

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS (CCHN)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS

GECIANE SOARES DO NASCIMENTO

**SUPLÍCIO, MARTÍRIO E PODER NO BAIXO IMPÉRIO ROMANO  
AS REPRESENTAÇÕES PAGÃ E CRISTÃ SOBRE O CORPO SENTENCIADO**

VITÓRIA  
2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS (CCHN)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS

GECIANE SOARES DO NASCIMENTO

**SUPLÍCIO, MARTÍRIO E PODER NO BAIXO IMPÉRIO ROMANO**  
AS REPRESENTAÇÕES PAGÃ E CRISTÃ SOBRE O CORPO SENTENCIADO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas, sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

Vitória  
2009

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

N244s Nascimento, Geciane Soares do, 1976 -  
Suplício, martírio e poder no Baixo Império Romano : as  
representações pagã e cristã sobre o corpo sentenciado / Geciane Soares  
do Nascimento. – 2009.

146 f.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo,  
Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Eusébio, de Cesaréia, Bispo de Cesaréia, ca.260-ca.340. 2. Martírio.  
3. Roma - História - Império, 30 A.C.- 476D.C. I. Silva, Gilvan Ventura da. II.  
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e  
Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

---

GECIANE SOARES DO NASCIMENTO

**SUPLÍCIO, MARTÍRIO E PODER NO BAIXO IMPÉRIO ROMANO**  
AS REPRESENTAÇÕES PAGÃ E CRISTÃ SOBRE O CORPO SENTENCIADO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2009.

Comissão Examinadora:

---

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientador

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Claudia Beltrão da Rosa  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro  
Membro

---

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, à minha mãe, pelo grande esforço e amor a mim dedicados.

Ao Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, pela dedicação e atenção que me vem devotando, não só no Mestrado, mas, também desde a graduação, pela paciência com meus erros e por seus ensinamentos tão valiosos que me fizeram ser o que sou hoje.

Aos membros da Banca de Qualificação, Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Olga Maria C. Machado Soubbotnik e Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman, pelas importantes observações que me fizeram atentar para aspectos do trabalho que passaram despercebidos.

Às funcionárias da Biblioteca Central da Ufes Patrícia Pacheco Barros e Adriana dos Santos, pela disposição e boa vontade em buscar artigos necessários à pesquisa.

Às bibliotecas de Letras e de História/Geografia da FFLCH da USP, de onde eu trouxe grande parte da bibliografia utilizada nesta dissertação.

À professora Maria Dalva Marchezi Rosário, em reconhecimento ao competente trabalho e carinho e cuidado dispensados à revisão desta dissertação.

À Érica Cristhyane Morais da Silva, primeira grande companheira dessa jornada e grande exemplo de luta e dedicação.

Aos meus amigos e familiares, que perdoaram minhas ausências e me incentivam num afeto sempre cativante.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	09
CAPÍTULO 1: O IMPÉRIO ROMANO E O CRISTIANISMO .....	28
Um mundo em transformação .....	28
A concepção religiosa romana entre o paganismo e o cristianismo .....	37
As primeiras perseguições contra os cristãos .....	47
O ciclo de perseguições sob a Anarquia Militar e a Tetrarquia .....	52
CAPÍTULO 2: O CORPO SUPPLICIADO: A DEGRADAÇÃO DO TRANSGRESSOR .....	71
O corpo, um novo horizonte de pesquisa .....	71
Roma, o corpo e a morte .....	79
As penalidades dirigidas contra o corpo .....	83
CAPÍTULO 3: O CORPO REDIMIDO: A CONSTRUÇÃO DO MÁRTIR .....	100
A concepção cristã do corpo (séculos III e IV) .....	100
Os mártires, testemunhas da fé .....	112
O martírio como recurso pedagógico .....	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	121
REFERÊNCIAS .....	127

## RESUMO

Entre 235 e 284, o Império Romano vive um período de aguda crise conhecido como Anarquia Militar, ocasião em que o Império tem de enfrentar, além das sucessivas usurpações, dificuldades de transportes, intermináveis conflagrações com os “bárbaros” e persas, corrupção de funcionários públicos, carência de mão-de-obra para o exército e levantes camponeses e urbanos, o que exige um reaparelhamento do Estado a fim de contornar os efeitos gerados por essa crise. Na seqüência, em 284, dá-se a ascensão de Diocleciano, que inaugura um amplo conjunto de reformas visando a garantir a governabilidade do Império. Num contexto como esse, de aguda crise política, verifica-se ainda a deflagração, por parte das autoridades romanas, de uma perseguição religiosa ostensiva em nome da manutenção das tradições politeístas cujo oponente, o cristianismo, começa a conquistar a visibilidade popular e a ameaçar o *mos maiorum*. São estabelecidas então novas relações de poder e novas representações entre os grupos envolvidos, o que marca de maneira significativa a sociedade da época. Tendo em vista essas considerações, analisamos, na presente dissertação, as representações pagã e cristã do corpo do cristão supliciado sob as perseguições de Décio, Valeriano e Diocleciano. Do embate entre os defensores do monoteísmo cristão e os protetores das tradições romanas surgem os mártires da Igreja, ou seja, indivíduos que, diante da recusa em abjurar da sua fé, têm seus corpos supliciados de várias formas pelo poder imperial, de maneira que seus corpos figuram, para nós, como registros capazes de revelar indícios da luta de representações que se estabelece entre os pagãos e os cristãos à época.

## ABSTRACT

Between 235 and 284, the Roman Empire lives a period of serious crisis known as Military Anarchy. In this period, besides successive usurpations, the Empire has to face transportation difficulties, interminable conflagrations with the “Barbarians” and Persians, corruption of civil servants, lack of workforce for the army and peasant and urban uprisings, which demand restructuring the State in order to overcome the effects generated by this crisis. Subsequently, in 284, Diocletian rises and opens a set of reforms aiming at ensuring the Empire’s governability. In a context of serious political crisis such as this, the Roman authorities also deflagrate an ostensive religious persecution in the name of polytheistic traditions, whose opponent, Christianity, starts to conquer popular visibility and to threaten the *mos maiorum*. New relations with power and new representations among the groups involved are then established, which marks the society of that time significantly. Taking this into account, this dissertation analyzes the pagan and Christian representations of the Christian body that suffered with the persecutions by Decius, Valerian and Diocletian. From the struggle between the Christian monotheism defenders and the protectors of Roman traditions, Christian martyrs rise, i.e. individuals who, before the refusal of giving up their faith, have their bodies tortured in several ways by the imperial power, in a way that their bodies represent, to us today, records that can reveal indications of the fight of representations between pagans and Christians at the time.



*À minha mãe, ela sabe por quê.*

## INTRODUÇÃO

A história só começa onde os documentos se tornam inteligíveis, e, como assinala Marrou (1974, p. 61), é por meio deles, ou seja, por meio de seus traços, que podemos tentar capturar parte do passado.<sup>1</sup> A inteligibilidade da história não está no conhecimento do seu significado último, da sua finalidade misteriosa. A história possui, segundo Foucault (2002, p.23), a inteligibilidade das lutas e das estratégias, uma vez que não há, na história, a continuidade a partir de um princípio ou em direção a um fim, visto que ela é marcada por rupturas, recomeços contínuos, definidos por lutas e relações de forças. Desse modo, a história, tomada por estratégias simbólicas, passa a registrar as posições e as relações que se constroem no embate de cada grupo ou meio, de onde irrompem suas identidades.

Assim, as lutas e embates sociais que configuram uma parte significativa das estruturas de poder são o nosso objeto de estudo nessa dissertação. Trata-se especificamente das perseguições religiosas empreendidas pelo poder imperial romano contra os cristãos que viveram o período da Anarquia Militar e a fase posterior de reintegração da *orbis romanorum*, realizada por Diocleciano.

Esse contexto evidencia a mais cáustica perseguição religiosa travada pelos romanos em nome de sua tradição e da manutenção de suas deidades, cujo oponente, o cristianismo, começava a conquistar a visibilidade popular e a se chocar com os princípios religiosos há muito estabelecidos, como afirma Brown (1990, p.7).

---

<sup>1</sup> O documento, neste sentido, não é qualquer coisa que fica por conta do passado; é um produto da sociedade que o fabricou segundo relações de forças que detinham o poder, como demonstra Le Goff (1992, p. 535).

Compreendidos entre os anos de 235 e 284, encontram-se as lutas e conflitos que marcaram de maneira singular a História do Cristianismo e do próprio Império. Nesse período da História de Roma, também se observam mudanças significativas no cenário político-administrativo, uma vez que a configuração da chamada “Anarquia Militar” (235-284) desemboca, sob o calor de grandes embates, em um “novo” arranjo de governo proposto pelo imperador Diocleciano, a Tetrarquia, de 293 a 326.

Assiste-se, assim, durante o terceiro século da Era Cristã, a uma intensa crise do poder imperial, que é sentida em todas as instâncias de Roma e que é seguida, posteriormente, de um processo responsável pela reestruturação do poder político imperial, que acaba por promover uma reorganização da ordem imperial romana.

Simultaneamente, verifica-se um violento embate travado entre a Igreja e o poder imperial pagão. Nesse conflito, são estabelecidas novas relações de poder e representações entre os grupos envolvidos, o que marca de maneira significativa a sociedade da época.

Do embate entre os defensores do monoteísmo cristão e os protetores das tradições romanas, surgiram os mártires da Igreja, ou seja, indivíduos que morreram em nome da fidelidade aos preceitos cristãos, que tiveram seus corpos marcados de várias formas pelas punições efetuadas pelo poder imperial. Seus corpos figuram, pois, para nós, como registros capazes de revelar indícios sobre os conflitos político-religiosos, culturais e simbólicos do período.

Afinal, o comportamento humano e as relações sociais constituem uma linguagem traduzida pela cultura, e esta, por sua vez, orienta o comportamento dos indivíduos em sua vida e morte em sociedade.

A sociedade, portanto, é aqui entendida como uma entidade provida de sentido, de maneira que a morte aparece como um elemento de significado importante, visto que possui eficácia ritual, não podendo ser esquecida com facilidade, especialmente quando atinge o corpo de personagens que carregam características especiais para um dado grupo.

Desse modo, como sugere Rodrigues (1983, p. 89), o ato de morrer numa situação pública acaba valorizando simbolicamente a morte em questão. Assim, o corpo porta em si a marca da vida social, expressa os conflitos de um tempo e faz imprimir fisicamente sobre ele os registros de transformações, em que a sociedade projeta a fisionomia de seu espírito. Nesse sentido, cada sociedade produz um inventário das marcas e impressões dos conflitos vividos em seu interior, que são, para nós, mensagens de seus códigos de conduta que revelam, na superfície do corpo, as profundezas da vida social.

No que toca ao foco deste nosso estudo, concentra-se ele em torno do corpo supliciado, que assumiu uma dupla representação dentro do contexto da perseguição aos cristãos do final do século III e início do século IV, ao se imprimirem sobre o corpo as interpretações pagã e cristã do conflito. Trabalhamos, pois, na exploração de uma documentação que revela duas frentes de percepção do corpo: a cristã, representada pela obra *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia, e a pagã, assinalada nos editos imperiais abordados em *Les empereurs et le christianisme*, por Leon Homo.

A partir dessa documentação, pudemos interpretar o corpo como elemento para as análises dos conflitos políticos, como propõe a História Cultural. O foco deste estudo sugere, portanto, uma observação minuciosa das representações referentes ao corpo. O corpo que foi duplamente apropriado: por um lado, punido, como fruto de uma intensa

perseguição em nome da defesa das tradições romanas e da manutenção dos preceitos pagãos; por outro, adorado pelos cristãos, que o tornaram um símbolo sagrado, o “corpo santificado”. Tal perspectiva de análise a respeito do conflito entre o paganismo e o cristianismo é algo ainda pouco explorado.

Muito já foi dito sobre o corpo e também sobre a crise do Baixo Império, mas ainda não se tem um olhar mais atento sobre o corpo no que se refere a sua representação político-religiosa nesse momento histórico. Assim, nosso estudo pretende compreender o corpo supliciado, o corpo que, por ordem de editos imperiais, por meio da ação pagã, faz surgir um ícone da fé cristã: o mártir cristão, dentro de um contexto de transformação das estruturas políticas romanas.

Trata-se de um estudo da figura do mártir, do transgressor cristão, que foi exemplarmente penalizado pela ordem pagã e que assume, para seus iguais, a condição de elemento sagrado. Ele é, pois, um elemento ressimbolizado, visto que, para a tradição romana, trata-se do condenado, do desviante que deve ser execrado, ao passo que, para os cristãos, o mesmo indivíduo, por meio do suplício infligido pelos pagãos, assume a conotação de santidade.

Desse modo, o fenômeno do martírio comporta, segundo nossa hipótese, uma resignificação por parte do cristianismo dos suplícios deflagrados sobre o corpo do cristão durante a perseguição, pois cada ação executada sobre o corpo do cristão assume significados distintos. O significado atribuído pelo poder imperial é o de degradação e danação daquele que está sendo executado. Afinal, trata-se de um traidor da tradição romana, o qual não reconhece os deuses e ignora a influência destes na vida cotidiana, além de descumprir as determinações imperiais. Já para os cristãos, a dor e o sofrimento dos mártires assumem a conotação de ação purificadora, uma vez que a tortura e a morte

infligidas sobre seu corpo são processadas como parte de um ritual ascético, ou seja, de elevação espiritual.

Dessa maneira, o corpo do cristão supliciado é passível de receber duas representações opostas: uma efetuada pelos cristãos, que assume o aspecto de purificação e glória; outra pelos pagãos, que apresenta uma leitura de punição e repulsa.

\*

Os documentos que concedem voz a tais embates religiosos e que exploramos nesta dissertação apresentam-se sob duas modalidades distintas. A primeira é uma documentação que nos permite interpretar o conflito sob a perspectiva cristã, representada aqui pela obra *História Eclesiástica*, escrita por Eusébio de Cesaréia, considerado um dos Padres da Igreja e precursor do gênero da História da Igreja. Essa obra é composta de dez livros, que nos trazem informações importantes para o estudo dos primórdios do cristianismo bem como dos intensos embates sócio-religiosos que marcam o Baixo Império.

Eusébio nasceu na cidade de Cesaréia, localizada na Palestina. Filho de família ilustre, estudou em sua cidade natal, onde teve contato com a escola de Orígenes (185-254), local onde se reuniam diversos sábios e filósofos das mais distintas correntes de pensamento. Segundo Gurruchaga (1994, p. 284), tal experiência influenciou diretamente seu pensamento e sua produção. Em 311, tornou-se bispo de Cesaréia em substituição a Pânfilo, que fora encarcerado e executado no decorrer da Grande Perseguição.

Historiador, cronólogo, teólogo, apologista, político, retórico e cronista, considerado o mais erudito clérigo de sua época, Eusébio devotou boa parte de sua vida

a defender a união entre o Estado romano e a Igreja. Essa união se tornaria um dos sustentáculos do longo reinado de Constantino, como afirma Oliveira (2005, p. 18). Tendo em vista a ampla produção de Eusébio, podemos, como sugere Knight (2008, p. 72), classificá-la em diferentes categorias para melhor compreender o contexto de sua produção. Existem as obras de caráter histórico, as de caráter apologético e as de exegese, além de outras obras como orações e sermões – de algumas das quais só restam fragmentos.

Dentre as obras de caráter histórico, podemos destacar as seguintes: *A Vida Perdida de Pânfilo*, trabalho que descreve a relação de Pânfilo com os estudantes pobres; *Mártires da Palestina*, obra que retrata as perseguições e os martírios ocorridos na Palestina; *A História Eclesiástica*, que nos revela como Eusébio viveu o período de transição do Mundo Antigo, momento em que a velha ordem romana estava sendo forçada a re-visitatar seus valores e preceitos. Por meio dessa obra, Eusébio transforma as experiências da Igreja num conjunto de elementos históricos, com os quais retrata a glória do cristianismo sobre a tradição romana, ou seja, apresenta a História da Igreja como sendo o relato da vitória sobre os pagãos; *Vida de Constantino*, panegírico formado por quatro livros, que, além de exaltar o imperador Constantino, nos traz também informações sobre o Concílio de Nicéia e a questão ariana.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>Os panegíricos, segundo Gérvas (1991, p. 45), designavam, em sua origem, os discursos pronunciados na Grécia por ocasião de determinadas assembleias solenes, como as que tinham lugar durante as Panatenaicas e os Jogos Olímpicos. Em 380 a.C., com o discurso de Isócrates em louvor a Atenas, os panegíricos se converteram em orações laudatórias destinadas a celebrar a glória das cidades ou de indivíduos em particular. Somente a partir de Cícero o gênero se difundiu em Roma, tendo *laudatio* por sinônimo. No decorrer do Principado, os panegíricos foram integrados ao protocolo imperial, sendo pronunciados em diversas ocasiões, na maior parte das vezes sem que os protagonistas (isto é, os imperadores) estivessem presentes: aniversário da fundação de Roma; comemoração do *dies imperii*; súplica de uma cidade; *natalis* imperial; morte de um usurpador e *gratiarium actio* pelo consulado. Os panegíricos eram, em geral, encomendados aos oradores mais respeitados de cada município, os quais atuaram de modo decisivo no sentido de adaptar a retórica à comunicação política no Império Romano.

Entre as obras de caráter apologético, destacam-se estas três: *Contra Hierocles*, referente a um governante da Bitínia que, para Eusébio, figura como um inimigo dos cristãos, um personagem com o qual Eusébio travou um debate em defesa da fé cristã; *Praeparatio Evangelica e Demonstratio Evangélica*. O primeiro trabalho é composto por quinze livros; o segundo, por vinte livros. Na verdade, trata-se de uma só obra escrita em partes, cujo objetivo é justificar o cristianismo e rejeitar a religião e a filosofia de base grega. Trata-se de um trabalho grandioso, não apenas em relação à composição dos volumes como também ao propósito de Eusébio.

Dentre as obras de exegese, destacamos *Seções e Cânones*, trabalho de Eusébio sobre os Evangelhos. Quanto aos sermões e orações, destacam-se as *Orações Tricenais* ou *De Laudibus Constantini*, o primeiro e mais importante documento a especificar as raízes de uma teologia política que ratifica a sacralidade do imperador em termos cristãos.<sup>3</sup>

Mediante essa breve exposição, percebe-se o quanto é significativo o conjunto de obras produzidas por Eusébio. Para os fins deste estudo, concentramo-nos, porém, exclusivamente na obra *História Eclesiástica*, uma vez que ela retrata as perseguições que motivam o nosso trabalho.

Antes de escrever a *História Eclesiástica*, Eusébio tinha recolhido e transcrito, na *Coleção dos Antigos Mártires*, uma vasta documentação (atos dos processos de mártires, paixões, apologias, testemunhos de indivíduos e comunidades) referente aos cristãos supliciados antes da Grande Perseguição.

A *História Eclesiástica* foi escrita entre os anos de 311 e 324 e se apresenta na forma de um discurso no qual o próprio Eusébio fornece seu testemunho da jornada do

---

<sup>3</sup> Em seu estudo, Oliveira (2005, p. 28) analisa a *Tricennialia de Constantino* ou *De Laudibus Constantini* tendo em vista a relação do imperador Constantino com o cristianismo.



cristianismo rumo ao triunfo da Igreja. Nesse sentido, como escreve Orlandi (1996, p. 58), a *História Eclesiástica* é uma forma de registro permanente no tempo, um discurso constituído por uma unidade complexa, um todo que resulta das articulações sociais entre cristãos e pagãos e que pretende afirmar a memória cristã em detrimento da visão pagã de mundo.

Para Momigliano (1993, p. 73), ao escrever a *História Eclesiástica*, Eusébio inaugurou o gênero da História da Igreja, um tipo de produção historiográfica realizado por membros da hierarquia eclesiástica voltados para a descrição do percurso e do triunfo da *ecclesia*, do povo de Deus. Tal empreitada o fez figurar na história, segundo Gurruchaga (1994, p. 58), como um teólogo de expressão, responsável pela afirmação de um novo gênero literário que ganharia adeptos nos séculos posteriores.

Essa obra é fruto de 25 anos de pesquisa histórica, contínua e apaixonada. Nela, Eusébio narra, nos sete primeiros livros, a história da Igreja, das origens até 303, passando pelas perseguições contra os cristãos durante o período da Anarquia Militar, especialmente nos governos dos imperadores Décio e Valeriano, informações essas contidas nos livros VI e VII. Os livros VIII e IX referem-se à perseguição iniciada por Diocleciano em 303 e concluída no Ocidente em 308, tendo continuado no Oriente com Galério, até o *Edito de Tolerância* (311) e a morte de Maximino (313). O livro X descreve a trajetória da Igreja até a vitória de Constantino sobre Licínio e a unificação do Império (323).

Assim, notam-se duas fases na vasta obra de Eusébio: a primeira, caracterizada pela prática da filologia bíblica e pelo trabalho como arquivista da memória do cristianismo primitivo, o que o auxilia na redação da *Crônica* e posteriormente da *História Eclesiástica*. Essa primeira fase se encerra com a Grande Perseguição, o que

determina as “novas” características presentes no seu trabalho, perceptíveis na redação dos *Mártires da Palestina* e nos livros VIII a X da *História Eclesiástica*.

Poupado pela perseguição de Diocleciano (303-311), Eusébio foi dela testemunha excepcional, porque viu pessoalmente a destruição de igrejas, as fogueiras de livros sagrados e muitas cenas de martírio na Palestina, na Fenícia e até na distante Tebaida do Egito, deixando-nos uma narrativa de grande valor histórico.

Na *História Eclesiástica*, Eusébio assume uma postura de testemunha da perseguição e de propagador da memória daqueles que foram martirizados, “identificando-os como parte responsável pelo triunfo posterior da Igreja” (Moreschini & Norelli, 1996, p. 544).

Os martírios descritos por Eusébio são provenientes de regiões orientais do Império, especialmente de Cesaréia e Alexandria, “tendo por propósito estabelecer a visão de uma Igreja triunfante sobre todos os obstáculos”, como nos informa Donini (1988, p. 163).

O outro *corpus* documental explorado nessa dissertação nos revela a perspectiva pagã referente ao martírio. Ele é constituído por excertos recolhidos por Leon Homo na obra intitulada *Les empereurs et le christianisme*. Nela o autor nos apresenta uma documentação valiosa referente à história das perseguições contra o cristianismo, passando por textos que expõem o controle exercido pelo poder imperial nos três primeiros séculos do Império, chegando aos editos de perseguição e ao edito de tolerância. Na segunda seção da obra, Homo reproduz importantes textos legislativos dos imperadores contra o cristianismo, o que nos permite captar a posição oficial romana acerca do problema.

A obra recolhe, assim, textos provenientes do Direito Romano, tais como editos, libelos e sentenças, com os quais se pretende estabelecer a visão do poder imperial sobre o corpo dos cristãos sentenciados que foram perseguidos e mortos.

\*

Do ponto de vista teórico, a presente investigação se baseia na Nova História Cultural. Como assinala Pesavento (2003, p. 43), a História Cultural permite-nos decifrar a realidade do passado por meio das representações, tentando chegar àquelas formas discursivas ou imagéticas pelas quais o homem expressa a si e ao mundo que o circunda. É um processo complexo em que a leitura dos códigos de um outro tempo são os filtros que o passado interpõe.

Assim, pensar a formação das representações no Império Romano com base nos editos, libelos e sentenças, bem como na *História Eclesiástica* sugere uma prática que permite enxergar com maior amplitude os múltiplos conflitos presentes naquele momento histórico. Essa postura é defendida também pela Nova História Política, que acaba contribuindo para promover, “sob o calor da história”, um “novo passado”, como sugere Guarinello (2006, p. 17). Esse novo posicionamento perante a História acaba gerando grande interesse no domínio da História Antiga, haja vista os múltiplos conflitos que ocorrem no Baixo Império, motivados por fatores de ordem religiosa e política.

Desse modo, consideramos apropriada, na realização desta pesquisa, a utilização de duas diretrizes específicas e intimamente integradas. Trata-se da ênfase na História Política e na luta de representação assumida pelo poder em momentos de conflito.

O poder não se restringe ao aparelho do Estado. Como prática social, o poder é multifacetado, existindo sob formas diversas em diferentes lugares e épocas. Essa nova interpretação acerca do poder, introduzida por Foucault, provocou um deslocamento. Fez, como evidencia Falcon (1997, p. 75), com que os historiadores se voltassem para outras esferas da vida social, pois as *práticas políticas* poderiam ser encontradas em outros lugares além do Estado. Ou seja, o poder poderia revelar-se “em lugares históricos pouco conhecidos [...] – família, escola, asilos, prisões, hospitais, hospícios, polícia, oficinas, fábricas [...] em suma, no cotidiano de cada indivíduo ou grupo social” e, mais, interpor-se nas diferentes relações sociais entre indivíduos ou entre grupos sociais. Outras contribuições também apontam novos caminhos no estudo do poder e da política. As teorias provenientes tanto da Antropologia quanto da História Cultural fornecem avanços significativos para a compreensão dos fenômenos políticos.

Esses dois campos do conhecimento são responsáveis pela introdução de novos conceitos ao vocabulário político. A noção de *representação*, de Chartier (1990, p. 17), a idéia de *teatrocracia*, de Balandier (1981, p. 5), e o conceito de *habitus*, de Bourdieu (2003, p. 169), são alguns dos exemplos que direcionaram o debate historiográfico para a discussão dos mecanismos simbólicos do poder e que auxiliam na compreensão da sua dimensão invisível. Especialmente, o conceito de *teatrocracia* de Balandier trouxe à luz uma série de mecanismos e estratégias simbólicas que contribuem para a manutenção de uma ordem política estabelecida sem necessariamente recorrer ao uso da força. Balandier (1981, p. 7) afirma que o poder e a ordem política mantida “unicamente pela força ou sob a violência não controlada teriam uma existência constantemente ameaçada”. Em razão disso, outros devem ser os artifícios que mantêm o poder.

Para Balandier(1981, P.7), o poder enuncia-se a partir da dramatização e por intermédio da *teatrocracia*, que, como “um regime permanente que se impõe aos diversos regimes políticos, revogáveis, sucessivos”, estabelece, concretiza, mantém, conserva o poder e a ordem do “príncipe” mediante a criação de imagens.

A força da representação dramática, a realização e a produção de imagens, de símbolos e a organização de um quadro cerimonial contribuem para o estabelecimento de clivagens e para a legitimação das posições sociais. O cenário dramático no qual se inscrevem a ritualização e a criação de mitos envolve todos os aspectos e dimensões da vida social: a arquitetura, a linguagem, os comportamentos e as atitudes, os gestos, as vestimentas, a paisagem urbana em tudo que esta implica, seus prédios e edifícios, monumentos e disposição espacial. A manipulação desses recursos pelos grupos sociais compõe o que Chartier (1990, p. 17) define como *luta de representações*, uma disputa simbólica entre grupos, na qual cada um busca legitimar e estabelecer como universal a sua visão particular. Assim, recentemente, esse mundo invisível da dominação simbólica aparece como uma das principais áreas de investigação histórica.

Nesse sentido, a análise de conteúdo e a interpretação dos dados a partir do conceito de lutas de representação nos permitiram interpretar os dados empíricos recolhidos da documentação primária impressa com uma abrangência capaz de dar conta, na medida do possível, das múltiplas implicações contidas no nosso objeto. O conceito de lutas de representação proposto por Chartier (1990, p. 17) foi tomado de empréstimo da História Cultural e da Antropologia Cultural, como forma de compreender melhor a dupla interpretação acerca do corpo martirizado.

Entendemos que a relação do homem com o mundo e as linguagens produzidas por ele manifestam sua compreensão da realidade, esta constituída por “choques”, seja

no campo das idéias, seja no campo das práticas, que, no fundo, representam uma luta de poder, uma vez que cada grupo que integra a sociedade almeja afirmar-se sobre os demais, como afirma Machado (2000, p. 7). Partimos de uma análise em que o corpo martirizado passa a ser o elemento que expressa duas interpretações opostas: uma construída pelo pensamento cristão, identificado no momento em que o corpo do mártir recebe a punição oficial sob a forma de tortura, tornando-se dessa maneira símbolo de elevação; a outra interpretação, de caráter pagão, que compreende o ato do martírio como uma punição, atitude que manifesta o desprezo romano pela fé cristã. Nota-se, assim, uma luta de representações que remete para o corpo físico todos os signos com os quais a consciência de cada segmento social, pagão ou cristão, constrói a sua realidade, como sugere Chartier (1990, p. 13).

O conceito de *representação* é aplicado aqui em dois momentos distintos. No primeiro momento, ele é aplicado para interpretar a atuação imperial depositária das tradições pagãs romanas no sentido de decretar a pena capital contra os cristãos, de maneira que a morte é representada como um ato de degradação, destinado a marcar de forma violenta o condenado. Já no segundo momento, o conceito é empregado para interpretar o instante em que o cristianismo atribui um outro significado à punição aplicada pelo poder imperial: o corpo passa por uma purificação, gerando-se assim uma representação do corpo redimido pela dor e pelo sofrimento produzidos pelos pagãos. Desse modo, duas representações de morte são aqui tratadas, bem como o choque entre elas dentro do contexto histórico das perseguições. Para compreendermos melhor o assunto, faz-se necessário, entretanto, que nos detenhamos, ainda que brevemente, na definição do conceito de representação.

O termo *representação* não é novo. Como uma derivação do substantivo latino *repraesentatio*, ele remonta aos antigos romanos. Estes já o utilizavam no vocabulário latino. Não obstante, a compreensão que os romanos tinham de representação não corresponde diretamente à noção moderna do conceito. A representação, no pensamento moderno, diferencia-se da antiga idéia de representação. Conforme Faria (1992, p. 474), na Antigüidade clássica, *repraesentatio* – ou sua derivação verbal *repraesentare* – possuía dois sentidos: no primeiro deles, representação ou representar significava “um pagamento à vista com dinheiro” ou mesmo “uma satisfação de pronto”, numa segunda acepção, significava “tornar presente, realizar uma ação de pôr diante dos olhos mediante pintura, linguagem”, o que, por extensão, implicava uma idéia de “retrato” ou “imagem”.

Para este estudo, interessa especialmente a última acepção, pela relação que mantém com nosso objeto de pesquisa, uma vez que a representação da morte bem como a apropriação e redefinição do corpo estão presentes nos discursos produzidos por Eusébio e naqueles recolhidos por Homo. Temos, no entanto, a compreensão de que nenhum discurso é neutro. Os discursos, qualquer que seja a sua natureza, estão permeados pelos interesses do grupo social do qual são produto. São apreensões e interpretações da realidade de grupos que impõem sua forma de compreender o mundo e que desembocam em *práticas* sociais. Em outras palavras, os documentos fornecem certas informações que não são neutras, na medida em que são perspectivas particulares de uma realidade social que “buscam alcançar a universalidade por meio de estratégias” (CHARTIER, 1990, p. 17). Não obstante, as perspectivas particulares aos grupos comportam apenas parcelas de realidade, informando-nos sobre as divisões e classificações arbitrárias projetadas na vida em sociedade.

