rômulo e Remo,

<sup>3</sup> BROWN, Peter. *Op. Cit.* p. 5-6.

<sup>4</sup> GUARDUCCI, Margherita. Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia: riflessioni vecchie e nuove. In: **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. pp. 811-842. Antiquité, tome 98, n°2. 1986.

trata-se de uma rejeição à identidade de romano e uma filiação à identidade de cristão. Guarducci ainda chama atenção para outro fato: os apóstolos, para Leão Magno, não são apenas os fundadores de uma “nova Roma”, mas da Igreja – já com pretensões universalistas – e que nesse caso, o que ocorre é uma identificação muito profunda entre a cidade e a Igreja<sup>5</sup>.

Essas duas concepções de identidade estão presentes no nosso monumento: por meio dos grafites votivos e das expressões iconográficas, vemos que Pedro e Paulo são tidos como mártires, essa característica é importante, e reforçada pela imagem de coroas, palmas e feras, símbolos da perseguição e da vitória sobre esta. Por outro lado, o monumento já faz parte de uma tradição que une os dois apóstolos a fim de criar uma identidade para a comunidade de Roma baseada na dupla apostólica, que será desenvolvida na documentação posterior com base neste monumento e na tradição que motivou sua construção.

Isso se deve, para nós, muito em função do período no qual foi construído, durante o período entre as perseguições de Valeriano e Diocleciano, no qual os cristãos gozaram de certa liberdade de culto, na segunda metade do século III, e no qual as comunidade puderam crescer e se desenvolver em paz. Esse contexto possibilitou que as demarcações identitárias começassem a se voltar para o seu interior, o que possivelmente levou à construção do nosso monumento, fruto de um período de grandes transformações internas no Cristianismo desenvolvido no Império Romano, e por isso, carrega em si elementos dessa época de liberdade assistida e frágil.

Se há, portanto, algo que levamos dessa pesquisa, é a compreensão que o estudo dos processos culturais de construção e elaboração de significados nunca podem ser realizados tendo em vista a redução de objetos às categorias das quais eles se originaram; é preciso analisar os processos de ressignificação individualmente, buscando a construção dos significados no contexto estudado, a fim de identificar como uma figura pode, ao mesmo tempo, mudar e permanecer adaptando-se às necessidades. Isso precisa ser aplicado ao estudo dos mártires, e posteriormente dos santos: Pedro e Paulo ao mesmo tempo que fazem a ponte entre deuses e homens em determinado contexto, são mobilizados pelos homens para comunicar alguma mensagem aos seus seguidores. Eles são vistos como os fundadores da comunidade, seus ancestrais míticos, seus bravos soldados, o motivo pelo qual os bispos de Roma podem exigir sua primazia, espíritos intermediários. Tudo isso manifestado em apenas um monumento.

---

<sup>5</sup> GUARDUCCI, Margherita. *Op. Cit.* p. 835.

A *Memoria Apostolorum* demonstra a polivalência dos signos e de seus significados, que não podem ser reduzidos a esquemas pré-determinados. Pensar na figura dos mártires como heróis faz sentido se olhamos por um determinado prisma, mas não faz mais se mudamos um pouco de posição em relação ao nosso referencial, da mesma forma que pensar a comunidade como uma família, ou como extensão da cidade ou como uma “nova cidade” também faz sentido, mas só superficialmente: ao transpassarmos a aparente calma das águas superficiais dos significados estanques, temos uma série de correntes marítimas invisíveis, mas de força devastadora; temos uma gama de novos usos, significados, práticas, construções, que fazem com que toda permanência diante de um novo contexto seja apenas aparente.

Partir das semelhanças, nesses casos, não é inútil, é na verdade um começo extremamente promissor, mas a pesquisadora não pode permanecer nelas: mergulhar nas rupturas parece adentrar a um ambiente inóspito, confuso e sem referencial, mas que revela detalhes sobre o processo profundo das transformações culturais, e das próprias formas como os homens interagem com o mundo no qual se encontram. Assumir que o mártir não possui um referencial exato que dê conta de explicar todas as suas funções é assumir o risco de trocar algo conhecido (aparentemente) pelo desconhecido, mas o risco se mostra válido, pois é assim que os seres humanos interagem, criam e recriam a cultura e os significados: por meio de um conjunto tão vasto de referências, que prender-se apenas a uma delas seria um desperdício, ou talvez até mesmo impossível.

