

Espaço Sagrado, Memória e Poder Ritual nas Catacumbas Cristãs na Cidade de Roma (séc. IV)

*Sacred Space, Memory and Ritual Power in the Christian Catacombs in
the City of Rome (fourth century)*

Ludmila Caliman Campos Vinhas Alcuri¹

¹ Doutora (2015) e mestre (2011) em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), realizou um estágio sanduíche de doutorado na École de hautes études en sciences sociales (EHESS), Paris, entre 2012 e 2013. Atualmente é professora titular e pesquisadora concursada da Faculdade de Ensino Superior de Linhares (Faceli); professora de História concursada pela SEDU; coordenadora do Laboratório de Cultura, Representação e Imagem em Estudo (CRIE/FACELI); colaboradora nacional do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR/UFES/USP); membro do Instituto de Pesquisa Arqueológica e Etnográfica Addam Orssich (IPAE); membro do Conselho Superior (Consup) da Faculdade de Ensino Superior de Linhares (Faceli) e vice-presidente da Associação de Docentes Efetivos da Faceli (Adef).

DOI: 10.12957/nearco.2022.58889

Resumo

O presente artigo tem como objetivo analisar algumas inscrições epigráficas localizadas em catacumbas romanas e criadas pelo bispo Dâmaso, de modo a compreender o poder e a dinâmica ritualística praticados no ambiente catecumenal e a forma com que o espaço se converteu num aparato pedagógico e sagrado de memória visual.

Palavras-chave: Império Romano; Catacumba; Memória; Bispo Dâmaso.

Abstract

This article aims to analyze some epigraphic inscriptions located in Roman catacombs and created by Bishop Dâmaso, in order to understand the power and ritual dynamics practiced in the catechumenal environment and the way in which the space became a pedagogical and sacred apparatus of memory. visual.

Keywords: Roman Empire; Catacomb; Memory; Bishop Damaso.

Nos últimos anos, houve um aumento no número de estudos sobre os espaços religiosos, seus significados e sua importância.⁴¹ Apesar de, historicamente, nações inteiras já terem até entrado em guerra pela posse e controle de espaços sagrados, foi somente nas últimas décadas que pesquisadores das mais variadas áreas, tais como a Geografia, Sociologia, Arquitetura, Antropologia e História, têm se dedicado a essa temática.⁴²

Se considerarmos a religião como um sistema cultural, podemos afirmar que há uma significativa interrelação simbólica e cultural entre os locais sagrados e os grupos sociais que deles fazem uso (GEERTZ, 2008, p. 3). Ou seja, o *espaço religioso* não carrega apenas a função utilitarista para o culto, a reunião, os festejos ou os enterramentos, mas está repleto de simbolismos que possibilitam a alteração da própria dinâmica devocional. Ademais, a escolha de um espaço sagrado não é feita de maneira fortuita e com o intuito somente de diferenciação dos chamados “espaços comuns”. A disposição local e seus significados simbólicos construídos ao longo da história da própria piedade são levados em conta, uma vez que cooperam para a promoção do senso de pertencimento, apego e espiritualidade dos devotos (MAZUMDAR, 2004). Vale frisar que o espaço sagrado se mantém vivo na consciência humana até mesmo quando é destruído, ocultado ou ressignificado, exatamente porque é a parte integrante da memória coletiva dos sistemas religiosos, memória essa que oferece estabilidade e segurança para a coletividade dos devotos, além de servir de âncora emocional de piedade e fé.

No âmbito religioso, o espaço sagrado assume uma condição ainda mais significativa quando associado ao *poder ritual*. Definimos *ritual* como sendo formado pela prática repetitiva de determinados atos em espaços preparados. Geertz (1968, p. 100) destaca que o ritual religioso é um dos principais mecanismos pelo qual o devoto internaliza e adota símbolos e doutrinas ditas sagradas. Os agentes do poder ritual, por sua vez, exercem uma autoridade, via de regra, inquestionável e sacrossanta, uma vez que se colocam como detentores do real conhecimento acerca da devoção e, por extensão, da verdadeira performance ritual, a única

⁴¹ Quando tratamos de locais religiosos, tais abrangem toda a multiplicidade de espaços (macros ou micros) elevados a categoria de “sagrados” a saber: cidades, residências, templos, altares, catacumbas, cachoeiras, florestas, colinas, campos, etc.

⁴² Acerca dos estudos recentes sobre o espaço sagrado, ver Mazumdar, Mazumdar (2004), Simmins (2008), Henrie, Jackson (2009), Meyer, Witte (2013), Meagher (2015), Bader (2020).

capaz de agradar a divindade. Logo, os agentes do poder ritual direcionam os fieis para atividades cotidianas relacionadas às práticas religiosas e enquadram o comportamento de seus seguidores em regras, repetições e outras formalidades. Legitimados por agentes do poder sagrado, os rituais se configuram como “lembretes”, ou melhor, gatilhos da memória coletiva, responsáveis por informar ao religioso sobre a quem ele deve recorrer, a forma correta de invocação, as práticas que ele deve adotar e evitar, bem como a quem ele deve se submeter.