No sentido imagético, o termo *representação* pode também ser comumente empregado tanto no contexto da teoria do conhecimento como no contexto da teoria das representações sociais. De forma simplificada, pode-se dizer que esse conceito, tal como é aplicado pela teoria do conhecimento, fundamenta-se a partir de uma dupla metáfora, a da *representação teatral* e a da *representação diplomática*. A primeira modalidade, como afirma Silva (2000, p. 84), pressupõe a idéia de uma presença: nesse caso, a representação expõe uma situação significativa, que evoca um encadeamento de ações, tornando presentes o destino, a vida, o mundo, tanto em relação aos aspectos visíveis quanto em relação a suas significações invisíveis. A segunda modalidade sugere a idéia de “delegação”, no sentido de uma transferência de atribuições, por meio da qual uma pessoa pode agir em nome e lugar de uma outra. De fato, essas duas acepções são indissociáveis. Se, no sentido teatral, a representação tem aparência concreta, no sentido diplomático, ela se manifesta pela presença real de um representante visível. Sendo assim, a representação pressupõe a idéia de uma superposição de dois tipos de presença: uma presença efetiva e direta e outra de forma indireta.

Agregamos ao nosso estudo, também, o aporte teórico sugerido por Rodrigues (1983, p. 46) para interpretar o corpo. Segundo o autor, o corpo é um elemento capaz de exprimir concepções diversas, pois é um suporte privilegiado de signos distintos. Acreditamos que o comportamento humano constitui uma linguagem condicionada, em boa parte, pela cultura que, por sua vez, se utiliza do corpo para externar seus embates ideológicos no instante em que traduz, a seu modo, os signos impressos sobre o corpo, como no caso do mártir.

Quanto à metodologia empregada neste trabalho, utilizamo-nos da *Análise de Conteúdo*, tal como propõe Bardin (2002, p. 95). A análise de Conteúdo nos



proporcionou ir além de uma leitura meramente informativa, visto que tal metodologia nos permitiu uma interpretação crítica da documentação. Levamos em consideração que o conhecimento histórico é evidenciado por meio de textos das mais variadas naturezas (escrito, falado, iconográfico e outros) e que estes, por sua vez, são apresentados sob a forma de discursos, cujas condições de produção se relacionam com os valores próprios de cada sociedade, revelando os embates ideológicos da sua época. Nesse sentido, a Análise de Conteúdo, associada à técnica de *Análise Categorical*, mostrou-se um instrumento importante e adequado para a efetivação dessa pesquisa.

Análise Categorical, conforme propõe Bardin (2002, p. 153), “funciona por operações de desmembramento do texto em unidades, em categorias segundo reagrupamentos analógicos”.<sup>4</sup>

A categorização pode ser realizada de duas maneiras. Na primeira, cria-se, *a priori*, um sistema de categorias, a partir das quais os dados são retirados da documentação e alocados no complexo categorial. No segundo caso, o processo é inverso. O sistema de categorias não é fornecido inicialmente, o que implica a classificação analógica e progressiva dos elementos, sendo cada categoria definida apenas ao final da operação (BARDIN, 2002, p.119). Em nossa pesquisa, adotamos esse segundo procedimento.

---

<sup>4</sup> As categorias “são rubricas ou classes as quais reúnem um grupo de elementos sob um título genérico, agrupamento esse efetuado em razão dos caracteres comuns destes elementos” (BARDIN, 2002, p. 117). Ademais, as categorias seguem algumas regras de composição. Em primeiro lugar, devem apresentar um princípio de “exclusão mútua”, ou seja, cada elemento não pode existir em mais de uma divisão. Esse primeiro princípio depende de uma segunda condição: a “homogeneidade” das categorias. De acordo com essa condição, as categorias devem estar em concordância com um mesmo objeto. A “pertinência” refere-se à adaptação das categorias ao material de análise e ao quadro teórico. Logo, o sistema de categorias forma um todo que reflete as intenções de investigação, as questões propostas e as características da mensagem (BARDIN, 2002, p. 120). Outros princípios são “objetividade” e a “fidelidade”. Segundo esses dois princípios, as categorias não devem gerar resultados diferentes quando empregadas em diferentes segmentos do mesmo *corpus* documental. Por fim, a “produtividade”, que se refere aos resultados obtidos do processo de categorização. Um conjunto de categorias é produtivo quando fornece resultados fecundos por ocasião da inferência.

A definição das categorias e o agrupamento dos dados foram efetuados após a retirada dos dados da documentação. Estes foram, inicialmente, retirados e alocados em uma planilha. Embora não tenha sido definido previamente um sistema de categorias, a retirada dos dados obedecia a alguns critérios, a partir da orientação fornecida tanto pela Análise de Conteúdo quanto pelas regras de composição das categorias conforme reza a técnica de Análise Categorical. Ademais, orientamos nossa seleção de acordo com os nossos objetivos e nossa hipótese.

Desse modo, empreendemos uma seleção de dados específicos que fossem capazes de revelar a visão pagã e a cristã acerca do corpo do sentenciado por crime religioso. Tratamos de categorizar os flagelos aplicados contra a carne, captando da documentação a maneira pela qual pagãos e cristãos interpretaram a punição infligida pelo poder imperial. Posto isso, segue o complexo categorial empregado na pesquisa.

<i>Sobre a definição das penalidades que foram aplicadas pelo poder imperial – Como as mortes eram provocadas</i>	
<i>Categoria</i>	<i>Título conceitual da categoria (Descrição dos dados a serem retidos)</i>
1	As execuções por meio de linchamentos nas ruas
2	As mortes por apedrejamento
3	A utilização de objetos quentes, como garfos e grelhas
4	A morte pelo fogo
5	A morte pelo afogamento ou lançamento ao mar

E, na seqüência, para as informações coletadas que diziam respeito à ressignificação cristã acerca das execuções, temos o seguinte conjunto de categorias:

<i>Sobre a interpretação cristã</i>	
<i>Categoria</i>	<i>Título conceitual da categoria (Descrição dos dados a serem retirados)</i>
6	A purificação dos pecados por meio da dor
7	A purificação por meio do fogo
8	O acesso ao reino dos céus trilhado pelos torturados pela fé
9	A “construção” das relíquias sagradas
10	A “construção” do mártir

No primeiro complexo categorial, selecionamos os dados relacionados à ação imperial contra os cristãos em dívida para com as deidades do Império, além de se recusarem a cumprir as determinações do imperador. Os elementos desse complexo foram retirados tanto da obra de Homo quanto dos livros VIII e IX da *História Eclesiástica*. Na categoria 1, estão alocados os dados referentes à morte por meio de esfoliações causadas pelo ato de arrastar o corpo pelo chão com o auxílio de cavalos. A categoria 2 classifica as mortes provocadas por apedrejamento em praça pública. As categorias 3 e 4 se referem à morte provocada pelo fogo ou por objetos escaldantes, como grelhas e garfos de ferro incandescente. Na seqüência, a categoria 5 trata da morte com o emprego da água por meio do afogamento.

No segundo complexo categorial, buscamos identificar e compreender a posição cristã diante da aplicação das penalidades jurídicas. Na categoria 6, identificamos os argumentos de ressimbolização do suplício, empreendida pela Igreja ao apontar a dor e a tortura como instrumentos de purificação da carne. Na categoria 7, tratamos da utilização do fogo como elemento de purificação máxima dos pecados da carne e da

alma. Na categoria 8, apresentamos a forma como a Igreja desenvolveu um repertório de argumentos que transformaram as penalidades em fases de elevação espiritual dos “escolhidos”. A categoria 9 foi estabelecida para dar conta da maneira como se desenvolveu a relação com os restos mortais dos cristãos supliciados, que são convertidos em relíquias. Finalmente, na categoria 10, tratamos da construção da figura do mártir, esse ícone sagrado fruto das perseguições.

No que se refere à estrutura da dissertação, esta se apresenta dividida em três capítulos. O Capítulo primeiro, intitulado “O Império Romano e o Cristianismo”, pretende abordar o contexto político-religioso do Império Romano e o surgimento do cristianismo, sendo privilegiada a relação de conflito estabelecida entre as autoridades imperiais e a Igreja primitiva.

O Capítulo segundo, intitulado “O Corpo Supliciado: a Degradação do Transgressor”, tratará do corpo supliciado, acompanhado do contexto de redefinição política e social que se configura durante a Anarquia Militar e a Tetrarquia com Diocleciano, conjunturas nas quais verificamos a aplicação de uma série de penas corporais sobre o corpo dos cristãos perseguidos pelo sistema político vigente, ou seja, trataremos do contexto de transgressão da ordem, privilegiando a interpretação pagã sobre os mártires.

No Capítulo terceiro, intitulado “O Corpo Redimido: a Construção do Mártir”, abordaremos a imagem do corpo redimido, ou seja, a concepção cristã acerca do corpo espoliado pelo poder imperial, a ressignificação do corpo do mártir, que o torna um mediador privilegiado entre Deus e os homens, um pólo de sacralidade sobre a terra, uma autêntica hierofania.

## O IMPÉRIO ROMANO E O CRISTIANISMO

### UM MUNDO EM TRANSFORMAÇÃO

Estudar a história da humanidade é observar o próprio desenrolar do fazer histórico. Basta um olhar mais atento para percebemos o amplo incremento da pesquisa histórica durante as últimas décadas no campo da economia, da política e cultura e de outros campos do saber que serviram de estímulos para o desenvolvimento da História Social. A continuação de tais avanços depende, portanto, da elaboração de novas questões, de uma releitura dos documentos e da exploração de novas fontes, além do reconhecimento e da prospecção de novos campos investigativos, como assinala Duby (1995, p. 130).

Esse seguir do fazer historiográfico se situa, não na descoberta de mecanismos e motores que explicariam a história, mas, como sugere Veyne (1995, p. 68), na conceituação do não factual. A História não factual estaria assim, em oposição à História dos tratados e das batalhas de outrora. Por conseguinte, a História passou a trilhar caminhos diferentes cujas práticas mudaram a forma pela qual as fontes são exploradas, bem como a interpretação das dinâmicas sociais, cada uma delas condicionada por suas redes de poder e conflitos.

Nessa perspectiva, como sugerem a História Política e a História Cultural, compreender a ordenação das sociedades humanas e ser capaz de discernir suas forças tornam-se um desafio para o estudioso das relações sociais, já que este tem por tarefa

identificar as articulações que se estabelecem na sociedade, além de atentar para o movimento que faz com que sejam transformadas tais articulações, cujo desdobramento é orientado por um sistema de valores que estão em constante conflito.

Estes sistemas, por sua vez, possuem uma lógica própria, sendo formados por imagens, mitos, ritos, idéias ou conceitos com os quais se compreende o mundo, elementos dotados de uma existência histórica que revelam a forma como identificam seus símbolos de poder e de força. Aliás, é a partir desse contexto de percepção do mundo, quando identificados seus símbolos e elementos de poder e controle, que podemos observar mais atentamente o comportamento do ser humano, segundo Geertz (1989, p. 188):

(...) os sistemas de símbolos chamados cognitivos ou expressivos são fontes extrínsecas de informações em termos dos quais a vida humana pode ser padronizada – mecanismos extra-pessoais para a percepção, compreensão, julgamento e manipulação do mundo. Os padrões culturais religiosos, filosóficos, estéticos, científicos, ideológicos são “programas” que fornecem um gabarito ou diagrama para a organização dos processos sociais e psicológicos. O motivo por que tais gabaritos simbólicos são necessários reside no fato do comportamento humano ser extremamente plástico, não sendo controlado estritamente, mas apenas de modo amplo (...) tal comportamento, se tiver que produzir algum resultado, tem que ser controlado, numa extensão significativa. Assim, é através da construção de ideologias, de imagens esquemáticas da ordem social, que o homem faz de si mesmo, para o bem ou para o mal, um ser político.

O corpo político, envolto em conflitos e choques de representações, que tenta a todo custo reestabelecer o *caos* que assola seu mundo, é aqui evocado como a sociedade romana da segunda metade do terceiro século e início do IV, período em que

os ritos e códigos tradicionais de conduta não são mais suficientes para gerenciar as insatisfações manifestas por amplos grupos da população num contexto de aguda crise política.

As ideologias – que outrora se fizeram suficientes no envolvimento da população em relação a seus padrões morais e religiosos e seus preceitos éticos – já não se mostram mais adequadas ao exercício do poder estabelecido, poder este que também alterou sua fisionomia e suas redes de acesso e permanência dentro do vasto Império.<sup>5</sup>

Desse modo, imersa nesse arranjo de conflitos ideológicos e manifestações de poder que envolve a sociedade, desenrola-se uma situação bastante conturbada na história do Império. Trata-se de um período designado de *Anarquia Militar*, momento em que ocorrem alguns episódios de intensa crise que se estende do ano de 235 ao ano de 284.

De fato, no decorrer da Anarquia Militar, o Império era desafiado por dificuldades de transportes, pelas intermináveis conflagrações com os “bárbaros” e persas, pela corrupção de funcionários públicos, pela carência de mão-de-obra para o exército, pelos levantes camponeses e urbanos, pelas sucessivas usurpações, exigindo-se a rearticulação dos mecanismos de controle do poder ao mesmo tempo em que novas normas de conduta eram estabelecidas (SILVA, 1993, p. 80).

No curso dessa história, ocorre inevitavelmente o encontro da História do Império Romano com a História do Cristianismo, seja pela questão temporal, já que a história da morte e ressurreição de Cristo se desenrola à luz do domínio romano, seja

---

<sup>5</sup> As ideologias aqui mencionadas seguem a definição apresentada por Duby (1995, p. 132) e referem-se a um sistema de representação (imagens, mitos, idéias), dotados de uma existência e de um papel histórico no seio de uma dada sociedade.

pela trajetória de formação da própria Igreja, que, ao longo dos tempos, se apropria de elementos simbólicos reconhecidos e estabelecidos pela tradição romana.<sup>6</sup>

Dessa forma, o período intitulado Baixo Império ou, conforme alguns autores, Antiguidade Tardia, se constrói a partir de uma associação direta do Estado romano com o cristianismo, ora perseguindo-o, ora adotando-o como credo da casa imperial.

A designação Antiguidade Tardia segue uma interpretação “culturalista” sobre os estudos referentes ao final do Mundo Antigo e assinala “o fosso entre o Alto e o Baixo Império”, procurando dar conta da continuidade de um mundo que se transformou radicalmente, sem decair ou desaparecer (CARRIÉ, 1999, p. 17).

O conceito representa, segundo Silva & Mendes (2006, p. 195), uma tentativa de reinterpretar o tema da “decadência” do Império Romano numa outra perspectiva, na qual são evidenciados acontecimentos ocorridos a partir de meados do século III, os quais acabaram promovendo uma ampla alteração na sociedade romana.

Por tal razão, a Antiguidade Tardia pretende exprimir não apenas o desenvolvimento de novas concepções religiosas e estéticas, como também de novas inovações técnicas e artísticas. Como expressa Silva (2003, p. 19), “não restam dúvidas de que as transformações de ordem religiosa representaram um importante papel na transição da sociedade romana do Alto para o Baixo Império, especialmente a partir de meados do III século”, o que parece propiciar uma redefinição dos parâmetros da relação do homem com o sagrado na sociedade romana.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Balsdon (1987, p. 197) apresenta, em seu estudo sobre o mundo romano, a releitura efetuada pela igreja cristã de certas práticas que faziam parte de rituais pagãos, como a comemoração de 25 de Dezembro, o aniversário do *Sol Invictus* da tradição romana, que passou a representar, a partir do século IV, para a igreja cristã, o dia do nascimento de Cristo, assim como a prática de trocar presentes nesta data, era realizado pelos romanos na celebração das Saturnálias.

<sup>7</sup> Embora existam interpretações que relacionam o sagrado apenas com a religião, ele não se restringe, segundo Augé (1994, p 58-60), apenas ao campo religioso. O sagrado também implica categorias de puro e impuro e remete ao âmbito do político. Ele se apresenta como um poder de ordenação que classifica e seleciona os indivíduos. Conjugando-se no par puro e impuro, divide e separa aquilo que contamina,



O conflito ocorrido no decorrer da Anarquia Militar é também intitulado de “Crise do Terceiro Século” ou “Período dos Imperadores-Soldados”, um momento na história romana que só chega ao fim com Diocleciano e seu novo arranjo de governo: a Tetrarquia.

O termo Anarquia Militar, segundo Gonçalves (2006, p. 185), indica um período específico do Império em que a maior parte dos imperadores foram escolhidos de forma rápida, por meio do apoio direto de suas guardas pessoais. Prontamente elegiam um sucessor, haja vista a fragilização na qual se encontrava inserido o Império (SILVA, 1998, p. 202).

No que se refere aos assuntos estratégicos, por se tratar de governos efêmeros, dificilmente os imperadores fixaram medidas de governo que não tivessem relação com a guerra e a defesa das fronteiras. Esses fatores contribuíram para a designação desse período como Anarquia Militar, cuja característica se apresenta na exigência de que o imperador possuísse elementos distintivos de um bom combatente.

Assim, a Anarquia Militar não somente intensificou e acelerou a tendência à centralização que, havia anos, vinha sendo esboçada, como também trouxe o tema da salvação do Império para o primeiro plano da ação governamental. Assistiu-se, nesse período da história romana, à ascensão de uma série de imperadores que conduziram suas administrações pautados em discursos que visavam à defesa do Império contra a fragmentação iminente.

---

excluindo-o do sistema. O sagrado age como um poder invisível, impondo ordem, separando aquilo que lhe é parte daquilo que deve ser excluído, segregando a transgressão ou o desvio. Geralmente concebidos como algo que contamina bem como algo que é relativo ao sujo, todos os desvios e irregularidades são extraídos da comunidade ou exorcizados mediante processos de purificação; assim, o sagrado implica normatização. O sagrado não se desvincula do profano. Um não pode ser compreendido sem o outro. A distinção do que é sagrado daquilo que é profano não é uma tarefa das mais simples. “As regras mudam” (NOLA, 1987, p. 133-156). O que é sagrado para uma sociedade pode ser profano para outra e vice-versa. Isso significa que o que é sagrado ou profano é relativo à sociedade, ao seu tempo e espaço, a sua maneira própria de organização. E o ato da purificação torna-se a subtração daquilo que não deve fazer parte do sagrado, inserindo-o ou devolvendo-o à categoria do profano, afirma Augé (1994, p. 59).

Segundo Grant (1987, p. 298), a principal dificuldade interna, em todo o período que se estende entre os anos de 235 e 284, foi a grande proliferação de usurpadores militares, visto que somam mais de cinquenta os que assumiram o título imperial, seja na Capital, seja em alguma outra parte do Império. O autor prossegue com a seguinte afirmação:

Dentre estes imperadores usurpadores dezessete foram mortos pelo próprio povo, outros executados pelos soldados, ou suas guardas pessoais, dois foram obrigados a se suicidar. O que indica um dos mais sérios e onerosos problemas de Roma. O velho costume segundo o qual seus governantes eram nomeados pelo senado transformara-se numa farsa. Na realidade, com poucas exceções os imperadores ascendiam ao trono por um dos exércitos, sendo posteriormente comunicado ao senado (GRANT, 1987, p. 298).

Dessa maneira, o exército passou a controlar o Estado. Assiste-se, assim, uma espécie de “roleta” de imperadores. A partir dessa época, a sede do poder político deixou de ser a capital, Roma, e foi transferida aos poucos para o campo de batalha, onde o que valia era a vitória de um comandante militar sobre seus rivais.

Em geral, os imperadores que ascenderam ao poder entre os anos de 235 e 284 eram aclamados pelos legionários estacionados nas fronteiras. Os soldados esperavam encontrar em seu líder atributos de um bom general, capaz de rebater os invasores e proteger as fronteiras. Esses imperadores experimentaram períodos curtos de governo, sendo mortos em combate ou executados pelos rivais; logo, raramente conseguiram indicar sucessores.

Essas ameaças apresentavam-se imbricadas com questões religiosas, cujos clamores eram, por vezes, tão tempestuosas que conferiam ao período em questão reações que acabavam atingindo toda a sociedade.

Os acontecimentos ocorridos no Império Romano entre os anos de 235 e 284 representam, sem dúvida, um momento de enfraquecimento de toda a organização político-administrativa do Império, haja vista a infinidade de golpes militares, de incursões bárbaras ao sul das fronteiras romanas e de insistentes investidas sassânidas no Oriente.

Para Silva (1999, p. 199), a necessidade de conter essas ameaças constituiu, de certo modo, o pano de fundo para a condução das ações governamentais dos imperadores dessa época, que se depararam ainda com a ameaça de ações separatistas ou pretensões expansionistas.<sup>8</sup> Tais fatores surgiram como graves ameaças à própria integridade do Império.

Assim, verifica-se, nesse momento da história romana, a irrupção de uma grave crise que ameaçava precipitar todo o Império numa fragmentação sem volta, não obstante a atuação de imperadores cujas medidas emergenciais tentavam desesperadamente atenuar o confronto militar e a desordem administrativa que minavam a estrutura do Império. Ao mesmo tempo, este lutava para perpetuar seus domínios.

Se recuarmos um pouco no tempo, é possível percebermos, já na ascensão da “casa” dos Severos (Sétimo Severo, Caracala, Geta, Macrino Heliogábalo e Alexandre Severo), entre os anos de 193 e 235, que o Império não podia mais conviver com uma organização político-administrativa na qual o Senado e a Itália, por intermédio de seus pretorianos, detinham algumas prerrogativas significativas no que se refere aos assuntos de foro público, como, por exemplo, a eleição e a sustentação dos imperadores.

---

<sup>8</sup> A ação separatista evocada refere-se à atitude de Póstumo, Vitorino e Tétrico nas Gálias, entre os anos de 260 e 274, e as pretensões expansionistas de Zenóbia sobre a Ásia Menor e o Egito entre 269 e 272, aliada a instauração de dois Estados independentes: um com ingerência sobre as Gálias, a Bretanha e o Norte da Península Ibérica e o outro agrupando territórios orientais dominados pelo reino de Palmira, como nos apresenta Silva, (1999, p. 200).

É possível identificar também, ainda sob os Severos, a existência de alguns elementos que remetem a um período de crise e transformações que atingem todas as instâncias do Império Romano.<sup>9</sup>

A Crise do Terceiro Século é antecipada, em parte, pelo fim das guerras de conquista, o que trouxe escassez de mão-de-obra escrava, que se tornou extremamente cara. A solução encontrada pelos grandes proprietários foi o arrendamento de parcelas de terras a agricultores livres (colonos) em troca de uma parte da produção, dando início à prática do sistema de colonato. Há que se considerar ainda que, nesse período, a produção de metais diminuiu e a moeda sofreu uma nítida desvalorização.<sup>10</sup>

Outro fator a ser considerado como elemento constitutivo de um panorama indicativo da presença de uma “crise” que acabou conduzindo a uma série de mudanças no Império foram os problemas existentes nas fronteiras. Eram constantes os ataques das tribos “bárbaras”, tais como os saxões, na Bretanha; os francos, na Gália; os godos, na Ásia Menor, e os persas, na Mesopotâmia e Síria, os quais seguiam rumo ao interior do Império, forçando o rompimento do *limes*.

Tal realidade exigia um grande número de funcionários e a constante manutenção do exército, o que, por sua vez, fazia aumentar as despesas do Império, levando o governo a freqüentes elevações dos impostos, que recaíam principalmente sobre os pequenos produtores e arrendatários, como nos informa Maier (1972, p. 19).

---

<sup>9</sup> Segundo os estudos de Gonçalves (2006, p. 175), os Severos, por terem sucedido aos Antoninos, foram vistos como Príncipes em parte responsáveis por várias crises que abalaram as bases imperiais, na passagem do século II para o século III, como, por exemplo, as rivalidades fratricidas e usurpações desse período, que conteve, de certo modo, as alterações abruptas na configuração do Império, pelo menos por quatro décadas.

<sup>10</sup> Mucheroni (2001, p. 89) chama a atenção para uma crise econômica devida, em parte, à produção e circulação de moedas, que diminuíram consideravelmente entre os anos de 235 e 284.

Diante de uma necessidade urgente de controle sobre o *limes*, sucederam-se vários soberanos, muitos deles governando simultaneamente a vasta extensão territorial que se estendia desde as fronteiras da Escócia até o limite do Saara e do Sudão, de Portugal até a Anatólia oriental, do Eufrates à Transjordânia. Um território que abrigava as mais diferentes culturas e exigia cada vez mais do controle romano.

Essa realidade acabou exigindo, no início do terceiro século, uma autêntica ação de política externa, haja vista as intensas e constantes invasões das fronteiras romanas, uma vez que as tribos bárbaras passavam a combater o poder romano que outrora havia se mostrado eficaz. Na verdade, as fronteiras do território romano sempre exigiram certo esforço de vigilância. A partir de 224, o Oriente começou a se tornar um problema maior para os romanos, quando os persas sassânidas pretenderam a retomada de territórios na Ásia Menor, Síria e Egito, que haviam pertencido aos aquemênidas, dos quais se consideravam herdeiros.

Nesse contexto de crise, muitos aspectos se modificaram dentro do próprio território imperial, de modo que um outro elemento precisa ser evocado: trata-se da grande concentração de poder acumulada pelas forças militares imperiais, o que acabou gerando, de certo modo, um colapso no que diz respeito à autoridade imperial. Eram constantes os confrontos civis dessa época, ocasião em que as tropas entravam em disputas internas freqüentes pela sucessão imperial.

## A CONCEPÇÃO RELIGIOSA ROMANA ENTRE O PAGANISMO E O CRISTIANISMO

O estudo antropológico da religião é, de acordo com Geertz (1989, p. 42), uma operação a dois níveis: em primeiro lugar, uma análise do sistema dos significados encarnados nos símbolos que tornam a religião típica e, em segundo lugar, a relação desses sistemas com a estrutura social e os processos psicológicos. Trata-se, de fato, de momentos de afloramento violento de crenças populares, em que atitudes coletivas latentes podem encontrar um ponto de ressurgência propício, uma vez que, que a linguagem simbólica pode ser utilizada para encobrir ou reivindicar uma ação política.

É necessário perceber, no entanto, que os movimentos se inscrevem em situações sociais determinadas: perda da individualidade por uma traição já estabelecida, opressão ou desorganização que ameaça a configuração de todo um conjunto sociocultural. Sendo a reação contra a desagregação de um equilíbrio e a desestruturação de uma cultura, os movimentos em torno do religioso assumem a forma proporcional ao tipo de sociedade no qual se incluem.

O ser humano, nesse contexto, tem como uma de suas principais características a busca de sentido para o que observa na realidade. Para Silva (2001, p. 33), esse sentido se expressa por meio dos símbolos e padrões culturais que fornecem parâmetros para a compreensão, o julgamento e a manipulação do mundo, propiciando, dessa forma, a organização de processos psicossociais de naturezas diversas: religiosa, filosófica, artística, científica, ideológica. As ideologias, nesse sentido, possuem capacidade de “produzir consenso, de angariar o apoio de amplos segmentos da população, de gerar valores que legitimem o poder instituído”, e dependem das formas que assumem,

porque os símbolos de que se servem são recolhidos do contexto cultural e se revestem de alto valor significativo para os atores envolvidos.

O Império romano sempre fora marcado por profunda diversidade, seja no tocante às diferenças culturais e étnicas, seja no que se refere à organização social e política. Tais características acabaram conferindo ao Império o aspecto de um grande mosaico de povos e línguas, tradições, costumes e religiões diferentes, cuja unidade centralizava-se, nesse instante, política e simbolicamente, na figura do imperador, sustentado por seus exércitos, e em uma cultura literária grega e latina, de modo que era fundamental preservar e assegurar, a qualquer custo, as tradições do Império. Como aponta Guarinello (2003, p. 13), vários foram os fatores que contribuíram para criar um sentimento de romanidade entre a sociedade, ou seja, de identidade cultural num mundo em permanente perigo de fragmentação.

Como sugere Rosa (2006, p. 146), os romanos eram muito cuidadosos com sua vida religiosa, uma preocupação que se manifestava em diferentes níveis de atividades. A religião estava intimamente ligada à vida política, e por tal razão, assumia um caráter oficial em meio às práticas ritualísticas realizadas pela sociedade por ordem do Estado.

A religião era uma das expressões mais visíveis da visão de mundo dos romanos. Os rituais representavam a certeza da manutenção da sociedade, além de serem símbolos de identidade e elementos socialmente agregadores. Dessa maneira, ao respeitar as regras de comportamento, o cidadão garantia a ordem social e a *pax deorum*.

Muitos eram os deuses que formavam o panteão romano. Suas origens provinham de uma parte indo-européia que se instalou na Itália por volta do segundo milênio antes de Cristo e entrou em contato com deuses locais e gregos. Segundo Badel

(1993, p. 577), a religião romana da época histórica expressava uma mentalidade arraigada nos preceitos remanescentes dos tempos da própria origem de Roma, quando havia uma intensa lealdade e respeito ao se prestarem rituais aos deuses, de modo que a solenidade deveria ser mantida para a manutenção da ordem estabelecida pelo sagrado.

O romano “devoto” tinha respeito para com os deuses; era importante consultá-los, saber se estes estavam de acordo com suas libações e sacrifícios. Para isso era necessário capturar e entender os sinais enviados pelas deidades cujas manifestações se davam por meio de presságios e prodígios.

Os presságios se apresentavam sob duas formas principais: os auspícios, representados essencialmente por sinais provenientes do vôo dos pássaros; e os *omina*, palavras que anunciariam o fortuito, o futuro. Já os prodígios, apesar de serem tratados sob a mesma categoria dos presságios, possuem aspectos diferentes destes, uma vez que se trata de fenômenos imprevistos, que são manifestos pela natureza, indicando a ruptura da paz com os deuses. Seriam, então, a manifestação da fúria dos deuses, expressa sob a forma de pragas, doenças, períodos de fome, enfim. Esses prodígios anunciariam um perigo imediato, visto que, para os romanos, não seria possível subsistir nenhuma sociedade sem a autorização dos deuses. Tudo deveria ser feito e executado para que, rapidamente, a paz fosse restabelecida entre deuses e homens.

Assim, as práticas que acarretavam a transgressão à ordem vigente podiam levar a sociedade ao caos e à desagregação, de modo que a *concordia* entre homens e deuses era a garantia da ordem romana, como afirma Rosa (2006, p. 141).

Inserido nesse contexto de “reajuste” ou “desajuste” político da Anarquia Militar, como assinala Pérez Medina (1991, p. 402), que suscita profundas inquietudes na sociedade, estabeleceu-se um outro conflito, uma divergência de ordem religiosa, que



se referia á maneira como os grupos sociais executavam os rituais e se posicionavam perante o sagrado, além da relação que cada grupo mantinha com o poder do Estado.

Os grupos que melhor exprimem os conflitos religiosos do século III são aqueles compostos por pagãos e cristãos. Os primeiros eram formados pelos protetores da tradição romana, valorizavam o *mos maiorum* e acreditavam que somente a retenção das práticas e rituais antigos podia agradar às divindades. Já os cristãos eram compostos inicialmente por discípulos do Cristo. Seus seguidores assumiram o papel evangelizador, e, sob o impulso do labor do apóstolo Paulo, o cristianismo conseguiu transformar-se de um agregado de comunidades dispersas por todo o Oriente em uma missão que chegou até à Itália sob a forma de uma Igreja universalista, com bases teológicas e moral cristã.