Dentro de uma cultura ampla e polivalente, os cristãos conseguiram conjugar culto aos mortos, heróis, soldados, atletas, grafites, concepções de além, mitos fundadores de cidade e relíquias mágicas. Todos esses elementos vieram a compor essa “coisa” chamada devoção. Somente considerando todas essas categorias, técnicas e meios podemos compreender, talvez um pouco mais, o seu surgimento enquanto comunidade de fé local. Mas não apenas em Roma, pois nosso estudo de caso remete, como vimos, ao surgimento do próprio Cristianismo em sua face universalizante.



## REFERÊNCIAS

### Fontes

Inscrições votivas da *Memória Apostolorum* disponíveis em: <http://www.edb.uniba.it/> - 10/01/2018.

A BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 1985.

\_\_\_\_\_. Português. **Bíblia de Estudos Arqueológica**. NVI. São Paulo: Editora Vida, 2013.

\_\_\_\_\_. **Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam**. Londini: Editio Electronica, 2005.

\_\_\_\_\_. (NOVO TESTAMENTO). **Η Καινή Διαθήκη**. Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2017.

**Ante-Nicene Fathers**. Vol. 8. (Eds) ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James; COXE, A. Cleveland Coxe. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1886.

AUGUSTINI. **Civitate Dei**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/augustine>.

\_\_\_\_\_. **St. Aurelii Augustini Opera Omnia**. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino>.

BRUNS, Hermann Theodorp. **Canones Apostolorum et Conciliorum Saeculorum IV. V. VI. VII**. Berolini: Typis et Sumpitibus G. Reimeri, 1939.

CÍCERO. **Discussões Tusculanas**. Edição Bilíngue. Tradução de Bruno Fegni Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2012.

DÂMASO. **Damasi Epigrammata**. Edição e Notas de Maximilianus Ihm. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1895.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

EUSEBIUS. **The Ecclesiastical History**. Vol 1-2. Kirsopp Lake. J.E.L. Oulton. H.J. Lawlor. William Heinemann; London/ Cambridge / New York: G.P. Putnam's Press; Harvard University Press, 1926-1932.

GAIUS. **Institutes**. Tradução de Julien Reinach. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

HIERONYMUS. **Sancti Eusebii Hieronymi stridonensis presbyteri opera omnia**. Ed. J. P. Migne. V. 2. Paris: Garnier Fratres, 1883.

HOMER. **Homeri Opera in five volumes**. Oxford: Oxford University Press. 1920.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

IRINEU DE LIÃO. **Contra as Heresias**. Tradução Lourenço Costa. São Paulo, Paulus, 2014.

Itinerarium Salisburguensis. *In*: LAPIDGE, Michael. **The Roman Martyrs: Introduction, Translations and Commentary**. Oxford: Oxford university Press, 2018.

JULIANO. **Epistulae et leges**. Ed. de Bidez and F. Cumont. Paris: Belles Lettres, 1922.

JUSTINI. **Opera quae exstant omnia**. Jacques-Paul Migne (Ed). 1857. (Patrologiae cursus completus: Series graeca, V. 6)

JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias e Diálogo com Trifão**. Introdução e notas Roque Frangiotti. Tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancini. São Paulo: Paulus, 1995.

LACTÂNCIO. **De Ira Dei**. tradução de William Fletcher. De Ante-Nicene Fathers , vol. 7. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1886. Disponível em: <http://www.newadvent.org/fathers/0703.htm> Acesso em: 10/06/2019.

LACTANTIUS. **De Mortibus Persecutorum**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/lactantius/demort.shtml>.