O poder ritual, por sua vez, só ganha importância quando associado à *memória*. Sob esse prisma, constata Le Goff (2003), a memória teria a propriedade de conservar determinadas informações e remetê-las a um conjunto de funções psíquicas. Maurice Halbwachs (2013) diferencia memória individual de memória coletiva, sendo a primeira entendida como a capacidade cognitiva de evocar dados materiais ou simbólicos ausentes e a segunda reconhecida como a construção de lembranças por um grupo de pessoas a partir do contexto social no qual estas estão inseridas. A memória coletiva é exteriorizada a partir de uma dupla função: tornar continuamente presente o passado normativo e lembrar daquilo que outrora realizaram as gerações anteriores (MESLIN, 2014, p. 381). Franziska Metzger (2018) estabelece três mecanismos para a memória religiosa, a saber: a linguagem religiosa, as práticas simbólicas e rituais e as narrativas. Os mecanismos de memória são fundamentais para os sistemas religiosos, uma vez que modelam e estabilizam a linguagem, as práticas rituais e a formação das comunidades. Fazendo uma interface entre Halbwachs e Metzger para pensar a hierofania do espaço, este não seria somente um local criado a partir da memória religiosa, mas um ambiente privilegiado onde o triunfo do vivido é projetado coletivamente a partir das práticas rituais cuidadosamente selecionadas por aqueles que exercem o poder. Logo, ao conectar passado e presente, imanência e transcendência, a memória se expressa no espaço sagrado transformando-o em um local essencialmente heterotópico – lançando mão do conceito cunhado por Michel Foucault (1994).

A partir do final do século II d.C., o espaço funerário ganhou um novo destaque, na cidade de Roma, com a edificação das catacumbas cristãs.⁴³ Decoradas com afrescos nos tetos e nas paredes dos cubículos (salas retangulares ou quadradas) e corredores, as catacumbas se

⁴³ Todas as datas deste artigo são d.C., salvo quando expresso em contrário.

tornaram ambientes largamente utilizados pelos cristãos, que viam nelas a possibilidade de construir seus próprios cemitérios sem serem violados (NICOLAI, 2000, p. 65).⁴⁴ Embora os romanos tivessem conhecimento dos pontos onde os cristãos enterraram seus mortos; a lei romana – baseada no costume de inviolabilidade de lugares do enterro – garantiu a preservação desses locais.⁴⁵

A maioria das catacumbas cristãs está circunscrita na cidade de Roma. Para além dos limites da cidade, ao longo de toda a Península Itálica, é possível encontrar, ainda, algumas outras catacumbas, em especial ao sul, onde o solo é mais dúctil para a escavação. No caso das catacumbas em Roma, tais estão compreendidas em mais de 50 locais, entre cristãs, judaicas e pagãs. Os peritos julgam que elas tenham entre 60 e 90 milhas de galerias, ligadas por túneis, o que facilitava o acesso de familiares e peregrinos. Estima-se que foram enterrados de 500 mil a 750 mil cristãos, entre ameias, sarcófagos e mausoleus. As principais necrópolis cristãs em Roma existentes hoje são: a de Domitila, a de Comodila, a de Generosa, a de São Sebastião, a de São Calisto, a de Priscila, a de Santa Cecília, a de Santo Marcelino e Pietro, a de Valentino, a de Pretextato, a de Pancrácio, a de Santa Agnes, a de Lorenzo e a da Via Anapo (NICOLAI, 1999).

Cumprir notar que a estrutura das catacumbas cristãs apresenta certa uniformidade tipológica, adotando quase sempre o modelo de tumba em lóculos. São mais raros, entretanto, os sepulcros monumentais, ou os espaços funerários exclusivos para os membros de uma família nobre, como é o caso dos cubículos (SIQUEIRA, 2011, p. 91). Sobre o acervo iconográfico e o

⁴⁴ A arquitetura paleocristã fez-se, inicialmente, em termos de igreja-casa. Na medida em que o cristianismo ganhou força, a decoração no interior das casas foi mudando, adequando-se às necessidades de culto das assembleias. Com exceção da casa-igreja de Dura-Europos e de alguns restos de muros de congregações em Roma do século III, não é encontrado traço de nenhum edifício de culto anterior a 313, ano do Edito de Milão. Em contrapartida, muitas câmaras funerárias subterrâneas cristãs foram conservadas em Roma (GOUGH, 1969, p. 67).

⁴⁵ Além da legislação romana garantir a inviolabilidade dos lugares de enterro, outro fator decisivo para a conservação das catacumbas ao longo dos anos foi o fato de as catacumbas terem sido redescobertas e abertas ao público somente no século XIX.

material encontrado nas necrópolis cristãs, podemos dividi-los, em geral, em quatro categorias específicas: sarcófagos⁴⁶, estátuas, inscrições e grafite.⁴⁷

⁴⁶ Produzidos entre os séculos III e IV, os sarcófagos cristãos se apresentam com critérios estéticos variando em relevo, tamanho e forma (DUVAL, 1993, p. 87). Estes eram, na sua essência, caixões de mármore, podendo, entretanto, ocasionalmente, ser feitos em calcário. Esculpidos com brocas e cinzeis, muitos dos caixões possuíam relevos simétricos em todos os três painéis laterais, incluindo a cobertura da laje, enquanto outros se limitavam à decoração somente dos painéis frontais. Alguns sarcófagos foram pintados com cores claras, mas variadas, que davam um efeito policromático à peça. Enquanto as imagens dos sarcófagos pagãos representavam, na maioria das vezes, as histórias da mitologia e as imagens do falecido, os sarcófagos cristãos ilustravam cenas da vida de Jesus, episódios bíblicos e, por vezes, a figura do falecido. Apesar de a temática mudar, a forma das imagens esculpidas permanecia a mesma do repertório pagão. Alguns sarcófagos cristãos mais antigos são tão similares aos frisos do Arco de Constantino, por exemplo, que devem ser vistos como produtos de artistas pertencentes à mesma escola artística. Já outros sarcófagos apresentam um estilo que muito se assemelha – ou são cópias diretas – a algumas esculturas de tipos clássicos gregos. Em alguns casos, até a nudez era copiada. Diferentemente da abundante utilização de sarcófagos entre os cristãos, não há qualquer evidência da confecção de esculturas cristãs em larga escala antes do século IV. Entretanto, aquelas encontradas nas catacumbas são predominantemente de Jesus – representado como o Bom Pastor. É possível que tais esculturas, como algumas outras, fizessem parte do mobiliário das casas de cristãos ou das próprias congregações e que fossem utilizadas desde meados do século III. Ao longo de todas as catacumbas, encontramos uma série de inscrições. Elas são grafadas em grego ou em latim – ou, ainda, podiam ser gravuras com sinais ou símbolos que costumavam datar da mesma época de confecção dos grafites originais. No entanto, existem também breves declarações devocionais e inscrições de peregrinos. Os primeiros cristãos empregavam simples ferramentas de corte para escrever suas mensagens nos túmulos e paredes das catacumbas. O grafite, sem dúvida, é a arte mais comum nas catacumbas. A decoração pictórica do teto e das paredes das câmaras mortuárias representava desde o cotidiano nas comunidades até as cenas épicas do Antigo e do Novo Testamento. Muitos motivos das decorações e dos afrescos são oriundos da tradição romana na forma de personificações dos animais com ilustrações de natureza idílica em uma combinação entre paisagens e ambientes sagrados. Junto às guirlandas, floresceram imagens de monstros marinhos e os deuses; e, ainda, representações do repertório mítico cristão, tais como: o pastor, a mulher “orante”, o filósofo e o pescador. Esses ícones passaram a ser relacionados às narrativas bíblicas (SIQUEIRA, 2011, p. 95).