Posto isso, é importante tratarmos, ainda que brevemente, da história do surgimento do cristianismo e da Igreja, bem como da relação estabelecida entre os cristãos e o Império Romano, do século I ao século III, de modo que seja possível uma melhor compreensão do alcance dos embates travados nesse período, os mesmos que, quando travados sobre o corpo do supliciado cristão, acabaram por fazer surgir o mártir e, por extensão, sua significância histórica.

A formação inicial das primeiras comunidades cristãs era constituída por Simão Pedro, André, Tiago (filho de Zebedeu), João, Felipe, Bartolomeu, Tomé, Mateus, Tiago (filho de Alfeu), Judas Tadeu, Simão Cananeu e Judas Iscariotes (depois substituído por Matias). Eram os doze Apóstolos, escolhidos pelo próprio Jesus, entre todos os seus discípulos, para divulgar o evangelho pelo mundo.

Sob a autoridade dos apóstolos e dos seus sucessores, o cristianismo já assumia uma feição que se organizava como igreja (do grego *ekklesia*, reunião). Esses apóstolos

decidiram por nomear os anciãos – presbíteros – para dirigir as novas comunidades. Muito cedo surgiram os grupos de servidores – diáconos – para a assistência aos pobres das comunidades. Aos poucos, estruturava-se uma hierarquia: os responsáveis pelas comunidades eram os bispos - do grego, *episcopos*, supervisor - auxiliados pelos presbíteros e diáconos.

Seus discípulos espalharam-se pelas regiões do Mediterrâneo, inclusive Roma, e fundaram várias comunidades. Nota-se então, a difusão das concepções cristãs no Império, atingindo praticamente todas as províncias, como relata Homo (1931, p. 78):

“[...], espalham-se barulhos em Roma no tempo de Augusto, são pessoas que falam sobre um rei e práticas de mistérios, contam sobre ceia, como sendo uma refeição com doze divindades ou mensageiros”.

Desse modo, a população romana tomava contato, mesmo que de maneira ainda sutil, com a existência de uma outra religião, fato não raro de se perceber na história de Roma, em especial para uma sociedade que já convivia com diferentes cultos religiosos em seus limites. Afinal, um romano poderia adorar a Juno em um dia e a Isis no outro, sem qualquer conflito. Existia um panteão de diferentes deuses na tradição romana, e não havia nenhum empecilho em se promoverem outras divindades. Aliás, como pontuam Beard, North e Price (2000b, p. 247), podem subsistir interpretações distintas dentro de um mesmo sistema simbólico, de maneira que não se tratava de cultos ou práticas religiosas uniformes. Como reforça Alston (1998, p. 308), os romanos estavam abertos às novas influências religiosas ao longo de sua história, e a prática religiosa era notadamente múltiplas.

Ora, diante da intensa circulação de pessoas e idéias, era comum que novas correntes religiosas atingissem o Império. Então, a expansão do novo “preceito”

religioso trazido por Jesus foi uma questão de tempo, uma vez que os mensageiros cristãos lançavam as bases da fé cristã nos mais diferentes espaços. Aliás, a história do cristianismo está intimamente associada à história do Império Romano e das províncias nas quais ele se subdivide. Sua expansão também está vinculada ao prolongamento da civilização ocidental e ao processo de assimilação de povos de outras culturas (BLÁZQUEZ, 1995, p. 260).

Desde o século I, a religião cristã difundiu-se rapidamente em Roma, não apenas em virtude da originalidade e da universalidade da nova prática religiosa, mas também como proposta que parecia atender às expectativas de parte da população.

Vale ressaltar, contudo, que, desde o início da relação do cristianismo com o Império, é possível verificar uma postura contrária a tal segmento religioso. Essa postura, por sua vez, é evocada por pensadores e filósofos cuja tradição religiosa se apresenta bem estabelecida no que tange ao paganismo romano e seus rituais, já que tomam para si o “dever” de negar e repudiar qualquer prática que os afaste do legado histórico romano.

Nesse contexto de repúdio ao surgimento e à propagação do cristianismo em Roma, são vários os autores que se posicionam contra o cristianismo, entendido como uma crença perversa e danosa, como afirma Wilken (1984, p. 50) ao apresentar a insatisfação de Suetônio, nos tempos do imperador Nero, para com os cristãos que viviam em Roma, apontando-os como estrangeiros portadores de um culto estranho a Roma.

Com o passar dos anos, a religião cristã foi declarada *strana et illicita*: estranha e ilícita (decreto senatorial de 35), *exitialis*, perniciosa. Depois foi posta como fora da lei. Entendido como *superstitio*, o cristianismo foi então perseguido. Passou a ser

considerado como o mais perigoso inimigo do poder de Roma, visto que este se baseava na antiga religião e no culto do imperador, instrumento e símbolo da força e unidade do Império.

Segundo Goodman (1997, p. 289), *superstitio*, na concepção dos romanos, indicava um medo que humilha e afasta o homem da divindade. Uma vez entendida a necessidade de atenção que os deuses exigiam, era fácil imaginar o perigo a que a população estaria exposta caso estes resolvessem se vingar, submetendo os romanos a infortúnios e castigos, fato que poderia ser evitado com o ato de adoração, que era o ponto crucial da relação entre homens e deuses.

Em parte, a idéia de *superstitio* estava atrelada a práticas “exóticas” mantidas pelos judeus, como não consumir carne de porco – considerada como uma iguaria para os banquetes romanos – a circuncisão, o respeito ao sábado como um dia sagrado e a celebração de feriados e festivais. Plutarco, um escritor grego que viveu no início do segundo século, ridicularizou os judeus e os chamou de fanáticos, tomando contra eles o seguinte julgamento: “entre os judeus todas as coisas que fazemos e defendemos são profanas; por outro lado eles consideram permissível o que nos parece imoral” (WILKEN, 1984, p. 51).

Ao lado da censura por atividades sediciosas, os romanos acusavam os cristãos de sectarismo, de um ato designado como *odium humani generis*. A expressão traduz o conceito de *misanthropia*, ressaltando essencialmente o fato de uma comunidade se fazer suspeita por ter seus costumes próprios, o que, por sua vez, contrariava o conceito romano de filantropia, ou seja, do humanismo estabelecido como norma pela cultura greco-romana. Daí o fato de as acusações, já levantadas contra os judeus, serem

renovadas contra os cristãos, como adoradores de um asno (DANIÉLOU & MARROU, 1984, p. 102).

Nota-se, assim, que judeus e cristãos foram criticados com base em suas práticas e posturas, que conflitavam com os ritos e concepções tradicionais. Por tal razão, passaram a ser apontados como supersticiosos. Contudo, advertem-nos Beard, North e Price (2000a, p. 148) sobre o cuidado de não se pensar em uniformidades dentro do Império, seja no tocante ao judaísmo, ao cristianismo, seja até mesmo em relação à religião romana. Outra questão a ser destacada é a associação feita, de maneira equivocada, pelos próprios romanos, entre judeus e cristãos. Não se trata evidentemente do mesmo grupo e, por isso, deve-se ter o cuidado de não os confundir.

Essa postura de ataque contra preceitos e práticas religiosas que fugiam da tradição romana era interpretada como ato de devoção – *pietas* em latim ou *eusebeia* no grego – uma atitude de civismo dos romanos, para os quais o ato religioso permitia revelar sua lealdade às tradições dos antepassados.

Assim, julgados como praticantes de superstição, os cristãos eram associados pelos romanos a manifestações mágicas. Para os romanos, a magia seria constituída por um conjunto de práticas que magos e feiticeiros de personalidade sinistra usam para enganar a gente ignorante, sem educação filosófica. Os cristãos eram, portanto, tidos como gente desprezível, capaz de crimes horrendos, como afirma Brown (1994, p. 228).

Os crimes mais infames atribuídos aos cristãos eram o infanticídio ritual – como se na renovação da ceia, quando ao tomar a eucaristia, sacrificassem uma criança e comessem sua carne – e o incesto – clara deformação do abraço da paz que se dava na celebração da eucaristia "entre irmãos e irmãs" (MARCOS, 2004, p. 2).

O cristianismo foi associado a práticas ilícitas, e como tal, o cristão assumia, perante o direito romano, quatro ofensas graves, como nos apresenta Homo (1931, p. 43): “a magia, o incêndio, a recusa ao exercício militar e o crime de lesa-majestade”.<sup>11</sup> Mediante tais acusações, as cerimônias dos cristãos passaram a ser perseguidas. E, proibida por lei, o preço da transgressão poderia levar o cristão à morte. Para os romanos, a magia poderia provocar a ira dos deuses, que poderiam punir a população com colheitas ruins.

No tocante ao serviço militar, inicialmente, os cristãos insistiam em não ingressar no exército imperial. Tal atitude era identificada como uma falta formal aos deveres de Estado, e a resposta legal a essa falta era o banimento e a execução; afinal, tratava-se de uma grave ofensa à ordem estabelecida.

Por fim, havia o crime contra a autoridade imperial, o *crimen maiestatis*, a violação ao poder supremo e ao dever para com a ordem do Império. Nesse caso, era também prescrita a execução.

Como sugerem Jones & Pennick (1999, p. 102), os documentos oficiais que chegaram até nós dão a entender que a opinião pública foi endurecendo em relação aos cristãos à medida que grandes calamidades públicas, das guerras à peste, despertavam convicções de que os deuses estavam encolerizados contra Roma, já que os cristãos ficavam ausentes das práticas dos rituais aos deuses, sendo isso pretexto para a manifestação de repúdio popular e furor imperial contra eles.

Ora, tal fúria pode ser justificada, em parte, quando se considera que os romanos acreditavam que eram rodeados por inúmeros seres sobrenaturais e reconheciam que as

---

<sup>11</sup> A questão do incêndio surge na polêmica levantada por Nero, quando esse imperador acusou os cristãos de terem atado fogo em Roma, abrindo precedentes futuros para novas acusações, o que colocava os cristãos em evidência sempre que algum incêndio irrompia no Império.

divindades interferiam diretamente em suas vidas terrenas. Seus deuses lhes asseguravam o prosseguir das estações agrícolas, a ordenação do mundo e a manutenção da vida, sem contar que algumas divindades eram consideradas imensamente poderosas para a população.

Desde sua origem, o cristianismo difundiu-se rapidamente por todo o Império Romano, exercendo certo fascínio entre diversas estratificações da sociedade, visto que propunha um estilo de vida novo, envolto num discurso universalista, como aponta Maier (1972, p. 40). Afinal, a religião cristã se colocava como uma religião nova, com princípios universalistas que perpassavam toda a vida do homem e da sociedade, sancionando a indissolubilidade do matrimônio e exaltando a fidelidade conjugal e o valor da virgindade; além disso, afirmava o culto ao Deus único, rejeitando qualquer outra divindade (BROWN, 1994, p. 260).

Os cristãos pregavam ainda o princípio da liberdade e dignidade de todos os homens, recusando qualquer forma de exploração do próximo; difundiam a doutrina da imortalidade da alma e da vida futura, além da morte; praticavam uma moral severa; desenvolviam um intenso trabalho caritativo, especialmente com os mais necessitados e escravos. Enfim, todos esses princípios de liberdade, igualdade, justiça, caridade eram valores e preceitos difundidos pelos cristãos. Porém, para os pagãos, era algo completamente insólito e incompreensível ao seu modo de pensar e viver, conclui Maier (1972, p. 33).

As comunidades cristãs, por sua vez, entraram em choque com o poder imperial por várias razões, como a recusa dos cristãos em praticar o culto prestado aos imperadores, ou por serem essas comunidades consideradas sociedades ilegais. Nesse sentido, as perseguições têm, pois, um motivo religioso e político, visto que o

cristianismo é novo e recusa a religião tradicional de Roma. Por isso o governo romano, geralmente aberto e tolerante às religiões estrangeiras, mostrou-se muitas vezes hostil e intransigente em relação à religião cristã, especialmente pela diferença radical entre ela e as demais religiões. Não se trata, contudo, de afirmar que apenas os cristãos foram perseguidos, uma vez que diversos outros cultos foram banidos de Roma.

#### AS PRIMEIRAS PERSEGUIÇÕES CONTRA OS CRISTÃOS

As perseguições contra os cristãos deflagradas pelo poder imperial abrangem uma temática bastante complexa, pois incluíram tanto os titulares das autoridades públicas, quanto os indivíduos comuns de múltiplas localidades do Império. E, a partir da fúria que irrompeu contra a Igreja e seu séquito, os cristãos viram-se aviltados em sua crença diante da exigência do poder imperial em portarem o *libellus* de sacrifícios, uma declaração assinada por autoridades locais, concedida a cada indivíduo que sacrificasse aos deuses. Para os preceitos cristãos, tratava-se da apostasia, o ato de abjuração da fé cristã, prática que assegurava a concessão do *libellus*, o certificado concedido pelo poder imperial que atestava o dever para com a tradição romana.<sup>12</sup>

De início, os cristãos propuseram um messianismo sem implicações políticas e pacíficas. Por isso, os órgãos romanos de governo mantiveram-se neutros ou até mesmo

---

<sup>12</sup> Em um artigo publicado por Knipfing (1923, p. 346), é possível ler 35 *libelli*, completos. As declarações são de cidadãos que declaravam lealdade aos deuses. Essa documentação era iniciada por suas filiações, nomes e endereços. Para a efetivação dos certificados, cada localidade apresentava procedimentos diferentes, razão pela qual aparecem letras diferentes e formato textual variado; no entanto, certos procedimentos eram seguidos rigidamente, como a assinatura do comissário responsável, uma espécie de “secretário de sacrifício”, como afirma o autor. Esse comissário respondia pelo acompanhamento dos sacrifícios como também pela definição dos castigos e punições que eram dirigidos às pessoas que recusavam o sacrifício. De qualquer modo, parece ter existido um grupo de comissários que se deslocava até as comunidades mais distantes do império a fim de fazer valer os desígnios do imperador para com os deuses.



benévolos diante da nova religião que encontrava simpatia mesmo nos ambientes mais abastados (PIETRI & FLAMANTE, 1995, p. 156).

Essa relação harmoniosa foi, contudo, se alterando com o tempo, e, em 64, acontece a primeira perseguição contra os cristãos da qual temos notícia, uma empreitada coordenada pela ação imperial de Nero.<sup>13</sup>

Segundo Daniélou & Marrou (1984, p. 106), “Nero entregou aos suplícios os cristãos, raça entregue a uma superstição nova e culpada”. Sobre esse assunto, os autores prosseguem, dizendo que,

para fazer calar os rumores relativos ao incêndio de Roma, Nero designou como acusados a indivíduos detestados por causa de suas abominações, a quem o povo chamava de cristãos. O nome lhes veio de *Chrestos* que, sob Tibério, fora entregue ao suplício pelo procurador Pôncio Pilatos, prenderam primeiro os que confessavam a fé, em seguida, por indicação destes, prenderam uma multidão de outros, acusados não tanto por terem posto fogo na cidade mas de odiarem o gênero humano.

Como podemos observar na citação, a acusação se dá pela censura a uma atividade sediciosa, ligada ao messianismo. Para Jones (1980, p. 1049), a reviravolta iniciada por Nero acabou enquadrando os cristãos como sendo adeptos de uma *superstitio illicita*, ou seja, indivíduos que apresentavam uma prática supersticiosa e ilícita em relação aos preceitos tradicionais de Roma.

Vale ressaltar que, nessa época, toda a vida política, religiosa e cultural de Roma se organizava em torno da tradição pagã. De modo que o teatro, o exército, as letras, os esportes, tudo, enfim, estava ligado ao culto aos deuses, do qual os cristãos se ausentavam. Portanto, diante dos olhos de um romano que prezava sua sociedade, os

---

<sup>13</sup> Nero chegou ao poder em outubro do ano 54, graças às intrigas e articulações de sua mãe Agripina, para assegurar a sucessão do trono em favor de seu filho. Mas, dez anos depois de chegar ao trono, Nero já era desprezado por boa parte da população de Roma.

cristãos figuravam como praticantes de *misanthropia* – aquele que tem aversão à sociedade –, ou seja, apresentavam-se como um grupo de indivíduos que odiavam toda a raça humana (BLÁZQUEZ, 1995, p. 292).

Sobre o fundamento jurídico da perseguição, incidem diferentes hipóteses que tentam esclarecer a razão pela qual o imperador Nero decidiu se voltar contra os cristãos e persegui-los de maneira intensa. A hipótese mais recorrente aponta para a questão de ser o cristianismo designado como uma prática ilícita. Como tal, incorria numa medida de ordem pública, uma vez que o fato de os cristãos não reconhecerem a religião romana afrontava a *maiestas* imperial, demonstrava desrespeito para com a imagem e o poder imperial. Soma-se a esse aspecto o fato de os cristãos serem apontados também como desordeiros, praticantes de crimes infames e sacrilégios. Segundo Fernández (1984, p. 335), essas características seriam substancialmente as primeiras justificativas jurídicas para as perseguições contra os cristãos, embora fossem acrescidos outros aspectos políticos e religiosos, com o passar dos tempos, de acordo com outros imperadores que também pretendiam combater os cristãos.

De qualquer maneira, é sob o jugo de Nero, o imperador que acusou os cristãos de atearem fogo em Roma, que se tem notícia dos primeiros mártires do período.<sup>14</sup> As execuções, segundo o testemunho de Tácito, citado por Blázquez (1995, p. 291),

---

<sup>14</sup> Na noite de 18 de julho do ano 64, ocorreu um enorme incêndio em Roma. Ao que parece, Nero se encontrava, na ocasião, em sua residência de Antium, a umas quinze léguas de Roma, e, assim que soube o que sucedia, correu a Roma, onde tratou de organizar a luta contra o incêndio. Para os que haviam ficado sem refúgio, Nero fez abrir seus próprios jardins e vários outros edifícios públicos. Mas tudo isso não bastou para afastar as suspeitas que logo caíram sobre o imperador, a quem muitos já tinham por louco. O fogo durou seis dias e sete noites e depois voltou a se acender em diversos lugares durante mais três dias. Dez dos catorze bairros da cidade foram devorados pelas chamas. Em meio a todos seus sofrimentos, o povo exigia que se descobrisse o culpado, e não faltava quem se inclinasse a pensar que o próprio imperador havia ordenado o incêndio da cidade para poder reconstruí-la a seu gosto, como um grande monumento à sua pessoa. O historiador Tácito, que provavelmente se encontrava então em Roma, conta vários dos rumores que circulavam, e ele mesmo parece dar a entender a sua opinião, pela qual o incêndio havia começado acidentalmente num depósito de azeite. Nero fez todo o possível para afastar as suspeitas contra sua pessoa e ter-se-ia aproveitado do fato de que dois dos bairros que não haviam

[...] serviam de diversão para o público, e algumas ocorriam no próprio jardim do imperador. Os cristãos, nessa ocasião eram cobertos por peles de animais e devorados por cães, outros eram queimados em grandes fogueiras no entardecer. Entre os cristãos mortos neste período encontra-se Pedro, o primeiro bispo de Antioquia.

A perseguição empreendida por Nero contou com um edito de perseguição, um documento que expressava os desígnios do imperador contra os cristãos e suas práticas, exigindo punição para os que a descumprissem. Contudo, apesar de violenta, essa perseguição não teve uma abrangência em todas as províncias; ela apresenta-se mais local.

Em 68, uma boa parcela do Império se rebelou contra Nero, e o Senado romano o depôs. Prófugo e sem ter para onde ir, Nero se suicidou. Com sua morte, muitas de suas leis foram abolidas. Mas seu edito contra os cristãos continuou em vigor. Isto significava que, enquanto ninguém se ocupasse em persegui-los, os cristãos podiam viver em paz; mas tão logo algum imperador, ou magistrado decidisse retomar a perseguição, poderia sempre apelar para a lei promulgada por Nero.

Depois de Nero, seguiu-se um período de mais ou menos três anos de uma relativa tranqüilidade, quando assume Domiciano (81-96), que empreendeu uma rápida perseguição contra os membros da aristocracia e os intelectuais cristãos no decorrer dos últimos dois anos de seu governo.<sup>15</sup>

---

queimado eram as zonas da cidade em que mais se encontravam cristãos. Portanto, o imperador passou a culpar os cristãos do feito. Assim, apesar de todos os esforços humanos, da liberalidade do imperador e dos sacrifícios oferecidos aos deuses, nada bastava para apartar as suspeitas, nem para destruir a crença de que o fogo havia sido ordenado (HAMMAN, 1990, p. 34).

<sup>15</sup> Como assinalam Daniélou & Marrou (1984, p. 103), o documento capital que confirma a perseguição de Domiciano é o *Apocalipse*. Informa-nos ele sobre um grupo de igrejas da Ásia, da Líbia e da Frígia, dizendo que perseguições campearam nessa região, em que o próprio João se viu exilado de Éfeso a Patmos. A igreja de Éfeso sofreu “pelo nome” de Cristo. Em Pérgamo, Ântipas foi morto, e isso está relacionado “ao trono de Satanás”, que designa provavelmente o templo de Roma, ou seja, o culto imperial. Não se deve esquecer, alertam-nos os autores, de que o gênero do *Apocalipse* consiste em traduzir uma mensagem de esperança para os fiéis provados e supõe, assim, a perseguição. Ele é um

Em 98, inicia-se o governo de Trajano, imperador que, como relata Silva (2006, p. 247), já havia manifestado claramente a intenção de se manter fiel ao *mos maiorum*, à tradição romana, criando então uma lei que tornou possível a perseguição contra os cristãos.<sup>16</sup>

No segundo século, irrompeu uma nova perseguição sob Trajano (98-117), devido à proibição de se criar sociedades que não fossem autorizadas, as *hetérias*.<sup>17</sup> Há uma carta do governador romano Plínio para o imperador Trajano, por volta de 112, que contém uma referência explícita à perseguição. Plínio pediu conselho ao imperador sobre se deveria tomar medidas contra aqueles que eram acusados de serem cristãos, tendo em vista que ele próprio não estava certo se “o simples nome de cristão” era uma ofensa punível. Em todo caso, ele acreditava que a “teimosia e obstinação inabalável” desse povo deveriam ser punidas. Plínio relatou também que havia usado de tortura para interrogar “duas escravas, que eles chamam de diaconisas”, para saber mais sobre as práticas cristãs. Nessa época foram mortos Inácio, bispo de Antioquia, e Policarpo, bispo de Esmirna, depois de se recusarem a abdicar sua fé em Cristo (BLÁZQUEZ, 1995, p. 292).

Nota-se que a jurisprudência presente nesse caso parece ter durado todo o século, com uma perseguição aos cristãos que se resumia a ataques locais movidos pelo

---

documento que assinala uma mudança de atitude dos cristãos em relação ao Império. O contraste com as *Epístolas de São Paulo* é notório. O império, desde Nero, é considerado como perseguidor dos cristãos. João descreve-o sob o símbolo da besta que sobe do mar. Os dez chifres e as sete cabeças representam a lista dos imperadores; as alusões ao culto imperial são explícitas. Roma é designada pelo nome de Babilônia, como símbolo do paganismo perseguidor. A mesma hostilidade em relação a Roma se encontra na Ásia, nessa época, como revela o *V livro dos Oráculos Sibilinos*. Mas o tema do Império perseguidor cristaliza-se principalmente em torno do personagem de Nero. É provável que seja ele o designado pelo número 666. O livro *A Ascensão de Isaias* apresenta o tema de Nero, trata do culto ao imperador, e a igreja é aí chamada “plantação feita pelos Doze Apóstolos do Bem-Amado”, que é perseguida e um dos Doze é morto, alusão certa ao martírio de Pedro sob Nero.

<sup>16</sup> De família nobre, Trajano concluiu a formação militar junto ao pai, governador primeiro da Síria e depois da Ásia, na época de Vespasiano. Comandou uma legião na Hispânia e participou das campanhas na Germânia, nas quais conquistou grande prestígio. No ano de 98, tornou-se imperador.

<sup>17</sup> O termo designa a formação de sociedades políticas secretas que remontam à sociedade grega.

povo e depois submetidos à apreciação e ao julgamento dos magistrados romanos, cujos motivos não estavam ligados a crimes determinados, mas, em parte, à designação de “cristãos”. Deste modo, o nome os condenava.

Nesse contexto, observamos os cristãos numa situação precária, sujeitos a todos os tipos de denúncia, por parte da população. A principal característica desse momento da perseguição é o fato de a maioria dos casos de perseguição não partir do Estado, mas da ação do povo. Era a população quem delatava os cristãos e exigia sua punição.

Ao romper do terceiro século, sob Septímio Severo (193-211), outros casos de furor popular foram desencadeados contra os cristãos, declarados inimigos públicos e acusados de crime de lesa-majestade. Não parece, contudo, que o imperador tenha publicado qualquer lei geral de perseguição.<sup>18</sup>

#### O CICLO DE PERSEGUIÇÕES SOB A ANARQUIA MILITAR E A TETRARQUIA

O período entre 235 e 284 é designado de Anarquia Militar, momento em que se verifica a existência de governos nos quais as perseguições aos cristãos se tornaram mais intensas e acabaram assumindo características de execuções públicas. Trata-se do período mais duro da perseguição.

---

<sup>18</sup> O advento dos Severos levanta para o século a presença de atos legislativos emanados do poder central diretamente contra os cristãos, alertam-nos Daniélou & Marrou (1984, p. 106). O cristianismo já não se apresentava como fanatismo ou superstição sem importância e da ordem anedótica. Em suas doutrinas não se vêem senão empréstimos mal assimilados de máximas tradições, cujas atitudes constitui um perigo para o Estado Romano. Além do mais, fazia parte dos costumes romanos, por ocasião de certas solenidades, oferecerem-se ao povo espetáculos para os quais se exigia uma certa disponibilidade de vítimas destinadas aos combates do circo. Essa prática se tornaria recorrente contra os cristãos com o passar dos anos e o agravamento das perseguições.

Os imperadores proclamados durante a Anarquia Militar eram, na verdade, usurpadores vitoriosos, e muitos deles eram apenas conhecidos por suas próprias legiões, como propõe Gonçalves (2006, p. 187). Alguns desses imperadores assumiram durante seu governo o restabelecimento da tradição romana, o *mos maiorum*, e, para tanto, exigiam da sociedade a prática de rituais pagãos. Tal exigência, por sua vez, tornava os cristãos os responsáveis pelo rompimento da *pax deorum*, visto que, eles eram indicados como os responsáveis pela falta na relação entre homens-divindades, já que se negavam a cultuar as divindades pagãs.

Entre os imperadores que assumiram essa concepção e, por isso, perseguiram os cristãos estão Décio (240 a 251), Valeriano (253 a 260) e Diocleciano (285 a 306). Esses imperadores utilizaram como justificativa para a perseguição o perigo político que os cristãos representavam para o bom funcionamento do Estado. Afinal, os cristãos se negavam, com veemência, a prestar culto e oferendas aos deuses do panteão oficial e aos imperadores, o que, para a ordem imperial, era interpretado como um ato de impiedade.

As perseguições de caráter religioso que se observam a partir de Décio são episódios, segundo Silva (2003, p. 31), nos quais os soberanos identificam inimigos reais e/ou potenciais ao equilíbrio do próprio cosmos do qual se julgam ordenadores e tratam de erradicá-los mediante o uso da força. O que se encontra em jogo é uma determinada concepção de realeza que atribui ao *dominus* uma incumbência religiosa jamais exigida ao *princeps* na qualidade de *pontifex maximus*, ou seja, a imposição para toda a extensão do *orbis romanorum* de um padrão de comportamento religioso tido como correto pelo Estado, mediante o uso da coerção física, caso necessário.

Os deuses em desagrado teriam decidido punir a população do Império com desgraças traduzidas pela crise na qual a sociedade romana se via inserida, por exemplo, a peste que assolava o Império. Para Décio e Valeriano, os cristãos eram os únicos responsáveis por estas desventura. Sendo assim, o princípio de equilíbrio entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens, a *pax deorum*, havia sido rompido pela falta dos cristãos, exigindo a pronta intervenção imperial.

Vale ressaltar, contudo, que não se trata de perseguições contínuas e empreendidas em toda a extensão do Império, tampouco, sempre cruéis. Aos períodos de perseguições seguiam-se períodos de relativa tranqüilidade, como ressalta Barnes (1992, p. 159).

Segundo Gonçalves (2006, p. 186 e ss.), a Anarquia Militar iniciou-se com Maximino, que governou de 235 a 238. De origem humilde, nasceu nas montanhas da Trácia, por volta do ano 173. No entanto, a sua extraordinária robustez e resistência física cedo o habilitaram para a carreira das armas, que abraçou ainda adolescente. Depois de alistar-se na cavalaria, tornou-se guarda pessoal do imperador; mais tarde, serviu como tribuno durante o governo de Heliogábalo e tornou-se o principal comandante militar no período de Alexandre Severo. Mas, em 235, um grupo de oficiais revoltou-se contra o imperador, reclamando a púrpura imperial para Maximino, que logo assumiu o governo imperial, assassinando Alexandre Severo.

Maximino instaurou um regime de governo forte. Mandou executar a maioria dos conselheiros, amigos e parentes de Alexandre, confiscou terras e propriedades, retirou poderes do Senado, o que contribuiu para que fosse visto como um bárbaro feroz, inimigo da tradição e das leis romanas. Maximino foi o primeiro "imperador soldado", pois, antes dele, todos os *Césares* eram oriundos da ordem senatorial. Era,

então, identificado pelas camadas mais abastadas de Roma como um inimigo do Senado e das velhas tradições romanas.

Em 238, porém, explodiu uma revolta na província de África, liderada pelos patrícios gordianos, alegados descendentes de Caio Graco e Marco Antônio, ou seja, membros da aristocracia romana. A revolta de África foi rapidamente esmagada e o imperador depressa marchou para Itália, mas as forças do Senado travaram o seu avanço em Aquiléia. Após o assédio infrutífero a essa fortaleza, sem provisões e vendo que todo o Império aderira à revolta, os soldados acabaram por assassinar Maximino e o seu filho, reconhecendo a autoridade do Senado.

Em 238, assumiu o poder imperial Gordiano III, que enfrentou os godos e os persas e acabou assassinado em 244 pelos soldados. Teve início assim uma fase de ascensão ao poder imperial por uma série de imperadores soldados, que, num primeiro momento, pareciam incapazes de conter o grande acúmulo de ameaças presentes dentro e fora das fronteiras imperiais, como assinala Grant (1987, p. 299).

Em 244, ascendeu Felipe, o Árabe, que governou até 249 e que também foi aclamado e morto pelas legiões. Entre seus feitos, vale destacar a comemoração que realizou do milésimo aniversário de Roma, o que, de certa forma, pode ter contribuído para relembrar as tradições romanas um tanto esquecidas em meio a crises e sucessões constantes. Esse imperador, nos cinco anos de seu reinado, se opôs aos defensores mais intransigentes do paganismo e, por tal razão, foi odiado e desprezado por eles, como traidor da religião e da tradição pagãs (MAIER, 1972, p. 48).