\_\_\_\_\_. **Sobre la muerte de los perseguidores**. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

Martyrologium Hieronymianum *In*: JONES, H. Stuart. **The Memoria Apostolorum on the Via Appia**. The Journal of Theological Studies. Volume XXVIII. Issue October. p. 30-39. Oxford, 1926.

**Martyrologium Romanum**. Eystadii, 2013.

MEIRA, Silvio A. B. **A Lei das XII Tábuas: fonte do direito público e privado**. ed.3. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1972.

OVIDI. **FASTI**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/ovid>.

**Padres Apostólicos**. Tradução Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1995.

PLINIUS SECUNDUS. **Epistularvm Libri Decem, liber X**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/pliny.ep10.html>.

POLYBIUS. **Historiae**. Eds. Theodorus Büttner-Wobst; L. Dindorf. Leipzig: Teubner, 1893.

**Sancti Eusebii Hieronymi stridonensis presbyteri Opera Omnia**. Ed. J. P. Migne. V. 2. pp. 353-368. Paris: Garnier Fratres, 1883.

SANCTI IRENAEI. **Contra Haereses**. Ed. J.P. Migne. Pensilvânia: J.-P. Migne, 1857. (Patrologiae cursus completus: Series graeca, V. 7)

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. I, 12. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1996.

\_\_\_\_\_. **A Verdadeira Religião e O Cuidado devido aos mortos**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Cidade de Deus**. Livro I, 12. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SÃO JERÔNIMO. **Contra Vigilância**. Tradução: Carlos Martins Nabeto. Disponível em: <http://www.apologistascaticos.com.br/obraspatristicas/Obras/SaoJeronimo/SaoJeronimoContraVigilancia.htm>. Acesso em 12/01/2019.

TERTULIANO. **Apologia**. Tradução de José Fernandes Vidal e Luiz Fernando Karpas Pasquotto. Disponível em: <http://www.tertullian.org/brazilian/apologia.html> Acesso em 10/06/2019.

TERTULLIAN. **The Writings of Tertullian**. Tradução de Peter Holmes. pp. 410-541. V. II. Edinburgh: T&T Clark, 1870.

\_\_\_\_\_. **Tertullian: apologetic and practical treatises**. Tradução de Rev. C. Dodgson. pp. 150 – 157. Oxford: JH Parker, 1842.

TERTULLIANI. **Apologeticum**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.apol.shtml>.

\_\_\_\_\_. **De Anima**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.anima.shtml>.

**The Apostolic Fathers**. V. II. Tradução de Kirsopp Lake. Cambridge; London: Harvard University Press, 1913.

**The Chronography of 354 AD**. Part 12: Commemorations of the Martyrs. MGH Chronica Minora I, 1892. pp.71-2.

TISCHENDORF, Constantin Von. **Acta Apostolorum Apocrypha**. p. 1-39. Avenarius et Mendelssohn, 1851.

VIRGÍLIO. **Eneida**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição Bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2016.

### Referências Bibliográficas

ALDROVANDI, Cibele Elisa Viegas; KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau; HIRATA, Eleine Farias Veloso (Orgs). **Estudos sobre o Espaço na Antiguidade**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2011.

ALONSO, Ana Carolina Caldeira. O Culto de Vesta a partir da Ab Urbe Cotidia de Tito Lívio. p. 1-14. I Congresso Internacional de Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de Debates em História Antiga. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Antiguidade/UERJ. 2010.

ASSMANN, Aleida. Canon and Archive. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). **Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook**. p. 97-107. Berlin: Walter De Gruyter, 2008.

BAIRD, Jennifer A.; TAYLOR, Claire (Eds). **Ancient Graffiti in Context**. New York: Routledge, 2010.