⁴⁷ Sobre os artistas responsáveis pelos grafites das catacumbas, cumpre notar que eles permaneceram anônimos. Sabemos, ainda, que somente a aristocracia mantinha artistas (libertos ou escravos) ao seu dispor, os quais poderiam ser bordadores, douradores, cinzeladores, ourives, arquitetos, cabeleireiros e, como no caso em questão, pintores e escultores. Um fato digno de nota é ter havido, no que tange às famílias ricas, uma espécie de orgulho em ter todas as necessidades da casa supridas pelos seus próprios trabalhadores internos. Tudo deveria ser confeccionado no interior da *domus*, inclusive os objetos de luxo, de modo a não causar desonra ao dono da casa (LOT, 2008, p. 78). No entanto, quando os proprietários da *domus* aristocrática se convertiam ao cristianismo, o pintor ou o escultor provavelmente não era substituído por outro. Assim, do mesmo modo como o artista já havia pintado os murais de deidades nas casas aristocráticas quando os proprietários eram pagãos, agora ele se debruçava nas temáticas cristãs, mesmo não tendo se convertido ao cristianismo. Constatamos que tais artistas estabeleciam uma espécie de ancoragem social na medida em que traduziam as mensagens cristãs, as quais, muitas vezes, não lhes eram familiares, a partir de categorias previamente conhecidas, tais como as tradições das religiões pagãs (MOSCOVICI, 1979, p. 60). Desse modo, os pintores, quando requeridos por cristãos, apesar de se apropriarem dos esquemas de categorização da nova fé, passavam por processos de ancoragem atrelados

Entre os séculos II e III, a principal função das catacumbas cristãs era servir de espaço funerário, espaço esse patrocinado, prioritariamente, por famílias cristãs ricas e pela própria *ekklesia*. Sabemos que muitas das famílias cristãs pertencentes a aristocracia romana, mesmo antes de se converterem, construíram seus próprios túmulos, que se conectaram, mais tarde, às necrópolis cristãs (KRAEMER, 1991, p. 147).⁴⁸ Apesar de seu uso restrito, o fato de encontramos uma rica decoração em seu interior é um indicativo de que o espaço era usado para alguns rituais cristãos, com destaque para a oração e o ensino.

Na avaliação da maior parte dos pesquisadores, como destaque para Ethel Barker (1913) e Erwin Goodenough (1962), as imagens começaram a ser pintadas exatamente quando se percebeu que, embora muitas pessoas se convertessem ao cristianismo, elas padeciam pela falta de ensino formal da doutrina (CAMERON; GARNSEY, 1998, p. 30). Dessa forma, as representações icônicas, principalmente aquelas que faziam associações com o repertório simbólico-mitológico do paganismo, serviriam para ampliar o entendimento desses novos convertidos, ao ensinar-lhes a fé cristã. A imagem do pavão, por exemplo, que para os pagãos era o símbolo da vida eterna e a glorificação da pessoa morta, para os cristãos significava que a obscuridade da morte foi cancelada pela ressurreição dos mortos conquistada por meio da vitória de Jesus (GOODENOUGH, 1943, p. 409) (Fig. 1)⁴⁹

a uma compreensão prévia de uma religiosidade anterior, ou seja, a piedade pagã. Sendo esse artista ainda um pagão, o que era deveras comum, não podemos desconsiderar o papel dele como transmissor de uma cultura híbrida nos círculos cristãos.

⁴⁸ Sabemos que somente as famílias mais abastadas tinham condições de inumar o corpo em um sarcófago. Consequentemente, com a conversão cada vez mais frequente de famílias ricas, tal prática tornou-se usual nos círculos cristãos.

⁴⁹ Além da figura do pavão, encontramos muitas outras representações provenientes de repertórios pagãos que se tornaram figuras cristianizadas, como, por exemplo: cupidos, frutas para oferenda e flores. Além disso, personagens da mitologia também são frequentemente retratadas, tais como: Hidra, Hércules, Vênus e Orfeu. Percebemos, então, uma apropriação da natureza gráfica e dos aspectos simbólicos das decorações pictóricas pagãs encontradas em ambientes de culto e de habitação pagãos (NICOLAI, 1999, p. 102).



Figura 1 – Afresco de um pavão com plumagens (séc. III). Catacumba de Santa Priscila, Roma.
Fonte: NICOLAI, 2000.

Os temas retratados em alguns grafites revelam, ainda, um clima de insegurança, provavelmente fruto da grande perseguição sofrida pelo cristianismo no Império Romano e da crise do século III, conforme representação abaixo.



