



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

DIEGO HENRIQUE SANCHES DA SILVA

**“ABAIXO OS ATEUS!”:**

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ NA CARTA  
*MARTYRIUM POLYCARPI* E O CULTO IMPERIAL ROMANO NA  
ÁSIA MENOR (SÉC. II D.C.)

DIEGO HENRIQUE SANCHES DA SILVA

**“ABAIXO OS ATEUS!”:**  
A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ NA CARTA  
*MARTYRIUM POLYCARPI* E O CULTO IMPERIAL ROMANO NA  
ÁSIA MENOR (SÉC. II D.C.)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof.(a) Dra. Monica Selvatici.

Londrina  
2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

S586 Silva, Diego Henrique Sanches.  
"Abaixo os ateus!": a construção da identidade cristã na carta Martyrium Polycarpi e o culto imperial romano na Ásia Menor (séc. II d.C). / Diego Henrique Sanches Silva. - Londrina, 2026.  
170 f.

Orientador: Monica Selvatici.  
Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2026.  
Inclui bibliografia.

1. Martírio - Tese. 2. Culto Imperial - Tese. 3. Cristianismo primitivo - Tese. 4. Identidade - Tese. I. Selvatici, Monica. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Título.

CDU 93


DIEGO HENRIQUE SANCHES DA SILVA

**“ABAIXO OS ATEUS!”:**

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ NA CARTA  
*MARTYRIUM POLYCARPI* E O CULTO IMPERIAL ROMANO NA  
ÁSIA MENOR (SÉC. II D.C.)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para obtenção do título de Mestre.

**BANCA EXAMINADORA**

Documento assinado digitalmente  
 **MONICA SELVATICI**  
Data: 27/02/2026 15:09:26-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Orientador: Profa. Dra. Monica Selvatici  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Profa. Dra. Cláudia Beltrão da Rosa  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro -  
UNIRIO

---

Prof. Dr. Wander de Lara Proença  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 29 de janeiro de 2026.

*Dedico este trabalho aos que habitam as margens, perseguidos pela alteridade que os torna únicos e pela resistência em não silenciar suas identidades.*

## AGRADECIMENTOS

À minha estimada orientadora, professora Dra. Monica Selvatici, expresso minha gratidão não apenas pela orientação acadêmica constante, rigorosa e perspicaz ao longo deste trabalho, mas, sobretudo, pela valiosa amizade e apoio.

Aos professores Dra. Cláudia Beltrão da Rosa e Dr. Wander de Lara Proença, agradeço imensamente pela sua generosa disponibilidade em realizar a leitura crítica desta dissertação. Suas contribuições substanciais apresentaram novos e importantes caminhos, além de referências bibliográficas que enriqueceram significativamente a pesquisa e sua continuidade.

Estendo meus sinceros agradecimentos aos professores Dr. Sandro Ferreira, Dr. Marcos Roberto Almeida dos Santos e Edivaldo Rossi Gonçalves (doutorando), presbíteros da Arquidiocese de Maringá, por toda colaboração, seja por meio da indicação de bibliografias, pela leitura atenta de capítulos ou pelo companheirismo e incentivo durante o processo de pesquisa.

Aos estimados colegas do Seminário de Teologia Santíssima Trindade, da Arquidiocese de Maringá, minha gratidão por estarem sempre ao meu lado, apoiando com entusiasmo a empreitada do Mestrado em História Social na Universidade Estadual de Londrina (UEL).

Registro também o meu agradecimento a outras pessoas cujas contribuições foram fundamentais para a conclusão desta dissertação:

À Beatriz Corrado, pela leitura minuciosa e atenta, essencial para a correção gramatical e estilística do texto.

A Matheus Augusto Moreira, pela dedicação na revisão do *abstract*, e a Rafael Sperandio, pelo auxílio imprescindível nas traduções do grego.

Ao Pe. Valdinei Rodrigo Biassi de Oliveira, pela amizade e amparo espiritual inestimável. Sua presença foi o testemunho da providência no período mais difícil de minha trajetória e, com toda certeza, sua contribuição nesta pesquisa é maior do que ele possa imaginar.

“<sup>6</sup>Estes são os que andam revolucionando o mundo inteiro. Agora estão também aqui, <sup>7</sup>e Jasão os recebe em sua casa. Ora, todos eles *agem contra os decretos de César*, afirmando que há *outro rei, Jesus*”.

(Atos dos Apostolos, 17)

“Tendo-lhes sido oferecida a oportunidade de retornar ao *costume dos romanos*, perseveraram obstinadamente”

(*Acta Scilitanorum*, 14)

SILVA, Diego Henrique Sanches da. “**Abaixo os ateus!**”: a construção da identidade cristã na carta *Martyrium Polycarpi* e o culto imperial romano na Ásia Menor (séc. II d.C.). 2026. 170 p. Mestrado (Dissertação em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2026.

## RESUMO

A dissertação, intitulada “**Abaixo os ateus!**: a construção da identidade cristã na carta *Martyrium Polycarpi* e o Culto Imperial Romano na Ásia Menor (séc. II d.C.)”, investiga o fenômeno do martírio como um mecanismo fundamental na elaboração da identidade do movimento cristão primitivo em oposição à identidade sacra do Império Romano. O presente trabalho estabelece como objetivo geral a análise do martírio como uma construção de memória e uma experiência socioreligiosa que nutriu o grupo cristão em seu processo de autodefinição. Especificamente, a pesquisa estuda na *Martyrium Polycarpi* (Mart. Pol.) a figura do mártir como elemento de construção de fronteiras identitárias, analisa a percepção romana do martírio como penalidade judicial em contraste com a experiência cristã da *imitatio Christi*, e reconstrói a elaboração do martírio como uma memória viva e coletiva que fortaleceu a identidade cristã frente à cultura greco-romana. Metodologicamente, a dissertação articula a análise histórica da fonte principal, a *Mart. Pol.* – carta anônima que narra o martírio de Policarpo de Esmirna por volta de 156 d.C. – com um referencial teórico pautado nos estudos sobre identidade e memória, aplicando a teoria de identidade de Siân Jones, que entende a identidade como relacional e construída ativamente na demarcação de fronteiras. Nessa perspectiva, o interrogatório romano buscou apagar a fronteira pela imposição do sacrifício, enquanto o martírio reforçou-a, tornando a distinção entre cristão e não-cristão absoluta. Nesse sentido, também utiliza fontes comparadas, como a carta de Plínio a Trajano, para contextualizar a relação conflitiva entre as autoridades romanas e o movimento cristão na Ásia Menor. A pesquisa conclui que a identidade cristã na Ásia Menor do século II se forjou ativamente na fronteira com a cultura romana, utilizando a rejeição ao culto imperial e a celebração dos mártires como os principais marcadores de sua alteridade. A recusa cristã em participar do culto ao imperador e aos deuses tradicionais representava uma profunda ruptura social e política, pois contestava a ideologia imperial que via o soberano como o garantidor da *pax deorum* e eixo de coesão social. A *Mart. Pol.* funcionou como um dispositivo de memória e normatividade para a comunidade, construindo modelos exemplares de conduta e o martírio conferiu um valor performativo ao sofrimento, consolidando a fé e marcando a fronteira simbólica entre os eleitos e os incrédulos, permitindo que a comunidade cristã devolvesse a acusação popular de ateísmo aos seus perseguidores, identificando-os como os verdadeiros *atheos*. Assim, o martírio tornou-se um elemento decisivo que afirmou a contraidentidade cristã frente ao sistema imperial.

**Palavras-chave:** Martírio; Culto imperial; Identidade; *Martyrium Polycarpy*; Cristianismo primitivo.

SILVA, Diego Henrique Sanches da. “Down with the atheists!”: the construction of Christian Identity in the letter *Martyrium Polycarpi* and the Roman Imperial Cult in Asia Minor (2nd Century CE). 2026. 170p. Mestrado (Dissertação em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2026.

## ABSTRACT

The master thesis, titled “DOWN WITH THE ATHEISTS!”: the construction of Christian Identity in the letter *Martyrium Polycarpi* and the Roman Imperial Cult in Asia Minor (2nd Century CE), investigates the phenomenon of martyrdom as a fundamental mechanism in the construction of the early Christian movement's identity in opposition to the sacred identity of the Roman Empire. This study aims to analyze martyrdom as a construction of memory and a socio-religious experience that sustained the Christian group in its process of self-definition. Specifically, the sustained studies the figure of the martyr in the *Martyrium Polycarpi* (*Mart. Pol.*) as an element for constructing identity boundaries, analyzes the Roman perception of martyrdom as a legal punishment in contrast to the Christian experience of *imitatio Christi*, and reconstructs the development of martyrdom as a living and collective memory that strengthened Christian identity against Greco-Roman culture. Methodologically, the master thesis articulates the historical analysis of the main source, the *Mart. Pol.* – an anonymous letter narrating the martyrdom of Polycarp of Smyrna around 156 CE – with a theoretical framework based on studies of identity and memory, applying Siân Jones's identity theory, which understands identity as relational and actively constructed in the demarcation of boundaries. From this perspective, the Roman interrogation sought to erase the boundary through the imposition of sacrifice, while martyrdom reinforced it, making the distinction between Christian and non-Christian absolute. In this regard, it also uses comparative sources, such as Pliny's letter to Trajan, to contextualize the conflicting relationship between Roman authorities and the Christian movement in Asia Minor. The research concludes that Christian identity in 2nd-century Asia Minor was actively forged at the boundaries of with Roman culture, utilizing the rejection of the imperial cult and the celebration of martyrs as the main markers of its otherness. The Christian refusal to participate in the cult of the emperor and traditional gods represented a profound social and political rupture, as it challenged the imperial ideology that viewed the sovereign as the guarantor of the *pax deorum* and the central pillar of social cohesion. The *Mart. Pol.* functioned as a instrument of memory and normativity for the community, constructing exemplary models of conduct. Martyrdom conferred a performative value upon suffering, consolidating faith and marking the symbolic boundary between the elect and the unbelievers, allowing the Christian community to turn the popular accusation of atheism back onto its persecutors, identifying them as the true *atheos*. Thus, martyrdom became a decisive element that affirmed the Christian counter-identity against the imperial system.

**Key-words:** Martyrdom; Imperial Cult; Identity; *Martyrium Polycarpi*; Early Christianity.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>15</b>
<b>1</b>	<b>A IDENTIDADE SACRA DO IMPÉRIO ROMANO: PRINCIPADO E IDEOLOGIA IMPERIAL .....</b>	<b>24</b>
1.1	A ideologia do Principado sob Augusto e a identidade sacra do império .....	24
1.2	O culto aos imperadores na ideologia imperial romana.....	36
1.3	O culto imperial como ideologia de coesão social nas províncias romanas.....	41
<b>2</b>	<b>O CULTO IMPERIAL NAS PROVÍNCIAS ORIENTAIS DA GRÉCIA E DA ÁSIA MENOR .....</b>	<b>50</b>
2.1	Uma breve discussão historiográfica sobre o culto imperial .....	50
2.2	O caso das províncias orientais: Grécia e Ásia romana .....	59
2.3	Os decretos provinciais e a divinização dos soberanos.....	64
2.4	Estrutura social, sacerdócio e evergetismo no culto imperial na Ásia romana.....	66
<b>3</b>	<b>A CARTA MARTÍRIO DE POLICARPO.....</b>	<b>83</b>
3.1	O cristianismo na Ásia Menor nos séculos I e II d.C. e os primeiros contatos com a autoridade romana.....	83
3.2	Os vestígios escritos da Martírio de Policarpo .....	88
3.3	Crítica da fonte: autoria e datação.....	92
3.4	A literatura de martírio cristã e sua inspiração judaico-helenística.....	100
3.5	O martírio de Policarpo de Esmirna .....	110
<b>4</b>	<b>MARTÍRIO E IDENTIDADE CRISTÃ NA ÁSIA ROMANA DO SÉCULO II D.C. ....</b>	<b>116</b>
4.1	Esmirna no século II: contexto político, religioso e social.....	116
4.2	As perseguições na Ásia menor.....	119
4.3	O martírio cristão na carta Martyrium Polycarpi: memória e normatividade .....	136

4.4	<b>Modelos exemplares e o problema do martírio voluntário .....</b>	<b>146</b>
	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>150</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>161</b>
1	<b>Fontes .....</b>	<b>161</b>
2	<b>Bibliografia .....</b>	<b>161</b>

## INTRODUÇÃO

Refletir sobre o Império Romano é, em essência, mergulhar em uma dimensão fundamental da nossa própria identidade. Embora milênios nos separem de sua queda, somos herdeiros diretos e indiretos do vasto legado cultural e histórico que floresceu ao longo do Mediterrâneo. Essa herança se manifesta de formas concretas e cotidianas: nosso sistema jurídico, por exemplo, ainda se baseia em princípios e estruturas do Direito Romano, que estabeleceu as fundações da jurisprudência ocidental. Nossa língua é uma evolução direta do latim vulgar, a língua falada pelos soldados, colonos e administradores que expandiram as fronteiras do Império. De maneira igualmente profunda, nossas tradições religiosas, com especial destaque para o cristianismo também têm suas raízes no seio da sociedade romana, que observou seu nascimento como uma crença estranha e, por vezes, perseguida, mas que, séculos mais tarde, num longo processo de negociação e acomodação, foi adotada como religião oficial, moldando sua estrutura e teologia<sup>1</sup>.

Nesse sentido, a análise dessa herança transcende a mera curiosidade acadêmica. Como destaca o historiador Norberto Guarinello (2013, p. 08), não se trata de uma questão ociosa, mas de um exercício essencial de autoconhecimento. Refletir sobre o passado romano é refletir sobre a nossa própria identidade, sendo que esta, “a identidade de uma pessoa, um grupo ou uma coletividade inteira é o que lhe permite pensar sobre si mesmo, repensar seu passado e reconhecer seus limites e suas potencialidades para construir seu próprio futuro”. Nenhum povo está historicamente deslocado de uma identidade; mesmo os grupos marginalizados a possuem e lutam para firmar e mantê-la. Os romanos forjaram a sua, em um complexo mosaico de tradições e culturas. Os povos que lhes foram submetidos, por sua vez, negociaram suas próprias identidades em meio à dominação. E os primeiros cristãos, dentro desse mesmo caldeirão cultural, estabeleceram uma identidade inovadora, não baseada em laços étnicos, mas em uma comunidade de fé que viria a redefinir o próprio Império e, por consequência, o mundo que herdamos.

Nesse quadro de culturas e identidades – romana, helênica, cristãs etc. – destaca-se, neste trabalho, a presença indiscutível de um constructo moderno sobre um fenômeno cultural romano do século I d.C.: o culto ou “cultos” aos imperadores. Conforme Karl Galinsky (2011), não existiu tal coisa como “o” culto imperial, no sentido de uma instituição unitária, como uma espécie de “igreja do imperador”; havia, sim, uma variedade de

---

<sup>1</sup> Sobre este tema, cf. VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Editora Civilização brasileira, 2011.

práticas e manifestações locais, algumas oficiais e outras espontâneas, voltadas para um culto ao *numen* ou *genius* do imperador ou à sua pessoa. Esse culto, oferecido em Roma, não foi o mesmo que se instalou nas províncias, com diferenças regionais expressivas. Galinsky conclui propondo que o “culto imperial” seja entendido mais como um “fenômeno abrangente” que abarca práticas múltiplas e fluidas.

Enfatiza-se que esse culto não deve ser minimizado no seu caráter político, pois ele fazia parte de um sistema de honras e de legitimação do poder imperial – que chamamos de “ideologia imperial” – em que “rituais e poder” se uniam. Galinsky (2011) sublinha que construir um templo, emitir uma moeda com a efígie do imperador e instituir festivais e jogos em sua honra, não eram apenas gestos de lealdade política, mas formas de consolidação das relações de poder entre Roma e as comunidades provinciais. Veremos que esse processo não foi unilateral, tampouco uma imposição de Roma. Comunidades locais, como importantes cidades da Ásia Menor por meio de iniciativas como a construção de um templo dedicado ao culto do imperador, eram beneficiadas, pois recebiam prestígio e atraíam recursos.

Assim, o culto imperial era um espaço de negociação política e social cuja consumação produziu uma cosmologia, a conformação do mundo conhecido e a proclamação de estruturas que moldavam as vidas de homens e mulheres sujeitas ao Império Romano. Todavia, como questiona Steven J. Friesen (2011), é necessário se perguntar como reagiam aqueles que rejeitavam essa cosmologia oferecida pelos cultos imperiais, que no século II d.C. já faziam parte do politeísmo urbano normal, ou seja, constituíam um setor normal de um sistema religioso complexo. Friesen destaca a necessidade de se “mapear” essas respostas de rejeição a esses cultos ao imperador, não só como oposição, mas também como apropriação, competição e negociação.

As identidades surgem e são transformadas ao longo da história, são socialmente construídas por meio de diversos processos, em geral situando pessoas e grupos em alguma forma de conflito ou, pelo menos, justificando os conflitos que já existem. A identidade estabelece fronteiras entre pessoas e grupos e pode até se sobressair sobre culturas diversas – como o caso romano –, ser fluida e negociável a depender da ocasião e do conflito, porém seu mecanismo social e funcionamento é o de estabelecer o que está incluso no sistema identitário e o que não está. Assim, a memória, individual e coletiva, é a grande “fundadora e legitimadora das identidades, porque é ela que define quais são as mais importantes, quais não são fluidas e passageiras, quais são aquelas que adquirimos de nascença, como herança de nossos ancestrais” (Guarinello, N., 2013, p. 09).

Com efeito, organizações coletivas, como o estado, as associações comunitárias e religiosas e seus sistemas de poder, produzem memória com potencial de institucionalização, pois são lugares cruciais para a produção e reprodução social de memórias e, por meio delas, da própria identidade. Sistemas políticos e religiosos, como o do culto ao imperador, com todo o complexo de relações sociais e práticas que encerrava, com suas associações sacerdotais (*collegia*), organismos em nível pessoal e estatal, continham um enorme potencial em produzir memórias e conferir identidade a uma massa bastante heterogênea e multicultural que constituía o mundo romano, sobretudo no contexto das províncias gregas e da Ásia Menor.

De acordo com Pierre Nora (1993), a “memória” é fundamentalmente distinta da “história”. A memória é um fenômeno vivo, pulsante e afetivo, carregado por grupos sociais que se sentem visceralmente conectados a um passado que ainda não passou. Ela é orgânica, em constante evolução, suscetível a dialéticas de lembrança e esquecimento, e opera de maneira absoluta, sagrada e emocional dentro da consciência coletiva de uma comunidade. Em contraste, a história é uma construção intelectual e crítica. Ela é a representação, sempre problemática e incompleta, daquilo que não existe mais. Enquanto a memória une e identifica, a história analisa e afasta, opondo um espaço hermenêutico entre objeto e observador.

Ao aplicar este conceito ao movimento cristão do século II d.C. presente na província da Ásia romana, percebemos que os cristãos viviam imersos em um poderoso contexto de “memória” viva, pulsante e afetiva, de tal forma que sua literatura martirial não era uma “história” de martírio (uma construção intelectual e crítica), mas sim, uma “memória” escrita e compartilhada para conectar as diferentes comunidades cristãs do seu tempo. Sua identidade não se baseava em uma análise crítica do passado, mas em uma memória viva e compartilhada da figura de Jesus, dos apóstolos e dos eventos fundadores. Esta memória era ativada e fortalecida através de marcos de fronteiras como o “martírio” – que não era apenas uma lembrança, mas a vivificação do sacrifício de Cristo. Os “lugares de memória” por excelência para estas comunidades não foram “arquivos frios e distantes”, mas sim, os restos mortais dos mártires e seus túmulos e, nesse sentido, o mártir não era um personagem histórico distante; era uma testemunha presente, cujo sofrimento e fé reafirmavam a verdade da comunidade e conectavam o grupo diretamente com o divino. A veneração desses locais, a narração oral de seus feitos e a leitura comunitária das narrativas de martírios eram práticas

que mantinham essa memória coletiva vibrante, definindo a identidade do grupo em oposição à memória oficial do império e consolidando sua coesão interna<sup>2</sup>.

A expansão do Império Romano resultou de um longo processo de conquistas militares e manobras políticas de centralização, num primeiro momento da cidade de Roma sobre os povos da península itálica e depois da própria Itália sobre as demais regiões e povos, que margeavam o Mar Mediterrâneo. Para N. Guarinello (2009), o Império Romano oferece um caso peculiar de uma “microglobalização regional”, onde pelo espaço de séculos diversas identidades foram criadas e destruídas, ameaçadas e manipuladas.

Dentro dessa lógica de “microglobalização” proposta por Guarinello, o império funcionava como um espaço de interação constante, em que modelos culturais circulavam e eram apropriados de forma diferenciada pelas comunidades locais. Essa circulação não apagava as identidades pré-existentes, mas criava camadas de pertencimento múltiplas, em que a identidade romana podia coexistir, ou mesmo se sobrepor às tradições regionais. O culto imperial, como veremos, desempenhou papel decisivo nessa articulação, pois oferecia uma linguagem ritual e simbólica capaz de ser reconhecida – identificada – tanto no centro como nas periferias.

É precisamente sob a lente da *identidade* e da *memória* que o culto imperial romano revela sua verdadeira complexidade e função, especialmente no mosaico cultural das províncias da Ásia Menor. Longe de ser uma doutrina rigidamente imposta por Roma, o culto aos imperadores funcionava como uma linguagem cívica e uma plataforma de negociação. Ele oferecia aos diversos povos, com seus costumes e tradições ancestrais, um vocabulário comum para expressar lealdade, competir por prestígio e articular sua própria posição dentro da vasta estrutura imperial. Festivais, templos e juramentos criavam um palco cívico-religioso no qual a autoridade de Roma e as identidades locais podiam coexistir e se reforçar mutuamente.

Nesse contexto, a recusa cristã em participar desses ritos não era vista como uma simples divergência teológica, mas como um ato de profunda ruptura social e política. Ao se absterem dos sacrifícios e das honras ao imperador, os cristãos desafiavam o próprio tecido que unia a comunidade, a religiosidade e o poder. Eles contestavam uma ordem na qual o imperador era projetado não apenas como um líder político, mas como o garantidor da paz

---

<sup>2</sup> Gregório de Tours reporta que a carta *Martyrium Polycarpi* ainda era lida nas igrejas da Gália no séc. VI d.C., cf. ROPERÓ, Alfonso (org.). *Los Padres Apostólicos*. Viladecavalls (Barcelona): Editorial CLIE, 1998. p. 63-66.

com os deuses (*pax deorum*) e o eixo simbólico que sustentava o mundo conhecido<sup>3</sup>. Esta dissertação se propõe a analisar esse confronto de identidades, investigando como a experiência do martírio, cristalizada na carta *Martyrium Polycarpi*, funcionou como um mecanismo de construção da identidade cristã em oposição direta à identidade sacra do Império Romano no século II d.C.