- BEARD, Mary. **SPQR: uma história da Roma Antiga**. São Paulo: Planeta, 2017.
- BEATE DIGNAS; R. R. R. SMITH (eds). **Historical and Religious Memory in the Ancient World**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- BERNARDINO, Angelo Di (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 5.ed. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BERTHOLD, Altaner. **Patrologia**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- BIVILLE, Frédérique. Situations et documents bilingues dans le monde gréco-romain. *In*: BIVILLE, Frédérique; DECOURT, Jean-Claude; ROUGEMONT, Georges Rougemont (Ed.). **Bilinguisme gréco-latin et épigraphie**. Lyon: Maison de l'Orient, 2008.
- BOSIO, Antonio; SEVERANO, Giovanni (Edt). **Roma Sotterranea**. Roma, 1632.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Obra Completa. Petrópolis: Vozes, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Dicionário Mítico-Etimológico**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade: o homens, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Society and The Holy in Late Antiquity**. Berkeley: University of California, 1981.
- \_\_\_\_\_. **The Cult of The Saints: its rise and function in latin Christianity**. Chicago : University of Chicago, 1981.
- \_\_\_\_\_. **The Ransom of the Soul: afterlife and wealth in early Western Christianity**. Cambridge / London: Harvard University Press, 2018.
- \_\_\_\_\_. **The Rise of Western Christendom: triumph and diversity AD 200-1000**. Cambridge : Blackwell, 1996.
- BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- CARRIER, Jean-Michel. **Elitismo cultural e "democratização da cultura" no Império Romano Tardio**. Tradução Deivid Valerio Gaia. Conferência de abertura do XI CEAM e I GEAM / LEIR da Universidade Estadual Paulista - UNESP, Campus Franca. Agosto de 2009. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-90742010000100027](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742010000100027). Acesso em 12/01/2019.
- CAUDAU, Jöel. **Memória e Identidade**. 1. Ed. 3ª reimpressão. São Paulo: Editora Contexto, 2016.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manoela Galhardo. Miraflores: DIFEL, 2002
- CHEVITARESE, André. **Cristianismos: Questões e debates metodológicos**. Rio de Janeiro: Kline, 2011.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. **Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo**. Itu: Ottoni, 2003.

COSCARELLA, Adele; SANTIS, Paola de (Eds). **Martiri, santi, patroni: per una archeologia della devozione Atti X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana**. Università della Calabria, 2012.

COMBY, Jean. **Para ler a História da Igreja: das origens ao século XV**. Volume 1. São Paulo: Loyola, 1993.

COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

D'ENCARNAÇÃO, José. **As pedras que falam**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

DIEBNER, Sylvia. Tombs and Funerary Monuments. In: EVANS, Jane DeRose (Ed.). **A Companion to the Archaeology of the Roman Republic**. p. 67-80. New Jersey: Blackwell Publishing Ltd. 2013.

DODDS, Eric Robertson. **Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino**. Madri: Ediciones Cristandad, 1975.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. Lisboa: Edições 70, 1966.

DREHER, Martin N. **A Igreja no Império Romano**. v.1. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

DUCHESNE, Louis. **Le Liber Pontificalis**. V. 1. 1886.

EASTMAN, David L. **Paul the Martyr: The Cult of the Apostle in the Latin West**. Atlanta: society of Biblical Literature, 2011.

ELÍADE, Mircea. **Aspectos do Mito**. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **História das crenças e das idéias religiosas - Tomo II: de Gautama Buda ao triunfo do Cristianismo**. Zahar, 1983.

\_\_\_\_\_. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EUSÉBIO, Maria de Fátima. Apropriação cristã da iconografia greco-latina: o Bom Pastor. In: **MÁTHESIS**. pp. 9-28. V. 14. Lisboa: UCP (Universidade Católica Portuguesa), 2005.

FARIA, Ernesto. **Dicionário Latino-Português**. Belo Horizonte: Villa Rica Editoras Reunidas; Livraria Garnier, 2013.

FERRUA, Antônio. ZESSES È ZHCHIC O ZHCAIC? In: **AEVUM: Università Cattolica del Sacro Cuore**. Anno 48, Fasc. 3/4 (MAGGIO-AGOSTO 1974), pp. 329-334.

FOULCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. 3. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FRANCO JUNIOR, Hilário. Cristianismo Medieval e Mitologia. *In: A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996.

FRANCO JUNIOR, Hilário. **Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval**. São Paulo: EDUSP, 2010.