Ascendeu, em 249, Décio, que governou até 251. Esse imperador praticou uma política de restauração da antiga religião romana e desencadeou uma sistemática perseguição contra os cristãos de todo o Império. Para tanto, promulgou editos, que



eram determinações legais estabelecidas diretamente pelo imperador, os quais deveriam ser rigorosamente seguidas. O primeiro edito de Décio promulgado em 249, obrigava toda população a oferecer publicamente um sacrifício propiciatório, a *supplicatio*, aos deuses da pátria.<sup>19</sup>

O descumprimento dessa ordem resultaria em punições, incluindo a morte.<sup>20</sup>

Sobre isto, relata-nos Eusébio de Cesaréia:

Décio inaugura uma batalha aberta e geral contra os cristãos considerados inimigos do estado. O imperador restaura o culto imperial como religião do império e força a inúmeras apostasias, exigindo dos cristãos a obtenção de um certificado no qual constava que este havia oferecido sacrifícios aos deuses, queimado incenso ao pé das estátuas (*Hist. Eccl.* Livro VI, p. 328).

Algumas hipóteses foram levantadas por estudiosos que tentaram compreender as reais motivações que levaram o imperador a exigir de toda a população uma documentação comprobatória de libação às deidades do Império. Oborn (1933, p. 68) é categórico ao afirmar que a principal motivação de Décio foi a situação econômica, já que as reservas imperiais estavam arruinadas nessa época, problema que poderia ser resolvido com a aquisição dos bens confiscados dos indivíduos que desobedecessem à ordem imperial.

Autores como Jones & Pennick (1999, p. 33), Millar (1972, p. 164), Croix (1963, p. 25), Momigliano (1993, p. 320), não são, contudo, tão enfáticos sobre o aspecto exclusivamente econômico. Assim, apesar de reconhecerem a grande dificuldade pela

---

<sup>19</sup> Os deuses a quem eram dedicados os sacrifícios eram baseados no *populi publici di Romani* cujas deidades eram representadas por Júpter, Juno, Minerva, Apolo, Vênus e Nemeses, como explica Knipfing (1923, p. 348). Os objetos divinos escolhidos por Décio não foram o culto de Mithras, Isis ou Sol *Invictus*. Quanto às libações, trata-se de um registro escrito e reconhecido pelas autoridades como documento comprobatório dos deveres religiosos em dia e do cumprimento dos desígnios imperiais.

<sup>20</sup> Oborn (1933, p. 67), atenta ao fato de o primeiro edito ser direcionado a toda a população, e não apenas recair contra os cristãos. Contudo, ao notar a resistência para a execução de suas determinações, o imperador emitiu um segundo edito, que determinava a punição com a morte para aqueles que não seguissem suas determinações.

qual passava o Império, principalmente a necessidade de manutenção do exército para assegurar o combate às inúmeras incursões estrangeiras, esses autores assinalam como fator principal da perseguição a realidade social dramática à qual a população estava submetida. Afinal, a comunidade estava acometida de pavor constante, provocado pelas invasões e por uma crise na produção de alimentos. Além disso, uma doença – a peste bubônica, que era ainda pouco conhecida pela população – estava assolando cidades quase que totalmente. Diante dessa realidade, um grande temor repercutia sobre o vasto território e exigia medidas drásticas e urgentes que propiciariam o restabelecimento da paz de outrora.

Diante de tal contexto, é inegável que qualquer provimento adicional ajudaria, e muito, as reservas do Império. Contudo, esses autores chamam a atenção para o fato de o confisco de bens ser uma medida submetida a regras estritamente claras. Assim, uma pessoa podia ser exilada e ter parte de seus bens transferida para sua família, ou seja, nem tudo que ela possuía era necessariamente absorvido. Dessa forma, não é possível pensar a perseguição aos cristãos exclusivamente como forma de aquisição de riquezas para o tesouro imperial. Aliás, como assinala Keresztes (1975, p. 88), a própria ação do imperador Décio demonstra que o confisco de bens não era o elemento fundamental do edito publicado em dezembro de 249, uma vez que o primeiro edito foi rapidamente substituído por outro, levando a crer que seus objetivos não foram alcançados, exigindo um dispositivo mais rígido, que foi obtido com o segundo edito, promulgado em meados do ano 250.

Com Décio, verifica-se o uso total da violência contra os cristãos e um número considerável de penalizados; que, para Homo (1931, p. 62), se explica pelo desejo do imperador em restabelecer a moral religiosa romana. Décio elaborou um juramento

cívico como forma de expressão religiosa para todos os habitantes do Império, sem qualquer exceção, o que acabou gerando uma forte repressão aos cristãos, como nos conta Eusébio:

Nenhuma estrada, nenhum caminho ou ruela estava aberto a nós, de noite ou de dia; sempre e em todos os lugares, todo o mundo estava gritando para qualquer um que não manifestasse a favor dos deuses, que deveria ser arrastado imediatamente para fora e queimado. Por muito tempo o terror permaneceu intenso, (*Hist. Eccl.* Livro VI).

A perseguição foi breve, porém muito intensa, informa-nos Eusébio, ao tratar da ação realizada na cidade de Alexandria contra os cristãos:

Um homem de nome Metra, que havia se recusado a realizar sacrifícios aos deuses foi chicoteado e teve seu rosto espetado, marcaram seus olhos com agulhas, levaram-no então para os subúrbios da cidade onde foi apedrejado até concluir seu sepultamento. Em seguida pegaram uma mulher de nome Quita, obrigaram-na a adorar aos deuses no templo, como ela se recusou amarraram-na pelos pés e a arrastaram pelas ruas de toda a cidade golpeando seu corpo sobre todos os obstáculos que encontravam pelo caminho, conduzindo-a até o mesmo subúrbio onde acabaram de matá-la a pedradas. Posteriormente começaram a irromper como um vendaval sobre as casas dos cristãos, (*Hist. Eccl.* Livro VI).

Trata-se de um acontecimento presidido pela população pagã da cidade, como esclarece Eusébio em seu relato: “A multidão zomba e lança pedras em certas circunstâncias sobre aqueles que seguiam para a execução” (*Hist. Eccl.* Livro VI).

Tal citação atesta o caráter de espetáculo que estas perseguições assumiram ao longo do século III e revela, de forma explícita, a manifestação popular contra os cristãos nesse período. Aqui, vale lembrar, nas palavras de Wilken (1984, p. 56), a grande significância política da ação religiosa. A religião contribui para a imposição dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo, em particular, do

mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações com os quais a sociedade apreende o mundo (BOURDIEU, 2003, p. 9).

Quanto à extensão das perseguições, assistiu-se, nesse momento, a uma ação do poder imperial de forma restrita a certas localidades do domínio romano. Depois de 251, contudo, a perseguição foi relaxando, e só foi retomada com Valeriano.

Em 251, o imperador Décio morreu em combate contra os godos, sendo sucedido por Treboniano Galo (251-253), que, por ocasião de uma nova e grave peste que devastou todo o Império, ordenou sacrifícios expiatórios (*holocausta*) dos quais os cristãos não podiam participar, desencadeando, como reação, o furor do povo.

Galo não deflagrou, no entanto, uma perseguição sistemática como a de seu antecessor Décio, talvez em virtude da gravíssima situação na qual o Império se encontrava, com numerosas invasões forçando todo o *limes*. Além de constantes ataques e saques nas províncias do Danúbio, os persas golpeavam a Síria rumo a Antioquia. Nesse instante, um novo surto de peste bubônica irrompeu. Assim, Galo não teve oportunidade de concentrar-se de forma mais rigorosa na questão religiosa, conclui Haas (1983, p. 134).

Galo morreu em combate e seu sucessor, Emiliano, ficou no poder por alguns meses do ano de 253, sendo logo morto também no campo de batalha. Esses imperadores tiveram de enfrentar não apenas os ataques bárbaros e persas mas também uma epidemia prolongada de uma moléstia pouco conhecida, a peste bubônica, enquanto os desastres econômicos também se multiplicavam.

Em 253, assume o poder Valeriano, que, nos primeiros anos de seu governo, tentou empreender uma política que restabelecesse o Império. Contudo, no verão de 257, por meio de um edito dirigido a todos os cristãos do Império, determinou o

fechamento dos edifícios sacros, o confisco dos cemitérios e, no verão do ano seguinte, em 258, promulgou um segundo edito, cujas exigências eram mais severas, como a pena de morte para os chefes religiosos (bispos e diáconos), além da perda da dignidade e o confisco dos bens para todos os demais cristãos.

Devido ao segundo edito, muitos bispos, padres e diáconos padeceram o martírio. Nota-se, desse modo, uma política implacável contra os cristãos. As comunidades cristãs localizadas nas províncias da África sofreram, nessa ocasião, perdas significativas quando observado o número de mártires provenientes dessa região.

A perseguição contra todos os cristãos do Império, de individual e limitada a determinadas regiões, como se verificou em tempos de Décio, tornou-se geral, ou seja, o cristianismo foi perseguido em todo o Império como Igreja, como instituição, como estrutura.

Verificou-se, por parte do Estado a utilização de medidas sumárias para efetuar o combate aos cristãos, uma vez que Valeriano não exigiu documento algum de renúncia ao cristianismo, mas avançou diretamente sobre as igrejas.

Afinal, o que teria persuadido o imperador a adotar tal posição política contra os cristãos, já que, em seus primeiros anos de governo, de 253 a 257, não se tinha nenhum registro de ataques oficiais contra os cristãos, e, subitamente, irrompe um novo surto de perseguição? Para compreender esse novo arranjo político, é necessário recorrer novamente à conjuntura pela qual passava o Império.

Como foi visto anteriormente, nos governos que antecederam Valeriano a questão das invasões era proeminente. Essa situação se agravou ainda mais durante seu governo. No Ocidente, os alamanos continuavam a invadir e já ameaçavam a própria cidade de Roma. No lado oriental do Império, a situação também era dramática. Várias tribos

invadiram os Bálcãs, sitiando cidades importantes como a Tessalônica. Na Ásia Menor, cidades como Pítio, Calcedônia e Nicomédia foram saqueadas. Tudo isso aconteceu entre os anos de 255 e 258, sem contar o poderoso exército comandado por Sapor, que liderava os sassânidas e avançava sobre as províncias da Mesopotâmia e da Síria. O próprio Valeriano chegou à Síria em 257, conseguindo assegurar algumas vitórias na região.

Em resposta a tantos anos de lutas e ataques constantes, muitas cidades foram saqueadas, as guerras esvaziaram os tesouros imperiais, as provisões alimentares escasseavam, a inflação alcançou taxas elevadíssimas, se comparadas com a de outros anos do século III, o comércio e a cunhagem de moedas também sofreram reduções consideráveis. O único problema que Valeriano não teve que combater efusivamente foi o perigo da usurpação de seu poder, talvez pelo fato de ter nomeado como Augusto seu jovem filho Licínio Galieno, o que, além de assegurar a sucessão pacífica das insígnias imperiais, somou forças para combater os focos de insurreição que eventualmente irromperam dentro do próprio exército.

Como ressalta Jones (1964, p. 36), era sob a administração de Valeriano que o Império continuava sob ameaça, e, para tentar restituir a paz, o imperador lançou mão de suas crenças religiosas, elevando o culto de Vesta, Vênus, que se tornou *Venus Victrix*, “Vênus, a vitoriosa”, assim como o de Apolo, de Diana e de Júpiter. Todos esses deuses foram igualmente reconhecidos pelo imperador como protetores do Império contra as ameaças bárbaras. Esses deuses deveriam ser obedecidos, temidos e adorados para assegurar a sobrevivência do Império.

Assim, é necessário compreender a relação que se estabelece entre a crise generalizada na qual vivia o Império e a perseguição aos cristãos. Nesse intento, Haas

(1983, p. 136) aponta algumas proposições que poderiam ter motivado o imperador a se levantar contra os cristãos. Trata-se de uma perspectiva de ordem religiosa, uma vez que a crise experimentada pelo Império entre 235 e 284 criou um clima perturbador sobre a população, que se via desamparada pelos deuses. Mediante a recusa eminente dos cristãos em prestar culto às divindades do Império, os romanos viam-se em dívidas com os seus deveres religiosos.

Oborn (1933, p. 72), por sua vez, aponta a questão econômica como o elemento primordial para compreender a atitude de Valeriano contra os cristãos. Para tanto, o autor recorre ao segundo edito que determinou o confisco dos bens dos cristãos que não seguiram as determinações imperiais. No entanto, autores como Baynes (1975, p. 131), Jones (1981, p.89), Balsdon (1987, p.183), Momigliano (1996, p. 298) e Burckhardt (1996, p. 22) discordam dessa via de análise, já que consideram que, mesmo com o segundo edito, não houve um registro significativo de crescimento dos tesouros imperiais. Além disso, bastava que o cristão prestasse os sacrifícios para sua vida retornar à normalidade.

Nessa perspectiva, afirma Janssen (1979, p. 14), a perseguição religiosa representa, para os romanos, a resposta negativa dos cristãos a um ato político e patriótico do Império. A não execução dos ritos era uma violação das cerimônias que asseguravam paz e prosperidade. Essa falta agredia não somente os deuses como também o sentimento de “nacionalidade” dos romanos e o próprio imperador.

A perseguição de Valeriano foi arrebatadora, como nos relata Eusébio:

Valeriano se mostrou a princípio tolerante para com os cristãos, porém, no ano de 257 publicou um edito contra os clérigos e logo depois outro contra os cristãos em geral, o motivo invocado pelo imperador foi o perigo político, (*Hist. Eccl.* Livro VII).

No verão de 260, Valeriano foi capturado pelas tropas de Sapor e passou o resto de seus dias como cativo dos sassânidas, sendo por eles executado. Nesse momento, a história das perseguições presenciou um novo cenário, quando, na seqüência, assumiu o poder Galieno, filho de Valeriano. Ilírio de nascimento, Galieno governou até 268, quando foi morto pelas suas próprias legiões. Esse imperador não deu continuidade à perseguição aos cristãos iniciada pelo seu pai, talvez pelo fato de as ameaças de invasão se tornarem ainda mais fortes, o que foi acompanhado pelas inúmeras tentativas de usurpação de seu poder. Desse modo, não houve talvez tempo hábil para o imperador promulgar editos contra os cristãos, o que lhes permitiu desfrutar de um período de paz.

Com o assassinato de Galieno, ascendeu ao poder Cláudio II, conhecido como “Gótico” por ter vencido os godos. Cláudio governou até 270, quando foi morto pelos próprios godos, sendo sucedido por Aureliano. Durante seu governo, Aureliano apresentou uma grande preocupação com a proteção da cidade de Roma. Com o propósito de protegê-la de ataques, mandou construir uma nova muralha, além de estimular o culto ao *Sol Invictus*, representado pela imagem do olho que tudo vê, ilumina, aquece e protege, como afirmam Jones & Pennick (1999, p. 102 e ss.).

Depois da morte de Cláudio II, o exército proclamou Aureliano como imperador, em 270. Em seu governo, que foi até 275, ocorreu uma intensa pressão no *limes* do Império, especialmente pelos sassânidas. No tocante à sua postura para com os cristãos, sabe-se que Aureliano empreendeu uma perseguição que durou apenas alguns meses, em face da constante ameaça de invasão do Império. A razão para tal perseguição estaria atrelada ao fato de Aureliano manter o culto ao *Sol Invictus*.

Aureliano, morto em combate, foi sucedido por Tácito (275-276), membro da ordem senatorial, Probo (276-282), um militar de carreira, e Caro (282-283), todos



mortos em combate. Caro passou o poder a seus filhos Carino (283) e Numeriano (284), ambos assassinados pelas suas legiões.

Abriu-se, então, em 284, uma nova ordem com Diocleciano. De origem dálmata, foi aclamado imperador pelas suas legiões e estabeleceu um novo sistema político chamado *Tetrarquia*, promovendo assim a reorganização do Império.

Diocleciano, em 284, por meio de várias medidas, pôs fim à anarquia e deu início a uma nova fase do Império, denominada *Dominato*, em oposição ao Principado, estabelecendo em Roma uma monarquia despótica de tipo oriental, em que os imperadores se intitulavam *Dominus et Deus*, sendo adorados e reverenciados como soberanos orientais (SILVA,1998, p. 207).<sup>21</sup>

A fim de deter a crise e manter a defesa e a ordem interna, Diocleciano aumentou os efetivos do exército para mais de 450.000 homens e dividiu o Império em aproximadamente 101 províncias, 17 dioceses e 4 prefeituras do pretório. O imperador ainda elaborou um novo arranjo na distribuição da autoridade ao criar a Tetrarquia, na qual o Império seria governado por quatro titulares: dois Augustos e dois Césares. Segundo Finley (1990, p. 158 e ss.), o que Diocleciano pretendia com a Tetrarquia era evitar a ocorrência dos principais problemas detectados nos regimes anteriores, como a excessiva participação das legiões na escolha dos imperadores, o curto período de governo dos príncipes e a dificuldade em estabelecer um sucessor. De fato, com as constantes mudanças dos governantes, ficava realmente difícil estipular uma política de

---

<sup>21</sup> O *Dominato* se caracterizou, segundo Silva (2003, p. 26), nos aspectos políticos e administrativos, pela divisão progressiva entre competências civis e militares, pela ampliação das instâncias administrativas e do número de funcionários públicos, bem como pela centralização crescente das tarefas de governo nas mãos do *comitatus*, o órgão diretor máximo do Império, formado pelo próprio imperador e seus auxiliares de chancelaria. No que toca à questão ideológica, percebe-se sob o *Dominato*, a potencialização da majestade imperial, na qual o soberano é convertido a uma entidade cada vez mais onipotente do ponto de vista simbólico: o soberano não é um deus, ele é a representação de um Deus. Esses imperadores postularam, de modo enfático, uma relação privilegiada com o mundo divino.

defesa de fronteiras que se mantivesse por mais tempo e que pudesse tornar a defesa efetivamente eficaz e rendendo resultados esperados. Essa reforma militar e administrativa aumentou enormemente os gastos do Estado. Para enfrentar as despesas, foram lançadas novas taxações sobre a terra, o comércio e demais atividades. Foi também criado um imposto em gêneros – *annona* – recolhido pelos *decuriões*, que era destinado à manutenção da burocracia e do exército. Esses impostos oneravam principalmente os pequenos proprietários e os arrendatários. As taxas seriam pagas *per capita* e *per jugero*, ou seja, um tanto por cada pessoa e por cada pedaço de terra cultivável. A coleta das taxas era confiada a uma burocracia cada vez maior.

Quanto à perseguição aos cristãos, esta, que havia cessado substancialmente no ano seguinte à captura do imperador Valeriano, por ocasião da guerra contra os persas, em 259, acabou sendo retomada de forma violenta e generalizada por Diocleciano e Galério no início do século IV, com os editos de 303 e 304. Esses editos impunham a destruição das igrejas, a entrega dos livros sacros e a ordem a todos os cristãos de sacrificar aos deuses, sob pena de condenação à morte.

Por tal feito, Eusébio chama esse período de “Era dos Mártires,” momento em que os cristãos, assim como sob Décio e Valeriano, foram considerados perigosos à ordem imperial. Segundo Eusébio,

Durante a maior parte dos governos desses imperadores, os cristãos desfrutaram de uma relativa paz, porém, em 303, iniciou-se uma perseguição que foi primeiramente manifestada no edito de 303, o qual negava os direitos cívicos aos cristãos, dois meses mais tarde, um segundo edito foi dirigido ao clero. Por fim, em 304, apareceu outro edito, no qual, todos os cristãos do império que negaram a apostasia, foram condenados (*Hist. Eccl.* Livro VII).

Desse modo, as punições podiam ser executadas ora sobre um único indivíduo, ora sobre uma comunidade inteira, abrangendo todos os moradores de uma mesma região, como testemunhou Eusébio:

Na cidade de Nicomédia, onde o bispo Antimo e seu rebanho sofreram os atos do martírio, os quais por sentença, foram degolados, outros queimados e outros amordaçados e lançados ao mar (*Hist. Eccl.* Livro VIII).

Em seguida, foi emitido o segundo edito imperial, que condenava os clérigos à prisão:

O espetáculo do que sucedeu nessas circunstâncias supera toda narrativa. Em toda parte, inumerável multidão era presa e em geral os cárceres, outrora preparados para assassinos e violadores de túmulos, estavam cheios de bispos, padres, diáconos, leitores e exorcistas, de sorte a não restar mais lugar para os condenados por seus crimes (*Hist. Eccl.* Livro VIII).

Tantos foram os que cederam às pressões do governo e ofereceram sacrifício aos deuses pela segurança do imperador e sua vitória diante das ameaças que pairavam sobre o Estado, sem contar os inúmeros mártires, que a Igreja quase entrou em colapso.

Em 303, Diocleciano adotou uma série de medidas, que seriam as últimas contra os cristãos do Império. A Grande Perseguição prosseguiu durante onze anos em algumas zonas da Ásia Menor, da Síria e do Egito, como assinala Brown (1997, p. 30).

De início, o imperador havia promulgado um edito, em 303, que determinava a retirada dos cristãos do exército, dos cargos públicos, ou de qualquer função administrativa do Império. Nesse instante, Diocleciano pareceu não gostar do grande número de cristãos existentes no Império. E, na seqüência, por ocasião da festa das *Terminalia*, no mês de fevereiro do mesmo ano, promulgou um outro edito, o qual designava a destruição das igrejas e a queima dos livros sagrados. Sobre esse feito Eusébio declara:

Todas essas coisas aconteceram em nosso tempo, quando vimos os edifícios sagrados totalmente destruídos ao chão e as divinas escrituras queimadas em praça pública, os pastores da igreja em tormentos enquanto outros eram aprisionados e expostos aos inimigos (*Hist. Eccl.* Livro VIII).

O primeiro edito de Diocleciano atacava a igreja como instituição e os cristãos que ocupavam cargos públicos, mas, logo depois, no mesmo ano, foram promulgados o segundo e o terceiro editos, que apresentavam aspectos mais abrangentes contra os seguidores do cristianismo, pois ampliavam as determinações aos sacerdotes e diáconos, fato que parece ter relação com um incêndio no palácio imperial de Nicomédia, o qual recaiu como acusação contra os cristãos. Sobre esse assunto, Eusébio nos relata:

Os romanos chamaram março, na ocasião da festa da paixão de nosso senhor, quando em todos os lugares foram expostos os editos imperiais os quais ordenavam a destruição das igrejas, queima dos livros sagrados e todas as pessoas cristãs eram despojadas de sua liberdade em expressar a fé em Cristo. Este edito, que foi o primeiro dirigido contra nós, logo foi sucedido por outros que ordenavam o cárcere de todos os bispos em todos os lugares do Império, estes eram obrigados, de todas as formas, a oferecer sacrifícios aos deuses (*Hist. Eccl.* Livro VIII).

O quarto edito foi promulgado em 304, e suas determinações eram dirigidas a todos os cristãos do Império, os quais foram obrigados a sacrificar e dirigir libações aos deuses. Nesse edito, caracteriza-se a face mais violenta da perseguição aos cristãos, além de apresentar-se como a proporção territorial mais ampla da perseguição dentro do vasto Império, cuja abrangência varreu as terras da Mauritânia, Egito, Tebaida, Palestina e África.

Em 308, Maximino Daia promulgou um quinto edito contra os cristãos. Nesse edito, ficava determinado que as carnes vendidas nos mercados seriam antes

consagradas aos deuses, com libações, e todos aqueles que utilizassem os banhos públicos prestariam sacrifícios aos deuses.

Inserida no contexto político da Tetrarquia, a perseguição acabou, contudo, assumindo faces distintas, de modo que o César Constâncio Cloro não empreendeu a perseguição nas Gálias e na Britânia, e, quando o fez, só aplicou as determinações referentes ao primeiro edito. Na Itália, o Augusto Maximiano, empreendeu a perseguição segundo os desígnios imperiais. Mas, depois da abdicação de Diocleciano, em 306, a perseguição aos cristãos se apresentou de forma diferente no Oriente e no Ocidente. Maxêncio, filho de Maximiano, proclamado Augusto, interrompeu as perseguições. Constantino, filho de Constâncio Cloro, foi proclamado Augusto por seu pai e também não continuou a perseguição. Somente Galério continuou a perseguição nos territórios da Macedônia, Grécia, Trácia e Ásia Menor, até 311, quando então promulgou, em Nicomédia, um edito concedendo liberdade de culto aos cristãos (BLÁZQUEZ, 1995, p. 303).

Diocleciano foi sucedido por Constantino (306-337), que tomou medidas importantes como a mudança da capital de Roma para Constantinopla, o reconhecimento da religião cristã e a vinculação do colono à terra. A mudança da Capital para a parte oriental do Império demonstra, segundo Brown (1994, p. 231 e ss.), o esvaziamento de Roma como centro econômico e político. Constantino baixou decretos no sentido de vincular o homem à terra e às suas profissões urbanas, facilitando a cobrança de impostos.

As reformas introduzidas por Diocleciano e Constantino conseguiram manter o Império coeso durante o século IV. Em 395, com a morte do imperador Teodósio, o Império foi dividido entre seus filhos Honório e Arcádio, em Império Romano de

Ocidente e Império Romano do Oriente. Arcádio tornou-se governante no Oriente, com a capital em Constantinopla, e Honório tornou-se governante no Ocidente, com a capital em *Mediolanum* – atual Mião – e mais tarde em Ravena.

Diante de tal contexto, é possível perceber a ocorrência de diferentes acontecimentos que desenharam uma mutação no Império Romano, que se viu confrontado por “novas” necessidades e aspirações, que exigiam “novas” medidas e filiações de poder. As soluções impostas pela crise do terceiro século operaram-se no interior e no exterior do Império e alteraram o equilíbrio de poder dentro da Bacia do Mediterrâneo, permitindo que o Império se mantivesse ainda por mais dois séculos, (BLÁZQUEZ, 1995, p. 277). Nesse sentido, é preciso combater uma visão de que teria havido, no século III, uma decadência real que teria, obrigatoriamente, conduzido ao fim do Império, a chamada “lenda negra”, momento em que todas as forças teriam sido deterioradas ao ponto de não se recomporem mais (CARRIÉ e ROUSSELLE, 1999, p. 13).

Vale ressaltar que todo o movimento de reestruturação do Estado empreendido por Diocleciano não se fez de uma única vez, nem se apresentou sob uma evolução linear e pacífica. Ao contrário, a obra reformadora, esboçada inicialmente pelos imperadores Galieno e Caro e desenvolvida com maior vigor por Diocleciano e Constantino, não deixou de ser alterada por seus sucessores, pelo menos até a separação definitiva entre Oriente e Ocidente após a morte de Teodósio, como nos chama a atenção Silva (1996, p. 72).

Tais mudanças foram resultantes de um sistema político que, ao se constituir, reunira, desde a sua formação inicial, diversas demandas, necessidades e conflitos

provenientes dos diversos segmentos que constituem a sociedade e que interferem em sua dinâmica de funcionamento (SILVA, 1996, p. 76).

Diante dessa visão do contexto histórico do Império Romano e de sua relação com o cristianismo, bem como da perseguição empreendida contra os cristãos do Império, passamos, então, para uma análise que pretende observar a relação do Império e da tradição religiosa pagã para com a aplicação das penalidades que recaíram sobre os corpos dos cristãos sentenciados pelos editos imperiais, ou seja, passamos a discorrer sobre a forma como o Estado romano se utilizou das leis e da tradição religiosa pagã para punir os cristãos.

## O CORPO SUPPLICIADO: A DEGRADAÇÃO DO TRANSGRESSOR

### O CORPO, UM NOVO HORIZONTE DE PESQUISA

No contexto do final do século III e início do século IV, o corpo sentenciado pelo poder imperial se apresenta como o *locus* da dor. Sobre ele são expostos signos que remontam à repressão empreendida contra os cristãos, ao mesmo tempo em que se manifesta sobre o mesmo corpo condenado o rigor das penalidades empreendidas em nome da manutenção da tradição romana.

No mundo pagão, segundo Sennett (1997, p. 110), o sofrimento físico quase nunca era considerado como uma circunstância humana. Homens e mulheres podiam tê-lo suportado, aprendido com ele, mas não o buscavam. O advento do cristianismo conferiu à dor do corpo um novo valor espiritual. Lidar bem com ela talvez tenha se tornado mais importante do que sentir prazer, segundo a lição ensinada por Cristo por meio de seus próprios infortúnios.

Desse modo, uma vez que a morte é acompanhada por um conjunto de atrocidades perpetrado contra o corpo, a dor assume, então, um papel relevante na ação punitiva do Império sobre os cristãos. Logo, o corpo, a dor e a morte são indícios dos recursos utilizados pelo poder imperial para a produção das penalidades que traduzem o ideal de justiça vigente na sociedade romana.

Assim, mediante a leitura da superfície dos corpos, pode-se alcançar as profundezas da vida social, já que os registros corporais revelam muito acerca do significado da experiência humana. É um esforço que pretende evidenciar as cadeias e



práticas de execução da lei sobre o corpo, revelando os detalhes do uso da dor na composição de um espetáculo marcado por signos capazes de expressar o poder do Império sobre um determinado grupo. São esses os desafios sugeridos para este capítulo.

As expressões físicas anunciadas pelo corpo, pela dor e pela morte conjugam-se numa trama capaz de revelar a maneira pela qual pagãos e cristãos apropriaram-se do corpo de forma distinta, e imprimindo sobre ele seus traços culturais, sua moral religiosa, e dele fazendo plataforma para sua ação política.

Tem-se, então, um rico repertório histórico e antropológico acerca das apropriações simbólicas do corpo, uma vez que sobre o corpo constavam, de forma aparente, os registros físicos do embate travado entre o poder imperial e os cristãos, uma tensão político-religiosa expressa diretamente sobre a carne. Desse modo, o corpo acabou assumindo a forma de um estandarte, ou seja, daquele que estampa e relewa algo, no instante em que abrigou e expôs os registros físicos e simbólicos do embate entre o cristianismo e o paganismo.

Trata-se, de fato, de um grave conflito que envolveu todo o Império e movimentou toda a população, e que revelou procedimentos penais aplicados sobre o corpo. Tais penalidades perpassaram matrizes e pormenores definidos específica e cuidadosamente investidos sobre a carne. Nessa perspectiva, o corpo é percebido como um elemento que comporta em si a marca da vida social e expressa a preocupação dos diferentes grupos. Pode-se imprimir sobre ele, fisicamente, determinadas transformações ou fisionomias por meio das quais os homens exprimem a sua visão de mundo (RODRIGUES,1983, p. 13).

Segundo Porter (1992, p. 325), há um vasto campo de investigação para os pesquisadores do campo político que precisa ser analisado, tendo em vista as realidades do poder que são produzidas a partir do exercício da autoridade do Estado, sobre os corpos de seus súditos. Sobre tais corpos mas, logicamente não apenas sobre eles, consegue-se ler as características e os códigos de conduta que estruturam o mundo. Mas, especialmente, do corpo, exigem-se comportamentos e atributos, direitos e obrigações capazes de propiciar certo sentido de segurança.

Desse modo, pode-se afirmar que, em cada sociedade, é possível realizar um inventário das mensagens impressas no corpo dos sujeitos e descobrir, com isso, a forma como elas se organizaram e concederam sentido ao mundo. O corpo pode então representar um microcosmo para o exercício do poder, um suporte das próprias relações políticas sobre ele escritas por intermédio de códigos de conduta, punições físicas e refinamentos de etiqueta (SILVA, 2007, p. 23).