Figura 2 – Afresco de Sadraque, Mesaque e Abedenego na fornalha (séc. III). Catacumba de Santa Priscila, Roma. Fonte: NICOLAI, 2000.

Na pintura acima, é possível observar os personagens Sadraque, Mesaque e Abedenego na fornalha, conforme retratado no texto bíblico de Daniel, 3.⁵⁰ As personagens estão figuradas em posição frontal, olhando para o espectador com suas mãos estendidas –aparentando estar em oração, numa atitude de representação de uma fé ideal –, chamas abaixo e uma pomba acima de suas cabeças. Eles estão trajando roupas ao estilo persa. Em um primeiro momento, poderíamos supor que essa figura está somente representando uma cena bíblica; no entanto, compreendendo o período no qual os cristãos estavam vivendo, momento de aguda perseguição, entendemos que essa representação expressa a ajuda divina diante das adversidades, quando observamos a pomba logo acima dos homens. Isso pode ser atestado até mesmo pelo martírio de Priscila, antiga proprietária da catacumba.

Cenas como essas revelam o clima político que pairava na cidade de Roma e que afetava, em grande medida, os frequentadores dos espaços catacumenais cristãos.⁵¹ Ademais, tais grafites revelam a própria experiência dos cristãos diante da morte e das provações (PFORDRESHER, 2008, p. 145). É importante lembrar que, apesar de os cristãos se reunirem em catacumbas, muitas vezes para fugir da perseguição, a religião mortuária, que já existia por séculos em Roma, contribuiu para difundir a utilização desses espaços e a construção de uma cultura funerária nos círculos cristãos e judaicos.

⁵⁰ Como um reflexo próprio da situação do cristianismo frente ao seu vínculo doutrinário ainda estreito com o judaísmo, os cristãos expunham vários temas do Antigo Testamento nas pinturas, muito semelhantes aos que encontramos nas paredes das sinagogas e nas catacumbas judaicas do mesmo período (COLWELL, 1935, p. 200).

⁵¹ O século III foi marcado pela chamada “Anarquia Militar”, que começou com o assassinato do imperador Severo Alexandre por suas próprias tropas em 235, indo até 284 com a ascensão do Imperador Diocleciano e sua Tetrarquia, uma nova proposta de governo para o Império. Nesse ínterim, houve, pelo menos, 26 requerentes ao título de imperador, a maioria generais do exército romano, que assumiram o poder imperial sobre todo ou parte do Império, e que foram oficialmente aceitos pelo Senado romano como imperadores durante esse período, assim se tornando imperadores legítimos. Em 268, o Império havia se dividido em três estados concorrentes: o Império Gálico, incluindo as províncias romanas da Gália, Britânia e Hispânia; o Império de Palmira, incluindo as províncias orientais da Síria, Palestina e Egito; e o próprio Império Romano, central e italiano, independente. A crise resultou em mudanças tão profundas nas instituições do Império, na sociedade, na vida econômica e na religião, que a maioria dos historiadores define esse momento como a transição entre os períodos históricos da Antiguidade Clássica para a Antiguidade Tardia (HEKSTER; KLEIJN; SLOOTJES, 2006; GONÇALVES, 2006).

A partir do ano 360, a Idade de Ouro da construção de catacumbas entrou em declínio. Não mais utilizadas para enterramentos, as necrópolis foram ressignificadas. Se antes abrigavam os corpos daqueles que foram perseguidos, agora os espaços catacumenais se converteram em habitações dos mártires, atraindo peregrinos de diversas partes do Império Romano.⁵² Nesse contexto, as ações empreendidas pelo bispo Dâmaso merecem destaque.

Dâmaso nasceu no ano de 304, provavelmente em *Civitas Igaeditanorum*, que integrava a Península da Lusitânia. Dâmaso teria se mudado para Roma ainda criança, onde iniciou sua vida clerical na condição de diácono do bispo Libério. Por conta de uma discordância com o imperador Constantino quanto à questão ariana, Dâmaso foi exilado juntamente com o bispo. Dois anos depois, o imperador Constâncio II chama Libério e Dâmaso para retornarem a Roma e governarem juntamente com Félix II, bispo pró-ariano. Com a morte de Constâncio II, em 361, Libério anula os decretos emitidos pelo imperador, expulsa Félix II e assume sozinho a posição de epíscopo de Roma (DI BERARDINO, QUASTEN, 1986, p. 273-274). Em 366, Libério vem a falecer e Dâmaso concorre para o episcopado de Roma, para o qual acabou sendo eleito, tendo assumido a cadeira na basílica de Lucina. Todavia, a eleição será contestada por Ursino e seus partidários, rivais de Dâmaso, os quais vão empreender uma violenta disputa que vai resultar