O problema central que norteia nossa pesquisa reside em compreender como o fenômeno do martírio e a figura do mártir se constituíram num instrumento de construção de *memória e identidade* do movimento cristão primitivo. Mais do que uma mera consequência da perseguição, o martírio foi elaborado como uma experiência profundamente religiosa, um elemento que uniu e nutriu o grupo cristão em seu processo de formação cultural frente ao politeísmo greco-romano e à tradição judaica. Partimos da hipótese de que a identidade cristã, no contexto da Ásia Menor do século II, foi forjada ativamente na fronteira com a cultura romana, utilizando a rejeição ao culto imperial (oposição) e a celebração de seus mártires como os principais marcadores de sua alteridade<sup>4</sup>.

Para investigar essa questão, este trabalho se debruçou sobre a carta *Martyrium Polycarpi* (doravante, *Mart. Pol.*), uma carta anônima que narra o martírio de doze cristãos em Esmirna, ocorrido por volta de 156 d.C., incluindo o venerado bispo local, Policarpo. Este documento, considerado a narrativa mais antiga sobre o martírio cristão e a primeira das chamadas “Atas dos Mártires”, é um testemunho emblemático da formação de uma identidade cristã em confronto direto com os mecanismos jurídico e religiosos do Império. A própria narrativa deixa clara a natureza do conflito ao colocar na boca da multidão a acusação central contra Policarpo: tratava-se daquele que “destrói nossos deuses e ensina a muitos a não sacrificar nem adorar” (*Mart. Pol.* 12, 2). Essas duas práticas – sacrificar e adorar os deuses da cidade, e aos imperadores divinizados, o *divi* ou *theoi* para os gregos – definiam o núcleo da ideologia imperial e da identidade cívica na Ásia Romana.

A relevância deste estudo se justifica pela necessidade de compreender o cristianismo primitivo não como um fenômeno isolado, monolítico e estanque, mas como um fenômeno religioso diretamente ligado às profundas transformações do mundo romano até a Antiguidade Tardia. A identidade cristã não se explica fora do quadro mais amplo da cultura

<sup>3</sup> Para mais, cf. Price, S., 1984; Horsley, R., 2004; Hernandez, C., 2014; Frija, G., 2016.

<sup>4</sup> Destaca-se que a percepção do movimento cristão em Esmirna, local do contexto em que o autor da *Mart. Pol.* descreve o martírio de Policarpo e de outros onze cristãos, a oposição ao culto imperial e a adoração dos deuses da cidade não resume toda a amplitude de relações estabelecidas entre os cristãos e o Império, como uma relação meramente anti-imperialista, em uma oposição rígida, quase maniqueísta, entre o Império e os primeiros cristãos. O próprio texto da *Mart. Pol.* 10 manifesta espaços de negociação e acomodação entre o movimento dos discípulos de Jesus e o sistema imperial, visto que a narrativa não é uma rejeição total ao Império Romano, mas a um dado específico de sua sociedade: a adoração aos imperadores e aos deuses da cidade.

greco-romana que lhe deu forma<sup>5</sup>. Portanto, analisar o discurso martirial da *Mart. Pol.* em diálogo com a estrutura do culto imperial permite iluminar a dinâmica de mão dupla que caracterizou esse período: de um lado, a consolidação de uma identidade sacra romana em torno da figura do imperador como espaço de negociação e acomodação do poder central com as províncias; de outro, a emergência de uma *contraidentidade* cristã, articulada em torno da figura do mártir, também ela em busca de uma negociação com o poder maior que a conformava: o sistema imperial romano.

Para alcançar o objetivo proposto, esta dissertação traça um percurso metodológico que articula a análise histórica da fonte com um referencial teórico pautado nos estudos sobre identidade e memória. Como objetivo geral, pretendemos analisar o fenômeno do martírio como uma construção de memória e uma experiência socioreligiosa que nutriu o movimento cristão em seu processo de autodefinição, ou seja, que criou identidade. Especificamente, buscamos em nossos objetivos:

1. Estudar, na *Mart. Pol.* e em outros escritos dos Padres Apostólicos, a figura do mártir e o ideal de martírio como um elemento de construção de fronteiras identitárias.
2. Analisar, em fontes produzidas por autoridades romanas, a forma com que o martírio cristão era percebido e como os processos de perseguição foram estruturados, contrastando a visão romana do martírio como penalidade judicial com a experiência cristã do sagrado, a *imitatio Christi*.
3. Reconstruir historicamente a elaboração do martírio como uma memória viva, afetiva e coletiva, nos termos de Pierre Nora (1993), que distinguiu e fortaleceu a identidade cristã frente às culturas greco-romana.

Para tal propósito, a estrutura desta dissertação foi organizada em quatro capítulos, de modo a conduzir o leitor desde o contexto mais amplo do Império Romano até a análise específica do discurso martirial e sua articulação com o contexto local da Ásia proconsular romana e a cidade de Esmirna do século II d.C.

O primeiro capítulo, “A identidade sacra do Império Romano: *Principado* e ideologia imperial”, dedica-se a reconstruir o quadro ideológico que sustentou a transição da *República* para o *Principado*. Nele, analisamos como o governo de Augusto promoveu uma profunda reconfiguração da identidade romana, fundamentada na restauração dos costumes tradicionais (*mos maiorum*) e na sacralização do poder imperial. Argumentamos que a *pietas*

---

<sup>5</sup> Cf. SILVA, Érica C., SILVA, Gilvan V., SILVA, Roberta A. (org.). *O império romano e sua diversidade religiosa*. Vitória, ES: EDUFES, 2019.

– a correta relação com os deuses – foi elevada à condição de virtude central da identidade romana, com o imperador posicionado como seu principal modelo e guardião.

O segundo capítulo, “O Culto Imperial nas províncias orientais da Grécia e da Ásia Menor”, aprofunda a análise sobre o principal instrumento dessa identidade sacra: o culto aos imperadores. Após uma breve discussão historiográfica que destaca a transição de uma visão do culto como mero ato político de lealdade para sua compreensão como um fenômeno religioso genuíno, sobretudo após a contribuição da obra de Simon Price, focamos em sua manifestação nas províncias orientais. Demonstramos que em cidades como Esmirna, o culto imperial se fundiu com instituições locais como o sacerdócio cívico, o evergetismo e o patronato, tornando-se um eixo de coesão social e um palco para a competição de prestígio entre as elites locais e provinciais.

No terceiro capítulo, “A carta Martírio de Policarpo”, voltamo-nos para a nossa fonte principal. Iniciamos com um panorama da expansão do cristianismo na Ásia Menor e seus primeiros contatos com a autoridade romana, para então nos dedicarmos à análise crítica do documento. Discutimos as questões de autoria, datação e a complexa tradição de seus manuscritos, situando a obra em seu gênero literário – narrativa de martírio – e sua inspiração na literatura de martírio judaico-helenística fundamentada nas tradições do martírio em defesa da *Lei Mosaica* e da “morte nobre” dos filósofos. Por fim, apresentamos uma análise detalhada da narrativa do martírio de Policarpo, destacando os elementos centrais de seu discurso.

Finalmente, o quarto capítulo, “Martírio e identidade cristã na Ásia romana do século II d.C.”, realiza a síntese da argumentação. Inserindo o martírio de Policarpo no contexto político, religioso e social de Esmirna, analisamos como a narrativa da *Mart. Pol.* funciona como um dispositivo de memória e normatividade para a comunidade cristã. Argumentamos que o texto constrói modelos exemplares de conduta, como Policarpo e Germânico, ao mesmo tempo em que critica o martírio voluntário, representado pela figura de Quinto. Concluimos que o martírio, tal como elaborado nesta carta, foi um elemento decisivo na delimitação de fronteiras simbólicas, consolidando uma identidade cristã que se afirmava pela recusa ao sistema imperial, no que tange ao culto ao imperador e aos deuses tradicionais da cidade, e pela celebração de seus próprios heróis da fé, os mártires.

Impende, ainda, destacar que a presente pesquisa perpassou por um longo caminho de aprendizado e modificação até mesmo dos objetivos iniciais, especialmente quanto ao seu marco teórico. Com efeito, quando apresentamos o projeto inicial para este trabalho, constava dentro dos nossos objetivos a análise fenomenológica do martírio como

experiência fenomênica do sagrado. Essa análise seria realizada a partir da fenomenologia de Angela Ales Bello (2018). Contudo, no processo da pesquisa – e aqui saliento a importância das disciplinas do programa de mestrado em História Social – entendemos por bem tomar outro caminho de análise, a partir do qual nos propusemos a estudar nossa fonte e tema a partir da teoria de identidade da autora Siân Jones.

A pesquisadora Siân Jones é uma figura central nos estudos sobre identidade, notabilizando-se por sua crítica às abordagens tradicionais que equipararam de forma simplista “culturas” arqueológicas a grupos étnicos específicos. Em sua obra, *“The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present”* (A arqueologia da etnicidade: construindo identidades no passado e no presente), Jones propõe uma visão mais dinâmica e complexa da etnicidade como uma forma de identificação social, em constante negociação e transformação.

Sua principal contribuição foi o questionamento do chamado enfoque histórico-cultural na Arqueologia. Essa abordagem, dominante por muito tempo, tendia a traçar uma linha direta entre um conjunto de artefatos materiais (uma “cultura” arqueológica) e um povo ou grupo étnico específico. Jones argumenta que essa visão é falha por tratar a etnicidade como uma característica estática e inata dos grupos humanos, ignorando a fluidez e a complexidade das identidades sociais.

Influenciada pelo trabalho do antropólogo Fredrik Barth, Siân Jones defendeu que a etnicidade não é definida por um conjunto fixo de traços culturais compartilhados, mas sim pelas fronteiras que os próprios grupos estabelecem em suas interações com os outros. Em outras palavras, a identidade é relacional e se constrói na diferença percebida em relação ao “outro”.

Nessa perspectiva teórico-metodológica, a perseguição romana e o martírio não são apenas atos de violência, mas uma interação intensa e violenta na fronteira identitária: a) o interrogatório diante de um magistrado era uma tentativa do poder dominante de apagar a fronteira, forçando o indivíduo a se reintegrar à norma romana através do ato de sacrifício; b) o martírio, por sua vez, inscreve-se como o ato supremo de reforçar a fronteira. Ao escolher a morte em vez de cruzar a fronteira de volta ao politeísmo, o mártir tornava a distinção entre “cristão” e “não-cristão” absoluta.

Ademais, no contexto da *Mart. Pol.*, Esmirna era um centro proeminente e orgulhoso do culto imperial nela estabelecido. Cidades na Ásia Menor competiam ferozmente pelo prestigioso título de *Neokoros* (“guardião do templo”), que lhes permitia construir e manter um templo provincial (*Sebasteion*) para o culto imperial. Esmirna detinha este título e

via-o como um marco da sua identidade e status. Portanto, nesta cidade, a pressão para participar deste culto devia ser intensa; era, provavelmente, uma questão de orgulho cívico.

O provocador brado “*Abaixo os Ateus!*”, que intitula esta dissertação, vai ao cerne do conflito aqui analisado. Retirada de um momento crucial da *Mart. Pol.*, a frase não é apenas uma declaração de desafio, mas um profundo ato de inversão retórica pelo qual a comunidade cristã nascente, acusada de ateísmo (*atheos*) por se recusar a adorar os deuses e o imperador, projeta a mesma acusação sobre seus perseguidores. Este trabalho investiga precisamente como essa fronteira de identidade foi forjada. Tomando a narrativa do martírio de Policarpo de Esmirna como estudo de caso central, analisamos a maneira pela qual a identidade cristã foi ativamente construída, no século II d.C., como um projeto de oposição direta à ideologia do *Principado* e à prática do culto imperial, o principal instrumento de coesão social e lealdade política nas províncias romanas da *Ásia Menor*.

# 1 A IDENTIDADE SACRA DO IMPÉRIO ROMANO: *PRINCIPADO* E IDEOLOGIA IMPERIAL

## 1.1 A IDEOLOGIA DO *PRINCIPADO* SOB AUGUSTO E A IDENTIDADE SACRA DO IMPÉRIO

Ao analisar a mentalidade que sustentou a expansão romana, o historiador P. A. Brunt (2004) captura uma ideologia essencial sobre a autoimagem do Império: para os romanos, o poder e a glória não eram meros frutos da ambição, mas uma espécie de destino manifesto, uma dádiva concedida pelos deuses. Esta crença fundamental permitia que eles vissem suas próprias conquistas – muitas vezes brutais e predatórias – através do prisma de uma guerra justa (*bellum iustum*), legitimando a expansão como um ato defensivo, fosse para garantir suas fronteiras ou para socorrer aliados. A ideologia imperial, habilmente tecida por poetas, historiadores e pela própria elite governante, transformava, assim, a vitória militar em um mandato divino para governar. Contudo, essa narrativa ia além: ela apresentava o domínio romano não como uma subjugação, mas como um benefício inestimável para os povos conquistados. Roma se via como a portadora da civilização (*civilitas*), acreditando sinceramente – ou, como Brunt sugere, querendo acreditar – que ao impor suas leis, sua engenharia e sua ordem, estava libertando os “bárbaros” de sua própria selvageria e oferecendo-lhes a única paz verdadeira, a *Pax Romana*.

O processo de expansão e domínio não foi uniforme e a relação de conquista – como força a ser imposta – não foi duradoura, pois aos poucos Roma foi se transformando de um império de conquista, mantido pela força de exércitos bem-preparados, para se configurar num grande estado territorial, no qual predominava uma certa unidade e paz pública na maioria de suas províncias e cidades, o que explica, em partes, o sucesso e a durabilidade desse imenso império e seu sistema de governo. Galinsky (2011), citando o recente trabalho de Amy Chua, destaca a importância da tolerância religiosa e do pluralismo cultural para a ascensão de “hiperpotências” como Roma.

A sociedade romana, ao contrário da imagem monolítica que muitas vezes herdamos dos livros de história, era um mosaico complexo, cheio de contrastes e fronteiras invisíveis. O que chamamos genericamente de “sociedade romana”, lembra Guarinello (2006), é antes uma construção intelectual do que um retrato fiel do Império em sua vastidão. Sob o manto da águia romana conviviam mundos muito diferentes: cidadãos com plenos

direitos e não cidadãos relegados à margem; homens livres e escravizados; famílias de imensa riqueza e pessoas que mal possuíam o necessário para sobreviver; mestres das letras e aqueles que nunca aprenderam a ler; donos de vastas propriedades rurais e trabalhadores que viviam de sua força física; detentores de riquezas líquidas e aqueles cuja sobrevivência estava presa à terra. Essa teia de desigualdades não se restringia à economia ou ao prestígio social – ela se refletia também nas leis e nos direitos, que variavam de acordo com o lugar e a condição de cada povo. Roma não impunha um código único a todos: sabia negociar e preservar, quando conveniente, as tradições locais.

Imagine um mapa que se estende do Atlântico às areias do deserto da Arábia, das florestas da Germânia às margens do Nilo. Esse era o Império Romano – um colosso territorial onde conviviam diversos povos, idiomas e tradições, religiões antigas e novos cultos, leis herdadas de grupos e sociedades ancestrais e códigos impostos por Roma. Mas a pergunta é inevitável: o que mantinha unida uma diversidade tão imensa? A resposta não é simples.

Peter Brown, em 1971, pintou um quadro sombrio dessa coesão: “A face mais terrível e brutal do Império Romano aparece nos esforços incessantes para se manter continuamente unido” (*The World of Late Antiquity*, p. 27). Nessa leitura, o Império era, em essência, um corpo armado, um punho fechado sustentado pelas legiões, pronto para esmagar qualquer foco de rebeldia. Contudo, outros historiadores – como N. Guarinello (2006), S. Price (1984), P. Zanker (2004) e Karl Galinsky (2011), por exemplo – mostram uma face mais matizada. As fontes sugerem que, na maior parte do território, a vida era marcada por mercados movimentados, rotas comerciais seguras e ativas e uma coesão social relativamente estável. Conflitos abertos eram exceção, concentrados nas zonas de fronteira, o *limes*, e em províncias cuja identidade cultural resistia à assimilação.

A Judeia é talvez o exemplo mais eloquente de resistência à assimilação ou romanização. Organizada como uma etnarquia, possuía estatuto jurídico próprio, liberdade de culto e governo local sob a liderança de um etnarca. Lá, o brilho das águias romanas encontrava, de tempos em tempos, o fogo da resistência popular. Era o lembrete vivo de que, por trás da fachada de unidade, a coesão do Império se construía e reconstruía diariamente – numa tensão constante entre negociação e uso da força.

À medida que o Império Romano crescia e consolidava sua presença sobre vastos territórios, também se transformava internamente. A transição da *República* para o *Principado* – a monarquia de tipo imperial inaugurada por Augusto a partir de 31 a.C. – não foi apenas uma mudança política, mas uma reconfiguração profunda da própria identidade de

Roma. Norma M. Mendes (2006, p. 22) observa que, com a expansão territorial durante o período republicano, Roma deixou de ser apenas uma cidade-Estado nos moldes clássicos e tornou-se uma verdadeira cosmópolis, ultrapassando seus antigos limites institucionais e espaciais. Roma, de certo modo, superou a si mesma.

Curiosamente, os romanos não possuíam um conceito rígido para descrever seu sistema político. Ele era entendido como a *Res publica* — a “coisa pública”, a coisa do povo —, expressão que condensava a ideia de que o governo era, ao menos em teoria, uma construção coletiva. Essa noção ganhava forma visível na inscrição *SPQR* (*Senatus Populusque Romanus*, “O Senado e o povo de Roma”), onipresente nas moedas, nas fachadas dos fóruns e teatros, nos estandartes das legiões, e até hoje preservada como símbolo da moderna república italiana.

Quando Augusto assumiu o poder e o *Principado* nasceu, não houve, de imediato, uma ruptura declarada com o passado. As elites – detentoras não apenas do poder econômico, mas também do poder simbólico, com o monopólio sobre a invenção e reinvenção das tradições –, em aliança com o imperador, reformularam as engrenagens do sistema político sem alterar, ao menos na superfície, sua essência declarada. O Império, oficialmente, continuava a se ver como herdeiro direto da *República*, e a sigla “*SPQR*” com sua carga simbólica permanecia como um emblema de continuidade. Como lembra Mary Beard (2023), essa aparência cuidadosamente cultivada ajudou a legitimar a nova ordem, tornando a transição menos um rompimento e mais uma metamorfose controlada – um truque político magistral que mascarava a centralização do poder sob a figura imperial.

Assim, enquanto nas fronteiras as legiões romanas podiam enfrentar pontos de resistência, no coração do sistema o poder se transformava de modo sutil, preservando símbolos antigos para sustentar uma unidade política e ideológica. Roma não apenas conquistava territórios – conquistava também a própria narrativa sobre si mesma, moldando-a para que o passado e o presente se fundissem numa mesma ideia de grandeza, num verdadeiro “trabalho de construção de identidade” e sua nova ideologia: o sistema imperial do *Principado*.

Os romanos, neste período de mudanças sociais e políticas decorrentes da crise da *República*, especialmente com a figura e ação de Augusto (31 a.C. a 27 d.C.) adotaram um sistema de poder pessoal – o *Principado* – e centralizador, de tal maneira que o imperador-*Princeps* acumulou na sua pessoa todo o conjunto de atribuições, magistraturas e poderes ou autoridade, cujo principal objetivo era restaurar a religião e os costumes tradicionais, o *mos maiorum* (Mendes. N; Silva, G., 2006).

Ao assumir o papel de restaurador dos costumes ancestrais, Augusto não apenas consolidou um novo modelo de governo, mas também estabeleceu as bases ideológicas para a sacralização do poder imperial. Esse processo envolveu a ressignificação de práticas religiosas tradicionais, incorporando a figura do *princeps* como mediador privilegiado entre os deuses e o povo, num processo de mudança cultural mais amplo onde a “religiosidade de lugar” passava para a “religiosidade utópica”, não adstrita a um espaço geográfico (uma cidade, por exemplo), mas a uma pessoa ou sistema de culto<sup>6</sup>. Tal construção simbólica, apoiada por literatos, juristas e artistas, criava uma narrativa na qual a obediência ao imperador se confundia com a própria devoção religiosa, abrindo caminho para a institucionalização do culto aos césores.

No contexto das cidades e províncias da Ásia Menor, essa institucionalização assumiu formas particularmente visíveis e monumentais. Templos suntuosos, festivais anuais e títulos honoríficos como o de *neokoros* (“guardião do templo”) não apenas exaltavam a figura do imperador, mas também reforçavam a imagem das cidades (dentre elas, Esmirna) como centros leais e indispensáveis ao império. Assim, cada celebração pública em honra ao soberano era, simultaneamente, uma reafirmação da identidade local e um ato de integração à comunidade política mais ampla que era Roma.