O corpo com o qual nos ocupamos é fruto dos embates entre cristianismo e paganismo do final do século III e início do século IV, eventos testemunhados por Eusébio especialmente nos livros VI, VII e VIII da *História Eclesiástica*, onde constam as descrições de múltiplos flagelos deflagrados sobre o corpo dos cristãos perseguidos pelo Estado romano. A esse respeito, Eusébio assim declara:

É inútil tentar mencionar os nomes de todos aqueles que padeceram a perseguição, como também é desnecessária uma tentativa de separá-los por grupo, já que foram muitos os homens e mulheres, jovens e anciãos, donzelas, soldados aldeãos, enfim, todo o tipo de gente de todas as idades, uns foram coroados com a morte pelo açoite com varas, outros com a agudeza do ferro ou ainda pelo fogo, (*Hist. Eccl.* Livro VI).

As punições eram efetuadas contra os cristãos, revelando assim a forma pela qual o Império Romano, sob o comando dos imperadores pagãos, se apropriou dos corpos

dos transgressores da religião e da moral romanas, tendo como objetivo final o de imprimir sobre a carne as evidências do rigor da repressão disposta em todas as partes do Império.

O corpo cristão, posto à mercê das autoridades romanas, era tocado, marcado, distinguido dos “outros corpos”; era o principal suporte para a manifestação do poder. Ele foi transformado, para os espectadores das execuções, num portador de mensagens claras e visíveis da política religiosa conhecida pelo Estado entre os séculos III e IV.

Os sinais emanados provinham dos sofrimentos físicos exteriorizados pela dor impingida sobre a carne, resultando no que Foucault (2003, p. 31) chama de “arte das sensações insuportáveis”. Com isso, formava-se uma composição de imagens em que a dor e o corpo figuravam como os objetos últimos da ação punitiva. O resultado da aplicação da pena não era o abate imediato do condenado; tratava-se de um espetáculo que derivava do controle que assegurava a sucessão quase infindável de “mortes”, ou seja, o furor para garantir que a morte pudesse ser multiplicada e prolongada.

A ação sobre o corpo do transgressor se dava por meio de um longo processo em que a morte era ao mesmo tempo retardada por interrupções calculadas e multiplicada por uma série de ataques sucessivos. É o que nos assegura Homo (1931, p. 150):

As pessoas confessoras da fé cristã eram detentoras de um ódio sagaz e seus tormentos serviam de entretenimento para o público. Alguns eram devorados por bestas, como um cão que devora sua presa, outros morreram esquartejados, ou foram queimados, havia ainda aqueles que eram jogados ao mar.

O apelo simbólico contido nas execuções sumárias descritas por Eusébio segue um repertório de representações sociais cultivadas desde os tempos lendários de Roma, quando cada execução encerrava um significado simbólico que emanava do trato recebido pelo corpo dos supliciados até se produzir a morte. Nesse sentido, o corpo,

como observa Fontes (2004, p. 23), é um território construído por liberdades e interdições e apresenta-se como revelador de sociedades inteiras. Contudo, a morte, assim como a dor, também desempenha, nesse contexto, funções significativas, visto que ambas são utilizadas como elementos capazes de propagar mensagens de poder e de controle para toda a população do Império.

O sentido agudo da presença do corpo invade lugares, exige compreensão, determina funcionamentos sociais, cria disciplinas e desperta inúmeros interesses de diversas áreas do conhecimento. Segundo Soares (2004, p. 2), os múltiplos sentidos do corpo

pedem múltiplos olhares, teorias, interações de saberes, para que dele se fale. Pois o corpo, mesmo remexido e revirado pelo avesso, minuciosamente perscrutado em seu exterior e interior, recortado e transformado em partes que vão viver em outros corpos, ou em receptáculos de muitos e múltiplos objetivos e materiais que nele se incorporam, ou ainda sofrendo todo tipo de mutilação ou intervenção desejada ou imposta, parece guardar a possibilidade de ser um território de preservação do humano factível que esconde uma réstia de mistério sobre a sua existência.

Desse modo, são diversos os caminhos e numerosas as abordagens para se efetuar um estudo sobre o corpo. Há sempre, como assinala SantAnna (2004, p. 3), novas possibilidades de reconhecer o corpo, assim como maneiras inéditas de estranhá-lo. Afinal, o corpo é um território tanto biológico quanto simbólico, processador de virtualidades infindáveis, campo de forças que não cessam de inquietar e confortar.<sup>22</sup>

O corpo, segundo Chartier (1991, p.177), talvez seja o mais belo traço da memória da vida, um verdadeiro “arquivo vivo”, pois o corpo de um indivíduo pode revelar

---

<sup>22</sup>Segundo Bourdieu (2003, p. 9), os sistemas simbólicos agem como instrumentos de conhecimento e comunicação, de modo que o simbólico atua nas redes de construção da realidade e tendem a estabelecer a ordem, como expressa.

inúmeros traços tanto da sua subjetividade quanto da sua fisiologia. Mas, ao mesmo tempo, pode também escondê-los. Com isso, ele pode ser um painel que estampa para a comunidade as representações pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo e, por outro lado, pode ser uma camuflagem de valores e comportamentos. Seguindo tal raciocínio, pode-se considerar o corpo como um artefato “biocultural”, um organismo biológico que não cessa de ser transformado pela cultura.

Evidentemente, como sugere Porter (1992, p. 295), deve-se enxergar o corpo da forma como ele tem sido vivenciado e expresso no interior dos sistemas culturais particulares, tanto no âmbito privado quanto no âmbito público, sendo, por esses próprios sistemas, alterado ao longo do tempo. Reafirmando, assim, que o corpo tem história, que ocupa um lugar na sociedade, que sua presença – no imaginário e na realidade, na vida cotidiana e nos momentos excepcionais – sofreu modificações em todas as sociedades, pode-se afirmar que, se há mudança no tempo há história, então não existe história sem corpo.

No tocante à dinâmica da sociedade imperial romana, por exemplo, as tensões evidenciadas entre deuses e homens, entre as instâncias de poder institucionalizadas, entre o imperador e os exércitos, entre os períodos de paz e os de violência podem ser identificadas pela forma como o corpo foi tratado e exposto.

Em termos históricos, como explica Foucault (2003, p. 31), reinou, por longa data, a idéia de que o corpo pertencia à natureza e não à cultura o corpo, no entanto, possui ele também uma história, uma vez que é condicionado pela cultura. Isto se exprime, em parte, pela forma de se vestir, de se alimentar, de desejar, de sonhar, de sorrir ou chorar, de morrer – aqui reside nosso interesse especial sobre o corpo. As manifestações

expressas pelo corpo revelam muito sobre uma sociedade em uma dada época, razão pela qual não podemos ignorá-lo.

Foi apenas no contato com as Ciências Sociais que a História passou a observar mais de perto o corpo, percebendo o modo como cada sociedade impõe ao indivíduo um uso rigoroso e determinado dele.<sup>23</sup> Nesse sentido, os trabalhos de Elias (1990, p. 43) desenvolvidos na base na Sociologia Histórica foram fundamentais ao “processo civilizador” que repousa no autocontrole da violência e na interiorização das emoções por meio do estudo dos costumes e das técnicas de disciplina corporal utilizadas na Idade Média e no Renascimento.

Trata-se, portanto, de como o corpo foi sendo percebido e estudado nas últimas décadas e do quanto as contribuições de outras disciplinas foram determinantes para a existência de uma história do corpo efetivada como leitura da sociedade, travando, assim, combate com a visão tradicional do corpo, julgado muitas vezes como o elemento indigno de uma cultura. Ou seja, o corpo, não seria objeto de pesquisa. Essa perspectiva dita tradicionalista, segundo Le Goff e Truong (2006, p. 10), interessava-se pelos homens e, secundariamente, pelas mulheres, mas quase sempre sem corpo, como se a vida dos homens se situasse fora do tempo e do espaço, reclusa na imobilidade presumida da espécie. Tratava-se de pintar os reis poderosos, santos e guerreiros. Seus corpos resplandeciam como símbolos, representações e figuras, seus atos, eram apontados apenas como sucessões históricas. A marca central dessas produções era apenas a de exaltar seus atos identificados como dignos de glória, descartando as redes

---

<sup>23</sup> Le Goff e Truong (2006, p. 19) retratam a trajetória da historiografia que reconhece o valor histórico do corpo, traçando uma análise que perpassa desde os tempos dos trabalhos de Marc Bloch na escola dos *Annales* até a confluência da Antropologia e da Sociologia, quando em Marcel Mauss se alude ao interesse pelas “técnicas do corpo”, entendida, anteriormente como um ato tradicional. Nessa nova perspectiva, o corpo se torna o primeiro e mais natural instrumento do homem.

que se estabelecem no arranjo social e que são expressas pela maneira como o corpo se comporta diante da sociedade da qual ele faz parte.

Assim, entre as novas abordagens acerca do corpo, contamos com a valiosa contribuição de Foucault (2003, p. 43), quando esse autor se interroga sobre a maneira como o corpo é diretamente envolvido em um campo político, visto que as relações de poder se operam nele numa apreensão imediata. O corpo é cercado, marcado, educado, supliciado, submetido ao trabalho, obrigado a praticar cerimônias, e sobre ele inscrevem-se signos.

Para Foucault (2003, p. 46), algumas manifestações de controle do corpo não são essencialmente ocidentais e cristãs. Trata-se de saberes provenientes do Oriente, que foram incorporados e moldados ao longo dos processos históricos, caso verificado nas recomendações dietéticas e nos preceitos que se poderão encontrar mais tarde na moral cristã e no pensamento médico. As informações são numerosas, como os princípios de uma economia estrita, tendo em vista a escassez; a obsessão pelas infelicidades individuais ou pelas doenças coletivas que podem ser suscitadas por um domínio rigoroso dos desejos; a luta contra as imagens de uma anulação do prazer como finalidade das relações sexuais.

Ao realizarem um breve levantamento sobre as contribuições das diversas áreas para a compreensão da “expressão do corpo” como elemento histórico, Le Goff e Truong (2006, p. 28) destacam a Sociologia de Émile Durkheim, que propunha analisar o corpo como sendo um “fator de individualização”. Sob essa lógica, o corpo assumiu a conotação de organismo vivo, entendido, por sua vez, como célula autônoma ou por várias células que funcionam de modo integrado. Sugeriu-se, com isso, a harmonia entre os órgãos, no desempenho de suas funções. Nessa definição, o corpo é exposto de forma

biológica, tendo como conseqüência o seu aprisionamento no organismo, o que faz dele, portanto, um fator de individualização, segundo a função social assumida por seu “dono”. O corpo constituiria, nessa perspectiva, um “fato social” que pode ser concebido como uma “coisa” viva ou, simplesmente, uma “coisa”.

Outras contribuições advêm do trabalho de autores que procuraram refletir sobre o corpo tendo como referência o Império Romano, como por exemplo, Paul Veyne, Aline Rousselle e Peter Brown.

Assim, segundo Porter (1992, p. 293), esses novos estudos empreendidos pelas diversas áreas propiciaram numerosos benefícios, como é o caso da Antropologia Cultural, que, tanto na teoria, quanto na prática, proporcionou aos historiadores uma linguagem para a discussão dos significados simbólicos do corpo, contextualizando o corpo no interior de sistemas de mudança social. De maneira similar, a Sociologia encarregou-se de estimular o estudo do corpo como uma encruzilhada entre o individual e sua correspondência com a sociedade.

Após essas reflexões preliminares acerca do corpo e de seu papel na história, faz-se oportuno entender mais especificamente o corpo e seus significados dentro da lógica imperial romana do final do século III e início do século IV.

#### ROMA, O CORPO E A MORTE

Como propõe Marcos (2006, p. 2), deve-se compreender inicialmente que, na História Romana, existia uma simbiose entre religião e política. Desta forma, os ritos estão associados às instituições políticas e sociais, o que proporciona a eles legitimidade. Logo, todas as áreas importantes da vida, seja no âmbito do público seja



no do privado, se desenrolam numa inter-relação de cerimônias religiosas que remetem à tradição romana, para qual continuidade da vida individual dependia freqüentemente do comportamento religioso da coletividade.

Em Roma, qualquer ato público era acompanhado por uma consulta ou cerimônia religiosa gerida por sacerdotes, ou mesmo pelo imperador, de maneira que o sagrado e o político se encontravam em estreita simbiose. Os cultos, segundo Rosa (2006, p. 146), são partes constituintes da vida pública, o que atrela as atividades religiosas à dimensão política. No centro dessa relação, está a idéia de *pax deorum*, a “benevolência dos deuses”, tão antiga quanto as origens de Roma. Seu princípio se instala na crença de que a *aeternitas* de Roma depende, não da força humana, mas da vigilância dos deuses, cuja boa disposição está correlacionada à execução precisa de ritos a eles devidos. Desta forma, o ato de não – cumprimento dos deveres para com os deuses é identificado como contravenção e requer interferência do poder instituído (Grodzinsky, 1984, p. 370).

Os atos de transgressão ou infração aos dispositivos estabelecidos pelo poder imperial eram punidos pelo sistema legal do Império, que estava inserido numa certa economia política do corpo, na medida em que recorria a mecanismos sangrentos e castigos violentos, como forma de controle e expressão de força. Como sugere Foucault (2003, p. 25), ainda que se utilize de métodos “suaves” para corrigir, é sempre do corpo que se trata. Do corpo e de suas forças de reparação de um ato e de sua submissão. Este investimento sobre o corpo é político na medida em que se manifesta segundo uma relação complexa de poder e de dominação; é econômico no sentido de considerar o corpo como força de produção preso a um sistema de sujeição, cercado por instrumentos cuidadosamente definidos e calculados pelo Estado Imperial.

Pensar assim numa história do século III e do século IV a partir do exame do corpo e da simbologia que dele emerge para se criarem diferenças entre as categorias sociais é uma tarefa sem dúvida importante. Assim também observar a história de uma dada coletividade destacando com atenção sua relação para com os mortos ou o modo como a morte é experienciada pela coletividade e é por ela representada, é algo fundamental para a História, como atestam Le Goff e Truong (2006, p. 120).

Trata-se, segundo Rodrigues (1983, p. 20), de reconhecer no corpo seu valor expressivo, porque o corpo humano morto não pode ser considerado um cadáver qualquer. A efervescência ritual provocada por uma morte varia de acordo com a importância social do defunto. Nesse enlace, deve-se pensar a relação entre morte e poder como um tema fundamental para a compreensão das representações da morte vigentes numa dada comunidade, pois cada sociedade comporta dimensões particulares de coerção do corpo e de produção da morte.

Nesse sentido, a sociedade é compreendida como sendo essencialmente um sistema de comunicação e de significação, o que implica um sistema de regras particulares que organizam o pensamento e o comportamento de seus membros. Tais regras são intrinsecamente dotadas de poder. Esse poder, em última instância, consiste em dispor de meios, por intermédio da violência e da ameaça, para conduzir os indivíduos à morte, para obrigar um adversário a se dobrar às intenções de outrem, melhor instalado nas posições de poder.

A morte se destaca como possuidora de uma capacidade de produzir efeitos em torno da sociedade e de seus sistemas simbólicos. A morte é um produto social, seja do ponto de vista dos estilos particulares que acometem indivíduos e das práticas rituais e crenças que os cercam, seja sob o ângulo de sua apropriação pelos sistemas de poder. A

morte é assim um produto da história, de maneira que a História é, ao mesmo tempo, tanto o produto da vida dos homens em sociedade quanto o resultado da morte deles.

A história da morte assume, na Nova História, um espaço que não é menor. Como atesta Vovelle (1996, p. 12), ela se situa no fio direto da evolução que levou os pesquisadores interessados no desenvolvimento das culturas ao domínio em que a clareza do pensamento dá lugar a atividades inconscientes, em que as estruturas do pensamento por vezes se revelam mais por atos involuntários que por um discurso coerente.

São esses aspectos que tornam apaixonante o empreendimento de estudar os suplícios dos cristãos no Império Romano, impondo uma abordagem ao mesmo tempo prudente e ambiciosa. Prudente, porque é preciso evitar conclusões muito rápidas propondo um “modelo” de história da morte, o que seria fugir ao aspecto multiforme da morte. Ambiciosa, porque é fundamental tomar a morte como um todo. É preciso passar pela morte biológica ou demográfica até as produções mais elaboradas do sentimento da morte, ou seja, a morte envolta pela cultura.

Embora os antigos romanos apresentassem bastante familiaridade com a morte também a temiam, e quanto mais religiosa fosse uma determinada comunidade dentro do Império, maior o medo da morte. Seus ritos fúnebres tinham como função principal manter os mortos separados dos vivos.

Em Roma, uma lei proibia o enterro dentro da cidade pelo temor causado pela proximidade dos defuntos. Era preciso deixá-los longe.<sup>24</sup> Até porque, como assinala Sennett (1997, p. 82), os romanos cuidavam de garantir a continuidade da cidade, sua

---

<sup>24</sup> Desde a antiguidade os vivos se ocupavam dos corpos dos membros de suas famílias. As mulheres, em particular, eram encarregadas de lavá-los e prepará-los para se juntarem ao reino dos mortos, que, segundo as crenças, se estivessem os corpos manipulados de forma descuidada, poderiam retornar às vezes para atormentar o mundo dos vivos.

durabilidade e a imutabilidade de sua essência de tradição pagã, na qual se evocava, sob a luz arquitetônica, os atos cívicos e eventos notáveis de sua existência. Exaltando a persistência da cidade ao longo do tempo, o que por sua vez, movia-se em sentido contrário ao tempo no qual o corpo humano ultrapassava as fases da vida atingindo a morte, o que gerava uma postura de afastamento dos mortos em relação à cidade.

Pode-se, assim, destacar que cada civilização define-se, entre outros fatores, pela maneira como trata seus mortos, pelo modo como a morte é vivida e representada. O estudo da atitude em relação ao corpo dos mortos e dos moribundos entre os séculos III e IV reencontra os significados que os romanos concediam aos cristãos supliciados, cujos corpos foram submetidos à “purificação” da pena.

#### AS PENALIDADES DIRIGIDAS CONTRA O CORPO

Em se tratando dos ritos sumários de execução adotados pelo poder imperial, em quase todas as narrativas de martírio retratadas em Eusébio temos detalhes da maneira pela qual ocorreu o suplício dos cristãos. Segundo Gil (1996, p. 342), o suplício

não é só uma punição infligida em expiação de um crime. Embora a sua razão interna seja medida entre os limites lícitos do direito, no suplício permanece um excesso, uma infração ao senso comum da piedade, o que torna a *lex*, já em si dura, até desumana sobre-humana, de modo que todos os homens sejam obrigados a respeitá-la. O suplício evoca o gelo atroz da sentença “justa”, o impiedoso rigor do poder chamado a defender e a justificar o próprio saber sobre o qual está fadado, provocando o sofrimento do réu, em proporção ao grau da culpa, através do próprio excesso em relação à *pietas*, o que confirma o princípio jurídico e a verdade daquele saber.

Desse modo, cada ação exercida sobre o corpo supliciado produz resultados evidentes. Cada golpe infligido faz transparecer na carne as ações engendradas na punição. E a história dos suplícios coincide, em certa medida, com a história política dos sinais revelados sobre o corpo. Trata-se, portanto, de uma história das modalidades culturais segundo a qual se torna dizível o suplício como “pena justa”, como atividade de controle radical e correção dos sujeitos sociais.

Nessa perspectiva, o suplício se apresenta como uma atividade altamente ritualizada, em nada “selvagem” ou irregular. A regra que assegura à tortura o estatuto da lei, embora seja, como toda lei, eticamente necessária e odiosa, é a inserção do corpo supliciado no processo de produção e publicação da verdade, já que, nesse contexto, o corpo do supliciado assume a forma de uma superfície de escrita, sobre a qual a máquina, para escrever a lei, grava a sentença de condenação e imprime no corpo do condenado o mandamento que violou. Nesse sentido, a lei é a sentença; a máquina, a tortura.

A tortura, nessa perspectiva, não se deixa transpor para um código diferente do próprio, que é o da lei. Aliás, a tortura não faz mais do que reforçar a lei, produzindo-se, infinitamente idêntica, mediante o testemunho escandalizado do público. Nesse curso, o suplício alcança o ar do espetáculo, onde o próprio prisioneiro se transforma em estandarte no qual a lei deve ser escrita, e o mecanismo-base da tortura consiste na redução do sujeito a objeto. Como indica Foucault (2003, p. 40), a tortura é, em si, justa e equânime, ou seja, responde adequadamente aos pedidos e às necessidades de um saber fundado nos princípios da “ortopedia social”, do controle microfísico dos corpos e de sua minuciosa e disciplinada regulamentação.

Dessa maneira, a tortura dá ênfase ao sofrimento e conduz a inquisição-pena ao extremo do imaginável e do admissível, para reforçar o princípio que tem sentido num sistema religioso, já que, de fato, a infração à lei é imediatamente decifrada como *crimen maiestatis*, sendo interpretada como uma agressão ao princípio da soberania e da legitimidade ilimitada do poder e do saber do soberano. Nesta ordem de idéias, o menor delito é visto como um ataque à lei, e a pena para quem atenta contra a integridade do Império só poderá ser o mais extraordinário, o menos dizível dos suplícios, um tormento que possa refletir na forma da pena o excesso da culpa.

A tortura é essencialmente um sistema de marcação que inscreve a marca de uma apropriação do corpo do sujeito conquistado. Essa marca é um obstáculo ao esquecimento. Assim, o corpo supliciado torna-se um lugar de memória. O código da crueldade é eminentemente espetacular. A tortura é sobretudo um teatro do sofrimento, do mal, da impassibilidade. E na cena que se apresenta, o corpo sentenciado é reduzido a migalhas pelo *tormentum*.<sup>25</sup>

Em muitos casos, nos ritos sumários de execução adotados pelo poder imperial, recorria-se ao poder da imagem do *dorso* dilacerado, uma operação feita com instrumentos que retalhavam os corpos, provocando uma dor exacerbada, como narra Eusébio:

Quantos sofrimentos suportaram os seguidores de Cristo. Quanta força diante da dor insuportável que se arrastava por dias, quando as penalidades eram aplicadas sobre as pernas que eram esticadas mais e mais dia após dia, seguindo uma onda de perfurações pelo corpo.

---

<sup>25</sup> Segundo Gil (1996, p. 351), no vocabulário das penas, *tormentum* designa os instrumentos de tortura utilizados na efetivação dos suplícios, a *crux*, o *flagellum*, a *furca*, a *venatio*, etc., ou seja, o amplo aparato de ferramentas organizadas com o propósito de assegurar a execução de interrogatórios ou aplicação de penalidades. No plano etimológico, o tormento designa instrumentos que promovem a torção dos músculos e a saída das articulações, com o auxílio de cordas que permitam aumentar a tensão progressivamente. Mas, só quem está privado da propriedade sobre o seu próprio corpo pode ser submetido aos tormentos; assim, só quem é “coisa” pode ser tratado como tal.

Tamanha dor fazia-os desfalecer e acordar dias depois, quando os tormentos recomeçavam, (*Hist. Eccl.* Livro VI).

Assim, é a carne que fala (LAQUEUR, 2006, p. 242), já que o corpo passa a ser meticulosamente manipulado diante do público.

Nesses ritos de execução sumária, reforçava-se a consciência do poder da tradição de Roma, reafirmando-se a existência do Império e castigando-se os transgressores, de forma a restabelecer a *pax deorum*.

O emaranhado de execuções sumárias que exploramos à luz de Eusébio e dos editos e libelos recolhidos por Homo fazem parte da perseguição religiosa dos séculos III e IV, momento em que o cristianismo começava a se consolidar dentro do Império. Mas, apesar dessa conquista, seus princípios entraram em choque direto com os ideais de restauração da tradição religiosa romana nutridos pelos imperadores da Anarquia Militar, o que o levou a ser perseguido violentamente.

Durante a perseguição de Décio, exigiu-se de todos os habitantes do Império uma documentação, o *libellus* de sacrifícios, uma declaração assinada por autoridades locais, concedida aos indivíduos que sacrificassem aos deuses. Tratava-se de uma forma de se retratar diante das deidades, o que na verdade era traduzido na prática como uma “anulação” ou abdicação da fé cristã perante as autoridades romanas.

Décio havia nomeado uma comissão que percorria o Império, a qual, após assistir ao sacrifício prestado aos deuses, entregava um certificado ao devoto com a seguinte declaração:

À comissão eleita para a supervisão dos sacrifícios. De Kamis Aurélia, originário de Théadelphie: Eu sempre fui dedicado ao serviço dos deuses. Eu pratiquei libações e eu comi carne sagrada na presença de seus comissários e agora eu venho lhe pedir a assinatura como reconhecimento de meu ato.

— Nós, Aurelios Serenoses e Aurelios Hermases, o vimos sacrificar.  
— Em nome do imperador César Caius Messius Quintus Trajanus Decius, devoto, feliz, Augustus (Homo, 1931, p. 157).

Aqueles que se recusassem a prestar os sacrifícios não recebiam os certificados ficando em dívida com o Império. O indivíduo ficava então sob o estigma do desviante, sujeito à punição em resposta à sua recusa em cumprir seu dever para com a lei, o imperador e os deuses.

Pode-se, então, pensar esse contexto considerando o sentido de estigma projetado para os cristãos no Império. Como propõe Goffman (1982, p. 32), estigma não é apenas um atributo pessoal, mas uma forma de designação social — “Um estigma é, então, um tipo especial de relação entre atributo e conceito”. É uma forma de designação social, partindo da análise de sua relação com a identidade social de cada grupo instituído. Existem, segundo o autor, três tipos de estigmas: por deformidades físicas; por moralidades e por linhagem de raça, nação e religião. Em se tratando do caso do Império romano, o estigma é evocado pela religião e sua marca destaca os cristãos como desviantes da lei e provocadores do caos e da desordem, ficando sujeitos a severas punições.<sup>26</sup>

Quase todos os suplícios praticados contra os cristãos parecem ter sua origem no tempo da própria fundação de Roma. Nota-se que, no mesmo instante em que se assiste ao nascimento da cidade, acompanha-se o poder de condenar à morte aqueles que eram considerados os traidores públicos, os portadores de ameaças para a vida da *civitas* (TEJA, 1993, p. 614).

---

<sup>26</sup> Para Goffman (1982, p. 34), o estigma é motivo de exclusão social, olhares desconfiados e fala às escondidas. O autor explora em seus estudos os detalhes da identidade individual e social e das relações em grupo a um nível microssociológico, observando a interação social nas ações de todos os dias, e foca a sua atenção na forma como cada um desempenha o seu papel e gere a impressão que causa nos outros em diferentes contextos.



Entender a razão de cada punição efetuada contra o delito específico é, portanto, algo que exige certo cuidado, pois cada suplício possui um sentido próprio dentro da sociedade que o emprega. De qualquer forma, as crenças religiosas nos auxiliam a entender uma concepção de justiça, como a romana, que se fundamenta no princípio segundo o qual a finalidade última da pena é devolver à cidade o seu estatuto de sacralidade, que teria sido ameaçado pelo crime que exigia a intervenção das autoridades públicas defensoras da *civitas*.

Ao ser identificado como culto proibido ou *superstitio*, o cristianismo passou a ser estigmatizado e, por isso, perseguido com furor, o que nos remete a indícios acerca de uma crescente influência da religião de Jesus à medida que avança o período imperial.

Certamente era preciso reduzir os espaços conquistados pelos cristãos, e os romanos fizeram isso de forma violenta, utilizando-se dos suplícios contra o corpo dos mártires. Essa ação degradante sobre o corpo respondeu a uma tríplice função: a de punir, a de dissuadir e a de divertir. Punir de forma explícita e exemplar a recusa cristã de prestar culto aos deuses do Império, desencorajando pela dissuasão, que decorria do medo, do temor das conseqüências de se cometer um ato que pudesse gerar uma represália violenta. Quanto ao sentido de diversão que assumiam algumas execuções, este ficava a cargo principalmente das feras que faziam parte dos espetáculos do anfiteatro que o próprio Estado imperial organizava e do qual o público participava ativamente (BROWN, 1990, p. 159).

Segundo Cantarella (1996, p. 145), parece que, no romper do século III, abriu-se um período “animado por um espírito hostil do imperador”, que aplicava com rigor a *lex Iulia maiestatis*, o que causou hostilidade sobre o réu em virtude da particular gravidade do *crimen maiestatis*.

Essa acusação implicava penas rígidas, na medida em que estava relacionada com ações que eram concebidas como atitudes, atos e comportamentos que colocavam em perigo a ordem imperial, a única reconhecida pelos romanos. Nesses termos, o crime de lesa-majestade significa uma identificação com a desordem, o caos que poderia repousar sobre o Império. O medo da entropia, do desconhecido, do caos, faz com que os homens produzam mecanismos de defesa da ordem que conhecem. Assim, a sacralização da ordem subentende, em grande medida, a vontade humana de manutenção da ordem conhecida, o que coloca o problema de sua perturbação também no nível do sagrado.

Harries (1999, p. 128) afirma que, mesmo que *maiestas* seja definida como “traição ou como qualquer outro crime cuja intenção seja atingir a majestade ou os interesses não só do imperador, mas também do Estado romano em geral”, ainda se pode adicionar a isso uma série de outros crimes equivalentes à traição, como: “falsificação de documento imperial, práticas inefáveis (*nefanda dictu*), ou seja, práticas mágicas e feitiçaria, e práticas divinatórias por membros do *comitatus* imperial”.

O crime contra a majestade do imperador exigia penalidades rigorosas que demonstravam, em última instância, o poder incontestável de aniquilar o criminoso utilizando, para isso, todo o rigor da lei. Eram designadas *Corporalis de insultos*, as penas corporais que o poder imperial adotava, em ocasiões específicas, contra os transgressores da ordem romana. Grodzynsk (1984, p. 361) afirma que não se tratava diretamente de pena capital, ou seja, da *quaeslio* ou *summa* execução, pois havia uma distinção entre as aplicações de cada penalidade de acordo com a transgressão identificada, além de existir também o respeito pela condição de nascimento e condição jurídico-social a que o indivíduo entendido como culpado pertencia.

Segundo a interpretação de Celso, um filósofo pagão do século II, o corpo humano não passava de um organismo carente que implorava atenção, e o fato de os judeus e depois os cristãos afirmarem desfrutar de uma comunhão direta com a divindade suprema deixava-o irado. Assim como Celso, Plotino, filósofo neo-platônico contemporâneo a Orígenes, acreditava que os seres humanos tinham que conhecer seu lugar, muito abaixo das estrelas, não devendo afirmar-se capazes de descartar os deuses que os assistiam dos céus distantes (BROWN, 1990, p. 154). Desse modo, para esses filósofos pagãos, o corpo humano era algo frágil demais para portar em si a dignidade de qualquer santidade.

À luz dessa perspectiva filosófica sobre o corpo é que as penalidades foram aplicadas contra os cristãos, condenados à morte de múltiplas formas. Nesse sentido, faz-se oportuno refletir um pouco sobre o poder da repressão e seu papel para a sociedade romana, a fim de compreender de que maneira o Império se apropriou do corpo para reforçar a lealdade cívica ao panteão politeísta.

Em seus estudos sobre as punições e as construções dos espaços de poder e controle, Foucault (1987, p.11) reflete acerca da existência, na Antiguidade, de uma economia do castigo, cujo amálgama de atitudes evoca claramente punições infligidas diretamente sobre o corpo. Haveria, assim, no Império, todo um arranjo de sofrimentos e de ostentação da aplicação das penalidades que caracterizariam o suplício. Para Balandier (1981, p. 4), trata-se de arranjos nos quais as penalidades são efetuadas e operadas diante do público.