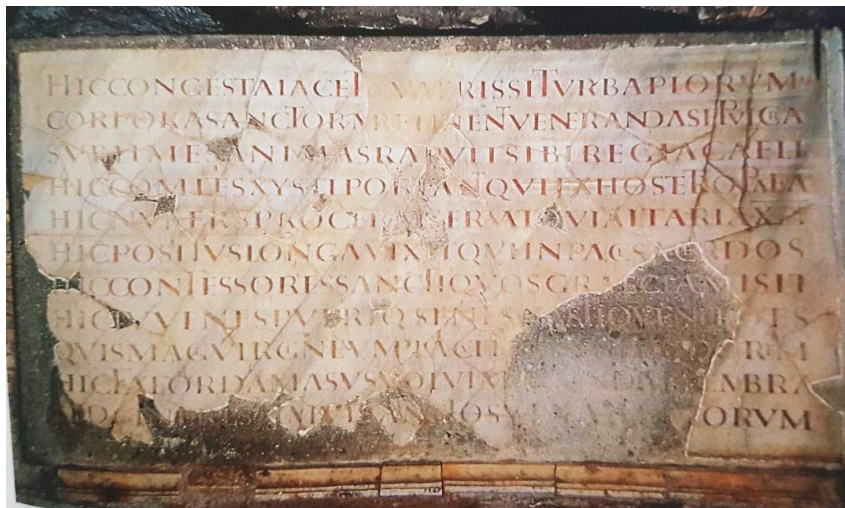
⁵² Os relatos mais antigos referentes às visitas feitas as catacumbas são atribuídos aos escritores cristãos Jerônimo e Aurélio Prudêncio. Em *Comentários a Ezequiel* (40, 5), Jerônimo afirma: “Quando eu era um garoto e sendo instruído nas artes liberais, eu, frequentemente, visitava as tumbas dos apóstolos e mártires aos domingos com outros da minha idade e mesmo interesse, e entrávamos nas criptas, que tinham sido escavadas nas profundezas da terra, onde havia corpos depositados em tumbas por todas as paredes.” Em *Peristephanon* (poema XI), Prudêncio se dedica a fazer uma descrição detalhada das pinturas encontradas na tumba que ele atribui a Santo Hipólito (possivelmente uma catacumba localizada na Via Tiburtina). Ele afirma: “Pintado em uma parede, apresentando muitas cores em todos os seus detalhes; acima da tumba, num retrato ainda recente, é visto de maneira clara, o corpo sangrando de Hipólito enquanto ele era arrastado. Vi as pontas das pedras pingando, o Pai mais excelente, e as manchas escarlate impressas nas sarças, onde uma mão, que era hábil em retratar arbustos verdes, também imaginou a vermelhidão do sangue. Podia-se ver as partes despedaçadas e espalhadas em desordem, de cima a baixo, aleatoriamente. O artista também pintou seu povo amoroso caminhando atrás dele em lágrimas, onde a faixa inconstante mostrava seu percurso em ziguezague. Atordoados pela dor, eles o procuravam com os olhos enquanto passava, e reuniam a carne mutilada em seus colos. Um carregava sua cabeça grisalha, apreciando seus veneráveis cabelos brancos em seu peito amoroso, enquanto outro pegava em seus ombros, nas mãos decepadas, nos braços, nos cotovelos, nos joelhos e nos fragmentos nus de suas pernas. Com seus adereços, eles também secavam a areia encharcada, de modo com que nenhuma gota deveria permanecer tingindo a terra; e onde quer que o sangue aderiu aos espinhos onde o sangue quente jorrou, eles pressionavam uma esponja sobre ele e o levavam embora.” Os dois relatos revelam que já se fazia visitar as catacumbas antes mesmo das reformas de Dâmaso, embora parecessem ser empreendidas sem organização e chancela eclesiástica.

no banimento destes da cidade pelo imperador Valentiniano e na sagração definitiva de Dâmaso como bispo. Dâmaso, enquanto epíscopo de Roma, se destacou por seu combate as heresias, participação em diversos concílios e promoção da primazia da sé romana. Coube a Dâmaso, junto com Jerônimo, revisar as traduções em latim da Bíblia, a qual, posteriormente, ficou conhecida como Vulgata. Ademais, Dâmaso se dedicou a edificar e restaurar igrejas e catacumbas, bem como a organizar os arquivos eclesiásticos. O bispo faleceu em 11 de dezembro de 384 na cidade de Roma, depois de dezoito anos à frente do episcopado (ALTANER, STUIBER, 1966, p. 355-356).

No que concerne aos escritos do bispo que foram preservados, este deixou 10 cartas; uns poucos hinos curtos (*carmina*); alguns escritos sinodais, os quais apresentam um texto com 24 anátemas contra hereges e sismáticos; e inscrições epigráficas nas catacumbas romanas.

Sobre as inscrições (*tituli*), o bispo Dâmaso as compôs e mandou gravá-las em lousas de mármore pela mão de calígrafo Filocalo, seu amigo pessoal. Ao todo, são 59 epigrafias autênticas (FERRUA, 1942, p. 307). Escritas em letras maiúsculas, as inscrições foram alocadas ao lado dos túmulos dos mártires, as quais assumiam a função de catequese para aqueles que visitavam o espaço catacumenal. Segundo Trout (2015, p. 18), as inscrições eram *elogia* de caráter comemorativa e devocional que seguiram fórmulas muito semelhantes, sendo sempre, ao final, assinadas pelo bispo, numa clara atitude de chancela e sanção da autoridade episcopal quanto ao culto aos mártires.⁵³ A *elogium* abaixo atesta isso:

⁵³ A legitimidade da autoridade do bispo Dâmaso passava pela autopromoção de sua própria imagem como herdeiro direto dos apóstolos Pedro e Paulo. Em um contexto de *concordia apostolorum*, a imagem de Dâmaso é seguidamente representada lado a lado a representação dos apóstolos, como pode ser atestado pela cultura material encontrada nas catacumbas, a exemplo dos retratos feitos em vidro dourado e que, atualmente, encontram-se abrigados no Museu do Vaticano. (GRIG, 2004, p. 211-21).



Aqui jaz, se você quiser saber, uma multidão de pessoas piedosas.
Túmulos reverenciados mantêm os corpos dos santos;
O lugar do céu tomou conta de seus espíritos elevados.
Aqui jaz os companheiros de Xisto que carregam os troféus do Inimigo;
Aqui jaz uma companhia de nobres que guardam os altares de Cristo.
Aqui jaz enterrado um bispo que viveu em longa paz;
Aqui jaz os santos confessores que a Grécia enviou;
Aqui jaz rapazes e meninos, velhinhos e castos netos,
Para quem foi mais agradável reprimir a modéstia virginal.
Aqui, eu confesso, eu Dâmaso, desejava depositar meus restos.
Mas eu temia perturbar as cinzas sagradas dos piedosos.
(*Damasus*, Epigrama XII, Catacumba de São Calisto).