Na mentalidade romana, política, religião, vida social e moral não eram esferas separadas, mas partes de um mesmo tecido cultural. As leis, as tradições, os ritos e o comportamento cotidiano formavam um conjunto indissociável que definia o que significava “ser romano”. Como explica Norma M. Mendes, “para os romanos o termo *mores* engloba a política, a religião, a vida familiar, a moralidade pública e privada” (Mendes, 2006, p. 22-23). Ou seja, tratava-se de um conceito abrangente, que reunia o núcleo dos valores e práticas que

---

<sup>6</sup> Eric M. Orlin, em trabalho sobre a passagem do “locativo” para o “utópico” na religião romana no período de Augusto, destacou como as políticas religiosas implementadas pelo imperador fizeram com que a religião romana se afastasse do modelo locativo, ou seja, centrada no espaço geográfico preciso (sobretudo o da cidade de Roma), para o modelo utópico, no sentido de não estar ligada a um lugar específico, mas no caso, a uma pessoa: o imperador divinizado. Segundo o autor: “Citando o trabalho de John North e Richard Gordon, Galinsky descreveu a história como ‘um desenvolvimento da religião como embutida na cidade-estado para a religião como uma escolha de grupos diferenciados que oferecem diferentes qualidades de doutrina religiosa, diferentes experiências, percepções, ou apenas diferentes mitos e histórias para dar sentido ao absurdo da experiência humana’. Ele observou que o estado romano, com sua ênfase no que Jonathan Z. Smith rotulou de religião ‘locativa’, ou o que Mary Beard, John North e Simon Price chamam de ‘religião de lugar’, já tinha visto sua cota de religiões ‘utópicas’ no primeiro século d.C.; a política usual romana de *laissez-faire* havia proporcionado espaço para esses grupos religiosos crescerem. Usando as observações de Smith como ponto de partida, este artigo sugere que a religião romana já havia começado a se afastar do modelo locativo durante os últimos séculos da República, e seu desenvolvimento de certas qualidades ‘utópicas’ precisa ser visto como uma parte significativa do contexto dentro do qual se deve examinar a disseminação do(s) culto(s) imperial(is) e a ascensão do cristianismo e de outras religiões ‘utópicas’” (2011, p. 49). Para mais, cf. ORLIN, Eric M. *Augustan religion: from locative to utopian*. In: BRODD, Jeffrey; REED, Jonathan L. (org.). *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on the imperial cult*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 49-59.

sustentavam a vida coletiva e individual, moldando desde as decisões do Senado até os ritos domésticos, desde as cerimônias públicas até o comportamento esperado na intimidade do lar. No contexto da transição para o *Principado*, esse vasto conjunto de instituições e referenciais de autoridade – que antes se distribuía entre diferentes magistraturas, conselhos e instâncias religiosas – foi progressivamente concentrado nas mãos de uma única figura: o imperador. Ele não era apenas o chefe do exército ou o árbitro supremo da política; assumia também um papel de guardião da moral, patrono das tradições e, em certo sentido, pontífice da ordem social e religiosa. Assim, a centralização não se limitava à esfera administrativa, mas envolvia a apropriação simbólica e prática de tudo aquilo que, para os romanos, constituía o *mos maiorum*, transformando o imperador no eixo em torno do qual girava a vida pública e privada do Império.

Em todos estes aspectos, a tradição, a memória, o conhecimento escaparam das mãos da *nobilitas* para as mãos dos especialistas, aqueles que detinham o saber acadêmico. Redefiniu-se a posição dos juristas, cuja autoridade não mais era derivada da sua posição social e sai do controle da política e da ciência do direito. A elaboração do calendário e, portanto, o controle do tempo, já em 46 a.C., com [Júlio] César, passou a ser objeto de racionalização (Mendes, 2006, p. 23).

A conclusão de N. Mendes (2006) é que junto da autoridade política, social e militar que o imperador acumulou, alinou-se, também, a autoridade dos especialistas que formavam sua corte: juristas, astrônomos, poetas, literatos etc. A união de poderes e magistraturas num único indivíduo – o imperador – e o auxílio dos especialistas, na sua leitura, lançaram as bases para um regime absoluto dos césares, impensável no período da *República*.

Esse deslocamento do poder, das antigas famílias aristocráticas para o imperador e, ao seu lado, para um corpo seletivo de especialistas, representou uma mudança profunda na estrutura de autoridade romana. Ao concentrar não apenas o comando militar e a liderança política, mas também o controle do saber técnico e da produção cultural, o *Principado* redefiniu o próprio conceito de governo. Juristas, astrônomos, poetas e intelectuais deixaram de ser apenas figuras independentes de prestígio para tornarem-se parte orgânica da engrenagem imperial. O conhecimento, antes patrimônio difuso da *nobilitas*, transformou-se em ferramenta de legitimação do poder central, conferindo ao imperador uma aura de racionalidade, cultura e sabedoria que reforçava sua posição como líder.

Assim, a fusão entre autoridade política e esforço intelectual criou um modelo de centralização sem precedentes na história romana. Se na *República* o poder era, ao menos em teoria, partilhado e equilibrado entre as instituições e as famílias nobres de Roma, no *Principado* e sua ideologia esse equilíbrio foi substituído por um núcleo mais coeso, no qual a figura do imperador se erguia como a síntese de todos os poderes: comandante supremo, legislador, juiz, pontífice e patrono das artes e ciências. Essa união entre poder e saber não apenas garantiu a estabilidade do sistema por séculos, como também pavimentou o caminho para a consolidação do regime dos césares – um modelo político que, sob diferentes formas, ecoaria na tradição ocidental muito além do fim do Império Romano.

Antes de adentrarmos propriamente no reinado do imperador Augusto (31 a.C. a 27 d.C.) e as transformações culturais operadas nele, passaremos brevemente por evidências da importância da religião enquanto discurso operante para a identidade romana, existente e em atividade desde o período republicano, antecedentes, portanto, às reformas de Augusto.

A tese de Edwin M. Bevens (2010) é de que os escritores da época augustana, especialmente Ovídio, Lívio, Horácio e Virgílio, colaboraram para a construção de uma identidade estritamente sacralizada do imperador e do povo de Roma. Todavia, esse espírito de sacralidade não foi inventado ou produzido na época de Augusto, mas já se encontrava nos discursos, na literatura e na ideologia política romana desde os tempos da *República*<sup>7</sup>.

A começar pelos escritos de Cícero, Bevens (2010) sublinha que para este orador e político romano do século I a.C., o povo de Roma era, acima de tudo, um povo que se destacava por sua piedade e justiça para com os deuses. A *pietas* e *justitia* romana faziam deles uma nação superior aos gauleses, aos demais povos da península itálica, aos gregos, cartagineses e todos os demais.

Outra evidência da importância da religião para a identidade romana durante o período republicano vem da natureza aberta do panteão de Roma. Como aponta Rupke, a religião romana é bem diferente da grega, com um cenário mais igual para todos os deuses, em contraste com as hierarquias claras na Grécia. Enquanto a mitologia grega está cheia de histórias dos feitos de um panteão estabelecido, o [panteão] romano está cheio de histórias sobre novos deuses que foram introduzidos nele. Era importante para os romanos reconhecer todos os deuses e trazê-los para a prática religiosa romana

---

<sup>7</sup> Novamente, o trabalho de Eric M. Orlin vem ao encontro da tese defendida por Edwin Bevens e adotada neste trabalho. Cf. 5. ORLIN, Eric M. Augustan religion: from locative to utopian. In: BRODD, Jeffrey; REED, Jonathan L. (org.). *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on the imperial cult*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 49-59.

(Bevens, 2010, p. 20).

R. Horsley (2004, p. 22) também destaca que, dentre os aspectos essenciais da “propaganda de Augusto”, preponderou a contribuição dos literatos, historiadores e poetas, “profundamente movidos por um ideal político e tão equipados para cantar seus louvores” ao império e ao imperador. Outros intelectuais romanos, como Varrão também compreendiam a religião como um aspecto indispensável para o sucesso de um povo de tal forma que “o Estado romano achava-se intimamente ligado à religião e não teria podido funcionar sem ela” (Horsley, 2004, p. 23).

Nesse sentido, as práticas rituais, sacrificiais, celebrativas e discursivas elaboradas para o culto ao imperador, onde se notará um desenvolvimento sem precedentes do poder divinizado do governante, colocado como centro da religião cívica nas províncias orientais do Império, como a Acaia e a Ásia Menor, Horsley (2004) conectou esse fenômeno à importância do conceito de “ordem” nas civilizações antigas. Para ele, o surgir da “ordem” frente ao “caos” é um dos principais temas dos mitos de origem e dos festivais de Ano Novo no Oriente Próximo antigo.

Citando o exemplo do mito mesopotâmico de *Enuma Elish*, o rei-guerreiro e divino que colocou fim ao caos por meio da violência e ordenou todas as coisas para o bem da humanidade, Horsley ligou o mesmo tema ao *leitmotiv* central dos cultos ao imperador, visto como ordenador do caos e promotor da ordem e da paz, sobretudo nas províncias orientais. “Temos, pois, de avaliar o grau de profundidade e de disseminação do alívio e da gratidão depois da vitória em Áccio de Otaviano, que assumiu deliberadamente a postura da ordem civilizada ocidental” (Horsley, 2004, p. 23).

A visão de Roma como a sociedade mais piedosa e a mais abençoada pelos deuses não era, com efeito, unânime. Outros escritores e políticos romanos se opuseram à influência dos deuses nos negócios do estado, ou mesmo na vida cotidiana do povo. Bevens (2010) cita os exemplos de Catão e Lucrécio como opositores a identidade sacralizada de Roma e, seguindo o trabalho de Dench e Wallace-Hadrill, concluiu que, no período republicano, embora a religião não fosse descartável, o eixo central da identidade romana estava no Direito romano e nos costumes cívicos, reunidos no conceito mais amplo do *mos maiorum*.

Contudo, o aspecto de abertura do panteão romano, o costume de integrar novos deuses ao culto público de Roma – a *evocatio deorum* – com o desejo de a todos os deuses agradar e tê-los como favoráveis a Roma, são inegáveis (cf. P. G. Hilu da Rocha Pinto,

1997; N. Guarinello, 2009). Os romanos, bem como os gregos das províncias orientais do império, verdadeiramente se preocupavam com sua relação com o divino e procuravam com dedicação esmerada pela *pax deorum*, ou seja, a paz dos deuses e com os deuses, o que se expressava no particularismo com que eles se dedicavam em cumprir fielmente os rituais de sua religião, notadamente aqueles envoltos com os sacrifícios e a adoração (cf. F. Lozano, 2015).

Após as guerras civis entre os diferentes partidos que disputaram o poder e a herança política de Júlio César, morto numa confabulação senatorial em 44 a.C., Caio Otávio, filho adotivo de César, tornou-se o governante supremo de Roma com a vitória sobre Marco Antônio, seu rival, na batalha de *Áccio*, em 31 a.C. Neste caso, a vitória dele sobre M. Antônio, que se associara à rainha Cleópatra do Egito, ganhou o cenário político romano como um conflito entre o *ocidente romano* civilizado e o *oriente egípcio* bárbaro, cuja derrota também manifestava um desejo dos deuses em favorecer o campeão de Roma, Augusto (cf. E. M. Bevens, 2010). Celebrado como o único vitorioso, portanto, beneficiado pelos deuses, Augusto, num primeiro momento, rejeitou os títulos que recordavam os tempos da monarquia, e tinham custado a vida de Júlio César, e assumiu apenas o de *Princeps* (o primeiro entre pares), iniciando o que a historiografia denominou de período do *Principado* ou Alto Império.

Augusto manejou, com elogiável habilidade política, a tensão entre a manutenção de um aparente regime republicano, com as instituições próprias da *República* romana, como o *Senado* e as magistraturas de cônsul – agora, porém, com o acúmulo crescente de poder nas mãos de uma única pessoa, no caso, ele, o *Princeps* –, e o processo de mudanças políticas e culturais que resultou no regime imperial (cf. K. Galinsky, 2012). Assim, se de um lado era representado como um magistrado da *República*, de outro sua imagem vinculava à percepção de um grande general vitorioso na pessoa de um romano eximamente piedoso, em tudo preocupado com a restauração da religião e do *mos maiorum* – os costumes tradicionais – romano.

Em 27 a.C. – data historicamente definida para o início de seu reinado como imperador –, o Senado concedeu a ele o título de *Imperator Caesar divi filius*, ou seja, Imperador, filho do Divino [Júlio] César. Como filho adotivo de César, Augusto também se aproximava da esfera do divino, uma vez que em 42 a.C., os senadores haviam deificado Júlio César com o rito da *apoteose* romana. Assim, a partir de então também chamado de *Augusto*, o imperador pôde facilmente ser associado à ideia de ser alguém da esfera do divino, filho de um deus.

Mas a identidade sacra do império Romano e posterior sacralidade do

imperador romano, deitavam raízes mais profundas e anteriores ao próprio governo de Augusto. Ao analisar a obra *Metamorfoses*, de Ovídio, Bevens (2010, p. 38) destacou que o “principal propósito de Ovídio é ilustrar a importância de reconhecer e respeitar os deuses, o que resulta em recompensa, enquanto deixar de fazer essas coisas resulta em punição e destruição”, ele prossegue:

Um dos primeiros exemplos desse tema em *Metamorfoses* ocorre logo no início do texto, quando Ovídio detalha os eventos que antecederam e sucederam o grande dilúvio. Jove [ou Júpiter, rei dos deuses] se sente compelido a destruir a terra depois de ficar chocado com a impiedade da humanidade após a festa de Licão (de uma criança assassinada), dizendo a seus companheiros deuses: “Levaria muito tempo, tantos males são encontrados em todos os lugares, para descrevê-los todos: os terríveis relatórios em si eram insignificantes em comparação com a verdade”. Todos os outros deuses concordam, seja explicitamente ou por assentimento tácito, mas é interessante a preocupação de Ovídio de que aquilo que os deuses expressam sobre a destruição da humanidade não diz respeito à retirada da vida dos homens, mas que os homens não trarão mais incenso aos altares dos deuses. A implicação é que este é o propósito da humanidade – servir aos deuses. Isso, então, é o que significa ser humano (Bevens, 2010, p. 38-39).

No mito narrado por Ovídio, a humanidade sobreviveu ao dilúvio em razão do comportamento piedoso de um casal – Delcalião e sua esposa, Pirra – que acalmou a ira de Júpiter e trouxe a paz de volta aos homens. O tema central da obra de Ovídio assegura que o comportamento correto dos homens para com os deuses (*pietas*, em sentido amplo) acarreta a bênção, já a *impietas* (a falta de reverência ou respeito) para com os deuses leva à punição. “Se conectarmos esse mito com a sociedade contemporânea de Ovídio, é o elo entre a comunidade e os deuses que define Roma: este é o único vínculo que nunca deve ser quebrado” (Bevens, 2010, p. 43-44), pois a identidade romana se assenta no bem servir aos deuses e receber deles a paz e a glória para seu Império.

A construção desta identidade sacra dos romanos e seu império se alia à *praxis* religiosa do culto ao imperador e todo o complexo de símbolos de seu discurso, visto que o imperador cultuado foi a figura que encarnou toda essa identidade religiosa. No auge do seu poder, Augusto acumulou o cargo sacerdotal de *Pontifex Maximus*, ou seja, de supremo pontífice da religião romana, o que fez dele o principal ordenador da religião na cidade de Roma.

Com vistas a rastrear as origens da identidade sacra dos romanos e da construção de uma verdadeira teologia política na era augusta, Bevens (2010) recorreu a outro mito fundador de Roma: o das origens troianas de Roma e da família Júlia, a qual pertenciam

Júlio César e Augusto.

Tendo notado a importância do mito de Eneias para os julianos, também é importante analisar seu conteúdo. Estudar o mito troiano demonstra que a visão juliana sobre os romanos estava enraizada na religião, vendo os romanos como finalmente conectados de uma maneira especial com os deuses – e a família Júlia tinham a conexão mais especial de todas (Bevens, 2010, p. 46).

O mito promovido pela obra *Eneida* de Virgílio, narra poeticamente a epopeia do jovem Eneias. Este, tendo fugido da destruição de Troia pelos gregos, carregou nos seus ombros o seu pai ancião e após muitas aventuras e grande demonstração de coragem, desembarcou na região do *Lácio*, onde seria fundado o primitivo núcleo urbano de Roma. Novamente, assim como no *Metarmofoses* de Ovídio, o tema central da *Eneida* é a piedade (*pietas*). Virgílio alcunha Eneias, o herói, de *Pio* (piedoso), especialmente pela sua devoção à família, à pátria e aos deuses e sua providência. “Sempre que Virgílio é capaz de atribuir qualquer virtude a um romano na *Eneida*, seu primeiro instinto é atribuir *pietas* a eles. Ele vê claramente essa virtude como central para a identidade romana” (Bevens, 2010, p.49), a identidade romana, portanto, é ser piedoso e justo para com os deuses, ou seja, estabelecer e manter a relação adequada com os deuses.

Se no período republicano o mito fundador mais importante para Roma foi a dos irmãos gêmeos Rômulo e Remo, na época de Augusto, especialmente com as obras de Virgílio e de Tito Lívio, o mito das origens troianas de Roma e a figura de um outro fundador, o rei Numa Pompílio, ganharam maior importância e promoveram acentuadamente o aspecto religioso ou sagrado destas origens.

Lívio não descuidou de narrar na sua obra sobre a história de Roma o mito de Rômulo e Remo, porém seu destaque foi para a figura de Numa Pompílio, chamado *conditor* ou fundador, tal qual Rômulo. Se este se enquadrava como o fundador das instituições políticas ou cívicas de Roma, Numa, o rei sucessor de Rômulo, foi o fundador das instituições religiosas e do Direito romano, por excelência (Bevens, 2010).

Numa é apresentado como um homem excepcionalmente piedoso, e começa a construir templos e nomear os mais altos sacerdotes da religião romana. Lívio apresenta Numa como um sucesso absoluto, já que os romanos colocam plenamente essa visão religiosa em si mesmos. O temor dos deuses resultara no cuidado dos deuses, na proteção sobre o povo romano e Numa “enchera o coração de todos eles de piedade, de modo que era a boa-fé e o cumprimento dos juramentos, em vez do Estado de Direito e do medo das penas, que guiavam os cidadãos”. Lívio deixa claro que Numa incutiu no

povo romano um sentimento de que sua fonte última de força e grandeza era sua piedade, sua conexão com os deuses, e foi o fato de que eles eram os mais piedosos de todos os homens que os marcaram para a grandeza e a bênçãos dos deuses (Bevens, 2010, p. 56).

Eneias, Numa Pompílio, os *exempla* de conduta piedosa e de respeito aos deuses, amplamente presentes nas obras de Ovídio, Virgílio e Lívio, dentre outros escritores da época de Augusto, todos apontavam para uma relação única e especial entre os romanos e os deuses, mas também, como visto acima, entre a família Júlia e o divino e, em última análise, entre o próprio Augusto e os deuses.

Dentre as virtudes cívicas e religiosas tradicionais, nenhuma foi mais destacada por essa literatura da época de Augusto, do que a *pietas*. Esta virtude, traduzida como “piedade” englobava uma lista de obrigações para com a família, a pátria e os deuses. Ela também envolvia uma certa dimensão paternalista que evocava a obrigação de cuidar das pessoas como um pai, e “em todos esses aspectos, Augusto fornecia o paradigma” (Horsley, 2004, p. 25).

A conclusão foi que a relação piedosa com os deuses como o discurso religioso preparado e aproveitado pelos especialistas, configurou um verdadeiro “trabalho de fronteira” na construção de um discurso identitário para o sistema imperial romano, construída no período do *Principado*, mas com raízes que já eram percebidas no tempo da *República*. “Uma maneira importante de apresentar a visão sacra de Roma foi promover Augusto como um líder sagrado, conectando-o ao *Pio* Eneias por descendência e por comparações implícitas entre Augusto e os líderes renomados e piedosos de Roma em eras passadas” (Bevens, 2010, p. 87).

Nesse projeto de identidade sacra, Augusto tomou para si a missão de ser um verdadeiro restaurador do *mos maiorum* – e de todos os ritos, templos e sacerdotados da religião romana, visto que muito da consciência decadente que se atribuiu ao período final da *República*, derivava da acusação de impiedade para com os deuses.

Uma parte importante do conceito de restauração foi a construção e reparação de templos por Augusto. Ele menciona nominalmente muitos dos templos que reparou, incluindo alguns dos templos mais antigos e importantes da cidade, como os de *Juno Regina*, *Júpiter Libertas*, *Marte Ultor* e *Magna Mater*. A restauração dos templos não se limitou a Roma, no entanto – Augusto também celebrou sua restauração de templos ao redor do Império, especialmente na Ásia Menor romana: “Nos templos de todas as cidades da província da Ásia, eu, o vencedor [em Actium], restaurei os ornamentos dos templos

estragados, que ele [Marco Antônio] possuía como pessoa privada quando a guerra estava acontecendo" (*Res Gestae*, XXIV). Essa restauração dos templos dos deuses romanos vem antes de sua discussão sobre suas ações políticas nas províncias, indicando a prioridade dada às ações religiosas na ideologia imperial.

Para Richard Horsley (2004), talvez a mais notável manobra simbólica operada por Augusto tenha sido a sua nomeação como *Pontifex Maximus*, sobretudo por ele não ter se mudado para a residência oficial deste magistrado-sacerdote: um palácio contíguo ao Templo de Vesta, no fórum romano. Augusto completou a fusão entre religião e política e apagou as fronteiras entre o privado e o público, quando ele transformou parte de sua residência oficial, no Palatino, em uma *domus publica* dedicada ao culto da deusa Vesta. Sua casa e sua família, tornaram-se, deste modo, um templo do Estado.

Augusto promovia largamente sua imagem de Príncipe da Paz, porém a paz que trouxe consigo era a *Pax romana*, ou seja, a paz fundada na conquista e na guerra. Ele mesmo desejava ser lembrado como o mais bem-sucedido conquistador romano, feito que o tornava já em vida um *divus*, como sugere o preâmbulo de sua autobiografia, as *Res Gestae*: “As façanhas do divino Augusto, por meio das quais ele subjugou o mundo ao domínio do povo romano” (*Res Gestae*, I).

Em regra, diante das atribuições tradicionais do cargo de imperador, esperava-se o cumprimento, por ele, de três tarefas imprescindíveis para a continuidade do Império: a manutenção da integridade do território conquistado por Roma; a vitória sobre qualquer tipo de ameaça à ordem estabelecida, seja de origem interna ou externa; e a afirmação da romanidade como missão de tipo civilizadora. Esta última tarefa era a que mais conferia suporte ideológico para a expansão do sistema imperial romano e teve como um importante instrumento o culto ao imperador (Mendes, N. M.; Silva, G. V., 2004, p. 252).

Em 9 a.C., o *Koinon* da Ásia, ou seja, a comunidade das províncias da Ásia Menor, mesma localidade onde o movimento cristão obterá grande expansão algumas décadas depois, solicitou a Augusto, e ele o concedeu, o direito de celebrar o Ano Novo na mesma data que o imperador fazia aniversário. Logo, para esta parcela do povo submetido a Roma, o dia de nascimento de Augusto – 23 de setembro – tornou-se o dia do Ano Novo, e passou a ser celebrado por essas províncias como o dia em que tudo foi restaurado e o mundo inteiro recebeu um novo princípio (cf. Horsley, 2004; Bevens, 2010).

Richard Gordon (2004) em estudo dedicado a percorrer as linhas do sacerdócio no mundo romano, diz ser o Império Romano um agregado de comunidades e povos bem frouxamente integrados entre si, cujo principal vínculo entre elas e o centro não

poderia ser outro que não o simbólico, especialmente o religioso. A identidade romana de tipo religiosa e sua ideologia imperial, portanto, assentava-se no discurso de matiz religioso que especificava a fronteira demarcatória entre o “romano” e o “não romano”. E nessa marca identitária, o culto ao imperador com sua *práxis* sacrificial galgou, a partir de Augusto, a posição de elemento catalizador da transformação cultural operada por seu governo e os especialistas que se aliaram a ele, bem como se transformou no eixo de coesão social e unidade política nas províncias do Império.