FUNARI, Pedro Paulo. **A vida quotidiana na Roma Antiga**. São Paulo, Annablume, 2003.

\_\_\_\_\_. **Grécia e Roma**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2002.

GARIPZANOV, Ildar H. **Graphic Signs of Authority in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 300-900**. Oxford: Oxford United Press, 2018.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIBBON, Edward. **Declínio e Queda do Império Romano**. Edição de Bolso. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GONZAGA, Waldecir. **Os conflitos na Igreja Primitiva entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos**. Santo André: Academia Cristã, 2015.

GUARDUCCI, Margherita. Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia: riflessioni vecchie e nuove. *In: Mélanges de l'Ecole française de Rome*. Antiquité, tome 98, n°2. 1986. p. 811-842.

HANS, Belting. **Semelhança e Presença: A história da imagem antes da arte**. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010.

HAUSER, Arnold. **História social da Arte e da Literatura**. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence (Org.). **A Invenção das Tradições**. 11ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

HORTA, Guida Nedda Barata Parreiras. **Os gregos e seu idioma**. T.1. ed.4. Rio de Janeiro: Editora Di Giorgio & Cia., 1991.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo y Paidéia grega**. México: FCE, 1985.

JOHANSON, Christopher. A Walk with the Dead: A Funerary Cityscape of Ancient Rome. *In: RAWSON, Baryl (Ed.) A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. New Jersey: Blackwell Publishing, 2011.

JONES, H. Stuart. The Memoria Apostolorum on the Via Appia. **The Journal of Theological Studies**. Volume XXVIII. Issue October. p. 30–39. Oxford, 1926.

JUNG, Carl Gustav. **Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000.

KAROL, Luiz. Deo Socratis: **A demonologia no contexto do Império Greco-Romano**. Tese. Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas. UFRJ. 2016.

KIRSCHBAUM, Engelberto S.I.. JUNYENT, Pbro. Eduardo. VIVES, Pbro. Jose. **La Tumba de San Pedro y las Catacumbas Romanas**. Madrid: La Editorial Católica, 1954. p. 233.

LAPIDGE, Michael. **The Roman Martyrs: Introduction, Translations and Commentary**. Oxford: Oxford university Press, 2018.

LAUWERS, Michel. **O Nascimento do Cemitério: lugares sagrados e terra dos mortos no ocidente medieval**. São Paulo: Editora Unicamp, 2015.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão, et all. 2º Ed. Campinas: UNICAMP, 1992.

LIDDEL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MARK, Joshua J. **Roman Household Spirits: Manes, Panes and Lares**. 2008. Disponível em: <https://www.ancient.eu/article/34/roman-household-spirits-manes-panes-and-lares/> - Acesso em: 02/01/2018.

MARUCCHI, Orazio. **Le Catacombe Romane**. II Ed. Roma: Desclée, Lefebvre Editori, 1905.

MENDES, Norma Musco; ARAÚJO, Yuri Corrêa. Epigrafia, Sociedade e Religião: o caso da Lusitânia. p. 257-279. **PHOÊNIX**. Rio de Janeiro, n. 13, 2007.

MESLIN, Michel. **Fundamentos de Antropologia Religiosa: uma experiência humana do divino**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

MILNOR, Kristina. **Graffiti and the Literary Landscape in Roman Pompeii**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.

MORRIS, Ian. **Death-ritual and social structure in classical antiquity**. New York: Cambridge University Press, 1992.

NEWBY, Zahra. **Greek athletics in the roman world**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

OMENA, Luciane Munhoz de; FUNARI, Pedro Paulo A (Orgs). **Práticas Funerárias no Mediterrâneo Romano**. Jundiaí: Paco Editorial. 2016.

SOARES, Maria Lia Leal. **Ovídio e o Poema Calendário: Os Fastos, Livro II e o Mês das Expições**. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Letras Clássicas) FFLCH/USP. São Paulo, 2007.

RAGON, Elói. **Gramática Grega**. São Paulo: Odysseus, 2016.