Em outra catacumba, encontramos uma epigrafia feita em honra aos diáconos Felicissimo e Agapito que atuavam na *ekklesia* de Roma sob o episcopado de Xisto:

Veja! Este túmulo também conserva os membros sagrados de santos
que, de repente, o palácio celestial arrebatou.
Estes, amigos e assistentes da cruz não conquistada,
Imitando o mérito e a fé de seu santo bispo,
Ganhou um lar etéreo e o reino dos justos.
A glória singular do povo romano se alegra neles
Porque, com Xisto como líder na época, eles mereciam o
Triunfo de Cristo.
(*Damasus*, Epigrama XIX, Catacumba de Pretextato, grifo nosso).

O emprego do vocábulo “veja” (*aspice*) evidencia, mais uma vez, que aquele era um espaço para a prática devocional. Ademais, de acordo com Lewis (2020, p. 116), a utilização do termo “túmulo” (*tumulus*), costumeiramente empregado para se referir aos santuários dos heróis, e não *sepulcrum*, demonstra a prática de sacralização do cubículos dos mártires (*retrosactus*). Para além de ser somente um ambiente funerário, o *tumulus* se configura num espaço heterotópico onde coexistem as zonas terrena e celestial, conforme atesta o trecho grifado. Ou seja, as polaridades “sagrado e o profano”, “céu e terra” são ressaltadas enquanto senso de urgência nas epígrafias analisadas.

Em outra epígrafa, lemos o seguinte:

Eutíquio, o mártir, conseguiu naquele momento superar os mandamentos cruéis do tirano e os mil meios do carrasco de causar dano, porque a glória de Cristo apontava o caminho.
Um novo castigo para cada membro é adicionado à sujeira da prisão:
Eles estendem fragmentos de cerâmica para manter o sono afastado;
duas vezes seis dias se passam, a comida é negada;
ele é jogado em uma masmorra profunda; o sangue santo banha toda ferida que o terrível poder da morte infligiu.
Na noite de dormir, um sonho agita a mente.
(*Damasus*, Epigrama XXI, Catacumba de Santa Agnes, grifo nosso).

Marcado por algumas alegorias, Dâmaso inicia o epigrama com vislumbres velados de horror e tortura e termina com visões noturnas suaves e uma admoestação em homenagem a Eutíquio, numa alusão da vitória do mártir sobre a tortura e morte. Aqui se revela, com ainda mais clareza, uma reatualização das lições de coragem do mártir, em sua apoteose como herói.

Ademais, o trecho “sangue santo”, aponta para um contexto, ainda que nascente, de veneração às relíquias dos mártires.

Alguns pesquisadores, tais como Stornajolo (1886) e agora, mais recentemente, Consolino (2013) e Trout (2015), atestam que, dada a simplicidade e a constante repetição dos versos, é possível que tais tenham sido escritos exatamente com uma função pedagógica-ritual, com um objetivo de doutrinar os cristãos que visitavam as catacumbas quanto ao culto aos mártires. A repetição ainda revela uma devoção à figura sagrada a partir da veneração a sua memória. Vale frisar que a repetição do que é lembrado nunca é linear, mas um resgate bem recortado no tempo e no espaço com propósitos bastante específicos. A memória coletiva, por seu turno, seria construída a partir de fundamentos comuns e noções compartilhadas no âmbito das próprias relações sociais, se colocando na forma de reconstrução do passado. Em outras palavras, a veneração aos mártires se configurou como uma reconstrução do passado ritualisticamente preparada com fins pedagógicos na medida em que rememorava as figuras sagradas dos mártires e, ainda, fortalecia a consciência de grupo, bem como a autoridade que o liderava, no caso, o bispo de Roma.

De acordo com Nicolai (2000, p. 50-51), movido pelo desejo de apaziguar os conflitos causados pela conturbada eleição episcopal e, assim, fomentar a unidade eclesiástica, o bispo Dâmaso, além de elaborar epígrafes, empreendeu uma ampla reforma nas catacumbas que contemplou: a restauração de afrescos; a melhoria da luminosidade local, com a abertura de claraboias, a qual criava um cenário singular de luz e sombra; a construção de lajes flexíveis, que destacavam as tumbas dos mártires; a construção de arcos e arquitraves para melhor sustentar a própria estrutura da catacumba que já se apresentava danificada pelo tempo; a instalação de mesas quadradas e circulares montadas para melhorar local de culto, como foi o caso da catacumba de Domítila; a instalação de novas escadas; e a ampliação das criptas que abrigavam os restos dos mártires.

Desta feita, a reforma liderada por Dâmaso não somente fomentou a devoção aos mártires por meio das epígrafes, mas também auxiliou os devotos para um trânsito mais fácil, rápido e seguro, a fim de garantir uma experiência singular no espaço funerário. Em outras palavras, o bispo organizou verdadeiros centros para o culto aos mártires, que se tornaram destinos obrigatórios para ininterruptas peregrinações de devotos cristãos. As catacumbas, antes

abandonadas, se transformaram em verdadeiros ambientes sagrados de poder ritual, salvaguardados pela memória coletiva e tutelados pelo bispo de Roma, que aspirava pelos privilégios políticos-religiosos que a sacralidade do espaço oferecia.

Os cristãos que peregrinavam nas catacumbas vivenciavam experiências de socialização e aprendizado muito significativas. Por meio dessas visitas, os cristãos eclipsavam suas experiências com o divino por meio da prática de rituais, do acesso aos textos epigráficos e da visualização dos afrescos. Assim, os peregrinos não somente se encontravam com as figuras sagradas que compunham seu próprio repertório religioso, mas também vivenciavam uma espécie de “contágio sagrado” – seguindo o pensamento de Durkheim (1913) –, na medida em que havia uma transferência das dádivas dos mártires para aqueles que os visitavam.