Fazia parte da identidade romana praticar e tomar parte nos sacrifícios aos deuses tradicionais e, após Augusto, sacrificar ao imperador, com todas as consequências socialmente aprovadas no espaço urbano das cidades provinciais. Como se verá melhor, a prática dos sacrifícios no culto ao imperador se fundirá a outras instituições igualmente importantes para a sociedade greco-romana em sentido amplo – como o sacerdócio cívico, o evergetismo e o patronato-clientelismo – conferindo-lhe uma coesão social e uma explicação de mundo para aqueles que o vivenciavam no seu cotidiano. O próprio espaço urbano e o tempo cívico sofreriam profundas modificações em função do culto ao imperador.

No que se refere ao sacerdócio cívico, não clerical, P. Gabriel Hilu da Rocha Pinto (1997) pontua que o culto público era presidido por sacerdotes que representavam o conjunto da comunidade na sua relação com os deuses. Esses sacerdotes, ademais, se agrupavam em colégios [*collegia*] ou associações de ofício sacerdotal e, assim como as demais magistraturas, eram reservados às famílias mais ricas e poderosas, que ocupavam as posições mais altas da hierarquia social, e que podiam pagar pelo cargo de sacerdote. No culto ao imperador, o sacerdócio cívico atingirá um nível ainda mais elevado nas relações de poder e influência.

## 1.2 O CULTO AOS IMPERADORES NA IDEOLOGIA IMPERIAL ROMANA

Em linha semelhante, Edwin M. Bevens (2010), ao reconstruir a história da identidade do povo romano, na perspectiva de uma identidade sacra, ou seja, eminentemente religiosa, percebeu a mesma união do poder imperial na pessoa de Augusto com os préstimos dos especialistas, sobretudo dos literatos e poetas, como principal fonte de inspiração e recurso na construção da identidade romana fixada na religião e numa nova forma de se manifestar: a do culto ou cultos, aos imperadores.

Com a premissa fundamental de que há de fato uma identidade cultural ligada a esse núcleo étnico romano, o argumento central desta tese [de Bevens] é que, durante o reinado de Augusto, houve um esforço concentrado para redefinir a identidade romana. Com base na tipologia de S. N. Eisenstadt que descreve três tipos diferentes de códigos para a construção da identidade coletiva (primordial, cívica e sacral), esta tese argumenta que, durante esse período, a identidade romana deixou de ser uma identidade cívica, baseada na familiaridade com regras implícitas e explícitas de conduta, tradições e rotinas sociais que definem e demarcam a fronteira da coletividade, a uma identidade sacral, ligando o construir fronteiras entre “nós e eles” não às condições naturais, mas a uma relação particular do sujeito coletivo com o reino do sagrado e do sublime (Bevens, 2010, p. 7).

Assim, na pluralidade cultural e multiplicidade de ordenamentos jurídicos, amplitude de níveis sociais e econômicos e extensão territorial que abarcava toda a bacia do Mar Mediterrâneo, Bevens (2010) identificou como marcador identitário por excelência dos romanos, no período de Augusto, o sistema religioso: os romanos eram um povo sagrado, tinham uma relação especial com os deuses e seu imperador era, assim, também ele um ser sagrado, uma divindade ou, pelo menos, alguém da vasta hierarquia dos deuses romanos.

Gabrielle Frija (2016) destaca que o culto ao *divus*, *genius* ou *numen* dos imperadores era um componente da religião pública romana, porém isso não significa que os romanos colocavam no mesmo nível os *divi* com os deuses, como Júpiter, por exemplo. O autor recorda que na terminologia simples: “*divus*”; é distinta da palavra *deus*, que designa os deuses tradicionais. Assim os *divi* e os *dei* não são iguais na religião pública romana, porém ambos pertencem ao mundo hierárquico dos deuses e recebem alguma forma de culto. Todavia, como se verá à frente, nas províncias orientais do império, o emprego do termo “*theos*” aos imperadores fazia com que estes fossem divinizados sem uma diferenciação explícita em relação aos deuses tradicionais.

A própria literatura do período de Augusto revela uma imbricada relação, não autoritária, entre o poder imperial e a poesia (cf. Edwin M. Bevens, 2010). O mesmo se pode dizer no campo da escultura e da arquitetura (cf. Paul Zanker, 2004), pelo qual o culto imperial era impelido e difundido especialmente nas províncias orientais do Império, com destaque ímpar para a Ásia Menor. Desde Augusto, os imperadores tomaram para si a missão de restaurar e revitalizar a moralidade e a religião romana tradicionais, pois como observa Horley, o estado romano, inclusive no seu funcionamento ordinário, “achava-se intimamente ligado à religião” (2004, p. 23). No mesmo sentido, Fábio D. Joly (2019), sobre a diversidade religiosa no mundo romano, afirma ser Roma “um Império, muitas religiões”, o que confere ainda mais importância ao culto imperial dentro do *Principado*.

Alberto Dalla Rosa (2019) analisa a íntima conexão entre religião e poder político no Império Romano e demonstra como o culto imperial foi estruturado como um mecanismo de legitimação da autoridade do imperador. Essa prática não se limitava a homenagens protocolares, mas representava uma forma de culto público, enraizado nas tradições religiosas cívicas, que passou a incluir o *divus* ou o *numen* do príncipe como objeto de veneração. A sacralização da figura imperial integrava o governante ao panteão e o tornava mediador entre os deuses e a comunidade política, assegurando que a obediência ao imperador fosse percebida também como devoção religiosa, fortalecendo assim a coesão de um império vasto e heterogêneo.

Além do aspecto religioso, o culto imperial operava como espetáculo político e expressão material de poder. Monumentos, templos, imagens e festivais públicos construía uma presença constante do imperador no espaço urbano e na memória coletiva, permitindo que o poder fosse não apenas exercido, mas também visto e celebrado. Nas províncias orientais, particularmente na Ásia Menor, o culto adquiriu relevância especial, funcionando como canal de comunicação entre o poder central e as elites locais. Nessas regiões, observa-se que “o exercício dos cargos ligados ao culto imperial foi um meio [...] de demonstrar tanto lealdade para com o príncipe quanto generosidade para com a comunidade” (Frija, 2016, p. 160), reforçando o prestígio social e político das famílias dirigentes.

Com efeito, no mundo romano, religião e política eram dimensões inseparáveis, de modo que a manutenção da ordem imperial dependia da *pietas*, isto é, da observância correta dos ritos e tradições. O culto ao imperador constituía um elo simbólico entre a identidade cívica e a pertença ao Império, permitindo a formação de identidades intermediárias moldadas tanto pelas tradições regionais quanto pelo enquadramento romano. Esse arranjo revelou-se flexível e eficaz, pois, ao mesmo tempo em que reforçava a supremacia de Roma, preservava elementos culturais locais, integrando-os a uma narrativa imperial que unia religiosidade, poder e identidade<sup>8</sup>.

A ideologia imperial romana, como visto acima, estava profundamente enraizada em uma visão teológica da história e da política, na qual o sucesso militar e a expansão territorial eram interpretados como sinais inequívocos do favor divino. Mais do que simples conquistas estratégicas, o domínio de Roma sobre vastas regiões do Mediterrâneo era concebido como parte de uma missão providencial, legitimada pela *pietas* – a devoção e

---

<sup>8</sup> Segundo Steven J. Friesen (2011, p. 26): “em última análise, os cultos imperiais compreendiam um setor normal de um sistema religioso complexo”, ou seja, encontravam-se integrados ao cotidiano do politeísmo urbano, especialmente nas provinciais orientais do Império.

observância rigorosa aos rituais e tradições religiosas. Nessa perspectiva, a supremacia de Roma não se limitava ao plano material ou político, mas se projetava como um destino universal, ordenado pelos deuses e benéfico para todos os povos sob seu governo.

Para os romanos, a glória de seu império era ainda maior do que a que Péricles pudera reivindicar para Atenas, dado que chegaram a pensar que seu império abarcava o mundo inteiro. Ademais, o domínio que os romanos exerciam era determinado pelos deuses, cujo favor Roma merecera por causa de sua piedade e justiça, sendo praticado em favor dos interesses de seus súditos. A maior novidade da atitude romana com respeito ao império era a crença de ser esse império universal e desejado pelos deuses (Brunt, 2004, p. 33).

Roma, portanto, num longo processo de conquistas e expansão de seus domínios pelo Mar Mediterrâneo, estava segura de que cumpria a vontade dos deuses, e certa de que seu sucesso advinha da sua piedade e justiça para com os deveres religiosos – especialmente no cumprimento perfeito dos rituais e sacrifícios –, de tal modo que os deuses permaneciam guardiões da cidade e do império (da *Urbs* e do *Orbis romanorum*).

Em público, Cícero deu a mais eloquente expressão a essa noção, que podemos rastrear da carta a um pretor de 193 a.C. à época de Agostinho, a de que “era por meio da nossa escrupulosa atenção à religião e da nossa sábia apreensão de uma única verdade, a de que todas as coisas são regidas e dirigidas pela vontade dos deuses, que superamos todos os povos e nações” (*apud* Brunt, 2004, p. 34).

A religião e o sistema religioso politeísta tinham para Roma, e sua ideologia imperial, importância fundamental. Os deuses abençoavam a conquista expansionista romana e os romanos se destacavam como o povo mais piedoso e cumpridor dos deveres para com o divino. Suas guerras, fossem de defesa, fossem de conquista, eram justas, e a vitória era conquistada pela intervenção dos deuses, isso desde os tempos mais recônditos da história romana até chegar ao seu ápice com Augusto em fins do século I a.C. Deste modo se estruturava o sistema imperial e a identidade sacra que se pretendia imprimir ao regime político do Império.

No contexto do mundo antigo, a atribuição de vitórias militares ou conquistas territoriais à vontade ou à intervenção de uma divindade não era uma prática exclusiva dos romanos, mas uma característica comum a diversas culturas. Um exemplo notório encontra-se nos livros iniciais da Bíblia Hebraica – Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio – nos quais se registra a promessa feita por Deus a Abraão de que

sua descendência herdaria a terra de Canaã. A concretização dessa promessa, realizada por meio de sucessivas campanhas militares conduzidas pelos israelitas, é interpretada como uma concessão divina, em que a vitória é vista como uma expressão direta do favor de Deus. Assim como os romanos viam sua expansão imperial como um reflexo do apoio dos deuses e da *pietas* do povo, os israelitas do período bíblico compreendiam seu sucesso nas guerras e nas conquistas como resultado de sua fidelidade à Lei divina. Quando agiam de forma piedosa e obediente, eram agraciados com vitórias e prosperidade; quando, ao contrário, transgrediam os mandamentos e se entregavam à idolatria, eram castigados com derrotas, exílios ou desastres coletivos. Um exemplo paradigmático dessa lógica teológica é a narrativa do Bezerro de Ouro (Êxodo 32,1-8), na qual o povo, ao fabricar e adorar um ídolo, incorre na ira divina e sofre severas punições – um padrão que se repete em outros episódios, como no culto aos bezerros de ouro instituído por Jeroboão (1 Reis 12,28-32). Essas narrativas, com efeito, exemplificam como a relação entre religião e poder político-militar estava profundamente enraizada nas cosmologias antigas e funcionavam como mecanismo de legitimação e controle social.

A partir desse paralelo entre Roma e outras tradições religiosas antigas, pode-se observar que o vínculo entre poder político e legitimação religiosa não era mero artifício retórico, mas um elemento constitutivo da ordem social. Para os romanos, a vitória militar e a expansão territorial eram interpretadas como expressões da *pax deorum*, uma paz assegurada pela reciprocidade entre deuses e homens. Assim, a manutenção do império dependia tanto da disciplina militar e administrativa quanto do cumprimento rigoroso das obrigações rituais, estabelecendo um elo indissociável entre religião cívica e poder imperial.

Quando olhavam em retrospecto para a ascensão da sua cidade à posição dominante no Mediterrâneo e além dele, os romanos posteriores atribuíam seu extraordinário sucesso não à mera proficiência militar. Argumentavam que haviam triunfado por terem os deuses a seu lado: sua devoção à religião garantira seu sucesso (Beard, 2023, p. 101).

Com efeito, Mary Beard evidencia uma dimensão central da mentalidade religiosa e política romana: a convicção de que a *pietas*, isto é, a devoção correta às práticas cultuais e ao culto tradicional dos deuses, era condição fundamental para a prosperidade do Estado. A expansão territorial de Roma, sobretudo a partir das Guerras Púnicas, foi interpretada não apenas como fruto de estratégia militar ou capacidade organizacional, mas, sobretudo, como reflexo de uma relação privilegiada com as divindades do panteão romano. O sucesso imperial, assim, era retroativamente legitimado como um sinal da aprovação

divina, sustentando uma narrativa teológica-política em que Roma se via como escolhida para exercer a dominação sobre outros povos.

Esse discurso religioso não apenas justificava as conquistas passadas, mas também funcionava como instrumento de coesão social e de legitimação contínua da ordem política. A observância rigorosa dos rituais, a fundação de templos após vitórias e a incorporação de deuses estrangeiros ao panteão oficial não eram meras expressões de religiosidade pessoal, mas estratégias conscientes de manutenção da *pax deorum* – a paz entre os homens e os deuses. O fracasso militar, por outro lado, era frequentemente interpretado como sinal de negligência cultural ou impiedade coletiva, exigindo, portanto, reparações rituais. Dessa forma, a religião no Império Romano, inclusive nas cidades de suas províncias, assumia um caráter eminentemente público e funcional, articulando-se diretamente com a ideologia imperial. A narrativa da vitória como recompensa divina não só reforçava a superioridade cultural de Roma, mas também servia para diferenciar o romano do “outro”, o não romano, entendido como carente dessa relação privilegiada com o divino.

### 1.3 O CULTO IMPERIAL COMO IDEOLOGIA DE COESÃO SOCIAL NAS PROVÍNCIAS ROMANAS

O poder romano não se sustentava apenas pela força das legiões ou pelo controle administrativo; ele encontrava grande parte de sua legitimidade na construção de um discurso político capaz de justificar a dominação e a expansão do Império. Esse discurso articulava ideias sobre ordem, civilidade e autoridade, moldando a percepção dos próprios cidadãos e dos povos conquistados sobre o papel de Roma no mundo.

Nesse contexto, Norma M. Mendes e Gilvan V. da Silva (2004, p. 253) identificam dois pilares centrais que fundamentavam essa narrativa ideológica. Conforme afirmam: “por um lado, a ideia de viver sob o domínio de Roma e, por extensão, do imperador é habitar no centro do mundo, em um território organizado, coeso e protegido”, e, por outro lado, “a ideia de que o imperador é o responsável direto pela submissão dos povos que não fazem parte da *res publica* e que, no mais das vezes, a ela se opõem em função de seus costumes bárbaros”. Esses princípios reforçavam uma visão ideológica segundo a qual Roma não apenas possuía a força militar necessária para controlar vastas regiões, mas também detinha a legitimidade moral e cultural para fazê-lo. Viver sob a tutela romana significava pertencer a um universo ordenado, com leis, instituições e segurança, enquanto os povos conquistados – muitas vezes retratados como “bárbaros” – eram apresentados como necessitados de disciplina e integração. Essa narrativa não apenas legitimava a autoridade do

imperador, mas também consolidava a ideia de que a expansão territorial e a dominação política eram não só desejáveis, mas inevitavelmente corretas, sustentando o imaginário de um mundo centrado em Roma e no poder absoluto de seus governantes.

Neste trabalho, adota-se a perspectiva de autores como Mary Beard (2023), Norma M. Mendes (2004; 2006) e E. M. Bevens (2010), entre outros historiadores, que destacam a relevância da aliança entre o poder imperial romano e os especialistas – sacerdotes, juristas, administradores e elites locais – na construção de uma identidade coletiva e na manutenção da coesão social do Império. Essa articulação entre instituições políticas e discurso religioso era fundamental para a legitimação do sistema imperial, sendo particularmente visível na elaboração de uma identidade sacralizada do povo romano em contraste com o “outro”: os provinciais, os gregos helenizados, os povos não-romanos e os chamados “bárbaros” além das fronteiras imperiais. O discurso religioso operava, assim, como instrumento de diferenciação simbólica e de consolidação da autoridade imperial, promovendo uma ideologia que fundia religiosidade, poder político e ordem jurídica.

Essa fusão entre as dimensões política e religiosa se revelava particularmente eficiente nas províncias, onde a imagem e o culto ao imperador funcionavam como pontos de convergência entre o centro de poder e comunidades culturalmente diversas. Nas regiões orientais, herdeiras de ricas tradições cívicas e religiosas, o culto imperial podia ser facilmente integrado às práticas já existentes, permitindo que as elites locais reafirmassem sua posição e influência ao mesmo tempo em que demonstravam lealdade ao imperador.

Dentro desse contexto, compreendemos que a consolidação dessa identidade se deu, de modo especial, por meio de um discurso religioso performático e institucionalizado – o culto ao imperador. Essa prática representou a fusão entre religião cívica e lealdade política, funcionando como elo simbólico entre o centro imperial e suas províncias, especialmente nas regiões orientais, com destaque para a Ásia Menor, onde as elites locais exerceram papel decisivo na promoção e difusão do culto. É nesse cenário que se insere a análise da presença cristã como um grupo dissidente e contestador dessa prática religiosa. A recusa cristã ao culto imperial e às implicações teológico-políticas dessa rejeição são analisadas, neste trabalho, à luz da carta *Martírio de Policarpo* – uma carta de autoria anônima (talvez, coletiva), redigida provavelmente na primeira metade do séc. III d.C., que narra o martírio de doze cristãos, entre eles o bispo Policarpo de Esmirna, cujo martírio ocorreu aproximadamente em 156 d.C. O texto será tomado como testemunho emblemático da formação de uma identidade cristã em confronto direto com os mecanismos religiosos e

ideológicos do Império e sua articulação com a realidade da cidade de Esmirna na província da Ásia romana.

Esse documento, sobejamente conhecido na literatura de martírio cristã, elabora um poderoso discurso religioso de identidade, definindo ou delimitando o espaço cristão do não-cristão no Império Romano e deixa claro os motivos para a perseguição romana aos cristãos e seus líderes, quando coloca na boca da multidão – o povo de Esmirna – a acusação de que Policarpo (que corporifica narrativamente os cristãos) era aquele que *destrói nossos deuses* e ensina a muitos a *não sacrificar nem adorar* (*Mart. Pol.* 12, 2). Essas duas práticas – sacrificar e adorar os deuses da cidade, dentre eles o imperador –, como veremos, definem o núcleo da identidade sacra e da ideologia imperial, ou seja, tanto o romano como o cidadão e o súdito das províncias leais ao Império sacrificam e adoram os deuses e recebem desses a proteção e a paz para as suas vidas e seus afazeres no dia a dia. Sacrificar e adorar perfazem toda a vida social, política e econômica das cidades romanas, inclusive em Esmirna e em toda a Ásia Menor.

Diante dos estudos mais recentes sobre o Império Romano, especialmente por N. Guarinello (2006), Gilvan V. da Silva (2019), Norma M. Mendes (2006), entre outros, o cristianismo já não se parece com um fenômeno religioso original e independente, que partindo de suas raízes judaicas, teria evoluído em paralelo à cultura greco-romana e transformado o Império desde dentro, mas sim que o próprio cristianismo foi uma consequência das transformações do mundo romano até a Antiguidade Tardia. Por sua vez, a identidade cristã – ou identidades cristãs – no mundo romano não se explica fora do quadro mais amplo da cultura greco-romana, que lhe deu forma, e “as consequências desse processo em termos de geração de novas identidades, convivências com outras religiões e impacto nos padrões de urbanismo nas diversas regiões do Império” (Fábio. D. Joly, *In.*: SILVA, G. V., 2019, p. 13).

No contexto das transformações políticas e culturais que marcaram a transição da *República* para o Império, Norma M. Mendes (2006) caracteriza o *Principado* como um “modelo romano de poder pessoal”. Segundo a autora, a nova identidade política do *princeps* – concebido como tutor e árbitro supremo de todas as decisões civis e militares – foi acompanhada pela construção simbólica de uma nova era histórica. Essa era foi apresentada como um período de renovação providencial, em que Roma, por vontade divina, teria superado o caos das guerras civis e ingressado em uma fase de estabilidade e prosperidade. Essa narrativa foi amplamente difundida por meio de uma eficaz estratégia propagandística

que consagrou o tempo de Augusto como uma verdadeira “Era de Ouro”, marcada pela restauração da ordem, da paz e dos valores tradicionais romanos.

A superação das guerras civis de fins da *República* e ascensão definitiva de Augusto ao poder em 31 a.C., quando da sua vitória na batalha de *Áccio*, cumulou-o de uma sucessão de magistraturas e poderes cujo ápice se deu quando recebeu o título de *Imperator*. Mendes (2006) explica que este título guardava estreita relação com a vitória numa batalha militar e que ocorria em razão dos bons auspícios dos deuses. Assim, o título de *Imperator*, atribuído tradicionalmente ao deus *Jupiter Optimus* – divindade máxima do panteão romano e identificado como Pai dos deuses –, associava um mortal com a esfera do divino ou sobre-humano.

A reinterpretação desta prática fez surgir o mais importante aspecto da mudança religiosa do Alto Império, o qual talvez tenha sido o desenvolvimento do ritual que focalizava diretamente o imperador, especialmente depois de sua morte. Trata-se do culto imperial. (Mendes, 2006, p. 39)

R. Horsley (2004) destaca que, durante o período do *Principado* (31 a.C. a 284 d.C.), a estrutura do poder imperial romano operava segundo lógicas profundamente integradas à cultura e às práticas locais, sobretudo nas cidades da Grécia e da Ásia Menor. Nessas regiões, o domínio romano não se sustentava prioritariamente pela presença constante das legiões ou pelo uso ostensivo da força, mas por uma forma de autoridade simbólica articulada por meio de linguagens materiais e imateriais – imagens imperiais, monumentos, templos, rituais públicos, festivais e, especialmente, o culto ao imperador. Tais elementos não apenas representavam o poder, mas o performavam em espaços públicos, inscrevendo-o no cotidiano cívico e religioso das comunidades provinciais. Nesse processo, as elites locais desempenharam papel central como mediadoras entre o centro imperial e as populações provinciais, assumindo a promoção ativa do culto imperial como forma de afirmar sua própria posição de prestígio e lealdade política diante de Roma.