Grodzinsky (1984, p. 362), em um estudo sobre a tortura e a morte no Império Romano, afirma que as autoridades romanas utilizavam o espetáculo da dor e do sofrimento como extensão da capacidade punitiva do imperador. O corpo, executado

sob essa lógica, revelaria assim a própria majestade imperial. Cantarella (1996, p. 175) assinala que, exatamente por conta disso, temos, na época do Império, uma multiplicação das formas de execução, bem como o surgimento de outras formas.

Se, no início de Roma, as penalidades sumárias eram dirigidas àquelas pessoas que não respeitavam a autoridade familiar ou política, nos tempos imperiais e, mais, no decorrer do Baixo Império, os suplícios dirigiam-se àqueles que não respeitavam as determinações imperiais de culto aos deuses do Império, pois tal comportamento provocava a ruína de toda a comunidade.

Como assinala Cantarella (1996, p. 120), algumas penalidades deixaram de ser praticadas ao longo da história de Roma, como a morte por inanição, o estrangulamento e a crucificação, sendo substituídas por outras formas de execução, como a morte por espancamento, o esquartejamento, a exposição às feras, a vivicombustão e o afogamento. Tais execuções são recorrentes nos relatos de martírio presentes na *História Eclesiástica*.

No que diz respeito às execuções de cristãos mencionadas por Eusébio, temos os suplícios de condenados que eram arrastados pelas ruas ou tinham suas entranhas e outras partes do corpo retiradas e lançadas ao fogo.

Alguns irmãos foram atacados com golpes de espadas, desferindo lesões sobre a pele e logo em seguida apanhavam com pau. Então, seus corpos eram esticados por uma máquina e presos a ela, tinham suas orelhas e bochechas cortadas e jogadas no fogo. Aqueles que sobreviviam a tamanha dor eram ainda arrastados pelas ruas até serem consumidos pela morte (*Hist. Eccl.* Livro VIII).

Essas penalidades e execuções provinham da autoridade imperial e visavam à preservação da dignidade da religião romana. Entre seus objetivos, pode-se apontar a necessidade imperial de combater certas práticas cristãs. Segundo Homo (1934, p. 98),

Os imperadores agiram inicialmente contra os três espaços encontrados pelo cristianismo dentro da legislação romana do Império: o direito ao enterro dos mortos – sepultamento assegurado para todos que viviam no Império; o direito a associações funerárias – o culto aos mortos - e o direito às propriedades corporativas – o lugar onde ficavam as tumbas, os cemitérios e os templos. Como se pode verificar, por essas concessões funerárias os cristãos desfrutavam pela lei romana o direito de enterrar seus mortos pela mesma razão como a de outros, o que engendrou uma perseguição sem epíteto, um violento embate sem clemência, em que um dos dois adversários tinha que pagar com a pena de morte.

As perseguições contra os cristãos, empreendidas nos tempos de Décio, Valeriano e Diocleciano, exigiram punições com a morte para quem transgredisse o edito imperial. Assim, as mutilações, os ferimentos no corpo, a exposição às feras eram procedimentos que faziam parte do espetáculo da exibição pública da dor, que deveria ser visível e apreciada por todos, para, como explica Goldhill (2001, p. 53), as punições se tornarem eficientes:

A sematologia do corpo deve estar articulada aos gestos que constituem, no momento da aplicação da pena, um idioma, um sistema de sinais que revelam todo o espetáculo do corpo em dor.

Quando examinados os flagelos infligidos sobre os corpos dos cristãos perseguidos, descritos por Eusébio, deparamo-nos com um vasto repertório de execuções, diversas formas de provocar a morte de um sentenciado. Passemos agora ao exame mais detalhado dos flagelos presentes na *História Eclesiástica*, categorizando o flagelo e sua relação com a tradição religiosa romana e com o direito penal. Nesse

sentido, devemos antecipar que alguns flagelos, a partir do século III, caíram em desuso ou foram substituídos por outros.<sup>27</sup>

Em relação ao tempo da perseguição empreendida por Décio, conta-nos Eusébio:

Quantas e quantas coisas sofreram aqueles que professaram a fé cristã, além do cárcere e dos tormentos corporais, quantas penalidades suportaram na armadilha que esticava suas pernas até quase retirá-las do corpo, além das queimaduras feitas com o fogo, e como ainda resistiam, não os matavam, tinham que morrer por seus próprios meios (*Hist. Eccl.* Livro VI).

Como pode ser observado, trata-se, na verdade, de uma série de ações supliciais sobre o corpo. Raramente encontramos Eusébio descrevendo uma situação de flagelo que seja uma execução sumária, sem preliminares. Quanto a isso, era recorrente o ato de pendurar o indivíduo pelas extremidades de seu corpo a fim de provocar a extensão máxima de todos os membros, ao mesmo tempo em que um outro soldado imprimia chagas com o uso de ferro, perfurando todo o corpo. A esse respeito, menciona Eusébio:

Alguns tinham o nariz cortado, as orelhas e as mãos e foram mutilados e divididos em outros membros do corpo como aconteceu em Alexandria (*Hist. Eccl.* Livro VIII).

Aliás, em relação à cidade de Alexandria, Brown (1990, p. 141) afirma que se tratava de uma localidade famosa por sua lei de linchamento, prática recorrente nos

---

<sup>27</sup> No caso da *summa* execução, a execução da penalidade máxima, a morte, notamos que a adoção da crucificação, prevista pela *lex horrendi carminis*, segundo Cantarella (1996, p. 175), nos primeiros anos da Era cristã, se resumia a envolver o condenado a uma corda e amarrá-lo a uma árvore deixando-o a sua própria sorte. Não havia, de início, um instrumento específico para a crucificação. Além do mais, a crucificação era empregada como punição destinada aos escravos. Sob este aspecto, Grodzynsky (1984, p. 367) complementa que a crucificação, mesmo destinada aos escravos, deixou de ser utilizada, visto que, apesar de seu ritual assegurar o tormento prolongado, ação prevista e desejada a uma penalidade, este tipo de execução remetia, no entanto, no decorrer do Baixo Império, ao martírio de Cristo e passou a ser considerada entre os cristãos como o símbolo do suplício e exemplo máximo de fé. Deste modo, tal execução deixou de ser utilizada, talvez para não criar semelhanças entre os cristãos penalizados com a morte e o suplício do próprio Cristo. De qualquer forma, não encontramos na História Eclesiástica nenhuma menção de execuções realizadas por meio de crucificação, de maneira que as execuções citadas por Eusébio são as mesmas prescritas no sistema penal romano.

tempos da perseguição aos cristãos dos séculos III e IV. Eusébio prossegue então em seu relato:

Os primeiros tormentos eram os açoites, depois as feridas com o ferro e, por fim eram colocados no solo e arrastados pelas estradas, (...) Em Antioquia alguns foram colocados sobre grelhas e queimados vivos, não até a morte, mas para prolongar o suplício; outros tinham suas entranhas perfuradas com um só golpe por uma espada escaldante para que lhes queimasse os membros do corpo mais necessários (*Hist. Eccl.* Livro VIII).

Sobre essa prática punitiva, Grodzynski (1984, p. 366) atesta que os tormentos com garfos e grelhas quentes eram recorrentes no Império, o que prolongava bastante o sofrimento. A punição assume aqui o seu papel: o de não matar imediatamente, e sim, prolongar a punição. Afinal, o corpo era chamado a responder pela ofensa cometida, de modo que sobre ele não só precisam incorrer ferimentos, como também deve ser produzida uma morte gradual. Assim testemunha Eusébio:

Um jovem camareiro do palácio imperial foi levado à presença do imperador. Como o mesmo se recusou a prestar oferendas aos deuses, teve, então, suas vestimentas retiradas sendo açoitado até o romper da pele de seu corpo, já que ele continuava a negar aos deuses. Então, lançaram vinagre e sal sobre suas chagas; na seqüência, as partes de seu corpo eram retiradas e lançadas ao fogo, pouco a pouco, para que ele não morresse rapidamente e pudesse ver seu corpo queimar, tornando-se um legítimo herdeiro da fé cristã, chamado de Pedro. Como Pedro, muitos outros trabalhadores do palácio foram martirizados (*Hist. Eccl.* Livro VIII).

Dentre as punições empreendidas no Império Romano, figuram ainda as aplicações de castigos com o uso do fogo. Esta é a mais antiga de todas as punições e representa o absoluto da destruição, segundo os preceitos da moral pagã. É o que explica o relato de Eusébio:

Ocorreram martírios na Arábia em que alguns pereceram com as pernas cortadas, e, como ocorreu na Capadócia, o fogo foi aceso lentamente para causar uma morte devagar para que sufocassem com a fumaça, outros foram jogados diretamente dentro do fogo (*Hist. Eccl.* Livro VIII).

A esse respeito, como afirma Le Goff (1993, p. 86), o espetáculo com fogo tem um triplo papel expresso pela moral cristã, como sendo o punitivo, o purificador e o probatório.

O fogo, contudo, foi mais aplicado, segundo o autor, no decorrer dos séculos III e IV. Com esses tipo de execução, revelava-se, assim, o desejo de erradicar até “as raízes da dor”, destruindo por completo o corpo do transgressor resistente à ordem da lei.

Ainda nesse ponto, Cantarella (1996, p. 117) assinala que desde as *leges regiae*, que são os dispositivos legislativos mais antigos de Roma, e depois com a *Lei das Doze Tábuas*, que congregam informações da *leges regiae*, cujas normas e penalidades foram estabelecidas por volta de 451-451 a.c, já se percebe o uso do fogo nas penas capitais.<sup>28</sup>

Em relação à perseguição empreendida por Valeriano, Eusébio testemunha um enfrentamento direto contra os líderes da Igreja:

Deus tem concedido resistência e força, aos missionários e diáconos que valentemente têm suportado o cárcere e sepultado seus companheiros que foram consumidos por enfermidades, (*Hist. Eccl.* Livro VII).

Eusébio relata, acerca dessa perseguição, que o bispo Teonas foi decapitado em Nicomédia. Esta é a única menção de decapitação encontrada no livro VIII da *História Eclesiástica*. Em outras localidades, os representantes da Igreja foram queimados, mutilados lentamente até a morte ou lançados ao mar.

---

<sup>28</sup> Nota-se uma apropriação intensamente distinta da utilização do fogo para pagãos e cristãos. Para a cristandade, o fogo assumiu o valor de purificador, assunto que será abordado no capítulo seguinte.



O lançamento do supliciado ao mar era um flagelo usual no sistema penal romano e é em várias ocasiões descrito por Eusébio, especialmente no decorrer da perseguição de Valeriano. Trata-se de um ritual que se anunciava como uma forma de negar o repouso final ao corpo supliciado, uma forma de evitar seu contato com a terra, impedindo que sua sepultura se tornasse um local de culto e adoração ou que seus restos mortais fossem convertidos em relíquias.

Aliás, como esclarece Bayet (1975, p. 82), segundo a tradição romana, negar ao corpo morto um último contato com a terra, o elemento fundador, era uma penalidade aterrorizante. Afinal, a morte significava retornar à terra, e só se regressava à terra se se possuísse um corpo, de modo que era fundamental, na crença romana, o último momento de união do homem com a terra, a sede do reino em que habitavam os mortos. Nesse sentido, ao lançar os corpos dos supliciados ao mar, os romanos retiravam destes qualquer possibilidade de descanso e paz. Era como se os condenassem eternamente a vagar pelas águas, perpetuando para todo o sempre a punição.

Notamos, assim, que as punições infligidas aos cristãos seguem um repertório semelhante tanto em Décio quanto em Valeriano e se apresentam sob a forma de morte provocada por meio de longos açoites seguidos de retiradas de partes do corpo com os indivíduos ainda vivos ou também de morte provocada pelo fogo ou pelo mar.

É, contudo, nos testemunhos de Eusébio, ao referir-se às perseguições em Diocleciano, no episódio intitulado A Grande Perseguição, que verificamos uma prática muito recorrente e não mencionada nos casos das perseguições anteriores. Trata-se da *damnatio ad bestias*, a exposição às feras, que ocorria quase sempre no anfiteatro. Nesse tipo de execução pública, o condenado era lançado às arenas com quatro animais, geralmente o cão, o urso, o touro e os leões.

Os mártires ficavam de pé e o público acenava com as mãos em sinal de aprovação para o começo do espetáculo, até o ataque da primeira besta, e um segundo e terceiro ataque contra eles. Era impressionante a sua força e firmeza em seus corpos. Como no caso de um jovem de vinte e poucos anos de idade, de pés descalços, que invocava a Deus com as mãos estendidas em forma de cruz e com ânimo firme na fé. Sem retroceder de onde estava, foi atacado por ursos e tigres que se lançavam contra ele. No outro lado, estavam cinco jovens sendo atacados por um touro enfurecido, o qual despedaçava com seus chifres os mártires já meio mortos, e aqueles que resistiram ao ataque do touro seguiam para o ataque de outras feras.

Por fim, depois de múltiplos ataques horríveis das feras, todos aqueles que sobreviveram acabaram padecendo logo em seguida ao fio da espada e, em seguida, ao invés de serem sepultados, foram lançados ao abismo do mar (*Hist. Eccl.* Livro VIII).

O governo de Diocleciano representava a reestruturação das bases do Império, o que acabou servindo para reforçar seu compromisso para com os deuses tradicionais, mantendo viva a memória dos antepassados. Para tanto, não tardou em utilizar as execuções públicas como parte de suas comemorações. Segundo Jones (1980, p. 1048), Diocleciano desenvolveu uma política religiosa que proclamava o culto a Júpiter, um movimento que acabou revelando seu interesse em reavivar o culto imperial, no qual enfatizava o caráter sagrado de seu poder. Até porque, como ressalta o autor, já se haviam passado mais de dezoito anos de seu governo, e o Império já havia alcançado diversas melhorias em comparação a tempos anteriores. Assim, era chegada a hora do imperador resolver as questões religiosas que ainda existiam dentro do Império, o que por sua vez, pode ter gerado um tom mais agressivo e público às execuções dos cristãos empreendidas nesse período.

Observamos, assim, que as punições aos cristãos no período de Diocleciano se revestiam de características de encenação, mais precisamente quando ocorreu a

promulgação do terceiro e quarto editos, por volta de 304. Nesse momento da perseguição, quando ela se estendeu a todos os cristãos do Império que descumpriam as determinações imperiais de libações, o poder imperial se apresentava envolto em um jogo dramático de símbolos. Pode-se, então, evocar aqui a concepção romana do *teatrum mundi*, como sugerida por Sennett (1997, p. 90), ao fazer referência aos costumes instituídos pelos romanos, a partir do ano 118, sob o domínio imperial de Adriano, entre os quais o de tornar as aparências verdadeiras representações de poder e controle. É o que o autor explicita a seguir:

A pantomima passou a integrar o comportamento político através de uma linguagem precisa do corpo. [...] Vira-se a mão direita vagarosamente para cima, fechando os dedos, um após o outro, começando pelo menor; em seguida, reabre-se a mão, virada do lado contrário. A mão fechada de encontro ao peito era o gesto mais simples para expressar a pena. Tanto o orador como o mártir [...] precisavam usar uma seqüência de expressões corporais ou fisionômicas para dar força às suas palavras (SENNETT, 1997, p. 90).

Nessa demonstração de poder imperial, o *teatrum mundi* se apresentava sob uma composição precisa de vários elementos: cenas que reproduziam os gestos da autoridade, indivíduos atuantes na composição da cena, representados pelos cristãos sentenciados à morte e pelas autoridades de tradição pagã responsáveis pela realização da pena, cada um efetuando ações baseadas na linguagem silenciosa do corpo.

O significado de tudo isso era direto. No anfiteatro, diante do miserável vestido de forma adequada, o romano logo identificava aquele que seria devorado pelas bestas. Tal cena era diversas vezes multiplicada, ao invés de inventar uma morte inédita e fora do comum. Havia o gosto pela repetição, o que reforçava a imagem gravada na mente dos

espectadores, uma cena que fundia o anseio de ver e acreditar com a regra de olhar e obedecer (SENNETT, 1997, p. 94).

Nessa perspectiva, como assinala Foucault (1987, p. 12), a eficácia da punição na Antiguidade clássica é atribuída a sua intensidade visível, seguida de seu “teatro”. A justiça assume publicamente a parte da violência que está ligada ao seu exercício. O fato de matar e ferir lhe concede a glorificação de sua força, que é a legitimidade para tal ato.

Dessa forma, as cenas de execuções descritas por Eusébio, concernentes à perseguição empreendida por Diocleciano, fazem referência a uma execução pública na qual são evocadas atitudes permeadas pela violência. Para Dadoun (1998, p. 81), trata-se de um contexto em que o poder afronta e utiliza a violência, e esta, em troca, exprime certa forma de poder. Desse modo, o espetáculo da execução é expresso por meio do poder de repressão e execução dos códigos de condutas legalmente defendidos pelo poder imperial instituído, como afirma Espejo Muriel (1993, p. 94).

Enfim, analisado o ritual de punição imperial sobre o corpo do cristão, passamos a observar a sua transcendência para um outro plano. À luz da concepção cristã, veremos surgir o mártir, cujo suplício lhe propicia a regeneração do corpo pela dor e lhe permite ascender ao reino dos céus.

## O CORPO REDIMIDO: A CONSTRUÇÃO DO MÁRTIR

### A CONCEPÇÃO CRISTÃ DE CORPO (SÉCULO III E IV)

A morte, a dor e a imortalidade são elementos recorrentes na construção dos símbolos sagrados da Igreja no final do século III e início do século IV, uma vez que, nesse momento, grande parte do esforço cristão era empregado na resistência à intensa perseguição ao cristianismo. Desse modo, os líderes da Igreja trataram de empreender uma ampla ação discursiva capaz de registrar sua história e exaltar as inúmeras mortes ocorridas entre seus seguidores. Tal resistência era resultante das características inerentes aos cristãos que, a despeito de todas as vicissitudes e provações, conseguiram manter viva a sua crença, mesmo em conjunturas adversas.

Assim, analisamos, neste capítulo, a maneira pela qual a Igreja conseguiu ressignificar o corpo punido com flagelos até a morte, durante as perseguições empreendidas pelos imperadores Décio, Valeriano e Diocleciano, observando os atributos utilizados por Eusébio para transformar corpos desfigurados, queimados, esquartejados em elementos sagrados para a comunidade cristã. Nesse momento, como afirma Laqueur (2006, p. 240), o corpo passa a ser objeto da misericórdia cristã e não apenas um elemento passível de reprovação pela sua condição mundana.

O Império Romano, na verdade, jamais dispôs de meios efetivos para combater um movimento espiritual cuja fé, difundida da periferia para o coração do Império, enraizou-se nas cidades, de onde, num *moto continuo*, se ramificou em todas as direções

e cujos adeptos, por volta de 250, já alcançavam uma considerável proporção da população das províncias adjacentes ao Mediterrâneo. “O exílio de líderes cristãos para partes remotas foi um meio involuntário de difusão da Palavra. [...] O zelo missionário cristão foi uma das razões pelas quais as perseguições eventualmente fracassaram”, assinala Frend (1959, p. 11).

Não apenas isso, mas também, como percebeu Orígenes, o que havia conferido à Igreja uma intensa capacidade para sobreviver em meio às tribulações fora a espantosa prontidão de seus seguidores para morrer por ela. Afinal, o cristianismo era a religião do martírio, e isso lhe conferia um caráter singular entre todas as outras religiões (RODRIGUES, 1983, p. 101).

Nesse sentido, o cristianismo, desde suas origens, já investia largamente no corpo como um elemento fundamental para a efetivação e propagação de seus preceitos, difundindo, segundo Eliade (2001, p.17), elementos simbólicos dos quais emergiram seus ícones sagrados, como a cruz e a coroa de espinhos, símbolos do sofrimento do Salvador.

A Igreja interpretou como martírio a experiência vivida pelos cristãos que foram perseguidos em virtude da recusa em abjurar a fé cristã, atitude que acabou sentenciando-os à morte por meio das dores resultantes dos flagelos infligidos sobre suas carnes. Estes corpos, evocados em tons sacramentais pela Igreja, tornaram-se “outra coisa,” os elementos sagrados do cristianismo. E isso implicou um esforço da Igreja para a elaboração de um discurso de sacralidade a envolver o mártir, ou seja, um discurso que transforma “carne retalhada” e completamente desfigurada” em elementos santificadores e purificadores.

O corpo se tornou lugar crucial de tensões, especialmente no período em que predominou a perseguição aos cristãos. Um cenário dramático constituído por diferentes categorias, que revelam de diversas maneiras o corpo como o suporte físico da redenção pelo sofrimento. Nesse jogo, a matéria física, quer dizer, o corpo, foi significado dentro de um jogo complexo de apropriações, como ressalta Trías (1993, p. 16). Desse modo, o corpo do mártir figura como uma base simbólica de apropriação pela Igreja, que se empenhou em sacralizá-lo.

Nessa perspectiva, o corpo é o suporte de onde partem as interpretações que ressignificam sua existência. Sobre esse suporte ocorrem outras apropriações por parte da Igreja, que atua na transformação da matéria em *cosmos*, ou seja, na transmutação do corpo.<sup>29</sup>

Contando com um cenário que intervém como condição de possibilidade da ressignificação, no caso, a ação sumária de execução, tem-se a possibilidade da redenção do corpo. Assim, a relação simbólica deixa de ser oculta e se torna testemunho, assumindo uma determinada forma ou figura representada pelo corpo supliciado, local onde a presença do sagrado se revela àqueles que testemunham o ocorrido. O corpo do mártir adquire assim a condição de uma epifania, ou seja, uma manifestação visível do sagrado, sendo cercado de uma *aura* de glória que se irradia e se converte no guia para a comunidade cristã.

A transfiguração da “carne” do mártir em elemento sagrado é o reconhecimento do sacrifício daquele que, ao doar sua vida em sinal de fidelidade aos preceitos religiosos cristãos, prestou um sacrifício a Deus.

---

<sup>29</sup> O simbólico é criado ou formado num mundo que concede à matéria indiferentes limites, demarcações ou determinações. Seus recortes espaciais e temporais são explicitamente evocados por templos ou festivais de maneira que elevam para outra dimensão a ação empreendida contra o corpo (TRÍAS, 1993, p. 18).

A palavra sacrifício sugere a idéia de consagração e poderia até indicar uma equiparação entre os dois termos. Com efeito, é certo que o sacrifício sempre implica uma consagração, uma vez que, em todo sacrifício, um objeto ou outro elemento passa do domínio comum ao domínio religioso, ao tornar-se consagrado. Mas as consagrações não são todas da mesma natureza. Há aquelas que esgotam seus efeitos no elemento consagrado, seja ele homem, seja objeto, como no caso da unção de um rei.

O sacrifício, ao contrário da consagração, irradia-se, para além da coisa consagrada, atingindo, entre outros, o oficiante que se encarrega da cerimônia – no caso, a morte do cristão – elevando-o a um estado de graça (MAUSS; HUBBERT, 2005, p. 16).

Para que a concepção do sacrifício do mártir manifestasse sentido entre os cristãos, foi necessário um empenho por parte de alguns de seus membros, seja na revelação da importância do corpo sob a ótica cristã, seja no esforço empreendido para a categorização dos signos registrados sobre o corpo dos fiéis executados, de maneira a compor uma memória do martírio que se perpetuasse ao longo do tempo e que pudesse ser evocada sempre que necessário (BROWN, 1990, p. 68).

Para discutirmos as categorias de apropriação do corpo pelo cristianismo, faz-se necessário compreendermos a sua trajetória dentro do pensamento cristão entre o final do século III e início do IV. Nesse sentido, é de fundamental importância a contribuição legada pelos autores do período, a começar por Orígenes (185-254).

Estabelecido em Alexandria, Orígenes tornou-se guia espiritual em idade precoce. Identificado no círculo cristão como o “filho do mártir”, viu-se em meio a uma dura realidade na ocasião em que seu pai fora executado na perseguição de Septímio



Severo.<sup>30</sup> Quando, em 206 e 210, a perseguição voltou a ameaçar os cristãos, o grupo de cristãos que estava ao seu redor mostrou-se forte e com grande capacidade de recuperação.

Sabe-se pouco sobre os quarenta anos de Orígenes em Alexandria. Em 234, no entanto, ele deixa a cidade e se transfere na condição de professor para Cesaréia, na costa marítima da Palestina, local, aliás, onde Eusébio travou contato com seus ensinamentos, tendo sido bastante influenciado por Orígenes. Aí, Orígenes lecionou e pregou como sacerdote, expondo as Escrituras Sagradas na Igreja até vir a falecer, aproximadamente em 253-254, em virtude das torturas que lhe foram infligidas, no ano anterior, nas fétidas prisões de Cesaréia (BROWN, 1990, p. 142). Eusébio, no entanto, tomou contato com a doutrina de Orígenes por meio de seu professor, Pânfilo, a quem coube a tarefa de assegurar a continuidade da escola de Cesaréia fundada por Orígenes.

Orígenes viveu num momento em que as comunidades cristãs começavam a se desenvolver, o que gerava disputas por prestígio intelectual e poder entre os membros do clero. Apresentado por seus seguidores como um mestre excepcional Orígenes tornou-se um modelo de “santo” para os cristãos do Oriente, embora nunca tenha sido canonizado.

Suas reflexões representam uma importância fundamental acerca da concepção que o corpo martirizado passou a assumir dentro da comunidade cristã. Seus preceitos teológicos figuram como base para a fundamentação cristã do corpo e estavam imbricados na antiga problemática platônica, segundo a qual a interpretação do corpo derivava, de certa forma, de um ambiente de pesar, de maneira que o corpo, como

---

<sup>30</sup>Segundo Crouzel (2002, p. 1050), Orígenes recebeu de seu pai Leônides uma educação grega e bíblica, mas, com o advento da perseguição em 202 e com o martírio de seu pai, os bens da família foram confiscados, e, para manter a mãe e seus seis irmãos menores, Orígenes começou a lecionar Literatura, quando então foi convidado pelo bispo de Alexandria, Demétrio, para assumir a formação dos catecúmenos enquanto continuava a perseguição.

assinala Brown (1990, p. 44), era para Orígenes um limite e uma fonte de frustração, mas também, um desafio, já que era uma fronteira pronta para ser transposta.<sup>31</sup>

A partir das concepções de Orígenes sobre o corpo, é possível identificarmos, nos tempos das perseguições contra os cristãos, a maneira pela qual se operou a mudança na compreensão do corpo do cristão condenado, que foi ressignificado e tornou-se mártir. A dialética em torno do corpo do mártir assume uma ambivalência que transita entre a concepção da queda do espírito num corpo particular e, ao mesmo tempo, a visão dessa queda como um ato de misericórdia divina experimentado pelo mesmo ser.

O corpo não figurava como uma prisão, pois a misericórdia divina assegurava que cada corpo se adaptasse às necessidades peculiares de sua própria existência até os mais ínfimos detalhes, de modo que as relações de cada um com seu corpo representava sua própria história.<sup>32</sup>

Nessa dialética acerca do corpo, Orígenes transmitiu, acima de tudo, um profundo sentimento de fluidez do corpo, no qual se refletiam as necessidades de cada momento. Embora tido como um invólucro que limitava o espírito, ele podia ser transformado, juntamente com o espírito, ao longo do tempo, mediante um trabalho de pedagogia, de autocontrole, de ascese, de sacrifício.

Ora, são esses os princípios que fundamentam a transmutação do corpo do mártir em matéria sagrada. O corpo era um veículo para o espírito se adaptar ao seu ambiente e

---

<sup>31</sup> A tônica central de sua discussão se acentuou em torno da diversidade observada no mundo material, embrionária da unidade originária do mundo das idéias. Para Orígenes, Cristo fora o único ser cujo “eu originário” mais profundo havia permanecido “não esfriado” pela inércia. Todos os outros seres tinham de vivenciar um sentido implacável de tristeza e de frustração. A definição primária mais expansiva de seu “eu” se estendia inevitavelmente para além das condições estreitas de seu modo de vida presente.

<sup>32</sup> A visão de luta espiritual de Orígenes penetrou na corrente das futuras tradições de orientação ascética da Grécia e do Oriente Próximo. Ela envolveu o ser humano num diálogo solene e contínuo, tomando como orientação o princípio de que “se somos dotados do livre arbítrio, é muito provável que alguns seres espirituais sejam capazes de nos exortar ao pecado, e outros, de nos assistir rumo à salvação”. Cabe ressaltar que, nos séculos III e IV de nossa Era, anjos e demônios estavam muito próximos das vicissitudes dos cristãos. (BROWN. 1990, p. 145).

servia aos desígnios de Deus, uma vez que o mundo invisível não era um mundo de isolamento, mas de socialização intensa.<sup>33</sup>

As declarações de Orígenes tiveram implicações práticas. Por volta de 248, a perseguição contra os cristão era eminente. O irromper da perseguição foi associado, em diversas cidades, ao renascimento de um sentimento de busca do sagrado nas comunidades pagãs. Houve levantes populares por instigação de sacerdotes pagãos enfurecidos com os insultos aos templos, e o imperador Décio passou a crer que a negligência do Estado romano para com os deuses pagãos havia posto em perigo a segurança do Império.

Foi nesta época que Orígenes havia deixado evidente para os seus críticos pagãos onde era possível encontrar o sagrado na terra, fazendo do corpo humano um elemento fundamental e primeiro da ação de Deus, já que o corpo humano poderia ser “oferecido” a Deus, em gratidão pela sua misericórdia.

O vaso humilde do corpo podia, assim, transformar-se no veículo “resplandecente” da alma a partir dos atributos dignificantes evidenciados por Orígenes, de maneira que cada um dos homens ou mulheres cristãos tinha a oportunidade de erigir seu corpo como um “tabernáculo santificado do Senhor”.

Configurava-se, então, a via por onde o corpo poderia transitar até alcançar os céus. O corpo executado na perseguição era transformado em oferenda a Deus e encaminhado diretamente à salvação. Desse modo, Orígenes legitimou, do ponto de

---

<sup>33</sup> O mundo espiritual fervilhava de alegrias, e esse deleite sensorial só era vedado aos fiéis pelo entorpecimento de seus espíritos. Aqueles que conseguissem delegar seus corações voltariam a desfrutar de uma sensação espiritual. Desse modo, o espírito para Orígenes precisava aprender a arder e ansiar em seu eu mais profundo pelo aroma de Deus, e o disciplinamento do corpo era como exercício para o desenvolvimento do espírito, (CROUZEL, 2002, p. 1051).

vista intelectual, um corpo que seria exaltado por Eusébio por meio da narrativa histórica.<sup>34</sup>

Assim, na liturgia eclesial, o martírio se apresenta como um calvário em que o corpo supliciado torna-se uma oferenda sagrada, de maneira que seus pecados desaparecem diante do seu padecimento. A realidade física do flagelo transmuta-se numa realidade sobrenatural, com o acolhimento imediato do morto por Deus. Eleva-se, então, um corpo completamente novo e inviolável, purificado e redimido por meio da entrega à morte e à dor.