Vale destacar que as peregrinações só foram possíveis porque as reformas foram patrocinadas por aristocratas romanos que também se envolveram na construção de edifícios eclesiásticos urbanos. Isso pode ser atestado por algumas inscrições em epitáfios e pela presença dos túmulos desses aristocratas próximos aos dos mártires, alguns deles indicando, em suas lápides, quase que orgulhosamente, que foram capazes de comprar um local de sepultamento perto de um túmulo venerado. Outros chegavam a confiar seus entes queridos falecidos aos mártires, como atestam as seguintes inscrições encontradas no cemitério de São Ermete: “Senhora Bassilla, nós, Crescentio e Micina, confiamos a você nossa filha Crescentia, que viveu 10 meses e poucos dias!” e “Aqui dorme Aurélio Gemelo, que viveu por 8 meses e 18 dias. Sua mãe fez isso para seu filho mais querido e bem-merecido. Em paz! Eu recomendo o inocente Gemelo a ti Bassila” (ICUR 10.27034, DENZEY, 2007, 218).

Logo, ao financiar tais obras, estes recebiam túmulos localizados em locais um tanto ou quanto “privilegiados” na crença de que, de alguma forma, os “homens santos” os beneficiariam no além morte. Esta prática comprova a crença de que a devoção aos mártires garantia aos fiéis prerrogativas que justificavam a obtenção de recompensas espirituais no além-túmulo. A ocupação do ambiente funerário pela aristocracia romana se estabelecia quase que como um concurso por um espaço sagrado privilegiado, o que explica a monumentalidade da vasta rede de galerias ricamente decoradas sempre próximas aos *retro sactus*, como pode ser visto na planta baixa da catacumba de Domitila:

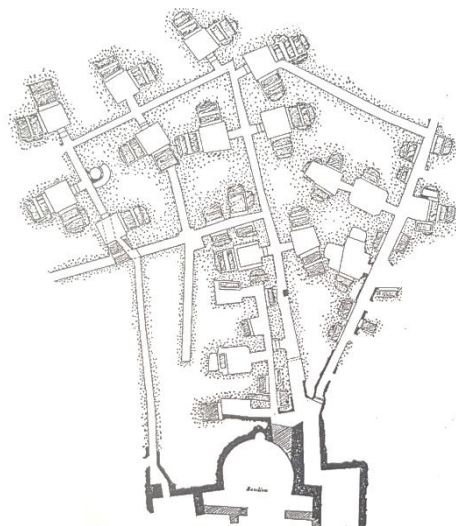


Figura 4 – Planta da região dos *retro sactus* da Catacumba de Domitila (séc. III-IV), Roma. Fonte: NICOLAI, 2000.

Embora as características locais, por si só, possam inspirar uma prática devocional e a própria espiritualidade comunitária, a conexão estabelecida entre o devoto e o local sagrado não se pauta unicamente nisso. No caso das catacumbas romanas, tais se converteram espaços sagrados heterotópicos na medida em que os visitantes eram transportados para um tempo hierofânico ao transitarem pelas galerias ricamente decoradas e iluminação ambiente ideal, e ainda eram doutrinados a partir dos epigramas e afrescos cuidadosamente preparados e restaurados pelo bispo de Roma, agente institucional do poder ritual. Ou seja, toda a opulência catacumental, com destaque para os epigramas e afrescos, enquanto expressões físicas e simbólicas do sagrado, se converteu em dispositivos para os múltiplos rituais cristãos, servindo tanto de aparatos didáticos de memória visual a partir da criação e definição da realidade religiosa, quanto de estímulos para a experiência com o divino. As visitas dos peregrinos às catacumbas romanas alimentavam sua fé por meio da memória dos mártires que projetava lições no *hic et nunc* e estabeleciam um penhor para o futuro de uma

eternidade sublime. Para além disso, a sacralização do espaço funerário, bem como da figura dos mártires, serviu para consolidar o poder apoteótico do bispo de Roma na Antiguidade Tardia e, por extensão, acabou se mostrando como o germen do culto aos santos na Idade Média.

Referências Bibliográficas

Documentação

AFRESCO DE SADRAQUE, MESAQUE E ABEDENEGO NA FORNALHA. International Catacomb Society. Disponível em: <<http://www.catacombsociety.org>> Acesso em: 24 set. 2010.

AFRESCO DO PAVÃO COM PLUMAGENS. In: NICOLAI, V. F. *The Christian Catacomb of Rome: History, Decoration, Inscription*. Città del Vaticano: Schnell & Steiner, 1999.

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

EPIGRAMAS DO CEMITÉRIO DE SÃO ERMETE. In: NUNN, H. P. V. *Christian Inscriptions*. v. 5. Manchester: Forgotten Books, 2012.

EPIGRAMA COM POEMA DO BISPO DÂMASO. In: NICOLAI, V. F. *The Christian Catacomb of Rome: History, Decoration, Inscription*. Città del Vaticano: Schnell & Steiner, 1999.

FERRUA, A. *Epigrammata Damasiana*. v.2. Roma: S/N, 1942.

PLANTA DA REGIÃO DOS RETRO SACTUS DA CATACUMBA DE DOMITILA. In: NICOLAI, V. F. *The Christian Catacomb of Rome: History, Decoration, Inscription*. Città del Vaticano: Schnell & Steiner, 1999.

Bibliografia

ALTANER, B; STUIBER, A. *Patrologia: vida, obras e doutrinas dos Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1966.

BADER, G. Sacred Space in Egeria's Fourth-Century Pilgrimage Account. *Journal of Religious History* 44, Oxford, 2020, p. 91-102.