Segundo Horsley, após o estabelecimento do *Principado* por Augusto, “a coesão e operação do Império Romano não mais exigiam o exercício do poder militar [constante] e nem mesmo uma forma administrativa ativa” (2004, p. 21). Em vez disso, o império passou a funcionar por meio de mecanismos de negociação e consenso, nos quais o culto imperial emergiu como a expressão mais sofisticada e eficaz de poder. Esse culto não apenas consolidava a figura do imperador como símbolo de estabilidade e ordem cósmica, mas também integrava as diversas comunidades do império a uma rede ritual comum,

reforçando a ideia de uma unidade político-religiosa sob a autoridade de Roma. Assim, o poder imperial, longe de ser apenas coercitivo, manifestava-se de forma performativa e simbólica, sustentando-se pela adesão cultural e religiosa das elites e populações provinciais à ideologia do *Principado* e do culto imperial.

Ao analisar a difusão e o papel do culto imperial em diferentes regiões do Império Romano, torna-se evidente que as províncias orientais, especialmente na Ásia Menor, ocupavam um lugar singular nesse sistema religioso-político. Nessa parte do mundo helenizado, a tradição cívica e a cultura da competição entre cidades criavam um ambiente propício para a adoção e adaptação de práticas imperiais, transformando o culto aos césores em um canal privilegiado de interação entre o centro de poder em Roma e as comunidades locais. Mais do que simples expressão de submissão, tais cultos funcionavam como arenas de prestígio e afirmação social para as elites provinciais, permitindo-lhes negociar influência, afirmar lealdade e reforçar sua posição no cenário político regional. Assim:

Os cultos imperiais, nas províncias gregas, constituem um meio de comunicação com o poder central, mas também têm uma importância local muito forte. O exercício dos cargos ligados ao culto imperial foi um meio, para as elites locais e provinciais, de demonstrar tanto lealdade para com o príncipe quanto generosidade para com a comunidade cívica ou provincial. No mundo competitivo dos gregos da época imperial, o culto dos imperadores é mais uma oportunidade para exercer seu evergetismo e afirmar sua dominância social (Frija, 2016, p. 160).

Todavia, como salientado por Frija (2016), o culto (ou “cultos”) aos imperadores romanos não gerara uma “religião imperial” propriamente dita, sendo até mesmo um contrassenso em um império constituído de cidades politeístas autônomas, cada qual com sua religião cívica. Contudo, é inegável que este culto ao imperador foi um elemento comum a todos os habitantes do império, acentuadamente nas províncias da Ásia Menor e da Grécia romana. “Todas essas questões estão ligadas ao problema da constituição de identidades provinciais intermediárias entre três níveis de identidade bem atestados: a identidade cívica, quadro da vida cotidiana; a identidade grega; e a pertença a um conjunto mais vasto, o império” (Frija, 2016, p. 161).

Como será mais bem desenvolvido à frente, em linhas gerais as elites provinciais da Ásia Menor promoveram às suas expensas o culto ao imperador – construíram templos, santuários, realizavam sacrifícios, preces e desenvolveram listas de sacerdotes unicamente voltados para o culto do imperador e sua família –, com a perspectiva de serem atendidos e terem seu poder local avalizado pelo poder supremo do imperador. O próprio

culto imperial, desta forma, inscreveu-se numa tradição ainda mais longeva da sociedade greco-romana: a do patronato e clientelismo (cf. Garnsey e Saller, 2004).

Ao reinterpretar o culto imperial à luz dessa lógica de patronato, percebe-se que a relação entre o imperador e as cidades não era unidirecional ou puramente coercitiva. Tratava-se de uma rede complexa de trocas simbólicas e materiais, na qual a homenagem religiosa ao soberano abria espaço para benefícios concretos, como investimentos em infraestrutura, concessão de privilégios jurídicos e proteção política. Essa dimensão pragmática ajudava a consolidar a adesão das elites e a transformar o culto em elemento estrutural da vida provincial.

Para que se compreenda a fundo a dimensão que as relações político-sociais tomaram em torno do culto ao imperador na Ásia Menor romana, requer-se uma mudança na maneira de se compreender as relações estabelecidas nestas instituições do poder, da política e da religião no Império Romano.

Se pensamos a religião primordialmente em termos da fé do indivíduo em um Deus ou em sua relação pessoal com um Deus, podemos não perceber a importância de expressões religiosas bem mais importantes nas sociedades tradicionais, como os rituais sacrificiais, os festivais comunitários e a estruturação e decoração do espaço urbano público. Além disso, embora houvesse na sociedade helenístico-romana uma pletera de expressões distintas do que poderíamos chamar de religioso, não havia separação entre política e religião (Horsley, 2004, p. 21).

Religião e política não só eram dimensões inseparáveis para os antigos, como o próprio conceito de poder se faz mais útil para a análise do culto imperial e a estruturação do Império, se “reconcebido em termos relacionais, menos como força detida pelos dirigentes para ameaçar (a fim de impor-lhes sua vontade) os dirigidos do que como um conjunto complexo e muitas vezes sutil de relações” (Horsley, 2004, p. 22), que estruturam as interações sociais não pela força bruta, mas pela negociação (*do ut des*, ou seja, “dou para que me dê”).

Na modernidade, pós-Iluminismo, acostumou-se a uma espécie de inocuidade da religião diante dos processos e organismos engendrados pelo poder, separando-se o poder político do campo religioso. Todavia, na antiguidade romana, esse aparato conceitual – da cisão entre política e religião, entre poder político e religioso – não se aplica; poder político, dever religioso com seus rituais e sacrifícios e o próprio Direito Romano, formavam um complexo de conceitos, estatutos e instrumentos e todos eles, de alguma forma, eram dádivas dos deuses, em última análise. Portanto, sem separação.

O poder não apenas se manifesta na força de exércitos, na legitimidade de se cobrar impostos e nos aparatos administrativos, ele também pode ser construído e constituído em forma e discurso religioso, expresso na linguagem dos templos, santuários, imagens, sacrifícios, festivais, jogos, panegíricos e orações. “Talvez a mais vívida ilustração disso seja o fato de a diplomacia entre as cidades gregas e o imperador assumir formas claramente religiosas” (Horsley, 2004, p. 32), na verdade o próprio direito internacional do período, se assim compreendido, o *ius gentium* ou direito dos povos, utilizava-se de uma linguagem tipicamente religiosa.

A linguagem das imagens verbais e não verbais era parte constitutiva dessa modificação cultural empreendida no tempo de Augusto e continuada nos reinados de seu sucessores imediatos, e possibilitou a construção de um complexo sistema de representatividade da nova identidade político-religiosa assumida pelo imperador. Assim, “para a elaboração de um discurso como esse foi imprescindível a difusão do culto imperial, com todos os atributos de onipotência e soberania cristalizados na pessoa do *princeps*” (Mendes, N., Silva, G. 2004, p. 253-254), num contexto em que sua imagem foi frequentemente associada aos deuses tradicionais, especialmente Júpiter, fazendo dos cultos politeístas a base para o culto ao imperador, o que conferiu a este último um papel importante na fixação de vínculos identitários entre os habitantes do Império Romano na Ásia Menor e demais províncias.

Além de seu papel político e religioso, o culto ao imperador impregnava profundamente a vida pública e a cultura cívica das cidades sob domínio romano, estruturando práticas coletivas, símbolos e ritmos sociais. As celebrações e festivais públicos promovidos em honra ao imperador não eram eventos isolados, mas parte integrante do calendário urbano, marcando datas comemorativas como aniversários de nascimento, ascensão ao trono ou feitos militares vitoriosos. Essas festividades, muitas vezes acompanhadas por jogos, sacrifícios, procissões e competições atléticas ou teatrais, reforçavam a centralidade da figura imperial na experiência cotidiana dos habitantes das províncias, funcionando como dispositivos pedagógicos de lealdade e identificação simbólica com o poder de Roma.

Um exemplo notável dessa integração entre culto imperial e estrutura temporal da vida cívica é o decreto promulgado em 9 a.C. pelo Conselho Provincial da Ásia (o *Koinon* da Ásia), que estabeleceu o dia do nascimento de Augusto como o início do Ano Novo. Essa decisão ilustra, conforme observa Horsley (2004, p. 30), “como o imperador podia ser inscrito na consciência pública mediante a organização do calendário”. Tal medida

não apenas sacralizava a figura de Augusto, mas também reconfigurava o tempo como uma construção política, submetida à autoridade imperial. A partir desse gesto simbólico, o imperador era literalmente colocado no centro da contagem do tempo, reforçando sua posição como mediador entre os deuses e os homens, entre o passado e o futuro, e integrando a ordem cósmica à ordem política de Roma.

Lia-se no referido decreto: “O aniversário do excelso imperador é a fonte de todo bem público e privado. É com justiça que se toma este dia como o começo do Universo Inteiro... É com justiça que se toma este dia como o início da Vida e do Viver para todos” (*apud* Horsley, 2004, p. 30). Os aniversários dos imperadores, a começar por Augusto, eram celebrados com jogos e competições atléticas, tipicamente devotados aos deuses tradicionais, permeados de sacrifícios e cerimônias públicas que envolviam a todos, de forma que a imagem imperial se tornava onipresente e podia ser venerada por todos que compartilhavam do espaço público da cidade (cf. R. Horsley; P. Zanker; S. Price; R. Gordon).

Nesse sentido, Gabrielle Frija (2016) analisa como a organização dos cultos imperiais nas cidades da Ásia Menor revela especificidades provinciais e, conseqüentemente, dinâmicas próprias de construção de identidade. Frija observa que, na província da Ásia, “os cultos das cidades são assumidos por sumos-sacerdotes locais [*archiereus*], com as cidades reproduzindo em sua escala a organização do culto provincial” (p.160). Essa homogeneização estrutural não surgiu de forma espontânea, mas foi impulsionada pela influência do *koinon* provincial, que difundiu instituições como o sumo-sacerdócio cívico masculino e, mais tarde, feminino, gerando um modelo comum às cidades. Esse processo de padronização, embora articulado num quadro romano, não criou identidades provinciais declaradas, mas consolidou práticas religiosas com forte marca local e regional, o que se constituirá como “identidade de fato”.

O autor ainda destaca que a competição entre as elites cívicas foi um motor decisivo para essa uniformização. Em um contexto de rivalidade interurbana, os notáveis buscavam prestigiar-se tanto no plano local quanto no provincial, adotando títulos e funções que imitavam as práticas do *koinon*. Isso indica que o culto imperial operava como espaço de afirmação social e política, articulando a identidade cívica com um pertencimento a estruturas supralocais, ainda que subordinadas ao enquadramento administrativo romano.

A comparação com outras províncias mostra que essas dinâmicas variavam de forma significativa. Em Bítinia, por exemplo, o sumo-sacerdócio cívico do culto aos césares era raro, enquanto no Ponto ela se aproximava mais do modelo asiático. Na província da Lícia, o sumo-sacerdócio do culto imperial era restrito ao *koinon*, mantendo nas cidades

apenas sacerdócios simples; na Panfília, ao contrário, os sumos-sacerdócios civis eram comuns, reflexo de sua antiga ligação administrativa com a Ásia. Esses contrastes reforçam a ideia de que a configuração dos cultos imperiais estava profundamente ligada à história política e à estrutura institucional de cada província (Frija, 2016).

Frija conclui que a análise dos cultos imperiais permite compreender melhor a existência de identidades intermediárias entre o nível cívico e o imperial. Embora “a estrutura romana [...] teve um efeito sobre a adoção ou rejeição de certas instituições, sem que isso, no entanto, levasse à formação de identidades provinciais reivindicada” (2016, p. 170), as práticas religiosas revelam padrões específicos moldados pelas condições locais e pelo peso político dos *koina*. Dessa forma, seu estudo mostrou que a noção de um culto imperial “grego” precisa ser refinada, reconhecendo a persistência de tradições regionais e a importância dos mecanismos de imitação e competição na construção de paisagens religiosas e identitárias no mundo romano.

É neste contexto, do culto imperial e sua articulação com as religiões cívicas das cidades da Ásia Menor, como Esmirna, que se constituirá a identidade cristã no século II d.C., a partir da literatura martirial.

Com efeito, num primeiro momento, se faz necessário uma abordagem mais aprofundada sobre o culto imperial aos césores de Roma, na historiografia, ou seja, naquilo que os historiadores produziram conceitualmente, para depois, adentrarmos na maneira com que este culto, como fenômeno abrangente de práticas fluidas e múltiplas<sup>9</sup>, desenvolveu sua *práxis* e se impôs aos habitantes de diferentes cidades do Império, com destaque para a região da Ásia Menor e da Grécia, onde ocorreram perseguições cristãs – vide a carta de Plínio, o jovem a Trajano – e o martírio de Policarpo de Esmirna no século II d.C. De fato, a narrativa de martírio tratando-o como conceito/identidade de tipo religioso nasceu entre os cristãos da Ásia Menor.

---

<sup>9</sup> Cf. K. Galinsky, 2011.

## 2 O CULTO IMPERIAL NAS PROVÍNCIAS ORIENTAIS DA GRÉCIA E DA ÁSIA MENOR

### 2.1 UMA BREVE DISCUSSÃO HISTORIOGRÁFICA SOBRE O CULTO IMPERIAL

Em 1973, G. W. Bowersock, em uma obra dedicada à análise do culto aos imperadores romanos, lançou a questão que se tornaria central no debate historiográfico subsequente sobre o tema: qual era, de fato, o significado do culto imperial para aqueles que o praticavam – os habitantes do império que o experimentavam em seu cotidiano – e, de modo correlato, que sentido assumia para o próprio imperador, objeto dessa adoração e elevado à condição divina?

Carmen Hernández (2014) recorda que, na atualidade, a prática do culto imperial – iniciada com a ascensão de Augusto em 31 a.C. e que perdurou até a conversão de Constantino ao cristianismo, no século IV d.C. – é definida pela maioria dos estudiosos da Antiguidade como uma manifestação cultural abrangente – característica do Império Romano – que mediante um conjunto de ritos realizados em honra ao imperador e sua família, introduzia estes na esfera do divino, portanto político-religiosa<sup>10</sup>.

A expressão “culto imperial” ou “culto ao imperador” é uma denominação historiográfica, que não existiu no seu período histórico, uma vez que na Antiguidade não havia um conceito que congregasse todos os rituais dispensados à pessoa dos soberanos sob uma designação comum (Hernández, 2014). J. Alvar e F. Lozano (2009) destacam que o interesse moderno pela prática da divinização dos reis e imperadores no mundo antigo, ocorre pela própria “alienação” com que um observador moderno contempla tais práticas religiosas, que convertiam um humano em alguém pertencente à esfera do divino.

Em um primeiro momento da pesquisa histórica, os especialistas ao voltarem-se para as práticas religiosas de divinização dos imperadores, definiram esses rituais de adoração como um “ato de lealdade política” (Cf. A. D. Nock; L. R. Taylor; G. W. Bowersock). O culto aos césares de Roma seria um fenômeno estritamente político presente numa época de decadência social e política, uma vez que a antiga *Repubblica* cedeu espaço à monarquia imperial de tipo helenista, ou seja, a divinização dos imperadores era consequência

---

<sup>10</sup> Sobre a continuidade de uma espécie de culto ao imperador no período cristão do império, Galinsky sublinha que: “A adoração ao imperador pelos cristãos continuou. Houve algumas modificações: os sacrifícios, por exemplo, foram eliminados e o imperador foi chamado de *sanctus* em vez de *divus*, mas, especialmente nas artes figurativas envolvendo a representação do *adventus*, ‘sua presença ainda era, ou talvez mais, uma presença divina: a presença de um ser superior solitário’” (2011, p. 15).

da orientalização (ou barbarização) da civilização romana tradicional.

Como expressão cultural de uma era decadente, o culto imperial foi a manifestação mais clara de como a religião politeísta romana teria se desvirtuado, com a divinização dos imperadores. Neste ponto, a obra de A. J. Festugière, *Études de Religion Grecque et Hellénistique* (1945), identificou a divinização de Alexandre Magno, no séc. IV a.C., já como uma consequência da decadência que se abateu sobre o politeísmo grego. Em sua opinião, a divinização de Alexandre Magno e demais soberanos do período helenístico, foi uma transformação religiosa advinda da relação dos gregos – povo mais civilizado – com os bárbaros orientais – menos civilizados – que praticavam a divinização dos seus reis e imperadores. O culto imperial romano também era fruto, portanto, deste contato entre as civilizações ocidental e oriental.

F. Lozano (2009) identifica nessa abordagem historiográfica a influência de um viés pós-iluminista, que levou muitos estudiosos a considerar o regime republicano – especialmente na experiência política da Roma Ocidental – como intrinsecamente superior ao regime monárquico instaurado com o Império. Tal perspectiva se intensifica na análise do *Dominato*, fase final do sistema imperial, quando este se aproximou mais explicitamente do modelo das monarquias sacralizadas do Oriente Próximo, nas quais o soberano assumia atributos divinos. Segundo Lozano, essa tradição historiográfica interpretou o culto ao imperador a partir de uma narrativa de decadência institucional, incapaz de apreendê-lo em sua própria historicidade e nos contextos culturais que lhe deram sentido. Essa leitura, ao privilegiar um juízo de valor político e moral, negligenciou a função concreta do culto como elemento estruturante da ideologia imperial e como prática inserida nas dinâmicas religiosas e sociais do mundo romano. Associada às contribuições de S. Price (1984), Lozano observa que essa interpretação também recorreu, de forma anacrônica, a categorias derivadas de concepções pós-cristãs de religião, inadequadas para compreender um fenômeno politeísta e cívico como o culto aos césores. Dessa maneira, tanto Lozano quanto Price apontaram que tais condicionamentos teóricos dificultaram a reconstrução de um discurso histórico capaz de abarcar plenamente as múltiplas implicações políticas, sociais e simbólicas do culto imperial.

Carmen A. Hernández (2014), em continuidade, sublinha que D. Fishwick, na sua obra *The Roman Imperial Cult in the Latin West* (1987), chegou a afirmar que o significado real desta prática religiosa de cultuar os imperadores não se situava no campo da religião, mas sim no da política, especialmente nas províncias. Como uma resposta que reafirmava a historiografia anterior ao trabalho de S. Price (1984), para D. Fishwick, portanto, o culto imperial se conectava com uma rede de poder e dominação de Roma – o centro –

sobre as províncias – a margem – por meio do qual se obtinha a lealdade das províncias a Roma. Era estritamente político e sem nenhuma adesão de cunho religioso.

Para além das hipóteses do culto imperial como manifestação de relações políticas da dominação imperialista de Roma sobre suas províncias e da decadência religiosa do politeísmo greco-romano, alguns historiadores leram esta prática, cercada de ritos religiosos de culto ao imperador, apenas como uma *equivalência metafórica e profana* com o verdadeiro culto aos deuses tradicionais. Paul Veyne (2009), por exemplo, entendeu ser impossível compreender um homem como um ser que nunca morrerá, de tal forma que quando se via passar o imperador com toda a sua comitiva, pompa e símbolos que o deificavam, não o tomavam por um “deus vivo”, mas antes por uma encenação circense. Firmado na opinião expressa por Santo Agostinho no século V d.C., Veyne compreendeu que o culto ao imperador era mais uma adulação política do que uma crença religiosa.

A mudança de perspectiva sobre o culto imperial se produzirá, como já salientado, na seara historiográfica a partir de 1984, com a publicação da obra de Simon Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. A hipótese levantada por este historiador inglês é que os estudiosos se utilizaram de conceitos religiosos pós-cristãos, mesmo que inconscientemente, para a análise do culto devotado aos imperadores romanos.

Para evitar uma perspectiva cristã, Price propõe aproximar-se dos rituais do culto imperial mediante o uso de teorias antropológicas especialmente válidas como as de Turner, Geertz ou Sperber. Estas inovações lhe permitiram introduzir uma mudança no conceito de religião e crença e no modo de entender os rituais de adoração ao imperador (Hernández, 2014, p. 188-189).

Para Price (1984, p. 11), a ênfase que os historiadores haviam dado ao aspecto da crença na divindade do imperador que geraria uma obrigação espiritual dos praticantes e na emotividade, como critério para se identificar uma prática religiosa (vide o questionamento de G. W. Bowersock, em 1973), comprovava que a formação destes pesquisadores numa cultura cristã e a utilização de conceitos pós-cristãos sobre religião, política e direito, dificultava a observação do culto imperial na sua historicidade própria e os levava a uma artificial separação entre política e religião, inexistente no mundo Antigo.

Temos de evitar as dificuldades advindas de nossa própria formação cultural; pressupostos e categorias cristianizantes mostraram ser um grande empecilho em interpretações do culto imperial, e, dentre elas, a que se faz mais presente é o nosso pressuposto de que a política e a religião são áreas distintas (Price, 2004, p. 54).

Em resposta ao problema metodológico levantado, Price se propôs analisar a prática dos ritos de culto imperial a partir das perspectivas antropológicas de Clifford Geertz. Hernández (2014) destaca que a hermenêutica cultural de Geertz resulta na perspectiva dos símbolos religiosos funcionarem como síntese do *ethos* de um povo e sua *visão de mundo*, de tal forma que se configuram num programa de conduta humana. Dessa maneira, os indivíduos nascem numa dada cultura, com uma dada linguagem religiosa, por exemplo, na qual eles crescem e são formados, de tal modo que aquele complexo de símbolos e linguagem religiosos lhes são comuns e expressam sua maneira de viver, sua visão de mundo, seu *ethos* ou, poderia se dizer, sua identidade ou ser no mundo.

Assim, “Price destaca estes símbolos sagrados nos ritos do culto imperial, de tal modo que entende esta prática como a forma que os habitantes do império tiveram para conceitualizar a situação em que viviam” (Hernández, 2014, p. 190). Com efeito, a religião e a política no mundo antigo eram inseparáveis e ambas constituíam meios para a construção do poder. Desta forma, mesmo que em Roma se evitasse a deificação do imperador, nas províncias os habitantes do Império veneraram os imperadores como um deus e usaram o sistema simbólico do culto tradicional aos deuses para representar o poder do imperador em termos religiosos que lhes eram familiares e antecedentes (Hernández, 2014).

Conforme Richard Horsley (2004, p. 12):

De acordo com a interpretação cristã da crença, particularmente a saber se o imperador era considerado um deus, bem como na relação pessoal do indivíduo com (na fé no) o (divino) imperador, de acordo com o modelo da fé cristã em Cristo. De acordo com a interpretação cristã dominante, os termos e frases do culto ao imperador cedo se tornaram “fórmulas desgastadas” e “linguagem trivial”. Assim, o culto ao imperador nunca se tornou uma nova religião no sentido próprio, nem um substituto para a religião durante os dois primeiros séculos da E.C. [Era Comum].