Um exemplo desse processo pode ser observado na utilização da simbologia em torno do fogo que foi amplamente utilizado nos suplícios infligidos aos cristãos, seja no ato de aquecer os garfos e lanças para a prática da tortura, seja para “assar” partes do corpo retiradas às pressas das vítimas e lançadas sobre a brasa incandescente, permitindo-lhes “ver com seus próprios olhos” a queima de seu corpo. O fogo foi utilizado ainda como o suplício final, quando o corpo era lançado às chamas ou ardia lentamente para eliminar o cristão. Encontramos, na *História Eclesiástica*, de Eusébio, relatos de cidades inteiras que foram consumidas pelo fogo devido ao seu zelo na defesa da crença em Cristo:

Soldados armados sitiaram a cidade de Frigia, refúgio de vários cristãos e atearam fogo juntamente com seus homens, mulheres e crianças, que entoavam louvores a Cristo, Deus de todas as coisas. Por haver confessado a fé em Cristo, toda a cidade, com seus magistrados, pessoas de honra e pobres, quando se recusaram a

---

<sup>34</sup> A intensa produção literária de Orígenes sofreu uma brusca interrupção em face da violenta perseguição desempenhada pelo imperador Décio em 250, ano em que Orígenes foi preso e torturado até que, em 251, na ocasião da morte do imperador Décio, ele foi libertado; no entanto, com a saúde bastante debilitada, morreu aos sessenta e nove anos, por volta do ano 254. Eusébio dedicou-se a escrever, no sexto livro da *História Eclesiástica*, sobre a vida e obra de Orígenes, evocando sua grande contribuição para com a construção dos pilares da Igreja.

prestar os sacrifícios, arderam no fogo, ornados com a coroa do martírio, preservando a verdade e piedade de Deus (Hist. Eccl. Livro VIII).

Assim, o corpo cristão que foi elevado por meio do fogo adquiriu uma aura sagrada, tornando-se digno das bênçãos de Deus. Invertendo a lógica pagã de suplício pelo fogo, a Igreja tratou de considerá-lo como um elemento que consome a existência já vivida e torna possível uma outra. Para Orígenes, este fogo – tanto espiritual quanto real, presente, sobretudo nas execuções sumárias contra os cristãos – é um queimar que purifica, que mata o que antes existia e abre espaço para algo completamente renovado, por isso purificado.

Nessa perspectiva, pode-se observar que, por um lado, o corpo foi o maior prejudicado devido à desobediência de Adão e Eva, já que o primeiro homem e a primeira mulher foram condenados ao trabalho e à dor – trabalho manual ou trabalho de parto, acompanhados de sofrimentos físicos – e ao sentimento de vergonha em relação a seus corpos. Por outro lado, no entanto, esse mesmo corpo, maculado pelo pecado original, foi reabilitado pela encarnação de Cristo. Assumindo a forma humana, tendo sido crucificado e ressuscitando ao terceiro dia, Cristo se tornou a prefiguração de todos os cristãos que, repetindo seu sofrimento, desejavam a redenção.

Como assinalam Le Goff e Truong (2006, p. 12), a materialidade dos corpos será recomposta no Juízo Final, quando homens e mulheres encontrarão um corpo para sofrer no inferno ou para usufruir do Paraíso. Nesse último caso, receberão um corpo glorioso, no qual os cinco sentidos estarão em festa: a visão, na plenitude da contemplação de Deus e da luz celeste; o olfato, no perfume das flores; a audição, na música dos coros angelicais; o paladar, no sabor dos alimentos celestes e o tato no contato com o precioso céu e com a terra. A centralidade assumida pelo corpo dentro

do cristianismo se revela, por exemplo, através dos sacramentos, que têm por finalidade santificá-lo. Do batismo à extrema-unção, passando pela eucaristia, o centro do culto cristão são o corpo e o sangue de Cristo, e a comunhão é interpretada como uma refeição, ou seja, um alimento consumido pelos fiéis. Nesse sentido, para os cristãos, o corpo físico do homem foi a grande metáfora que descrevia a sociedade e as suas instituições, poderosos símbolos de coesão, de ordem e de harmonia.

Há de se ressaltar aqui a existência de uma diferença entre a ação humanitária para com o corpo, conforme pregada por Cristo, e a interpretação do próprio corpo como um símbolo sagrado. A exortação de Cristo de vestir, alimentar e abrigar os necessitados, no Evangelho, é uma recomendação de manutenção do corpo físico daqueles que se encontram numa posição de inferioridade na escala social.

Já o corpo do mártir que subiu aos céus é um corpo que, embora vilipendiado, não necessita de cuidados, mas é ele próprio responsável por zelar pelo bem-estar de seus contemporâneos.

Dessa maneira, o mártir assume um papel fundamental entre os vivos. Como assinala Porter (1992, p. 213), o cadáver vivifica a fé e regenera a vida do outro. Assim, o cristianismo se apropriou da morte produzindo mártires que são heróis e modelos de como morrer, o que capitaliza em benefício do cristianismo a finitude dos seus membros.

Saugnieux (1996, p.153) observa que, na teologia cristã, a morte não pode ser considerada em si mesma, mas apenas como a possibilidade de acesso à vida eterna. Ela é um começo e não um fim. A morte figura, no cristianismo, como a separação dos dois elementos que compõem o homem, a alma e o corpo, produzindo a ruptura de um equilíbrio. Não é o fim da vida o último episódio da vida do indivíduo; é uma divisão

desejada por Deus, na qual o corpo se aniquila totalmente, mas para libertar a alma prisioneira. Logo, trata-se do acesso trilhado pelos mortos rumo à vida eterna.

Para a redefinição das concepções cristãs em torno da morte, foi fundamental a conjuntura de perseguição vivida pela Igreja entre os séculos III e IV. Sabemos que, para além de sua estrutura biológica, o corpo humano é constituído também por todo o seu entorno político-cultural, e foi por meio da repressão das autoridades romanas e da resistência ideológica cristã que se “fabricou” um corpo sem paralelo com qualquer outro: o corpo do mártir.

O martírio não era, contudo, uma prática defendida de maneira igualitária por toda a comunidade cristã. Havia segmentos, como os gnósticos, que refutavam a validade da entrega do corpo para o suplício como possibilidade de salvação, sob a alegação de que “Cristo, se morreu por nós, foi morto para que não precisássemos ser mortos”. Sobre esse aspecto, Pagels (1995, p. 106) atesta que, entre a comunidade cristã, havia uma grande polêmica em torno, não apenas da prática do martírio, como também da questão da interpretação sobre a morte de Cristo, um debate que gerou uma controvérsia em torno da validade do martírio.<sup>35</sup>

Entre os escritores que combateram a visão gnóstica de negação do martírio como prática de salvação e fé, encontra-se Tertuliano (ac-190), escritor que defende não somente a ressurreição de Cristo como também a exaltação e a validade do martírio

---

<sup>35</sup> Segundo Filoramo (2002, p. 624-627), o gnosticismo deriva do vocábulo grego vulgar e significa conhecimento [gnosis]. Trata-se de um movimento religioso que floresceu no decorrer do segundo século da Era Cristã. Chadwich (1967, p. 39) explica que tanto o grupo fundado pelo egípcio Basíides quanto o grupo fundado por Valentino de Roma rejeitavam a questão da encarnação de Cristo. Para esses gnósticos, era inconcebível a idéia de que o divino Cristo pudesse ter vindo “em carne”, no verdadeiro sentido. Assim, ao rejeitarem a parte carnal de Cristo, os gnósticos não reconheciam no martírio qualquer possibilidade de evocação da prática do Salvador.

cristão, assim como Orígenes. Tertuliano figura como um dos opositores mais exímio do gnosticismo, o que justifica nosso interesse.<sup>36</sup>

Tertuliano assume a posição dos chamados cristãos ortodoxos, os quais pregam que, como Cristo ressuscitou em corpo e alma do túmulo, então cada fiel deveria contemplar a ressurreição da carne. Desse modo, em defesa dessa posição, ressalva que “a ressurreição é do corpo, inundado de sangue, constituído de ossos, entrelaçado por nervos, entremeado por veias, sem dúvida alguma humano” (PAGELS, 1995, p. 3).

Ele prossegue em sua posição contrária aos gnósticos, intitulado-os de hereges, pelo fato de não reconhecerem a ressurreição do corpo de Cristo. Para Tertuliano, tal afronta retirava de qualquer indivíduo a identificação atribuída a um cristão. No entanto, como esclarece Chadwick (1967, p. 41), certos cristãos a quem Tertuliano intitula de hereges discordavam da maneira como a ressurreição era evocada, rejeitando, na verdade, a interpretação literal, mas não a negavam. Assim, para os cristãos gnósticos, o Cristo ressuscitado era uma experiência espiritual.

Trata-se, de fato, como assinala Pagels (1995, p. 5) de um contexto relevante para a Igreja, visto que, à medida que ela se organizava politicamente, abrigava, em seu âmbito, idéias e práticas divergentes que, nos séculos III e IV, acabaram gerando polêmicas, como o caso do martírio e sua relação com a composição carnal de Cristo.

Assim, deve-se ainda considerar que a ressurreição de Cristo funda o dogma cristão da ressurreição dos corpos, crença desconhecida entre os pagãos e amplamente

---

<sup>36</sup> As datas de nascimento e morte de Tertuliano divergem um pouco, mas parece que ele nasceu por volta de 155, em Cartago, e se converteu ao cristianismo em torno do ano 193. *Apológico* é a obra que se destaca em relação a sua posição perante a defesa do martírio, na qual denuncia o comportamento, para ele, injusto das autoridades políticas contra a Igreja, além de explicar e defender, nessa mesma produção, os ensinamentos e os costumes dos cristãos, de apresentar as diferenças entre o cristianismo e as principais correntes filosóficas da época, e, por fim, de manifestar o triunfo do Espírito, que opõe à violência dos perseguidores o sangue, o sofrimento e a paciência dos mártires.



discutida entre os cristãos, que serviu de base para abrigar a justificativa da prática do martírio.

#### OS MÁRTIRES, TESTEMUNHAS DA FÉ

Mártires não temem a morte. Fazem dom de suas vidas à comunidade a que pertencem e nela sobreviverão, e são lembrados muito mais por sua morte do que por sua vida. Os mártires, na concepção cristã, são identificados pela coragem e apontados como modelos de fé (HAMMAN, 1990, p. 13).

A designação mártir é proveniente do grego *martyr* e quer dizer testemunha: a testemunha que certifica o que viu ou aquilo que existiu. É a partir de sua experiência que o mártir atesta a veracidade dos fatos, como nos Evangelhos, em que o Cristo testemunhou o que viveu (BARNES, 1992, p. 154).

O termo foi aplicado aos cristãos dos primeiros séculos que enfrentaram a perseguição e a morte em defesa da fé no Cristo. Entre os cristãos, os mártires representam, seguramente, a primeira categoria de *theioi andrés*, de homens divinos. Após os apóstolos, são aqueles que exercem por séculos um notável fascínio sobre a *ecclesia*, afirma Silva (2007, p. 25).

Segundo Hamman, (1990, p.11), Jesus escreve seu testemunho com o próprio sangue. A doação de sua vida torna-se um ato supremo de obediência à vontade de seu Pai, fato que transforma a história terrena de Cristo em um modelo do martírio, executado por determinação de Deus.

Desse modo, o martírio defendido pela Igreja no final do século III e início do IV apresenta-se como um prolongamento da paixão de Cristo. Para se chegar a uma

concepção como essa, foi necessária a articulação de elementos simbólicos que permitissem ressignificar a vida, a morte, a dor e o sofrimento e, com isso, inverter a valorização negativa imputada aos mártires pelas autoridades romanas, que os viam como criminosos.

A força do mártir reside na convicção íntima da presença de Cristo, uma vez que Cristo foi crucificado para assegurar aos crentes de que aquele que sofresse em seu nome viveria eternamente em comunhão com ele. Nessa perspectiva, o mártir é o indivíduo que suporta o teste de estar em Cristo (BINGEMER, 2001, p. 133).

O martírio, além de ser um ato litúrgico que prolonga no tempo a presença de Cristo, lembrando sua Paixão e agonia, é também considerado pelo cristianismo como um segundo batismo, um sacramento que confere novamente a graça divina após a conclusão de um período de provações. O martírio se revela como a confirmação da graça batismal e a identificação do fiel com a pessoa de Cristo (Grodzynski, 1984, p. 370).

A importância do martírio para a Igreja é tanta que o batismo pelo sangue assume o aspecto de um batismo mais nobre e mais glorioso que o batismo pela água. Afinal, no martírio, o fiel proclama a fé em Cristo por intermédio do seu corpo inteiro. Trata-se assim de uma concessão total, de uma entrega sem restrições.

O batismo pelo sangue consome o corpo, de modo a impedi-lo para sempre de pecar, o que torna o ritual do martírio ainda mais purificador que o batismo. O martírio consiste em confessar, pela linguagem corporal, o amor a Deus, servindo de incentivo a que outros assim procedam. Como afirma Eusébio, “o sangue do mártir é a semente dos cristãos” (*Hist. Eccl.* Livro VIII).

Dessa forma, o cristianismo se converte na religião do martírio, o que lhe confere um caráter singular entre as outras religiões. A morte figura como palavra-chave do cristianismo, visto que foi através da morte - e ressurreição - de seu fundador que a fantástica engrenagem que moldaria os rumos de boa parte da humanidade se pôs em movimento, e foi também, em parte, por meio da morte, pelo sacrifício de seus mártires, que o cristianismo derrotou, de modo surpreendente, as sucessivas perseguições a que fora exposto (HAMMAN, 1990, p.12).

Assim, o martírio apresenta-se como entrega da vida e garantia de salvação e sua missão se encerra não apenas na intenção, não apenas de manter viva a memória daqueles que morreram em nome da fé, como também de prolongar, no tempo, a presença de Cristo.

#### O MARTÍRIO COMO RECURSO PEDAGÓGICO

Existe uma linha tênue que delimita a dor infligida sobre o corpo supliciado da dor que conduz à salvação. Trata-se, pois, na verdade, de uma distinção estabelecida por meio dos sistemas simbólicos atuantes na sociedade. São eles que intervêm no modo pelo qual a dor e o sofrimento são interpretados por uma determinada coletividade ou grupo, atuando como redes de representações para a compreensão do infortúnio e da infelicidade (CHARTIER, 1991, p. 177).

A classificação da dor como elemento purificador foi utilizada de forma habilidosa pela Igreja no contexto do final do século III e início do século IV, a fim de conferir a sacralidade àqueles que pereceram nas perseguições. Grandes esforços litúrgicos foram concentrados juntamente com o apelo universalista e evangelizador, no

intuito de desenvolver um discurso que não apenas justificasse a dor à qual os cristãos perseguidos foram submetidos em nome da fé, como também exaltasse tal ação perante a própria comunidade, transformando-os em modelos e ícones para o cristianismo.

A “dor para a salvação” e o enaltecimento daqueles que foram submetidos a longos flagelos até a morte – em certas circunstâncias alguns cristãos chegavam a ficar com o corpo completamente desfigurado – foram fatores imprescindíveis para a conversão dos cristãos supliciados em símbolos sagrados da Igreja. Isso se deu por meio dos notáveis esforços de padres e bispos, tal como Eusébio, para difundir os sofrimentos dos mártires e sua memória, o que retrata toda a luta da Igreja para sobreviver às perseguições.

Ora, a Igreja passava, nesse momento, por uma intensa situação aflitiva, com os decretos imperiais que determinavam desde o fechamento dos templos cristãos, a queima das Sagradas Escrituras, as proibições de cultos, até o encarceramento, sob pena de execução, de seus líderes e seguidores. Enfim, trata-se de um momento crítico na História da Igreja, de modo que, ao lançar mão das narrativas em torno do flagelo dos mártires, a Igreja acabou articulando uma saída simbólica para a tensa situação na qual se via envolvida. Desenvolvendo uma estratégia para sobreviver às perseguições, encontrou, em meio aos ataques que sofria, uma forma de atribuir sentido às inúmeras execuções que ocorriam em toda a extensão do Império e que comprometiam diretamente sua existência (BURKERT, 1991, p. 26).

Nesse sentido, é possível identificarmos os esforços promovidos pela Igreja – especialmente por bispos como Cipriano, Orígenes e Eusébio – visando à elaboração de testemunhos edificantes sobre aqueles que morreram em consequência da violência a que foram submetidos. Esse empenho em torno da elaboração da figura do mártir

converteu-se em um elemento didático para a comunidade cristã, uma vez que evocava, por meio dos cristãos martirizados, a sua recusa à idolatria. Além disso, como afirma Bingemer (2001, p. 132), no martírio os cristãos têm a possibilidade de relembrar a Paixão de Cristo.

O martírio, nessa perspectiva, pode ser identificado como uma instrução evangelizadora para a comunidade, uma forma de ensinar a partir da experiência da perseguição e morte dos cristãos, um recurso pedagógico empregado pela Igreja e composto em três etapas. A primeira etapa de doutrinação contida no martírio pode ser encontrada na grande repercussão alcançada pelo nome de Cristo, haja vista que a grande quantidade de pessoas do Império que passaram a ouvir falar de Jesus pela primeira vez. Sendo assim, a perseguição e o martírio serviram para propagar não apenas a existência do cristianismo, mas também o próprio nome de Jesus. Eusébio alerta, no livro VI da *História Eclesiástica*, para a grande divulgação que ressoou no Império nos tempos da perseguição; “quando em todo canto do Império se espalharam notícias sobre o Cristo e seus seguidores”.

A segunda etapa de evangelização é constituída pelo suplício. Ela figura como uma etapa importante, já que se refere à demonstração da bravura por parte do cristão. Não se trata aqui de exímios guerreiros, mas de mulheres, jovens, escravos, anciãos, ou seja, pessoas do povo, pessoas comuns cujas armas eram a fé e a crença na vida eterna, como nos apresenta Eusébio:

[...] Esses santos mártires de Deus que amaram a seu Salvador supremo mais que suas próprias vidas e foram arrastados pelo conflito tornaram-se gloriosos em suas confissões, preferindo a morte a uma vida em pecado. Homens, mulheres, jovens e anciãos foram coroados com a virtude da vitória e conservaram os caminhos dos céus com seus testemunhos, e suas almas estão em honra juntamente com a dos apóstolos de Jesus. [...] quando então

foram golpeados pela maravilhosa coragem e tiveram a elevação de suas mentes e olhos abertos à profissão de fé na verdadeira religião e superaram os inimigos, porque eles amaram a Deus, o soberano supremo, com todo o seu fervor, e Deus os fortaleceu diante dos inimigos e não sentiram medo da entrega ao reino do Pai (*Hist. Eccl.* Livro VI).

A terceira etapa seria constituída pelo combate, uma designação recorrente na obra de Eusébio, não como referência ao triunfo sobre homens ou feras, mas no sentido de luta contra a tentação de se manter vivo, embora abjurando da fé. Eusébio assim explica esse embate:

[...] E por não aceitarem prestar os sacrifícios aos deuses e ao imperador, lutaram em nome da glória de Deus, combatendo os soldados do mal com fé na piedade e no poder do Cristo todo poderoso e suportando a dor pela qual passavam com a força de um soldado do exército de Deus (*Hist. Eccl.* Livro VI).

A quarta fase da constituição do discurso pedagógico sobre o martírio pode ser evidenciada pela atitude de ressignificação dos supliciados. Nota-se que os cristãos encaminhados ao martírio se deixam atacar e matar sem resistência, munidos da crença nos preceitos do cristianismo e convictos na bem-aventurança prometida. Eusébio, ao tratar do caso dos mártires, observa que :

[...] havia uma mulher que estava prostrada ao centro da arena junto das bestas famintas que seguiam em sua direção, e a jovem mulher com os braços estendidos para os céus em oração não reagiu aos ataques até ser atingida com violência pela besta (*Hist. Eccl.* Livro VI).

A etapa seguinte é constituída pelo efeito da cena sobre os espectadores. As execuções contra os cristãos eram realizadas publicamente, e os assistentes por vezes ficam surpresos e aterrorizados diante da entrega dos cristãos, chegando até mesmo a questionar a procedência da alegria e da força que alguns aparentavam diante da morte. Dessa maneira, Eusébio concede seu testemunho:

O público assistia a tudo, em certos momentos não faziam qualquer barulho e em completo silêncio olhavam uns para os outros, outras vezes, intervinham com gritos de protestos pelo fato de os cristãos não reagirem aos golpes que rapidamente os levavam ao chão, já desfalecidos (*Hist. Eccl.* Livro VI).

Na sexta etapa da doutrinação da comunidade cristã pelo martírio, podemos destacar, segundo Bingemer (2001, p. 133), a flagelação dos mártires, que assume, para os fiéis, uma aura de maravilhoso, visto que tal entrega se aproximava da Paixão do Cristo, cujo testemunho, embora tenha lhe custado a vida na terra, rendeu-lhe a glória do Pai. Além disso, como assinala Hamman (1990, p. 10), o martírio era capaz também de produzir a purificação total dos pecados, uma vez que, após a aplicação do batismo de sangue, o cristão não teria mais condição de pecar, conservando-se puro até ser acolhido em sua morada celeste. Essa concepção acerca do martírio ganha destaque na *História Eclesiástica*, ao serem relatados os martírios ocorridos nos tempos de Diocleciano, quando Eusébio faz a seguinte consideração:

Assim abraçaram com ânimo a morte em defesa da fé em Cristo, conheceram bem o que o Nosso Senhor fez em nosso nome, e se purificaram e destruíram todo o mal e pecado se dirigindo à vida eterna, (*Hist. Eccl.* Livro VI).

A última etapa no tocante à utilização pedagógica do martírio encontra-se na veneração de que se tornaram objeto aqueles que passaram pelo suplício. Os mártires assim se tornaram ícones da fé cristã, relíquias sagradas da Igreja, cujos restos mortais são guardados com todo zelo, como expressa Eusébio:

Aqueles que haviam padecido o martírio com ânimo no amor de Cristo e suportado todos os tipos de tormentos receberam de Deus a coroa da imortalidade e devem ter seus restos tratados por todos nós como expressão de fé em nosso Senhor (*Hist. Eccl.* Livro VI).

Todas essas etapas constituem um esforço da Igreja para conceder significado ao martírio. E, segundo Bingemer (2001, p. 135), por meio dele, os cristãos contemporâneos aos mártires se sentiam encorajados a prosseguir com a fé no Cristo. Já os neófitos poderiam aprender com as histórias desses seres excepcionais que não hesitaram em entregar sua vida pela fé.

Devemos assinalar que o fator que torna o martírio objeto de exaltação não é necessariamente a penalidade sofrida, mas o propósito de entrega da vida. O mártir, no entanto, não é um suicida, pois é preciso que sua morte tenha sido controlada pelo poder, que tenha sido determinada por uma autoridade “ilegítima”.<sup>37</sup>

O martírio aparece como a forma eminente da santidade cristã, como mostra o *Apocalipse* de João (11: 45-53), todo ele consagrado à glória dos “que lavaram a veste tornando-a alva no sangue do cordeiro”. Os mártires se encontram diante do trono de Deus. Ao morrerem, ingressarão imediatamente no Paraíso, enquanto os demais mortos têm que esperar a *Parusia*.

Os restos mortais dos mártires serão objeto de culto pelos cristãos, que se reunirão em torno deles para celebrar as ocasiões festivas. A Eucaristia será consagrada sobre seus túmulos. Além disso, os mártires serão tidos como campeões na luta contra Satanás (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 139).

O martírio é igualmente transformação em Deus e prefiguração da ressurreição. Essa aspiração para o martírio como caminho para a transformação interior em Cristo já aparece em Paulo. Em seu texto, o martírio aparece como a participação mística na morte e na ressurreição de Cristo e como a mais perfeita forma de devoção, a realização

---

<sup>37</sup> Em Roma, afirma Rodrigues (1983, p.107) o suicídio era um privilégio dos membros das elites, que poderiam beneficiar-se dele e preservar algo de sua dignidade. Enquanto isso, os escravos e as pessoas do povo deveriam necessariamente perecer nas mãos do carrasco. Mas, na teologia cristã, o suicídio é definitivamente condenado, e sua penalidade se estende para além da morte.



perfeita da essência do cristão. Ser mártir significa tornar-se verdadeiro discípulo, conforme apresentam Daniélou e Marrou (1984, p. 142).

O mártir não edifica apenas a Igreja por seu testemunho. Possui ainda valor redentor. O martírio é obra de caridade fraterna. O mártir entrega a vida pelo próprio povo, como prega Clemente de Alexandria, para quem o martírio era a perfeição do *ágape*, a plenitude da caridade (RIVES, 1995, p.176).

Pode-se concluir, então, que o martírio foi processado dentro da Igreja como sendo uma reprodução da Paixão do Cristo. A Igreja dos primeiros séculos assimilou de maneira profunda a convicção de que todas as pessoas – homens ou mulheres, velhos ou crianças – que derramaram seu sangue pela fé em Jesus encontram-se em comunhão plena com a própria pessoa do Senhor morto e ressuscitado. Nota-se que não existe distinção entre o passado de Jesus e seu presente. Assim, Jesus continua revelando-se nos mártires, que atualizam o seu sofrimento para todos aqueles que não acompanharam a Paixão.

Desse modo, abraçar o martírio e a morte violenta passou a ser a suprema demonstração de fé. Caminhando para o martírio, o cristão dava o exemplo para toda a sua comunidade. E a comunidade cristã identificava o sofrer, o submeter-se, o suportar as provocações e tentações, o experimentar a dor violenta como virtudes cristãs. Assim, no coração da figura do mártir cristão, salienta Bingemer (2001, p. 138), se encontram e se fundem o herói grego, com sua combatividade, e a resignificação bíblica daqueles que, com humildade e paciência, vislumbraram a misericórdia de Deus, a exemplo de Jó.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O período da História Romana designado pela historiografia como Anarquia Militar, que se estende de 235 a 284, foi marcado por uma grave crise sentida em todas as frentes do Império. No âmbito político, apontamos o preponderante destaque concedido aos exércitos em relação ao estabelecimento do soberano e à questão sucessória, agravada pelo caráter efêmero de tais governos, já que, no decorrer desse período, somam-se mais de cinquenta imperadores que assumiram a púrpura.

No aspecto militar, destacamos a intensa pressão sobre o *limes*, que, a todo momento, era forçado pelos povos bárbaros, o que, por sua vez, acabava exigindo uma onerosa manutenção dos destacamentos militares. No que se refere à questão econômica, esta passava por consideráveis dificuldades, visto que, além das provisões destinadas às tropas, o número de escravos havia caído, os decuriões fugiam da cobrança dos tributos, e, para agravar ainda mais a situação, abateu-se sobre o Império um grave surto de peste que assolou um considerável número de províncias, o que contribuiu para uma baixa na produção agrícola.

Esse período crítico da história do Império foi sucedido pelo governo de Diocleciano. Trata-se do imperador que inaugurou a chamada Tetrarquia, cujo governo conseguiu restabelecer as bases administrativas do Império mediante uma ampla ação de reformas em todos os âmbitos, o que, por sua vez, permitiu um reaparelhamento do governo em face do período anterior de crise.

Na perspectiva religiosa, assinalamos as mais violentas perseguições empreendidas contra os cristãos nas quais, os imperadores defensores da tradição pagã, Décio, Valeriano e Diocleciano, empreenderam, por meio de editos, uma sistemática

perseguição aos adeptos do cristianismo, acusando-os de expor o império à fúria dos deuses. Assim, esses Imperadores acreditavam que somente valorizando o *mos maiorum*, com a preservação das práticas e rituais romanos, poderiam agradar às divindades e restabelecer a paz.

Notamos que, em meio ao intenso embate religioso travado entre a tradição pagã e os preceitos cristãos, o corpo do mártir se tornou uma espécie de arcabouço no qual esses segmentos religiosos registraram suas marcas e imprimiram sentido a suas experiências. Ou seja, o embate religioso evocado nesta dissertação foi identificado a partir da maneira como cada segmento, pagão ou cristão, empreendeu sinais e interpretou o corpo. Trata-se de uma disputa simbólica entre esses grupos, na qual cada um buscou legitimar e estabelecer como universal a sua visão particular.

Na perspectiva pagã, o corpo foi degradado diante da negativa do cristão em prestar culto aos deuses e ao imperador. Desse modo, o cristão teve seu corpo punido de maneira exemplar por ordem imperial, figurando, então, o corpo como um estandarte no qual a lei deveria ser escrita e anunciada para todos os habitantes do Império. Sobre a carne do sentenciado, a punição alcançou seu ponto máximo. A representação assumida, nesse caso, pelo corpo foi a de um elemento passível das mais atroz punições.

Na carne se escrevia a sentença; era ela quem deveria pagar pela transgressão cometida contra a ordem vigente, cujo crime contra a autoridade imperial, o *crimen maiestatis*, a violação da lei romana o desprezo pelos deuses do Império, exigiam uma punição exemplar.

Foram diversos os atos de punição infligidos sobre o corpo, uma condenação que contava com diferentes castigos, como o emprego do fogo, a utilização de instrumentos incandescentes que cauterizavam as vítimas ainda com vida, o apedrejamento em via

pública, a morte a fio de espada, o afogamento, chegando à exposição às bestas; o que acontecia em circos ou em anfiteatros.

Nesse sentido, destacamos que alguns castigos apresentados nesse estudo eram devidamente acompanhados por um caráter de encenação, especialmente a *damnatio ad bestias*, a exposição às feras. Esse tipo de execução geralmente assegurava aos espectadores a sensação do real cumprimento da lei. Era um espetáculo organizado com o fim de revelar, por meio da exacerbação da dor, a aplicação da pena.

Trata-se, como sugere Crespo (1990, p. 447), do espetáculo político do controle e do poder, o que Sennett (1997, p. 90) chamou de *teatrum mundi*, uma exposição da aplicação das penas cuja missão se encerrava no ato de combater o inimigo exposto à execração pública na arena, neste caso, os cristãos.

De fato, verificamos que, ao expor os cristãos sob tortura à censura pública – ocasião em que o público gritava ou gesticulava – recorria-se ao poder anunciado pelo espetáculo da punição como forma de demonstração da autoridade imperial num ambiente composto de vários elementos: cenas que reproduziam os gestos da autoridade, personalidades atuantes na composição da cena: de um lado, os cristãos sentenciados à morte, de outro os responsáveis pela aplicação da pena. Cada um desempenhava, nessas cenas, um papel baseado na linguagem silenciosa do corpo, que muito dizia acerca da ordem, do controle e do poder. Nesse sentido, a simbologia do corpo estava articulada aos gestos que constituíam a cena, no momento da aplicação da pena, e era transmitida por um sistema de sinais que revelavam todo o espetáculo do corpo em sofrimento.

O corpo se tornou, dessa maneira, o lugar crucial das tensões, especialmente no período em que predominou a perseguição aos cristãos. Um cenário dramático constituído por diferentes categorias, que revelam de diversas formas o corpo como o suporte físico da redenção pelo sofrimento.

Num outro sentido, o corpo, proscrito pelo poder imperial, que se apresentava como o guardião da tradição religiosa romana, foi também submetido a uma outra representação e assumiu um significado completamente distinto. Tratava-se da interpretação cristã empreendida sobre o corpo desfigurado e corrompido pela ação pagã, de maneira que, sob a perspectiva cristã, ao passar pela dor intensa e por longos processos de tortura, o corpo era submetido a uma purificação.