BARKER, E. R. The Symbolism of Certain Catacomb Frescoes I. *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, v. 24, n. 127, 1913, p. 43-50.

- CAMERON, A.; GARNSEY, P. *The Cambridge Ancient History*. v. 13. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- COLWELL, E. C. The Fourth Gospel and Early Christian Art. *The Journal of Religion*, v. 15, n. 2, 1935, p. 191-206.
- CONSOLINO, F. E. *Macrobius's Saturnalia and the "Carmen contra paganos"*. In: Lizzi Testa, 2013, p. 85-121.
- DENZEY, N. *The Bone Gatherers: the lost words of early christian women*. Boston: Beacon Press, 2007.
- DUNN, G. *The Bishop of Rome in Late Antiquity*. Surrey, Burlington: Ashgate, 2015.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (o sistema totêmico na Austrália). São Paulo: Edições Paulinas, 1912.
- DI BERARDINO, A; QUASTEN, J. *Patrology*. v. 4. Westminster, Maryland: Cloth Edition, 1986.
- DUVAL, N. *Antiquite Tardive: Les Sarcophages d'Aquitaine*. Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV-VIII). Paris: Brepols, 1993.
- FOUCAULT, M. *Des espaces autres*. In: Dits et écrits. v. 4. Paris: Editions Gallimard, 1994.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.
- HEKSTER, O.; KLEIJN, G.; SLOOTJES, D. Crises and the Roman Empire: Proceedings of the Seventh. *Workshop of the International Network Impact of Empire*. Leiden and Boston: Brill, 2006.
- HENRIE, R.; JACKSON, R. H. Perception of Sacred Space. *Environment and Behavior*, 48, 2009, p. 94-107.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GONÇALVES, A. T. M. Os Severos e a Anarquia Militar. In: SILVA, G. V. MENDES, N. M (Org). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.
- GOODENOUGH, E. R. Catacomb Art. *Journal of Biblical Literature*, v. 81, n. 2, 1962, p. 113-142.
- GOODENOUGH, E. R. Early Christian and Jewish Art. *The Jewish Quarterly Review*. New Series, v. 33, n. 4, 1943, p. 403-418.
- GOUGH, M. *Os primitivos cristãos*. Lisboa: Verbo, 1969.
- GRIG, L. Christianization of Fourth-Century Rome. *Papers of the British School at Rome*. British School at Rome. v. 72, 2004, p. 203-230.

- KRAEMER, R. S. *Jewish Tuna and Christian Fish: Identifying Religious Affiliation in Epigraphic*. The Harvard Theological Review, v. 84, n. 2, 1991, p. 141-162.
- JERÔNIMO. *Commentary on Ezekiel*. Translated by Thomas P. Scheck. Westminster, Maryland: Newman Press, 2017.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 5ª ed. São Paulo: Unicamp, 2003.
- LEWIS, N. D. *The Early Modern Invention of Late Antique Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- LOT, F. *O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média*. Lisboa: 70, 2008.
- MAZUMDAR, S. MAZUMDAR, S. Religion and place attachment: A study of sacred places. *Journal of Environmental Psychology*. 2004, p. 385-397.
- MEAGHER, B. R. Perceiving Sacred Space: Religious Orientation Moderates Impressions of Religious Settings. *Environment and Behavior*, 48, p. 1030-1048.
- MESLIN, M. *Fundamentos de Antropologia Religiosa: a experiência humana do divino*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- MEYER, B. WITTE, M. Heritage and the Sacred: Introduction. *The Journal of Objects Art and Belief*. 2013, p. 274-280.
- METZGER, F. Devotion and Memory – Discourses and Practices. *Kirchliche Zeitgeschichte*. v. 31, n. 12, Frömmigkeit und Erinnerung, 2018, p. 329-347.
- MEYER, M.; MIRECKI, P. Introduction. *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. San Francisco: Haper San Francisco, 1999.
- MOSCOVICI, S. *Psychologie des minorités actives*. Paris: PUF, 1979.
- NICOLAI, V. F. “Le catacombe Cristiane: origini e sviluppo”. In: ENSOLI, S.; LAROCCA, E. *Aurea Roma*. Dalla città pagana Allá città Cristiana. Roma: “L’Erma” di Bretschneider, 2000.
- PFORDRESHER, J. *Jesus and the emergence of a Catholic imagination: an illustrated journey*. New Jersey: Paulist, 2008.
- PRUDÊNCIO. *Prudentius’ Crown of Martyrs: Liber Peristephanon* (Routledge Later Latin Poetry). Translated by Len Krisak with introduction and notes by Joseph Pucci. Londres: Routledge, 2019.
- SÁGHY, M. Strangers to Patrons: Bishop Damasus and the Foreign Martyrs of Rome. *The Hungarian Historical Review*. v. 5, n. 3, Saints Abroad, 2016, p. 465-486.
- SIMMINS, G. *Sacred Spaces and Sacred Places: a comparative approach*. Saarbrücken: VDM Verlag: 2008.

SIQUEIRA, S. M. A. As efígies femininas em catacumbas romanas: uma análise da figuração paleocristã. In: LEITE, L. R [et al.]. *Figurações do masculino e do feminino na Antiguidade*. Vitória: Ed. PPGL, 2011.

STORNAJOLO, C. Osservazioni letterarie e filologiche sugli epigrammi Damasiani. *Studi di storia e diritto* 7. Roma: Tipogkafia Vaticana, 1886.

TOLOTTI, F. Le cimetière de Priscille: synthèse d'une recherche. *RivArcC* 3–4. 1970, p. 291-314.

TROUT, D. *Damasus of Rome: The Epigraphic Poetry* (Oxford Early Christian Texts). Oxford: Oxford University Press, 2015.