Todavia, os estudos mais recentes de historiadores e arqueólogos descobriram uma amplitude de homenagens e festivais para o imperador que, não só foram disseminadas, mas verdadeiramente onipresentes na vida pública do povo. Horsley, por exemplo, sublinha que o culto imperial, nas suas diversas manifestações, especialmente nas cidades gregas e da Ásia Menor, “era a própria fórmula de construção de relações do poder imperial” (2004, p. 12).

Se Price (1984) desenvolveu seus estudos sobre o culto imperial na região da Ásia Menor, ou seja, na parte oriental do império, M. Clauss, na obra *Kaiser und Gott: Herrscherkult im Römischen Reich* (1999), procurou aplicar nas províncias ocidentais do

Império a metodologia de análise histórico-cultural sobre a divinização dos imperadores romanos, desenvolvida por Price.

Se pode identificar novas propostas na obra de Clauss: em primeiro lugar, o autor define o imperador como um deus e o culto imperial como uma instituição religiosa. Através de uma série de testemunhos Clauss argumenta que o *princeps* [imperador] foi adorado como o resto dos deuses durante sua vida e em todo o império; [em segundo lugar], um aspecto que modificaria gradualmente o modo como as pessoas entenderam o conceito de “deus”, pois o imperador acabaria por eclipsar o resto das divindades, com exceção de Júpiter (Hernández, 2014, p. 194).

Em seguida aos estudos de Price e Clauss, outros historiadores estudaram o culto aos imperadores romanos e, alguns, se concentraram na especificidade das fórmulas sacrificiais (Cf. D. Fishwick). Assim, o sacrifício ofertado “em prol do imperador” seria diferente do sacrifício oferecido “ao imperador”, ou seja, diretamente à sua pessoa. Para os pesquisadores que se alinham a esta perspectiva, somente no caso de sacrifícios oferecidos “ao imperador” é que se configurariam autêntico culto onde se venerava a pessoa do imperador como um deus (Hernández, 2014).

Ainda no desenvolvimento historiográfico sobre a análise do culto imperial, destacou-se a obra *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family* (1993), de S. J. Friesen. Este autor, partindo dos estudos de Price, criticou sua metodologia, pois conforme Friesen, ele teria hierarquizado a figura do imperador como um intermediário entre os homens e os deuses tradicionais, portanto, como um “deus menor”. Para Friesen (1993), a diversidade de tipo de sacrifícios – em prol ou ao imperador –, bem como a diversidade de orações oferecidas – diretamente ao imperador ou aos deuses tradicionais em nome do imperador –, não eram ações contraditórias que determinavam a qualificação do imperador como um intermediário entre os habitantes do império e os deuses tradicionais.

A obra de Friesen insiste que as diferentes formas de orações e sacrifícios apenas reafirmavam a teologia política que havia por trás do culto imperial, qual seja: os deuses tradicionais cuidavam dos imperadores e estes tinham a função de manter a ordem dos assuntos divinos sobre a terra, em benefício da humanidade que se confundia com o próprio Império. Assim, a autoridade imperial ordenava a sociedade humana, e a autoridade divina protegia os imperadores e conseqüentemente o próprio Império e a todos os seus habitantes. Nesse sentido, qualquer movimento que abertamente rejeitasse essa identidade religiosa deveria ser reprimido (*Mart. Pol.* 3, 1), pois ameaçava não só a imagem sacralizada do

imperador, mas o próprio Império e os habitantes com sua identidade cívica local.

Em linhas semelhantes, Richard Gordon no texto *The Roman Imperial Cult and the question of power* (2011), sustentou que a adoração cültica aos césores foi o modo como os romanos definiram sua própria relação com o novo sistema político – a monarquia imperial – que se mostrava avassalador e cujo soberano era representado de um modo transcendente a ponto de ser concebido como homem e deus ao mesmo tempo. Friesen (1993) e Gordon (2011), portanto, partindo da obra de Price (1984) levaram a concepção da divinização do imperador ainda mais longe, pois os rituais, as celebrações, a linguagem e o discurso religioso do culto ao imperador denotavam sua divindade e tornavam-se uma realidade para aqueles que os vivenciavam nas suas cidades.

Hernández (2014), porém, destaca que a relação dos habitantes do Império Romano com o culto imperial não era o mesmo em toda parte e nem sempre foi unânime, pois existiram grupos que se opuseram a tais práticas de divinização dos césores, com destaque para os senadores romanos opositores aos imperadores, os judeus com seu monoteísmo estrito e, num segundo momento, os cristãos<sup>11</sup>. A resposta ao referido culto variava segundo o grupo social, o lugar a que pertenciam e o tipo de expressão que o poder imperial exercia sobre o referido grupo.

A historiadora recorda, ainda, a opinião de J. C. Hanges, segundo a qual os avanços metodológicos e teóricos no estudo da adoração aos imperadores romanos precisam passar pela aplicação das perspectivas pós-coloniais, que advertem que o poder não é exercido em uma só direção – do colonizador ao colonizado –, mas sempre em “negociação” (Hernández, 2014).

Por fim, como uma das últimas formas interpretativas do culto ao imperador, destaca-se a obra *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology* (2011), de H. S. Versnel. Embora o autor analise o culto aos governantes no período grego, a sua solução metodológica serve para a análise do culto ao imperador romano. Versnel sustenta que existem dois instrumentos básicos para se fazer um deus: a *palavra* e a *ação*, ou seja, a *linguagem* e a *performance*. A linguagem laudatória dispensada aos governantes do período grego – bem como aos imperadores romanos – afirma para o povo aquilo que eles são – deuses –; de outro lado as ações ou performances realizadas em torno de suas imagens – como os festivais, as procissões, a queima de incensos e os sacrifícios de animais –

---

<sup>11</sup> cf. LOZANO, Fernando. *Humillados y ofendidos*. Cristianos, judíos y otros contestatarios al culto imperial. Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades, [S.l.], v. 6, p. 157-169, 2003-2005. Disponível em: <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/ARYS/article/view/5590>. Acesso em: 18 set. 2025.

confirmam essa realidade anunciada pela linguagem. Na opinião de Versnel a união desses dois elementos – linguagem e performance – fazem o “deus”.

Sobre o questionamento se os gregos, e os romanos posteriormente, creram na divindade de seus governantes, Versnel responde que é o contexto individual, em última instância, que determinará a interpretação que em si mesma esconde uma “sedução psicológica” que impele a percepção daqueles que participavam desses rituais para a mesma direção. “Como consequência, os atos religiosos estão intimamente relacionados com os esquemas de percepção e pensamento das pessoas” (Hernández, 2014, p. 204).

Os rituais dos vários cultos à figura do imperador pretendem fazer crer aos seus observadores aquilo que ele anuncia e realiza por ações – o pertencimento do imperador à hierarquia do divino – e aqueles, os observadores, através de seus esquemas pessoais de percepção e pensamento, podem aceitar ou não a realidade que invocava referida prática. Contudo, há que se ter em conta, como demonstrou Price, que a adoração aos césores romanos se moldou sobre a mesma base ritual que já era prestada aos deuses tradicionais, de forma que o povo não mudou as fórmulas e ações de sua prática cultural, o que, seguramente, facilitava a aceitação do que supõe seu conteúdo: a divindade dos imperadores<sup>12</sup>.

Assim, pelo conjunto de tudo o que já se produziu na seara da historiografia a respeito do culto aos imperadores romanos, fica evidente que a instituição deste culto, religioso e político, não pode ser descartada da análise das relações identitárias entre os romanos e os provinciais, ou seja, os gregos helenizados sob domínio romano e, para fins do presente trabalho, com os cristãos. Se o culto (ou cultos) imperial realmente adquiriu a amplitude social, cultural e até mesmo econômica que estes historiadores evidenciaram em seus trabalhos, especialmente nas cidades da Ásia Menor, então a oposição cristã, firmada até a via do martírio, mostra-se muito mais relevante como mecanismo de construção e negociação da identidade cristã no séc. II d.C.

A análise historiográfica demonstra, portanto, que o culto imperial não pode ser compreendido apenas como um fenômeno religioso isolado, mas como parte de uma engrenagem mais ampla de legitimação política e integração cultural. Ao mesmo tempo em que reforçava a autoridade do imperador, esse sistema simbólico oferecia às cidades provinciais uma linguagem de reconhecimento e pertencimento, favorecendo tanto a coesão interna quanto o vínculo com o centro do poder. Essa dupla dimensão – política e religiosa – será um elemento-chave para entender por que a recusa cristã a esse culto assumiu contornos

---

<sup>12</sup> Cf. C. Hernández, 2014; H. S. Versnel, 2011.

de contestação aberta à ordem imperial.

A própria identidade do “ser romano” confundia-se com a dimensão do religioso – como povo sagrado ordenado por um imperador igualmente sagrado –, como demonstrado por Edwin M. Bevens (2010) e, de outro lado, a relação do poder imperial com as províncias e povos submetidos a Roma se estruturava numa linguagem e discurso eminentemente religioso – numa autêntica teologia política –, como foi expresso nos trabalhos de Price, Zanker, Gordon, Hernández, Lozano, dentre outros –; então, a presença de um grupo, como a dos cristãos, judeus ou mesmo de senadores opositores ao regime, refratário a esta estrutura de poder, não passou despercebida, mas foi reprimida onde quer que este fosse identificado pelo regime e seus agentes locais.

Nesse sentido, as respostas à presença do culto imperial variavam não apenas conforme as convicções religiosas, mas também de acordo com a posição social e o contexto político de cada comunidade. Para uns, a participação nos rituais imperiais era um ato de pragmatismo, necessário para garantir benefícios e proteção; para outros, tratava-se de uma afronta direta a princípios inegociáveis de fé. É nesse cenário de tensões múltiplas que a análise das províncias orientais e, em especial, da Ásia Menor, ganha relevância, pois nelas a proximidade entre cultura grega e ideologia imperial romana produziu dinâmicas próprias de adesão e resistência.

Novamente o questionamento de Steven J. Frisen se faz oportuno:

Da mesma forma, em nossa análise dos cultos imperiais romanos, devemos imaginar essa gama de experiências e respostas. Karl começou a mapeá-la — apropriação, competição, oposição. Poderíamos acrescentar questões sobre estratificação social. Como as elites e subelites avaliariam essas instituições? Homens e mulheres? Velhos e jovens? Bem-alimentados e famintos? Escravos, libertos e nascidos livres? Saudáveis e deficientes? Os privilegiados e os explorados? Existem muitos eixos contra os quais podemos e devemos traçar o consumo dos cultos imperiais. Assim como não havia um único culto imperial, também não havia uma única audiência, nem uma única resposta (2011, p. 25).

Com efeito, tais hipóteses reclamam um maior aprofundamento na história da constituição do culto imperial e das formas mais específicas com que ele se relacionava com os poderes locais (das províncias, especialmente), na construção de uma identidade do Império Romano e da sua unidade política e, de alguma forma, sua coesão cultural.

Com a expressão “culto imperial” se abarcou e se fez referência a um complexo conjunto de práticas rituais, sacrifícios, celebrações, arte, estatuária e arquitetura estruturados com o objetivo de elevar o imperador e sua família – esposa e filhos – ao mesmo

nível que os deuses tradicionais, os *Sebastois* para os provinciais. Em que pese alguns historiadores qualificarem essas práticas como meras honrarias destinadas à adulação do imperador em troca de favores (cf. Hernández, 2014), uma ampla historiografia, de outro lado, interpretou as numerosas fontes destas práticas como autênticas expressões do poder e discurso propriamente religioso<sup>13</sup>.

De fato, numa leitura estreitamente política de discurso diplomático, o culto imperial nas províncias do oriente romano se assemelhava a uma mera adesão interesseira – especialmente das elites provinciais – com vistas a obterem do imperador os favores políticos e econômicos que desejavam. Todavia, essa análise não sobrevive quando se contextualiza historicamente o culto ao imperador na sua expressão mais prática e vivencial possível, acessada quando se conjuga, na análise historiográfica, a profusão de fontes (escritas, epigráficas, numismáticas, arqueológicas etc.) que essa prática religiosa produziu nas províncias.

F. Nájera Lavid (s/d), por exemplo, ao analisar a expressão do culto imperial nas províncias ocidentais ibéricas, com destaque para as cidades de Tarraco, Emerita Augusta, Córdoba e Segóvia, concluiu que o culto nestas terras foi fruto de uma intensa e bem articulada propaganda do governo imperial com a finalidade de consolidar seu poder e criar sobre si mesmo uma imagem ideal. Sem, contudo, descuidar de que o cargo de sacerdote provincial destinado ao culto imperial, chamado *flamen augustales*, era disputadíssimo pelas elites provinciais e ostentado como uma grande honra pública.

Mesmo nestas cidades da península Ibérica, o culto imperial não surgiu do nada nem foi percebido como uma novidade estranha. Nájera Lavid (s/d) e Julián G. Fernandez (2015) observaram que nestas regiões ocidentais do Império, o culto encontrou eco na tradição destes povos locais em adorar seus heróis fundadores, denotando uma espécie de “sincretismo”, posto que a figura do héroi fundador da cidade passou a se confundir e ser personificada pela figura de Augusto. Os autores espanhóis entenderam esse processo como um “sincretismo” religioso, preferimos vê-lo como uma apropriação, visto que o culto imperial não se misturou a elementos preexistentes na religiosidade local para criar um terceiro gênero (sincrético), mas ele mesmo foi promovido a partir de uma construção discursiva e simbólica que já existia – o culto aos heróis fundadores de cidades – e que deram os instrumentos necessários para a população local perceber o imperador como um desses “heróis”, porém num nível mais elevado, o dos deuses.

---

<sup>13</sup> Cf. Price, 1984; Zanker, 2004; Gordon, 2011; Lozano 2009.

Também nas terras ibéricas, o culto ao imperador gerava coesão social, despertava o sentimento de que existia um canal de comunicação direta entre o povo local e o imperador, e especificava a construção de uma identidade do provincial e seu pertencimento ao império, visto que seu sucesso e alcance era maior conforme o “grau” – se é possível uma tal medida – de romanização da cidade ou província, isso porque “ainda que tivesse um caráter essencialmente público, atraía também iniciativas privadas e foi tanto mais observado quanto maior a romanização da província” (Fernandez, J., 2015, p. 16).

Solís Montero (2014), na mesma perspectiva, diz ser imprescindível reconhecer na figura do imperador romano um elemento de união e coesão e, que para o triunfo dessa mudança cultural, foi necessário um “marco ideológico” que sustentou o governante e legitimou o novo sistema, qual seja, o *Principado*. Todavia, apesar de se tentar enfatizar o caráter político do culto imperial, o desenvolvimento do culto em tantas províncias diferentes e quase ao mesmo tempo, demonstra que sua interpretação escapa das concepções atuais e reclamam para a sua análise elementos como crença e ritualidade novos, que fogem do quadro conceitual pós-cristão, por exemplo.

Da Península Ibérica para as províncias do norte da África Proconsular romana, o sacerdócio do culto ao imperador no nível municipal e sua longa continuidade, mesmo após o período de Augusto, demonstram, segundo Rosa M. Cid López (2010), o quanto o culto imperial permeou a sociedade das cidades romanas do norte da África. A busca por obter um sacerdócio no culto ao imperador, os *flamines annui*, passava por uma tripla característica presente em todas as cidades por ela analisadas: a) um grande esforço econômico para se obter esse cargo sacerdotal, que era comprado; b) a prática da endogamia entre poucas famílias da elite local com fins de manter o sacerdócio como herança familiar; e, c) a prática do evergetismo em prol do bem comum da cidade e da constituição de relações de clientelismo. O sacerdócio devotado ao culto do imperador era exibido pelas famílias mais ricas das cidades como a maior honra pública que um notável poderia possuir.

## 2.2 O CASO DAS PROVÍNCIAS ORIENTAIS: GRÉCIA E ÁSIA ROMANA

Na região da Grécia e na Ásia Menor – territórios que receberam a pregação cristã muito cedo, ainda nas primeiras décadas após o evento Jesus Cristo e antes da destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C., em especial por meio das viagens missionárias do apóstolo Paulo entre os anos 49 e 56 d.C. – o culto imperial constituía um dos pilares da vida urbana, juntamente com o culto aos deuses protetores da cidade. Em centros

estratégicos como Éfeso, Pérgamo e Corinto, a adoração ao imperador não se limitava a um ato devocional privado: era uma prática pública e institucionalizada, enraizada em festivais, procissões, sacrifícios e monumentos, permeando o cotidiano e conferindo coesão à comunidade. Nesses contextos, o imperador era celebrado como um deus (*theos*) entre os deuses tradicionais, chegando, em muitos casos, a ser formalmente integrado ao panteão local (Horsley, 2004, p. 29).

A expansão e consolidação do culto imperial nas províncias orientais do Império Romano não se deu unicamente como resultado de uma imposição vinda de Roma, mas, em grande medida, foi impulsionada por iniciativas locais, especialmente nas cidades do oriente helênico<sup>14</sup>. Nesses centros urbanos, marcados por uma longa tradição cívico-religiosa, as elites viram no culto ao imperador uma oportunidade de expressar lealdade política, afirmar prestígio social e inserir a figura imperial dentro de um repertório simbólico já familiar. Assim, a veneração do *princeps* era moldada por linguagens e formas herdadas da religiosidade helênica, criando uma ponte entre a autoridade romana e o imaginário grego. É nesse contexto que Horsley (2004, p. 29) observa que:

Embora a família [imperial] e os funcionários imperiais possam ter desempenhado um papel na proliferação de santuários, templos e festivais em louvor a Augusto e seus sucessores, o culto ao imperador era basicamente produzido pelas cidades gregas com base na religião tradicional e de acordo com as formas desta. A iniciativa de erigir templos e instituir jogos em honra ao imperador vinha espontaneamente das elites urbanas ou provinciais locais. O imperador era apresentado sob roupagens míticas modeladas nos mitos gregos, ou facilmente associados a eles, de modo que assumia algumas das mesmas qualidades destes nas mentes de seus súditos gregos.

Dessa forma, o culto imperial nas cidades do oriente romano não apenas reforçava a legitimidade do poder romano, mas também se integrava harmonicamente à paisagem cultural e religiosa local. Ao adotar símbolos, mitos e práticas tradicionais, as elites provinciais conseguiam ressignificar a figura do imperador, aproximando-o das divindades protetoras da *pólis* e tornando sua autoridade mais aceitável – e até desejável – para a população. Esse processo de apropriação e adaptação cultural ilustra como a dominação romana operava não apenas pela força militar ou pela administração, mas sobretudo pela negociação simbólica, em que religião e política formavam um mesmo tecido de legitimação

---

<sup>14</sup> Segundo Galinsky (2011, p. 03), o culto imperial “não foi um fenômeno dirigido centralmente, com exceção dos quatro cultos provinciais, dois no oriente e dois no ocidente, estabelecidos sob Augusto, com sua permissão, por iniciativa dos provinciais. Eles, e o culto adicional a Tibério em Esmirna (e o experimento de curta duração de Calígula em Mileto)”.

e identidade compartilhada.

O caso da cidade de Éfeso, na província da Ásia romana, é emblemático. Novas e monumentais construções foram realizadas para acomodar os templos dedicados ao culto ao imperador. Um novo centro para a cidade foi construído, todo ele em torno do culto ao soberano de Roma, situando o Templo de Augusto no centro da praça principal (Zanker, 2004). O entusiasmo de Éfeso pelo culto imperial não foi reduzido com o fim do reinado de Augusto, mas se prolongou por mais de um século pelo menos, conforme as notícias da construção e consagração de um segundo templo no ano 134 d.C., destinado ao imperador Adriano. Conforme Cortés Copete (2018), nas suas viagens pela Ásia Menor, o imperador Adriano inaugurou vários templos dedicados a seu culto por várias cidades, como Éfeso, Esmirna, Sardes e Pérgamo, conferindo a elas o título de *Neokoros*, ou seja, cidades-guardiãs do templo do divino imperador<sup>15</sup>.

Éfeso, por exemplo, no século II d.C., por ocasião da visita do imperador Adriano, utilizaria o título de cidade duas vezes *Neokoros*, pois a partir de 134 d.C. possuía, de fato, dois grandes templos dedicados ao culto imperial. Por volta de 130 d.C., o asiarca (sumo-sacerdote do culto imperial) da cidade, chamado Cláudio Verulano Marcelo, revestiu de mármore toda a arquibancada do ginásio do porto, construído no tempo de Domiciano. Marcelo dedicou a obra à deusa Ártemis e a Adriano, Zeus Olímpio, conforme a monumental inscrição:

À Ártemis efesina e ao Imperador César Trajano Adriano Augusto, filho do deus Trajano Pártico, neto do deus Nerva, Zeus Olímpio, e ao povo *neokoro* dos efésios, Gaio Claudio Verulano Marcelo, asiarca, em companhia de Sceptia Firmila, sua mulher, sacerdotisa da Ásia, e de Claudio Verenciano, dedicou o adorno de mármore da arquibancada. Sob o Proconsulado de Afranio Flaviano e sendo secretário Claudio Pisonino (*apud* Cortés Copete, 2018, p. 213-214).

Após a dedicação desta monumental obra – o revestimento em mármore de todo o ginásio – Éfeso ainda construiu um templo novo ao imperador Adriano, cognominado *Zeus Olímpio*, por ocasião de sua visita em 131, mas que somente foi concluído entre os anos de 134 e 135 d.C., “desde então Éfeso foi duas vezes *neokoros* e teve dois templos imperiais, o último deles dedicado a Adriano” (Cortés Copete, 2018, p. 216).

---

<sup>15</sup> Sobre o culto imperial na cidade grega de Corinto, cf. a ampla discussão presente em: SPAETH, Barbetta Stanley. *Imperial cult in Roman Corinth: a response to Karl Galinsky's "The cult of the Roman emperor: uniter or divider?"*. In: BRODD, Jeffrey; REED, Jonathan L. (org.). *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on the imperial cult*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 61-81.

As obras realizadas em Éfeso no reinado do imperador Adriano, no século II d.C., portanto, conferem a longevidade que o sistema do culto ao imperador teve nas províncias da Ásia Menor, superando, deste modo, a figura do primeiro imperador a ser efusivamente cultuado: Augusto. Ademais, a epígrafe no estádio de Éfeso, dedicada pelo asiarca C. Verulano Marcelo, denota a mesma adoração prestada aos imperadores que prescederam Adriano: o “deus” Trajano Pártico e o “deus” Nerva.