RAMOS, José Augusto; PIMENTEL, Maria Cristina de Sousa; FIALHO, Maria do Céu; RODRIGUES, Nuno Simões. **Paulo de Tarso: Grego e Romano. Judeu e Cristão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

ROSSI, Giovanni Battista de. **La Roma Sotterranea Cristiana**. t. I-III. Roma: Cromo-litografia pontificia, 1864-1877.

SASSURRE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2004.

SCOTT, Benjamin. **As Catacumbas de Roma**. 4 ed. Tradução de José Luiz Fernandes Braga Júnior. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.

SEENET, Richard. **Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. São Paulo: Record, 2006.

SESSA, Kristina. **The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy: Roman Bishops and the Domestic Sphere**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012.

SHALINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SIMON, Marcel; BENOIT, Andre. **Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: Pioneira – Edusp, 1987.

SILVA, Amós Coelho da; MONTAGNER, Aírto Ceolin. **Ars Latina: curso prático da língua latina**. Ed. Reform. e atual. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, Gilvan Ventura. O culto aos mártires como estratégia de cristianização do espaço urbano: o caso de Antioquia (sec. IV d.C.). **Anais da II Jornada de Estudos Antigos e Medievais**. PPUEM, 2011.

SIQUEIRA, Silvia M. A. Memórias das mulheres mártires: modelos de resistência e liberdade. **Horizonte** Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 60-76, jun. 2006.

SOTOMAYOR, Manuel. **São Pedro en la Iconografía Paleocristina**. Granada: Facultad de Teologia, 1962.

SOUZA, Neri de Almeida. Hipóteses sobre a Natureza da Santidade: O Santo, O Herói e a Morte. **Signum**. FAPESP. N. 4, 2002.

SPINELLI, Miguel. **Helenização e Recriação dos Sentidos**. São Paulo: EDIPUCRS, 2002.

STYGER, Paul. **Il monumento apostolico a san Sebastiano sulla via Appia**. Roma: P. Sansaini, 1921.

**Theologica**. Nº 41. 2ª série – Fasc. 2. pp. 331-358. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2006.

TIGGES JUNIOR, Paulo Roberto. **História Memória e Identidade no século IV d.C.: Lactâncio e a ação da providência na construção de uma ordem política cristã**. Dissertação de Mestrato. PPGH – UFES. Vitória, 2007.

TISCHENDORF, Constantin Von. **Acta Apostolorum Apocrypha**. p. 1 – 39. Avenarius et Mendelssohn, 1851.

TONKIN, Elizabeth. **Narrating our past. The social construction of a oral history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

URBANO, Carlota Miranda. Tipologias literárias do martírio na hagiografia: As origens. *In: Theologica*. Nº 41. 2ª série – Fasc. 2. pp. 331-358. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2006.



VENTURA, Gilvan; MENDES, Norma Musco (Orgs). **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: Edufes, 2006, pp. 241-266.

VERNANT, Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Lisboa: Teorema, 1987.

\_\_\_\_\_. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história: Foucault revoluciona a História**. 4ª ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

\_\_\_\_\_. **Os Gregos Acreditavam em seus mitos?: ensaios sobre a imaginação constituinte**. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

\_\_\_\_\_. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

\_\_\_\_\_. (Org). **História da Vida Privada: do Império Romano ao Ano Mil**. p. 17-211. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VICENTE, Artuso. A Teoria documentária do Pentateuco: aplicação e limites na análise de Nm 16-17. **Atualidade Teológica**. Ano XVI nº 41, maio a agosto/2012. p. 279 – 300.

YASIN, Ann Marie. Funerary Monuments and Collective Identity: From Roman Family to Christian Community. **The Art Bulletin**. Vol. 87. No. 3. College Art Association, set, 2005. p. 433-457.

\_\_\_\_\_. Prayers on Site: The Materiality of Devotional Graffiti and the Production of Early Christian Sacred Space. *In*: EASTMOND, Anthony (Ed). **Viewing Inscriptions in the Late Antique and Medieval Worlds**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. pp. 36-60.

\_\_\_\_\_. **Saints and church spaces in the late antique Mediterranean**. New York: Cambridge University Press, 2009.