O cristianismo, por meio da ação de seus bispos e clérigos, tratou de efetuar uma ressimbolização da ação desempenhada pela ordem imperial, convertendo a tortura e a dor em elementos que remontavam à Paixão do próprio Cristo, uma provação que assegurava aos supliciados certa proximidade com a dor provada pelo Salvador. Não se tratava de os equiparar ao Cristo, mas sim de realizar a defesa da fé cristã. Para isso, exaltaram-se aqueles que se negaram com veemência a prestar culto às deidades romanas e, devido a tal recusa, foram condenados à pena capital. Esses indivíduos foram designados de mártires pela Igreja.

Os mártires figuram na História da Igreja como modelos de fé, símbolos sagrados que foram purificados com sangue e habitam na casa do Pai. Nessa perspectiva, o corpo foi imolado e recebeu as graças de Deus; a carne flagelada se tornou passível de receber a misericórdia divina.

Como atesta Chadwick (1967, p. 32), no entanto, “os cristãos tinham um espírito teatral”, de modo que a representação da Igreja sobre a sacralidade do corpo flagelado

também assumiu uma aura de encenação, na medida em que os cristãos levados às arenas prostravam-se diante da morte e suscitavam nos espectadores uma certa reflexão no sentido de pensar sobre o culto e a religião pela qual morriam. Por meio de sinais, gestos e ações, como o sinal da cruz, o entrelaçar dos braços remetendo à imagem de uma cruz, o ajoelhar-se diante do ataque feroz de feras ou dos golpes letais do carrasco, o entoar de cânticos de louvores, tudo isso feito pelo supliciado no momento da aplicação da pena, parecia representar de certa maneira, a cena da entrada do mártir no “reino dos céus”.

Assim, identificamos, de acordo como nosso aporte teórico, que o corpo do mártir foi envolvido numa luta de representações, na qual os cristãos e pagãos interpretaram a cena do suplício de maneira distinta.

Eusébio foi, sem dúvida alguma, testemunha ocular de muitas das perseguições que descreveu, legando-nos informações diretas daquilo que presenciou ou recolhendo relatos dos martírios por meio de outras fontes. São inúmeros os relatos em sua obra, de diferentes castigos empreendidos contra os cristãos em diversas localidades do Império Romano, como nos territórios da Palestina, nas províncias do norte da África, além dos domínios da Arábia, Panônia, e na própria cidade de Roma.

É importante ressaltar, todavia, que as perseguições aos cristãos não atingiram de maneira igualitária toda a extensão do Império; elas ocorreram de forma irregular, tanto em termos geográficos, pois nem todas as províncias foram atingidas pela perseguição, quanto em termos temporais, já que nem sempre o imperador dava prosseguimento à perseguição iniciada por um outro. Sabemos ao certo que, nas localidades onde os cristãos eram mais numerosos, a perseguição se desenrolou de forma mais violenta.

Eusébio não foi o único a defender o martírio. Entre outros que compartilharam tal posição, encontra-se Tertuliano, que, segundo Chadwick (1967, p. 31), chegou a afirmar que “o sangue dos mártires era a semente da Igreja”, em resposta ao suplício aos cristãos que eram devorados por leões nos jardins do palácio imperial de Nero, em Roma. Outro a evocar esse símbolo de fé foi Lactâncio, um apologista que apresentou, em suas obras intituladas *De ira Dei* e *De mortibus persecutorum*, a ira de Deus que atingiu os imperadores que perseguiram os cristãos, assim como sobre suas respectivas famílias. Lactâncio descreve a morte horrível que atingiu os imperadores Décio, Valeriano, Diocleciano e Galério, cujos corpos expiaram em vida as atrocidades cometidas contra a Igreja e seus seguidores.<sup>38</sup>

Constatamos que a história das perseguições aos cristãos do final do século III e início do século IV e a difusão do martírio figuram na historiografia como contextos que marcam não somente um período de significativas mudanças para o Império Romano, como também o fortalecimento das bases institucionais da Igreja rumo à edificação de uma mensagem triunfalista da fé cristã. Nesse processo, a simbologia que se constituiu em torno do corpo ultrajado dos mártires assumiu uma importância fundamental.

---

<sup>38</sup> Para uma melhor apreciação sobre a vida e obra de Lactâncio bem como sobre a idéia da ira divina e da punição aos imperadores perseguidores do cristianismo, ver dissertação de TIGGES, P. R. J. *História, memória e identidade no século IV d.c: Lactâncio e a ação da providência na construção de uma ordem política cristã*. 2007. 112f. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007.

## REFERÊNCIAS

## DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA IMPRESSA

EUSEBIUS. *Ecclesiastical History*. Books I – V. Translated into English by Kirsopp Lake. Cambridge, Massachussets; London, England, Harvard University Press, first published 1926, reprinted 2001. [Loeb Classical Library].

EUSEBIUS. *Ecclesiastical History*. Books VI – X. Translated into English by J. E. L. Oulton. Cambridge, Massachussets; London, England, Harvard University Press, first published 1932, reprinted 2000. [Loeb Classical Library].

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Trad. & Notas de Luís M. de Cádiz. Buenos Aires: Nova, s/d.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Vida de Constantino*. Trad. & Notas. Martín Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994.

HOMO, L. *Les Empereurs Romains et le Christianisme*. Paris: Payot, 1931.

## OBRAS DE CARÁTER TEÓRICO-METODOLÓGICO

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2002.

BELMON, N. Vida/Morte. In: RUGGIERO, R (Org.). *Enciclopédia Einaudi*; v. 36. Lisboa: Casa da Moeda, 1997, p. 11-60.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. *A produção da crença*. Porto Alegre: Zouk, 2006.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.



- \_\_\_\_\_. *Razões práticas. Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.
- BRAUDEL, F. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- BRETON, D. L. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- BURKE, P. *A escola dos Annales*. São Paulo: UNESP, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A fabricação do rei*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- \_\_\_\_\_. *História e teoria social*. São Paulo: UNESP, 2002.
- CAPELATO, M. História política. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 1-5, 1996.
- CARDOSO, C. F. *Narrativa, Sentido, História*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 101-155.
- CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R. História e Análise de Textos. In: \_\_\_\_\_. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 375-400.
- CHARTIER, R. *A história cultural*. Lisboa: Difel, 1990.
- \_\_\_\_\_. O mundo como representação. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 5, nº 11, p. 173-91, 1991.
- CHEVALLIER, J. J. *História do pensamento político*. Tomo 1. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.
- CHIAVENATO, J. J. *A morte: uma abordagem sociocultural*. São Paulo: Moderna, 1998.
- CRESPO, J. *A história do corpo*. Rio de Janeiro: Difel, 1990.
- CUCHE, D. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.
- DADOUN, R. *A violência. Ensaios acerca do "homo violens"*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

DOBRY, M. *Sociologie des crises politiques*. Paris: Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1992.

DREIFUSS, R. *Política: poder, Estado e força*. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUBY, G. História social e ideologia das sociedades. In: LE GOFF, J. & NORA, P. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 130-45.

DUPRONT, A. A religião: antropologia religiosa. In: LE GOFF, J. NORA, P. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986. p. 83-105.

ECO, U. Definições léxicas. In: BARRET-DUCROQ, F. (Org.). *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 15-19.

EDWARD, P. *Tortura*. São Paulo: Ática, 1989.

ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. *Imagem e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Tratado de história das religiões*. São Paulo; Martins Fontes, 2002.

ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FALCON, F.J.C. História e poder. In: CARDOSO, C. F. (Org.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 61-90.

\_\_\_\_\_. História e representação. In: CARDOSO, C. F. & MALERBA, J. (Orgs). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. São Paulo: Papirus, 2000. p. 41-80.

FONTES, J. B. O corpo e sua sombra. In: SOARES, C. (Org). *Corpo e história*. Campinas: Autores Associados, 2004, prefácio.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

\_\_\_\_\_. *A Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002b.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2002c.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2003.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

\_\_\_\_\_. *O saber local*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

GELLNER, E. *Antropologia e política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GIL, F. Política. Tolerância/Intolerância. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Enciclopédia Einaudi*; v. 22. Lisboa: Casa da Moeda, 1996, p. 246-363.

GINZBURG, C. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Relações de força: História, retórica e prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GODELIER, M. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOFFMAN, E. *Estigma: Notas sobre a manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

HALL, S. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARTOG, F. *O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

HÉRITIER, F. O eu, o outro e a intolerância. In: BARRET-DUCROQ, F. (Org.). *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 24-27.

- HUNT, L. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- JULIA, D. A religião: História religiosa. In: LE GOFF, J. & NORA, P. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 106-131.
- JULLIARD, J. A política. In: LE GOFF, J. & NORA, P. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 180-196.
- KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KELEMAN, S. *Mito & corpo*. São Paulo: Summus, 2001.
- KUJAWSKI, G, M. *O sagrado existe*. São Paulo: Ática, 1994.
- LAQUEUR, T.W. Corpos, detalhes e a narrativa humanitária. In: HUNT, L. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 239-278.
- LARA, S. H. História cultural e História social. *Diálogos*. Maringá, v.1, p. 25-31, 1997.
- LE GOFF, J. A política será ainda a ossatura da história? In: \_\_\_\_\_. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 215-136.
- \_\_\_\_\_. As raízes medievais da intolerância. In: BARRET-DUCROQ, F. (Org.). *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 38-41.
- \_\_\_\_\_. Documento/Monumento. In: \_\_\_\_\_. *História e Memória*. Campinas: UNICAMP, 1996, p. 535-53.
- \_\_\_\_\_. *História e memória*. São Paulo: Unicamp, 1996.
- LE GOFF, J. NORA. P. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.
- \_\_\_\_\_. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- \_\_\_\_\_. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- LLOYD, C. *As estruturas da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

LOPEZ, André Porto Ancona. Documentos e história. In: MALERMA, Jurandir. (Org). *A Velha história. Teoria, método e historiografia*. Campinas: Papirus, 1996. p. 15-36.

MALERBA, Jurandir. (Org). *A Velha história. Teoria, método e historiografia*. Campinas: Papirus, 1996.

MARROU, H. I. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MEREU, I. A intolerância institucional; origem e instauração de um sistema sempre dissimulado. In: BARRET-DUCROQ, F. (Org.). *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 42-45.

OLIVEIRA, P. A.R. A sociologia da religião em Pierre Bourdieu. In: ROLIM, F.C. (Org.). *A religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997.

ORLANDI, E. P. *Interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1996.

PESAVENTO, S. J. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PINTO, S. C. S. Descobrimos “novos” caminhos: o historiador e a abordagem da cultura política. *Phônix*. Rio de Janeiro, ano 7, p. 367-378, 2001.

PORTER, R. História do corpo. In: BURKE, P. (Org.). *A escrita da história*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 291-326.

REIS, J.C. *História & teoria*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003.

RÉMOND, R. Por que História Política? *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, 1994, p. 7-19.

\_\_\_\_\_. Do político. In: \_\_\_\_\_. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003, p. 442-450.

\_\_\_\_\_. Uma história presente. In: \_\_\_\_\_. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003, p. 13-36.

REVEL, J. (Org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RIOUX, J-P. & SIRINELLI, J-F. *Para uma História Cultural*. Lisboa: Estampa, 1998.

ROBIN, R. *História e Lingüística*. São Paulo: Cultrix, 1977.

RODRIGUES, J, C. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

\_\_\_\_\_. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

\_\_\_\_\_. *Ensaio em antropologia do poder*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1992.

ROLIM, F.C. (Org.). *A religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997.

RUGGIERO, R. Política/Tolerância/intolerância. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Enciclopédia Einaudi*; v. 22. Lisboa: Casa da Moeda, 1997, p. 246-366.

SALIBA, E. T. Perspectivas para uma historiografia cultural. *Diálogos*. Maringá, v.1, p. 1-17, 1997.

SANT'ANNA, D. B. É possível realizar uma história do corpo? In: SOARES, C. (Org.). *Corpo e história*. Campinas: Autores Associados, 2004. pg. 4-23.

SENNETT, R. *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

SILVA, H. R. A história como “representação do passado”; a nova abordagem da historiografia francesa. In: CARDOSO, C. F. MALERBA, J. (Orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. São Paulo: Papyrus, 2000. pg. 81-93.

SILVA, T. T. da. *Identidade e diferença: uma perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004.

SILVA, H. R. da. A violência na história e a legitimidade da desobediência civil. *História Questões & Debates*. Universidade Federal do Paraná, ano. 18, n° 35, p. 43-60, 2001.

SOARES, C. (Org). *Corpo e história*. Campinas: Autores Associados, 2004.

VERNANT, J.P. *Entre mito e política*. São Paulo: Edusp, 2002.

VEYNE, P. A história conceitual. In: LE GOFF, J. NORA. P. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 65-88.

\_\_\_\_\_. *O inventário das diferenças*. Lisboa: Gradiva, 1989.

WACHTEL, N. A aculturação. In: LE GOFF. J. & NORA, P. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 111-129.

#### OBRAS DE APOIO

ALFOLDY, G. *A história social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.

ALSTON, R. *Aspects of roman history, AD 14-117*. London: Routledge, 1998.

ALVAR, J. et. al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995.

APULEIUS. *Metamorphoses*. Tradução & Notas de J. Arthur Hanson. Cambridge: Harvard University, 1989.

ARCE, J. Prefácio. In: MOMIGLIANO, A. *De paganos, judios y cristianos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. p.9-15.

ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ASSIER, A. L. *O direito nas sociedades humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AUGÉ, M. Puro/Impuro. In: ROMANO, R. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. V. 30, p. 55-73, 1994a.

\_\_\_\_\_.Religião. In: RUGGIERO, R. (Org.). *Enciclopédia Einaudi*. v. 8. Lisboa: Casa da Moeda, 1994b, p. 232-243.

BACHELARD, G. *A psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BADEL, C. *Sources d'histoire romaine*. Paris: Larousse, 1993.

BALANDIER, G. *A desordem*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

\_\_\_\_\_. *Antropologia política*. Lisboa: Difusão Européia do Livro, 1969.

\_\_\_\_\_. *O poder em cena*. Brasília: Universidade Federal de Brasília, 1981.

BALSDON, J. P.V. D. *O mundo romano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

BARNES, T. *Constantine and Eusebius*. London: Press Harvard University, 1992.

\_\_\_\_\_. *Constantine and Eusebius*. Massachusetts. Harvard University, 1981.

\_\_\_\_\_. *Early christianity and the roman empire*. London: Variorum, 1984.

BAUDRILLAR, J. *A troca simbólica e a morte*. São Paulo: Loyola, 1996.

BAUMAN, R.A. *Crime and punishment in ancient Rome*. London-New York: Routledge, 1996.

BAYET, A. *Le suicide et la morale*. Paris: Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1951.

BEARD, M. NORTH, J. PRICE, S. *Religions of Rome*. Vol. 1. New York: Cambridge University, 2000a.

BEARD, M. NORTH, J. PRICE, S. *Religions of Rome*. Vol. 2. New York: Cambridge University, 2000b.

BEGBIE, J. Christ and the cultures: Christianity and the arts. In: GUNTON, C. (Org.). *Christian doctrine*. New York: Cambridge University, 1998.



BELMON, N. Vida/Morte. In: RUGGIERO, R (Org.). *Enciclopédia Einaudi*; v. 36. Lisboa: Casa da Moeda, 1997, p. 11-60.

BINGEMER, M. C. L. (Org.). *Violência e religião*. Rio de Janeiro: Loyola, 2001.

BLÁZQUEZ, J. M. Aspectos sociales del cristianismo de los primeiros siglos. In: ALVAR, J & BLÁZQUEZ, J. M. et al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 347-363.

\_\_\_\_\_. El culto imperial y los cristianos. In: ALVAR, J & BLÁZQUEZ, J. M. et al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 307-311.

\_\_\_\_\_. Iglesia y estado em los primeros siglos imperiales. In: ALVAR, J & BLÁZQUEZ, J. M. et al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 251-256.

\_\_\_\_\_. Las persecuciones. In: ALVAR, J & BLÁZQUEZ, J. M. et al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 291-305.

\_\_\_\_\_. La política imperial sobre los cristianos: de la Tetrarquía a Teodosio. In: ALVAR, J & BLÁZQUEZ, J. M. et al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 265-289.

\_\_\_\_\_. Relaciones de los cristianos en el Imperio desde los Severos hasta Aureliano. In: ALVAR, J & BLÁZQUEZ, J. M. et al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 257-264.

BLOCH, L. *Instituciones romanas*. Madrid: Labor, 1942.

BLOCH, M. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BORKOWSKI, S. de D. Hierarchy of the early church. In: THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2003. Disponível <http://www.newadvent.org/cathen/07326a.htm>. Acesso em: 12 de Agosto de 2003.

BOYER, J. & KIRSHNER, J. *Church in the Roman Empire*. Chicago: Chicago University Press, 1986.

BRAVO, G. El ritual de la «proskynesis» y su significado político y religioso en la Roma imperial (con especial referencia a la Tetrarquía). In: *Revista eletrônica Gerión*. Madrid. n° 15, p. 177-191, 1997.

\_\_\_\_\_. *Diocleciano y las reformas administrativas del Imperio*. Madrid: Akal, 1991.

BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.

\_\_\_\_\_. Antiguidade tardia. In: ARIÉS, P. & DUBY, G. *História da vida privada: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 225-300.

\_\_\_\_\_. *Authority and sacred*. Cambridge: Cambridge University, 1997.

\_\_\_\_\_. *Corpo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

\_\_\_\_\_. *El primer milênio de la cristiandad occidental*. Barcelona: Crítica, 1997.

\_\_\_\_\_. *Power and persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *The making of Late Antiquity*. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *The world of Late Antiquity*. London: Thames & Hudson, 2002.

BUELL, D.K. *Making christians*. Princeton: Princeton University, 1999.

BURCKHARDT, J. *Del paganismo al cristianismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: Edusp, 1991.

CAMERON, A. *The later Roman empire*. London: Fontana, 1993.

\_\_\_\_\_. *The mediterranean world in Late Antiquity*. London: Routledge, 1993.

CANTARELLA, E. *Los suplicios capitales em Grecia y Roma: Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*. Madrid: Universitaria, 1996.

CARRIÉ, J.-M.; ROUSSELLE, A. *L'Empire Romain em Mutation, des Sévères à Constantin*. Paris : Seuil, 1999.

CHADWICK, H. *A Igreja primitiva*. Lisboa: Ulisseia, 1967.

CICERO: *Dos Deveres*. Tradução & Notas de Angélica Chiapeta. São Paulo, 1999.

COULANGES, F. de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CROIX, G. E. M. de Ste. Christian persecution and martyrdom. In : *JSTOR*. Harvard University. Vol. 47, (1954), pp. 75-113. Disponível: [ttp://www.jstor.org/stable/1508458](http://www.jstor.org/stable/1508458)  
Acesso em: 11/08/2008.

CROOK, John. *Law and Life of Rome*. Ithaca: Cornell University, 1987.

CROUZEL, H. Orígenes. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1045-1050.

DANIÈLOU, J. & MARROU, H. I. *História da Igreja: Dos Primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1984.

DAVIES, D. A cristandade. In: HOLM, J. & BOWKER, J. (Org). *Mito & História*. Lisboa: Europa-América, 1997.

DAVIES, J.G. *As origens do cristianismo*. Lisboa: Arcádia, 1967.

DEMANDT, A.GOLTZ, A. SCHÖLANGE-SCHNINGEN, H. *Diokletian und die Tetrarchie*. Berlin- New York: Walter de Gruyter, 2004.

DONINI, A. *História do cristianismo*. Lisboa: Edições 70, 1988.

DUMÉZIL, G. *Archaic roman religion*. Vol.1. Baltimore: Johns Hopkins University, 1996.

\_\_\_\_\_. *Archaic roman religion*. Vol.2. Baltimore: Johns Hopkins University, 1996.

ENGEL, J. M. & PALANQUE, J. R. *O Império Romano*. São Paulo: Atlas, 1978.

ESPEJO MURIEL, C. Penas corporales y torturas en Roma. *Revista de estudios de Antigüedad Clásica*. Madrid. v, II, n° 7, p. 93-111, 1996.

EUSEBIUS. *The history of the church: from christ to Constantine*. Translated by G. A. Williamon. New York; Penguin Books, 1989.

FILORAMO, G. Gnose/gnosticismo. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 624-627.

FINLEY, I. M. *Aspectos da Antigüidade*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.

\_\_\_\_\_. The elderly in Classical Antiquity. *Greece & Rome*. V. 28, n. 2, Jubilee Year, 1981, p. 156-171.

FRENO, W. H. C. *Martyrdom and persecution in the church*. New York: Cambridge University, 1967, p. 315-323.

FRIGHETTO, R. *Cultura e poder na Antigüidade Tardia Ocidental*. Lugar: Juruá, 2003.

GERVÁS, M. J. R. Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

GOLDHILL, S. *Being Greek under Rome*. New York: Cambridge University, 2001.

GONÇALVES, A. T. M. Os Severos e a Anarquia Militar. In: SILVA. G. V. MENDES. N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano*. Vitória: EDUFES, 2006. p. 175-191.

GOODMAN, Martin. *The Roman world 44 BC – AD 180*. New York: Routledge, 1997.

GRANT, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

GRIMAL, P. *A civilização romana*. Lisboa: Edições 70, 1993.

GUARINELLO, N. Memória coletiva e história científica. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 14, n° 28, p. 180-193, 1994.

\_\_\_\_\_. *Imperialismo greco-romano*. São Paulo: Ática, 1987.

- \_\_\_\_\_. O império romano e nós. In: SILVA. G. V. MENDES. N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano*. Vitória: EDUFES, 2006. p. 13-19.
- \_\_\_\_\_. Uma morfologia da história: as formas da história antiga. *Politeia*. Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p. 41-61, 2003.
- GUNTON, C. E. *Christian doctrine*. New York: Cambridge University, 1998.
- GURRUCHAGA, M. Introducción. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Vida de Constantino*. Madrid: Gredos, 1994, p. 7-71.
- HAMMAN, A.G. *Le martyre dans l'antiquité chrétienne*. Paris: Diffusion Brépols, 1990.
- HARRIES, J. *Law Empire in Late Antiquity*. New York: Cambridge University, 1999.
- HAAS, C. J. Imperial religious policy and Valerian's persecution of the church. *Church History*. v. 53. Michigan: University of Michigan Press, 1983.
- IBBETSON, D. LEWIS, A. *The roman law tradition*. New York: Cambridge University, 1999.
- JAEGER, W. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JANSSEN, L. F. "Superstitio" and the persecution of the christians. In: *JSTOR*. Harvard University. Vol. 37, (1979), pp. 131-159 Disponível: <http://www.jstor.org/stable/1583266> Acesso em: 11/08/2008.
- JONES, D. L. Christianity and the Roman Imperial cult. In: HAASE, W. (Org.). *Principat*. New York: Walter de Gruyter, 1980, p. 1022-1053.
- JONES, P. PENNICK, N. *História da Europa pagã*. Portugal: Europa-América, 1999.
- KERESZTES, P. From the great persecution to the peace of Galerius. In: *JSTOR*. Harvard University. Vol. 37, (1983), pp. 379-399 Disponível: <http://www.jstor.org/stable/1583547> Acesso em: 11/08/2008.

KNIPFING, J. R. The Libelli of persecution in Decius. In: *JSTOR*. Harvard University. Vol. 37, (1923), pp. 345-390 Disponível: <http://www.jstor.org/stable/1507673> Acesso em: 11/08/2008.

KOVÁCS, M. J. *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992.

LE GOFF, J. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.

LE GOFF, J. TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LONDON, J. E. *Empire of Honour: The art of government in the Roman world*. New York: Oxford University, 2001.

LENSKI, N. *The age of Constantine*. New York: Cambridge University, 2006.

LEWIS, A. D. E. *The roman law tradition*. Cambridge: Cambridge University, 1999.

LOT, F. *O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1968.

MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2005, p. 7-23.

MACMULLEN, R. *Paganism in the roman Empire*. New Haven: Yale University, 1981.

\_\_\_\_\_. *Roman social relations 50 B. C. To A. D. 284*. New Haven: Yale University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. Personal power in the Roman Empire. *American Journal of Philology*. v. 107, p. 512-524, 1986.

\_\_\_\_\_. *Corruption and the decline of Rome*. New Haven: Yale University, 1988.

\_\_\_\_\_. *Le déclin de Rome et la corruption du pouvoir*. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

\_\_\_\_\_. *Christianisme et Paganisme: Du IV au VIII siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

MAIER, F. G. *Las transformaciones del mundo mediterráneo: siglos III-VIII*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1972.

MARCOS, M. Ley e religión em el império cristiano (s.IV y V). *Revista eletrônica Gerion*, Universidad Cantabria. Acesso em 10 de junho de 2004.

MARKUS, R.A. *Gregory the great and his world*. New York: Cambridge University, 1997.

\_\_\_\_\_. *The end of ancient christianity*. New York: Cambridge University, 1997.

MARROU, H. I. *História da educação na Antigüidade*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1990.

MAUSS, M. HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosacnaify, 2005.

MENDES, N. M. *Sistema político do império romano do Ocidente: Um modelo de colapso*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

MERRYMAN, J.H. *La tradición jurídica romanocanónica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

MEYER, E. A. *Legitimacy and law in the roman world*. New York: Cambridge University, 2006.

MILLAR, F. The imperial cult and the persecutions. In: REVERAIN, O. *Le cult des souverains dans l'Empire romain*. Geneve: Vandolurves, 1972.

MILES, R. *Constructing identities in Late Antiquity*. London: Routledge, 1999.

MOMIGLIANO, A. *Ensayos de historiografías antigua y moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

MORESCHINI, C. & NORELLI, E. *História da literatura grega e latina*. São Paulo: Loyola, 1996.

MORRIS, B. *Anthropological studies of religion*. New York: Cambridge University, 1987.

MORRISON, K.F. *The church in the roman Empire*. Chicago: Chicago University, 1986.

MUCHERONI, E. Apócrifos e religião. In: MÁRTIRES DO IMPÉRIO. Disponível: <http://www.mucheroni.hpg.ig.com.br/religiao/90/martires.htm>. Acesso em: 24 Abr. 2007.

NASCIMENTO, W.V. *História do direito*. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

NIPPEL, W. *Public order in ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University, 1995.

NOLA, A. Di. Sagrado/Profano. In: ROMANO, R. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*, v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 105-160.

OBORN, T. G. Why did Decius and Valerian proscribe the christians? *Church History*. Vol. 2, p. 67-77. In: JSTOR, 2008, Disponível: <http://www.jstor.org/stable/3691999>. Acesso em: 11 Ago 2008.

OLIVEIRA, M. A. M. *O Império romano e o reino dos céus: a construção da imagem sagrada do imperador em De laudibus Constantini, de Eusébio de Cesaréia (séc. IV d.C.)*. 2005. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2005.

OLIVEIRA, W. F. *A Antiguidade Tardia*. São Paulo: Ática, 1990.

PAGELS, E. *Os evangelhos gnósticos*. São Paulo: Cultrix, 1995.



PATTERSON, J. Military organization and social change in the later Roman Republic. In: RICH, J. SHIPLEY, G. (Orgs.). *War and society in the roman world*. New York: Routledge, 1997.

PEIXOTO, J.C. *Curso de Direito Romano*. Rio de Janeiro: Renovar, 1997.

PÉREZ MEDINA, M. Dos tradiciones en el paganismo romano del siglo IV ?. *Florentia Iliberritana: Revista de Estudios de Antigüedad Clásica*. Granada, ano, 2, p. 401-408, 1991.

PIERINI, F. *História da Igreja; a idade antiga*. São Paulo: Paulus, 1998.

PIETRI, L. & FLAMANTE, J. Crise de l'empire romain et montée d'une nouvelle religiosité. In: MAYEUR, J.-M. et al. *Histoire du Christianisme*. Tomo 2. Desclée, 1995. p. 9-75.

RAPHAEL, D.P. *Concepts of justice*. New York: Oxford University, 2006.

RÉMONDON, R. *Las crisis del Império romano*. Barcelona: Labor, 1967.

RIVES, J. Human sacrifice among pagans and christians. *The journal of roman studies*, London, ano31-34, v. 85, p. 65-82, 1995.

ROSA, C.B. Religião na *Urbs*. In: SILVA, G.V. MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano. Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES, 2006. p. 137-159.

ROSTOVTZFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1961.

ROUSSELLLE, A. *Pornéia: Sexualidade e amor no mundo antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SAUGNIEUX, J. O vocabulário da morte na Espanha do século XIII segundo a obra de Berceo. In: BRAET, H. VERBEKE, W. (Orgs.). *A morte na Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1996. pg. 147-179.

SHAW, B. D. Body, Power and identity: passions of the martyries. *Journal of Early Christian Studies*, v. 4, n.º 3, p. 269-312, 1996.

SHERWIN-WHITE, A.N. O imperialismo romano. In: BALSDON, J.P.V. *O mundo romano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

SHIPLEY, G. RICH, J. *War and society in the roman world*. London:Routledge, 1997.

SILVA, G. V. da. A escalada dos imperadores proscritos: estado, conflito e usurpação no século IV d.C. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado, 1993.

\_\_\_\_\_. Política e propaganda no Baixo Império: Um aspecto da reação imperial às usurpações. *História Revista*. Goiânia, v. 1, n.º 35, p.71-81, 1996.

\_\_\_\_\_. Configuração do Estado romano no Baixo Império. *Revista de História da Unesp*. São Paulo, v. 17/18, p. 199-223, 1998.

\_\_\_\_\_. A configuração do Estado romano no Baixo Império. *Revista de História da Unesp*. São Paulo, v.17/18, p. 199-223, 1999.

\_\_\_\_\_. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia*. Vitória: EDUFES/CCHN, 2003.

SILVA, G. V. MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES, 2006.

SIMON, M. & BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987.

SORDI, M. *Christians and the Roman Empire*. London: Routledge, 1994.

TEJA, R. Il cerimoniale imperiale. In: SCHIAVONE, A. (Org.). *Storia di Roma*. v. 3. Torino: Güilio Einaudi, 1993.

TIGGES, P. R. J. *História, memória e identidade no século IV d.c: Lactâncio e a ação da providência na construção de uma ordem política cristã*. 2007. 112f. Dissertação de

Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007.

TRÍAS, E. El símbolo sagrado. In: DUQUE, F. *Lo santo y lo sagrado*. Madrid: Trotta, 1993.

VERMEULE, C. C. A Graeco-Roman Portrait of the Third Century A. D. and the Graeco-Asiatic Tradition in Imperial Portraiture from Gallienus to Diocletian. In: *JSTOR*. Harvard University. Vol. 15, (1961), pp. 1-22 Disponível: <http://www.jstor.org/stable/1291173> Acesso em: 11/08/2008.

VEYNE, P. *A sociedade romana*. Lisboa: Edições 70, 1993.

VOVELLE, M. A História dos homens no espelho da morte. In: BRAET, H. & VERBEKE, W. *A morte na Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 11-26.

ZIEGLER, J. *Os vivos e a morte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

WILLIAMS, S. *Diocletian*. New York: Routledge, 1997.

WILKEN, R.L. *The christians as the romans saw them*. New Haven: Yale University, 1984.