Pouco tempo depois da vitória de Augusto em *Áccio*, em 31 a.C., Nicolau de Damasco, um contemporâneo, descreveu a reação das cidades gregas com a vitória e o triunfo do imperador, da seguinte maneira:

A humanidade inteira se volta para o *Sebastos* [isto é, Augusto], plena de reverência. As cidades e os conselhos provinciais [*Koina*] o honram com templos e sacrifícios, porque isso lhe é devido. Assim, agradecem a ele, em toda parte, por sua benevolência (*apud* Zanker, 2004, p. 77).

Na Grécia e na Ásia Menor, ao contrário de Roma que precisava criar uma nova linguagem e uma nova simbologia para o culto ao imperador, a região oriental do império não tinha essa mesma necessidade, pois aplicou a linguagem religiosa que já utilizava para o culto de seus governantes locais, linguagem típica do culto helenístico ao soberano, cujo poder trazia a paz e restaurava a ordem. Todavia, novamente como um processo de apropriação – tal qual nas províncias ibéricas – com o culto imperial o grau de disseminação tomou proporções muito maiores e mostrou-se um fenômeno único, tornando-se parte efetiva da religião pública de cidades como Éfeso, Pérgamo e Esmirna, por exemplo (Zanker, 2004).

O culto a Augusto e depois seus sucessores no Império, podia ser facilmente agregado aos cultos e festivais que já existiam aos deuses tradicionais. Os santuários e templos dedicados ao imperador costumavam ser maiores e mais opulentos do que o dos deuses do panteão tradicional. De fato, o ambiente físico do culto imperial nas cidades gregas e da Ásia Menor costumava ocupar o centro da cidade, “integrando o centro da vida religiosa, política e econômica” de suas comunidades (Zanker, 2004, p. 78). Não se tratava, portanto, apenas de uma devoção privada, como se manifestava, às vezes, em Roma.

Mesmo na Judeia, o rei Herodes, na sua função de etnarca, em busca de estreitar as relações de amizade e clientelismo com Roma, dedicou um espaço imponente para a construção de um Templo dedicado a Roma e a Augusto na sua capital recém construída, chamada *Cesareia*, cujo nome claramente homenageava o imperador. Paul Zanker (2004) se refere à construção do referido templo como um espaço que dominava a paisagem do porto e

moldava toda a paisagem urbana da nova capital<sup>16</sup>.

Os altares ou *aras* erigidas para o culto ao imperador também se destacavam pela opulência do material – de mármore puro – extremamente caros, de forma que “tudo isso era uma constante lembrança visual dirigida a todo morador da cidade acerca da importância atribuída ao culto ao imperador” (Zanker, 2004, p. 78). A arquitetura monumental de templos, santuários e altares dedicados ao culto dos céсарes de Roma, possibilitava uma comunicação direta com o centro do poder – o próprio imperador – e conferia às cidades do oriente um sentimento de pertença ao Império Romano. O imperador em pessoa não podia estar em todos os lugares ao mesmo tempo, porém, por meio do culto à sua pessoa, essa comunicação direta se materializava para seus súditos como algo evidente e possível. Na perspectiva dos habitantes das províncias da Grécia e da Ásia Menor, ele tinha que ser verdadeiramente um deus [*theos*] para ser digno de tantas homenagens e sacrifícios que lhe eram oferecidos (língua e performance).

A construção da imagem do imperador como soberano piedoso e intimamente ligado com a ordem do divino era sumamente importante, o que se realizou por meio da instrumentalização da linguagem visual (na arquitetura, estatuária e moedas, por exemplo) que, por sua vez, exprimia vivamente o “mito do imperador”, de tal maneira que:

A disseminada estátua togada com a cabeça coberta por um véu apresentava o imperador como um romano piedoso, um contrapeso apropriado às muitas imagens de culto. Em suas imagens, Augusto manifestava-se, em consequência, como homem e deus, o que correspondia precisamente a seu status especial no culto ao imperador (Zanker, 2004, p. 79).

Outros tipos de estatuária e imagens que se destacaram, foram as atribuídas à esposa de Augusto, Lívia, e demais esposas dos imperadores que o sucederam. Essas imagens revelam a mesma intenção de se aplicar a estética utilizada para as divindades femininas tradicionais às mulheres da família imperial. Assim, as filhas e esposas dos imperadores eram representadas com a mesma estética aplicada para Afrodite, Hera ou Héstia, elas, as mulheres da casa imperial, eram as novas Afrodites, Heras e Héstias, em vida.

---

<sup>16</sup> Sobre o contexto deste suposto culto ao imperador na Judeia romana, Daniel N. Schowalter sublinha que “a Judeia romana não permitiria qualquer manifestação do culto imperial, apenas para serem lembrados de que, a cada dia no templo de Jerusalém, supostamente se oferecia sacrifício em nome da saúde e bem-estar do imperador”; todavia, “como Steve Friesen observou, isso não é culto imperial como geralmente é entendido, mas representa uma tentativa dos judeus de negociar sua relação de poder com o imperador à luz de suas próprias tradições locais. Eles podem não estar dispostos a oferecer sacrifício ao imperador, mas pelo menos estavam dispostos a fazê-lo *em seu nome*. Isso certamente se qualifica como honrar o imperador, com consideração especial, em seu próprio contexto” (2011, p. 108).

A esposa de Augusto, Lúvia, foi tão cultuada em Éfeso, com celebrações e sacrifícios, quanto seu marido (Zanker, 2004).

A imensidão de obras arquitetônicas e estatuária em prol do culto ao imperador, juntamente com a cunhagem de moedas que celebravam os césares como divinos, desencadeou uma intensa competição entre as cidades da Ásia Menor, a ponto das elites provinciais chegarem a construir, a seu próprio encargo, verdadeiras “cidades de mármore” (Zanker, 2004), todas elas em louvor aos imperadores romanos.

### 2.3 OS DECRETOS PROVINCIAIS E A DIVINIZAÇÃO DOS SOBERANOS

Nas cidades da Ásia Menor, como Esmirna, Pérgamo e Éfeso, por exemplo, se promoviam celebrações em honra aos imperadores não como eventos irregulares e passageiros, mas como cultos institucionalizados em sua honra: era parte da religião pública destas comunidades cívicas<sup>17</sup>. E tais celebrações ou festivais, com muitos rituais de sacrifícios, foram celebrados mesmo na ausência de qualquer visita imperial a estas cidades. Price (2004) destaca que em todo o século I d.C., nenhuma cidade da região foi visitada por um único imperador sequer, porém todas celebraram o culto com verdadeira intencionalidade e devoção, manifestada pelas práticas sacrificiais.

Na Ásia Menor, que equivale grosso modo à Turquia moderna, a unidade básica de organização política era a cidade, e a língua dominante era o grego; mas as cidades estavam sempre à mercê de potências externas. Tanto a Pérsia como Atenas as haviam dominado, e a partir da época de Alexandre, o Grande (336-323 a.C.), as cidades perderam gradualmente sua independência, primeiro diante dos reis gregos e depois para Roma (Price, 2004, p. 54).

Constituída por várias províncias, administradas por diferentes governadores provenientes de Roma, e com um pequeno grupo de funcionários, o governador romano podia fazer pouco mais do que tratar de questões legais e manter a ordem pública. Nas cidades destas províncias orientais, o imperador era representado em mármore e celebrado com templos, altares e estátuas imperiais que se incorporavam na vida comunitária, mediante as celebrações públicas. Nos festivais, ele era honrado com sacrifícios e os

---

<sup>17</sup> Para um estudo detalhado sobre o culto imperial em Pérgamo, cf. SCHOWALTER, Daniel N. *Honoring Trajan in Pergamum: imperial temples in the “second city”*. In: BRODD, Jeffrey; REED, Jonathan L. (org.). *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on the imperial cult*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 99-109.

habitantes se envolviam com as procissões, enquanto os rituais dos sacrifícios eram cuidadosamente preparados pelos sacerdotes [*asiarcas*] para serem semelhantes aos prestados aos deuses tradicionais.

Com efeito, Price (2004) ofereceu uma interpretação sobre os rituais presentes nos cultos ao imperador na Ásia Menor. Para ele, toda a gama de rituais e celebrações se organizavam como uma “maneira de conceituar o mundo”, pois esses rituais do culto imperial não eram uma mera forma de prestar honra ao imperador, mas um sistema simbólico cuja estrutura definia a posição do imperador e a organização do poder sobre os súditos. Linguagem e ação realizavam a performance que tornava o imperador um ser pertencente à ordem do divino (cf. Versnel, 2011).

O culto imperial e seus rituais, celebrações e sacrifícios era, no entedimento de Price, como uma linguagem que expressava uma realidade para o mundo concreto. Assim como os indivíduos nascem já imersos num dado signo linguístico compartilhado, a partir do qual edificam seu entendimento sobre a realidade e sobre si mesmos, o culto imperial, com suas imagens, rituais, sacrifícios e celebrações era uma linguagem semelhante, compartilhada por todos e servia como maneira dos habitantes destas províncias se relacionarem com o poder do imperador de uma forma organizada e não violenta. “Trata-se de constructos coletivos crucialmente importantes a que o indivíduo reagia” (Price, 2004, p. 57).

Voltando o olhar para as cidades da Ásia Menor, Price (2004, p. 60) ainda mapeou um conjunto de decretos e manifestações advindas das assembleias – *koina* – destas cidades, que, desde Augusto, elevaram o culto aos governantes – típicos da região – a um nível até então desconhecido. Pois, se com os antigos reis helenísticos o culto os retratava como heróis e os celebrava por suas benfeitorias políticas, com Augusto esses decretos adotaram uma linguagem que realizou “comparações explícitas e elaboradas entre as ações do imperador e as dos deuses” (no mesmo sentido, cf. Versnel, 2011; Hernández, 2014).

Assim, o famoso decreto do *Koinon* da Ásia de 9 a.C., solicitou ao imperador o direito de fazer do seu aniversário de nascimento o dia do Ano Novo, pois a Providência dos deuses enviou um “Salvador” que pôs fim às guerras e trouxe benfeitorias que excederam a todos os benfeitores e que, desta forma, “o nascimento do deus marcou para o mundo o começo de bons ventos”. Na cidade de Coan, um decreto da assembleia local expressa que Augusto “filho de deus, deus Sebastos, superou com seus benefícios a todos os homens, mesmo os deuses Olímpicos”. Na cidade de Mitilene, um decreto da mesma natureza dos anteriores, diz que o “entusiasmo e a piedade da cidade não vão falhar em coisa alguma que possa deificá-lo ainda mais”, ou seja, celebrar ainda mais a divindade de Augusto (*apud*

Price, 2004, p. 59-60).

Price (2004, p. 60) concluiu que:

Enquanto os cultos reais helenísticos vinham de intervenções reais específicas na cidade, os cultos augustanos já não tinham ligação com essas intervenções. A assembleia da província da Ásia estava apenas reagindo à própria existência de Augusto e de suas atividades gerais, em vez de lhe mostrar gratidão por algum benefício específico. (...) A sensação de que o regime imperial oferecia um abrigo para todos os povos também reflete na organização dos cultos.

No século III a.C., conferir honras aos governantes locais, mesmo que semelhantes àquelas que se destinavam aos deuses, não expressava uma mudança de *status*: do humano para o divino. No século II a.C., algo começou a se modificar e algumas ideias latentes apontavam para o aspecto de que louvar com honras públicas a um governante deificava – tornava divino – a pessoa que as recebesse, todavia nunca durante sua vida (a exemplo do ritual da *apoteose* romana que deificou Júlio César, mas somente após sua morte, em 44 a.C.). Com efeito, para Price, o ponto de inflexão no culto aos governantes ocorreu com a figura de Augusto, o que se materializou com maior acento no decreto da cidade de Mitilene (província da Ásia romana), que alegava que as honras que a cidade prestava ao imperador o tornavam divino.

#### 2.4 ESTRUTURA SOCIAL, SACERDÓCIO E EVERGETISMO NO CULTO IMPERIAL NA ÁSIA ROMANA

O culto ao imperador se tornou, de fato, parte importante e longeva no horizonte histórico das cidades gregas e da Ásia Menor, pois sua elaboração deteve uma grande capacidade de explorar a competitividade das elites urbanas (cf. Price, 1984; Zanker, 2004). O sistema cultural permitiu que um cidadão de posses pudesse realizar a doação de dinheiro com fins de promover celebrações e festivais em honra do imperador. O doador, que contribuía diretamente com esses “jogos imperiais”, garantia para si uma proeminência e prestígio contínuos por meio da inclusão sua e de seus descendentes nas procissões dos festivais (Price, 2004).

Provenientes das famílias mais ricas da cidade, os sacerdotes do culto imperial manifestavam um status e uma posição privilegiada na assembleia da cidade. Tal qual os sacerdotes dos deuses tradicionais, os devotados ao culto imperial não eram profissionais, mas cidadãos que exerciam o sacerdócio por um dado período. Era um típico

sacerdício cívico, não clerical. Alguns perduravam por mandatos curtos, de no máximo um ano, outros eram vitalícios, ou seja, perduravam enquanto o sujeito vivesse, mas havia, também, sacerdócios que se transmitiam como herança entre as gerações de uma família. Uma importante família na cidade de Éfeso chegou a ostentar o sacerdício do culto imperial por pelo menos cinco gerações (cf. Price, 2004).

O culto ao imperador ensejou, ademais, a possibilidade de ascensão social para os libertos ricos. Os ex-escravos que se tornaram homens ricos, não podiam ascender socialmente dentro das hierarquias ou ordens sociais estabelecidas – dos decuriões, cavaleiros e senadores, por exemplo –, mas podiam exibir seu poder e riqueza por meio do evergetismo e do patrocínio de obras e festivais destinados ao culto imperial.

Paul Zanker (2004) cita o exemplo de devoção privada praticada por um liberto, Marcelo Vareno, que exerceu o ofício de *magister herculeus* e erigiu, em Tívoli, na Itália, um pequeno santuário no foro da cidade com seu patrimônio particular, pela ocasião do retorno em segurança do imperador Augusto, provavelmente entre 19 e 13 a.C.

Assim, o liberto celebrou seu imperador sob a aparência de dirigente do mundo, como era comum, a essa altura, em Roma, e provavelmente também com um culto privado, tal como o fazia Herodes, embora em escala mais ampla na mesma época em Cesareia [na Palestina romana] (Zanker, 2004, p. 85).

Os libertos ainda, podiam participar de um *collegium*, ou seja, numa espécie de associação de culto, chamados de *augustales* e destinados ao culto do imperador. A participação nesses *collegia* possibilitava aos libertos ricos fazerem aparições públicas nas procissões, patrocinar jogos em honra ao imperador e gozar, ao menos temporariamente, de prerrogativas que só eram dadas aqueles que exerciam alguma função ou *munus* públicos, como o uso da *toga praetexta*, ter um assento honorário nas tribunas públicas e gozar do benefício de auxiliares oficiais. Nos seus túmulos, esses libertos fizeram constar inscritos epigráficos que recordavam os jogos que tinham patrocinado e os raros momentos que lhes foi permitido sentar-se numa tribuna em trajes oficiais romanos (Zanker, 2004).

Além da competitividade entre os indivíduos pertencentes às elites locais e provinciais (libertos ricos e famílias nobres), o culto ao imperador desencadeou uma competitividade ainda maior entre as próprias cidades da Grécia e da Ásia Menor e suas respectivas assembleias, “estas eram muito ciosas de seu status e de seus títulos, e o culto imperial foi absorvido em sua competitividade, cujo escopo aumentou em larga medida” (Price, 2004, p. 62).

No âmbito da competitividade entre as cidades, os festivais imperiais funcionavam como o principal arcabouço para manifestarem sua lealdade, sua gratidão e seu culto ao imperador. Como “representações coletivas”, os festivais ou jogos imperiais, oferecidos em honra à pessoa do imperador, reafirmavam em seus rituais a divindade do soberano. As procissões, a simbologia sagrada, os sistemas conceituais dos templos, das imagens e dos sacrifícios, ganhavam nos festivais a sua “representação viva” e coletiva. Toda novidade sobre o imperador ou sua família era celebrada como “boa-notícia” ou “evangelho”; assim a chegada de um novo imperador ao poder, o nascimento de um príncipe na casa imperial ou a vitória em alguma campanha militar em algum canto recôndito do Império, eram celebradas com grandes e jubilosos festivais (Price, 1984, p. 212-214).

A duração do culto aos imperadores, mesmo com os sucessores de Augusto, ficou bem retratada no decreto emitido pelo *Koinon* das cidades da Ásia quando da subida do imperador Tibério ao poder (c. 14 d.C.):

Como se devem dar todos os anos claras demonstrações de piedade e de todas as intenções santas e adequadas para com a casa imperial, o coro de toda a Ásia, reunido em Pérgamo no santíssimo aniversário do deus Sebastos Tibério César, realiza uma tarefa que contribui muito para a glória de Sebastos, ao louvar com hinos a casa imperial e ao realizar sacrifícios aos deuses sebastenos, bem como ao promover festivais e festas sagradas (Price, 2004, p. 64-65).

Festivais, sacerdócios, templos, altares suntuosos, profusão de estátuas do imperador e sua família, competitividade entre as elites locais e provinciais, competição entre as cidades, e, por fim, a alteração da representação do próprio tempo civil pelo culto ao imperador. Os anos se diferenciavam entre as cidades não mais pelo nome de algum antigo e venerável magistrado local, mas sim pelos nomes dos sumos sacerdotes do culto aos imperadores, naquele ano. Os próprios meses adquiriam nomes que remetiam aos imperadores, assim alguns meses chamavam “Kaisarios” ou “Tiberios” (cf. Solís Montero, 2014). Todavia, a mudança mais radical ocorreu na Ásia Menor, ainda no governo de Augusto, quando o tradicional calendário lunar macedônico foi substituído pelo novo sistema juliano, importado de Roma, cuja motivação não foi a maior eficiência na marcação do tempo, mas a maior honra devotada a Augusto (cf. Price, 1984; Zanker, 2004; Gordon, 2004).

Conforme Price (2004, p. 65), “enquanto o antigo ano começava num ponto determinado pelo Sol, o equinócio de outono, o novo calendário começava no aniversário de Augusto, 23 de setembro, que ‘seria legítimo [considerar] igual ao Princípio de todas as

coisas””, confirmando a importância do culto ao imperador para a vida cotidiana dos habitantes dessas cidades e províncias, visto que em regra as pessoas não percebem o calendário como uma organização arbitrária, “mas como um real ordenamento do tempo” (Price, 2004, p. 65).

Solís Montero (2014) expressa, por exemplo, que a organização do culto imperial, sobretudo nas cidades gregas e da Ásia Menor, transformavam o imperador, de fato, no senhor do tempo e do espaço, visto que as cidades modificavam sua organização espacial-urbana para promover a construção de suntuosos templos dedicados ao imperador; bem como reorganizavam seus calendários em função das festividades e dos jogos promovidos, também eles, em prol do culto ao imperador. Ademais, essas festividades que demarcavam os calendários locais eram todas organizadas a partir da vida do imperador e sua família.

A vida do imperador como um todo permeava a organização do tempo nas cidades da Ásia Menor. O seu funeral, por sua vez, era o momento culminante de demonstração do poder e veneração dedicadas a sua pessoa. A instituição do *funus imperatorum* ou do funeral do imperador se constituía de três partes que se relacionavam numa linha ascendente. Assim iniciava com a *procissão*, cercada de muita pompa e louvores, onde oradores profissionais emitiam elogios fúnebres; depois realizavam a *consecratio*, que consistia em tornar sagrado o corpo do falecido, e, por fim, a *apotheosis* concluía os rituais funerários, quando o Senado romano proclamava a ascensão do *numen* do imperador aos céus, onde se reunia com os demais deuses (Solís Montero, 2014).

Da perspectiva da comunidade de Roma e do Senado, o imperador somente era considerado verdadeiramente um deus [*dei*] após o seu funeral com os ritos prescritos para o *funus imperatorum*. Recorrendo a Plutarco, Solís Montero (2014) compreende que a divinização do imperador, para os romanos da cidade de Roma, somente ocorria com a cremação do cadáver, pois compreendiam que o imperador era o último dos deuses, mas o primeiro dos homens. Pelo menos até o imperador Septímio Severo (c. 211 d.C.), se tem notícias do *funus imperatorum*.

Na dimensão de uma religião privada, a estatuária amplamente difundida por todo o império, inclusive nas regiões próximas a Roma, celebrava os imperadores aplicando a eles a mesma estética que os artistas clássicos utilizavam para representar os deuses. Com efeito, os imperadores eram representados com a mesma idumentária e o mesmo senso estético.

Na verdade, o *princeps* e seus sucessores evidentemente não tinham objeção

a essa imagem tão grandiosa, desde que ela não fosse exibida diretamente sob seus olhos, em Roma. Seja como for, pode-se inferir isso das inúmeras estátuas do imperador representado como Júpiter, muitas das quais trazem traços registrados nos retratos de Tibério ou de Cláudio e que sem dúvida foram instaladas enquanto seu objeto ainda estava vivo (Zanker, 2004, p. 85).

Como amplamente visto, esse cuidado em não divinizar o imperador já em vida, enquanto preocupação política mais comum na cidade de Roma, não era observado nas províncias, notadamente nas cidades da Grécia e da Ásia Menor. Nelas, a profusão de rituais, celebrações, imagens, templos, altares, sacerdócios e sacrifícios, bem como a própria linguagem adotada referente a sua pessoa, denotam a compreensão do imperador como um deus-vivo, ordenador do tempo e do espaço, promotor da paz e da ordem pública universais.

Paul Zanker (2004), ao se referir sobre as consequências mais diretas do culto ao imperador no oriente, afirma que após *Áccio* em 31 a.C., as províncias sentiram a necessidade de uma comunicação direta com o imperador, ou seja, com o indivíduo que, pela primeira vez na história conhecida por eles, havia implantado em definitivo um império universal estável e reconhecível como legítimo pela grande maioria. De tal modo que o culto ao imperador tornou-se o instrumento, por excelência, para esta comunicação direta e genuína com o soberano, e “talvez seja por isso que muitos dos notáveis locais eram sacerdotes do culto ao imperador” (Chow, 2004, p. 129).

Dentro do quadro dos monumentos erigidos no contexto da ideologia imperial do *Principado*, a *Ara pacis*, dedicado a Augusto na cidade de Roma, é uma expressão incontestável da sua figura como ordenador do mundo, fundador da paz, homem piedoso e fiel depositário da *pax deorum* (Zanker, 2004).

Segundo Bevens (2010, p. 95):

A construção de monumentos como a *Ara Pacis*, o Altar da Paz, foram particularmente importantes para Augusto em sua campanha para anunciar seu próprio poder. Augusto justifica arquitetonicamente seu poder quase monárquico enfatizando sua piedade religiosa e a paz que ela trouxe.

Todo o complexo de práticas rituais, estatuária, templos, santuários, altares, cerimônias, festivais e jogos, procissões, associações de culto e evergetismo, ou seja, toda a parafernália religiosa criada em torno do culto ao imperador convergia para a prática mais importante e decisiva para o sentido religioso politeísta antigo, qual seja, o sacrifício e seu decorrente natural, a instituição do sacerdócio. Para Richard Gordon (2004), o estudo do sacrifício e do sacerdócio no mundo antigo oportunizava passar do estudo das divindades e

suas mitologias para as instituições mais fundamentais do sistema religioso: a prática do sacrifício e o grupo que o controlava, as elites locais.

No que diz respeito à prática do sacrifício, é preciso partir do papel desempenhado pelo *princeps* como sacerdote por excelência, representado na arte oficial romana como um sacerdote piedoso e em função sacrificial. “Tomada como um todo a iconografia sacrificial romana tem como uma de suas peculiaridades o esmagador domínio do imperador” (Gordon, 2004, p. 131). O sistema sacrificial foi a solução ou resposta ao problema da relação entre a “religião de Roma”, em sentido estrito, e a “religião no Império Romano”, em sentido amplo, visto a amplitude de cultos, deuses e práticas religiosas espalhadas por todo o Império. O sistema sacrificial teve no imperador o sacerdote modelo, ao mesmo tempo que ele desempenhava o papel de unificador. Logo, os césares eram também os destinatários dos sacrifícios, o que fez deles um ponto de coesão indiscutível. Existiam muitos deuses no Império, muitos rituais e práticas sacrificiais, porém o culto ao imperador conferia às províncias e cidades um ponto de convergência.

A instituição do sacrifício como síntese entre a religião tradicional de Roma e as religiões no Império em sentido amplo, tornou-se uma espécie de código para a condição de membro numa enorme agregação de culturas e povos díspares. Ela conferia, portanto, a identidade de pertencer ao Império Romano, sem que essa identidade excluísse a identidade cívica local (cf. Gabrielle Frija, 2016). Com efeito, durante o *Principado* “os sacrifícios realizados pelos imperadores parecem ter perdido sua participação em rituais particulares da religião tradicional de Roma (sobretudo triunfos e *vota* públicas) e se tornado símbolos de uma concepção bem generalizada de ‘piedade’ sustentada pelos imperadores” (Gordon, 2004, p. 132). A imagem do imperador como “sacerdote” que oferece o sacrifício tornou-se o modelo ideal a ser imitado.

“A qualidade paradigmática da atividade sacrificial do imperador estimulou a exigência espontânea de acesso a posições sacrificiais públicas” (Gordon, 2004, p. 132), como a dos *augustales* e a participação nos *collegia* de sacerdotes do culto ao imperador, cujos cargos e posições eram monopolizadas pelos mais ricos da sociedade local. A imagem do imperador como o melhor (*optimus*) e o mais piedoso dos homens, praticando sacrifícios aos deuses correu o mundo romano. Foi reproduzida amplamente em todas as províncias e cidades do Império, inclusive nas moedas usadas em todas as transações comerciais. Essas moedas eram cunhadas com a imagem do imperador realizando um sacrifício e continham uma mensagem da *pietas* do imperador (PIETAS AVG), como legenda da moeda (Gordon, 2004).

O sacrifício no mundo antigo era algo cruento e o sacrifício animal era considerado o ritual fundamental da religião no mundo antigo em geral, a melhor maneira de se honrar os deuses, ainda que tal prática não excluísse a queima de incenso ou o oferecimento de libações e vegetais como formas alternativas de sacrifícios. Por muito tempo, a historiografia clássica leu a prática do sacrifício como uma mera oferenda às divindades e parte dos demais ritos da religião antiga, representada como ritualista, fria, dedicada a práticas estranhas e subordinada à política (cf. Mommsen, 1843; Wissowa, 1902).

Sobre a prática sacrificial, as contribuições de outras disciplinas, como a Antropologia, desenvolveram instrumentos conceituais mais adequados para se compreender os rituais de sacrifícios na sua historicidade. Deste modo, trabalhos como o de Hubert e Mauss (1899), foram fundamentais, pois estes entenderam o sacrifício como uma forma direta de comunicação entre o profano e o sagrado. Num salto temporal, os estudos de J.-P. Vernant (1981), sobre a instituição do sacrifício no mundo grego clássico, apontou para a dimensão da morte ritual de um animal como o eixo central da religião no mundo grego antigo, visto que a prática sacrificial oferecia um duplo benefício: por ela se estabelece uma comunicação direta com o mundo dos deuses e, em consequência, quase que natural, o sacrifício resulta num bem para o ser humano que dele toma parte, qual seja, a sujeição do animal ao homem que consumirá sua carne oferecida aos deuses.

Na religião tradicional de Roma, o exemplo do rei fundador (*conditor*) da cidade, Numa Pompílio é novamente paradigmático para a instituição do sacrifício. Como descrito por Lívio, Numa instaurou todas as cerimônias religiosas da cidade de Roma e descreveu pormenorizadamente todos os cultos, os tipos de vítimas, as datas, os templos que seriam destinados ao ritual de sacrifício. “Este conjunto de ações descritas por Numa constituíam o *cultus*, ou seja, as atividades que deviam levar a cabo os romanos, sob a direção dos sacerdotes, em honra dos deuses” (Lozano, 2015, p. 163). Nesta perspectiva, o culto sacrificial era a comunicação direta com os deuses, dos quais se esperava receber benefícios de todo tipo, especialmente a paz (*pax deorum*) e a sobrevivência da própria comunidade que celebrava os ritos.

Em geral, salvo nos espaços urbanos protegidos, o Império Romano se configurava numa realidade extremamente hostil, com uma grande mortalidade e expectativa de vida baixa, constituído de uma massa de escravizados, prisioneiros de guerra e violência entre diferentes povos e tribos espalhadas por toda parte, de maneira que o desejo de paz, sem dúvida, era constante e, talvez, o mais essencial. “No campo, especialmente em terrenos acidentados, o banditismo era um problema constante” (Garnsey, Saller, 2004, p. 110).

Porfírio resumiu em três as principais razões para se oferecer sacrifícios aos deuses: louvá-los, mostrar-lhes gratidão e obter deles algum benefício (*De abstinentia*, II, 24). Catão, por exemplo, explicou como o sacrifício privado pode ser um meio para purificar os campos antes do plantio das sementes, e aqui, não só com a morte de vítimas animais, mas também por meio de libações de vinho, óleo e vegetais combinadas com o sacrifício animal (*De agricultura*, 141).

Fernando Lozano (2015) distinguiu pelo menos duas ações habituais nos rituais de sacrifício no mundo romano: a imolação e o exame das entranhas ou vísceras. Na imolação a vítima animal era primeiramente ungida pelas virgens vestais com a *mola salsa*, uma pasta composta de sal, farinha e água. Este ritual realizava a passagem ou *tradictio* da vítima à esfera divina. Em seguida, o animal oferecido e imolado (ungido com a *mola salsa*) era direcionado para o sacrifício propriamente dito, executado por um oficiante do templo. Após a morte da vítima, um especialista, de tipo adivinho, chamado *haruspex*, examinava as vísceras do animal com o fim de averiguar a vontade dos deuses em relação à comunidade sacrificante. Por fim, fosse um sacrifício público, num templo ou santuário urbano, ou um sacrifício privado (como o descrito por Catão), a morte ritual do animal era seguida pelo consumo de sua carne. “Convém destacar, neste sentido, que o sacrifício em Roma era um banquete entre os deuses e os homens. As divindades recebiam sua parte do animal que era queimada pelo fogo do altar” e a “parte reservada aos homens, se repartia entre os cidadãos (Lozano, 2015, p. 173-174).

Sobre a comensalidade dos rituais de sacrifício na religião pública das comunidades politeístas da Grécia e da Ásia Menor, interessante notar a indisposição dos cristãos – ou pelo menos de suas autoridades – em tomar parte nesses banquetes. Assim, um texto das primeiras horas do movimento cristão, a primeira carta de Paulo aos Coríntios, veta a participação de cristãos nesses banquetes. Paulo é direto na sua desaprovação a esse costume, ao que parece, ainda presente entre os cristãos provenientes das comunidades helênicas. Na 1Cor 10,14-22 o tema central é se os cristãos podem tomar parte nos alimentos sagrados públicos (carne imolada aos deuses) e continuarem participando da eucaristia ou “ceia do Senhor”. A resposta de Paulo ocupa os capítulos 8-11 da carta e sua interpretação é que os cristãos até podiam comprar as carnes nos açougues da cidade, até podiam tomar refeição na casa de um não-cristão (10,27), porém, opondo a “ceia do Senhor” aos sacrifícios politeístas, Paulo veta a participação de cristãos nos “banquetes sagrados”, interpretados por

ele como “idolátricos”<sup>18</sup>.

Em continuidade, Lozano explica:

Esta comensalidade servia também para explicar e conceber o mundo, pois os deuses presidiam uma mesa que compartilhavam com seus subordinados, os homens, que haviam oferecido um animal cuja incorporação sancionava, em si mesmo, a inferioridade dos animais frente aos homens. O banquete romano permitia assim estabelecer uma conceitualização da ordem geral da existência (2015, p. 174).

No vértice de todo esse sistema religioso sacrificial estava a figura do imperador, que no culto reservado a sua pessoa, era ao mesmo tempo exemplo de sacerdote e destinatário dos sacrifícios. Logo, na perspectiva de J.-P. Vernant e Lozano, o banquete sacrificial oferecido dentro do culto ao imperador configurava uma explicação sobre o mundo e um canal de comunicação direta entre os súditos do império com o imperador que, por sua vez, tomam parte nessa mesa-altar, onde a vítima sacrificial oferecida ao imperador, retornava para a comunidade como benefício, ainda que apenas na sua forma material da carne repartida.

Richard Gordon (2004, p. 135-136) incluiu nesse sistema sacrificial a instituição do evergetismo romano, ou seja, a prática dos homens notáveis e ricos em promoverem benefícios públicos nas suas comunidades (construindo pontes, aquedutos, estradas, templos, arcos comemorativos, promovendo jogos e festivais etc.). Para ele, os imperadores transformaram o evergetismo no seu principal poder simbólico, de uma tal forma, que o imperador podia ampliar ao infinito o golfo de separação entre ele e outros evergetas, posto que ele é o único capaz de oferecer benefícios em escala universal – por todo o império – tornando-se assim “um deus evidente”, “máscara e véu coincidem aqui: porque o verdadeiro propósito do dar não é receber honras, mas manter o poder e a riqueza da elite” e do próprio imperador.

Assim, cada notável de cada cidade, se inseria nessa lógica do evergetismo e dos rituais sacrificiais no culto aos deuses, mas sobretudo no culto ao imperador, como uma imitação em microescala do que ele, o imperador, era capaz de realizar em macroescala. Só ele podia ser denominado, com razão, “benfeitor universal” ou “benfeitor do gênero humano”, insuperável por nenhum outro. “As associações essenciais entre a riqueza, o cargo público, a

---

<sup>18</sup> Paulo, inclusive, é enfático ao dizer aos cristãos de Corinto (1Cor 10,21): “Não podeis beber o cálice do Senhor (eucaristia cristã como comunhão com Jesus) e o cálice dos demônios (os deuses politeístas). Não podeis participar da mesa do Senhor e da mesa dos demônios”. Ele claramente estabelece uma distinção e oposição entre a “mesa do Senhor” e a “mesa” ou comensalidade com os alimentos sacrificados aos deuses tradicionais.

beneficência e o sistema religioso puderam assim ser disseminadas por todo o mundo romano” (Gordon, 2004, p.136). No Oriente, com destaque para a Ásia Menor, isso foi ainda mais notável, com inúmeros exemplos de generosidade evergética sacerdotal.

É evidente que o propósito dessa filantropia não é aliviar a pobreza. (...) As dádivas objetivam as relações de respeito, dependência, autoridade e poder em que se apóia todo o sistema sacrificial evergeta. Além disso, a fusão entre sistema evergeta com o sistema sacrificial no sacerdócio cívico evoca tanto a necessidade divina como a responsabilidade social da ordem social existente. A relação proposta pelo sistema sacrificial entre deus e homem (inferioridade; reciprocidade entre desiguais; beneficência providencial; imutabilidade) é oferecida implicitamente como modelo da relação entre a elite e o resto da comunidade (Gordon, 2004, p. 138).

A inseparabilidade entre as funções cívicas e religiosas é evidente e no culto ao imperador tornaram-se o modelo para explicar e conferir sentido às sociedades das cidades da Ásia Menor. O culto, com efeito, ofereceu um ponto de coesão e unidade a um mundo fragmentado, multifacetado e com muitas culturas diferentes. Especialmente com o sistema evergeta sacrificial, o imperador como principal evergeta e o único com alcance universal, pôde ser confirmado como um deus-evidente (Gordon, 2004). A participação das comunidades locais nos sacrifícios aos imperadores possibilitou, portanto, uma comunicação direta com o soberano do mundo conhecido, e oportunizou uma espécie de comensalidade na mesa do imperador, visto que da vítima, oferecida em sacrifício, uma parte se destinava ao deus (queimada pelo fogo) e a outra parte era distribuída entre os que tomavam assento nos rituais sacrificiais (vetados aos cristãos desde o apóstolo Paulo).

Com efeito, o sistema sacrificial dentro do culto ao imperador foi um dos vínculos simbólicos mais essenciais entre o sistema imperial de poder e as comunidades provinciais, na periferia do Império. Richard Gordon (2004) listou a profusão de cargos sacerdotais entre aqueles que não eram naturalmente da elite local – libertos, por exemplo – e conseguiram mobilidade social ascendente, bem como as inúmeras associações (*collegia*), como um testemunho da eficácia do sistema sacrificial. De outro lado, a manutenção desse sistema pelas elites locais e provinciais não era desinteressada, mas um elemento crucial no domínio e poder que exerciam nas suas comunidades. Em teoria, todo esse complexo de relações explica a força com que essas elites se lançavam contra movimentos ou mesmo filosofias de cunho religioso que aparente ou concretamente se opunham a esse sistema (como o caso das comunidades cristãs e sua oposição em sacrificar e tomar parte na religião pública da cidade).

A recusa cristã aos sacrifícios públicos não pode ser entendida apenas como uma negação ritual, mas como uma rejeição ao conjunto complexo de rituais e símbolos religiosos e políticos sustentava o sistema imperial nas províncias e cidades<sup>19</sup>. Ao abster-se de participar desses banquetes sagrados (cf. 1Cor 10), os cristãos desafiavam a própria estrutura de patronato, evergetismo e autoridade sacral que legitimava o poder imperial estruturado nas comunidades cívicas locais e suas respectivas elites. Esse gesto, aparentemente simples, tinha um peso político e social considerável, pois minava os fundamentos do consenso público e expunha as tensões entre a identidade cívica romana e a identidade cristã em formação<sup>20</sup>.

A relação entre a estrutura política e social do Império Romano e sua integridade, considerando o fato de os romanos não terem desenvolvido uma larga e pesada burocracia estatal que correspondesse à complexidade e extensão do seu império, permaneceu um problema em aberto. Anteriormente aos estudos que apontaram o caráter fundamental do culto ao imperador para a manutenção do controle central sobre as periferias do Império, sustentava-se que sua integridade fora mantida com base numa vasta rede de relações de patronato e clientelismo (cf. de Ste. Croix, 1981; Wallace-Hadrill, 1989).

Em geral, as relações de tipo patrono-cliente tendem a surgir onde o alcance administrativo do estado é limitado, sua autoridade é dispersa e onde existe uma considerável separação entre os níveis dos vilarejos e aldeias rurais, da cidade e do Estado (Horsley, 2004). As relações de patronato formam parte da resposta ao problema de como um império tão amplo e heterogêneo conseguiu ser administrado por um corpo diminuto de funcionários. Horsley (2004), Gordon (2004) bem como Zanker (2004), voltados para as cidades da Ásia menor, fundamentaram suas teses na forma como o sistema de patronato foi articulado em paralelo, e até em fusão, com o sistema político-religioso dos sacrifícios e do culto ao

---

<sup>19</sup> Segundo Eric M. Orlin, “A religião romana definia não apenas fronteiras físicas, mas também fronteiras sociais. As práticas religiosas agiam não apenas como um meio de demarcar membros da comunidade romana de não-membros por sua participação no ritual, mas também de demarcar fronteiras hierárquicas dentro dessa comunidade; basta pensar nas batalhas pelo acesso de plebeus aos cargos sacerdotais para reconhecer a importância da religião na definição do espaço social para os romanos” (2011, p. 50). Conforme a discussão mais abrangente deste capítulo, percebe-se a mesma demarcação de fronteiras hierárquicas operadas pelo culto imperial nas cidades e províncias romanas, fixando o lugar social de cada habitante.

<sup>20</sup> Nos *Atos dos Apóstolos* (texto datado entre fins do século I e início do II d.C.), também existem relatos de conflitos entre missionários cristãos e comunidades politeístas em um processo de demarcação de fronteiras identitárias. Um exemplo emblemático ocorre em Atos 16, durante a passagem de Paulo pela colônia romana de Filipos. Ao serem levados à ágora, a acusação dos cidadãos locais contra Paulo e Silas revela o cerne dessa tensão: “Estes homens perturbam nossa cidade. São judeus e propagam costumes que não nos é lícito acolher nem praticar, pois somos romanos” (At 16,20-21). É fundamental notar que o autor posiciona o conflito não apenas no campo religioso, mas no confronto de costumes. Ao contrastar a prática cristã (confundida com a judaica) com a identidade de “ser romano”, o texto constrói uma barreira intransponível: o que é lícito para um grupo é apresentado como uma ameaça à ordem e à tradição do outro. Assim, a “perturbação” mencionada transcende a ordem pública, alcançando a própria essência da identidade cívica e religiosa da colônia.

imperador.

A elite religiosa era a própria elite político-econômica. A elite político-econômica dominava a sociedade urbana e provincial precisamente graças a seu patrocínio e seu controle dos sacrifícios públicos e do culto ao imperador! (...) Parafrasesado a conclusão de Gordon, a fusão do sistema religioso de sacrifícios e do culto ao imperador com o sistema socio-econômico do patronato servia para velar ao tempo em que constituía a rede imperial de dominação e de relações de poder. O evergetismo, a prática de boas obras, estabelecido por todo o império como o uso socialmente responsável da riqueza, proclamava a necessidade da desigualdade social, fundada no mundo divino dos deuses (Horsley, 2004, p. 102).

P. Garnsey e R. Saller (2004), no tocante às relações de patronato e clientelismo, retomam a definição dada por Sêneca sobre esta instituição, segundo o qual a troca de favores ou benefícios entre os homens é o que produz a coesão social da sociedade humana. Um romano podia ser definido pela posição que assumia frente a outro – como patrono ou cliente. Da mesma forma, também entre aqueles que exerciam o patronato, havia uma hierarquia clara: quanto mais clientes um patrono possuía, maior seu poder e influência.

Nessa ordem de coisas, o imperador, mais uma vez, se posicionou no ápice das relações de patronato, sendo ele, legitimamente, o maior patrono de todos, como demonstração clara de sua supremacia. “No *Panegírico* de Plínio (por exemplo, 2, 21), a ideologia do bom imperador o mostrava não apenas como administrador eficaz, mas também como protetor e benfeitor paternal” (Garnsey, Saller, 2004, p. 104). O imperador assumiu, ainda, o papel de benfeitor da plebe, defensor da ordem estabelecida e da segurança do regime.

Com efeito, o patronato desempenhado pelo imperador era universal somente na sua imagem-tipo – de protetor e benfeitor de todo o gênero humano ou do *orbis terrarum* –, quando na realidade, seu patronato não era monopolizador nem buscava alcançar todos os seu súditos, pois o próprio sistema estava assentado numa enorme e complexa rede de patronato formada pelas casas e famílias mais ricas, em Roma e nas províncias do Império. Os imperadores estimulavam essas relações quando ajudavam outros patronos, sobretudo governadores provinciais, como Plínio, a recompensar seus clientes locais (Garnsey e Saller, 2004).

Não surpreende que da união entre os sistemas sacrificiais do culto ao imperador, do evergetismo e das relações de patronato tenha emergido, com particular destaque para as cidades gregas e da Ásia Menor, uma maior reverência aos imperadores romanos com o costume de alcunhá-los com títulos honoríficos como “patrono”, “benfeitor”,

“salvador” e “filho de deus”, o que sugeria a todos os súditos um status superior da pessoa do imperador (Chow, 2004).

Nesse aspecto, o papel dos funcionários imperiais nas cidades e nas províncias, inseridos na estrutura hierárquica do Império Romano, foi fundamental na promoção e sucesso do culto ao imperador. John K. Chow (2004) sobre o caso específico da cidade de Corinto (província da Acaia), no século I d.C., e as relações de patronato e promoção do culto imperial nela, exemplificou-o com a carreira, por exemplo, de P. Mêmio Régulo. Este funcionário romano não foi de uma família tradicional e poderosa na sua origem e iniciou sua carreira pública no governo de Tibério, como *quaestor* ou auditor, uma função baixa. No decorrer de sua vida e carreira política, contudo, galgou grandes posições, chegando a ocupar o cargo de governador da Aquéia, da Moésia e da Macedônia entre 35 e 44 d.C., e em 47 d.C., foi Procônsul da Ásia. Mêmio Régulo subiu posições, aumentou suas riquezas, construiu redes de patronato durante o reinado de três imperadores – Tibério, Calígula e Cláudio –, vindo a morrer no período de Nero, em 61 d.C.

O sucesso de Mêmio Régulo residiu na sua capacidade de conseguir favores e em manter a confiança da maioria de seus superiores, no caso, os imperadores. “Sob Tibério, mostrou-se um amigo leal do imperador ao ajudá-lo a derrotar Sejano, um poderoso oponente. Ao chegar ao poder, Calígula propôs-se a desposar a rica e talvez bonita mulher de Régulo, Lólia Paulina” (Chow, 2004, p. 117), a proposta não só foi aceita por ele, como o próprio Régulo acompanhou sua mulher à Roma, para ser desposada por Calígula.

Todavia, é digno de nota que sob o governo de Mêmio Régulo na província da Acaia, o culto ao imperador alcançou um grande desenvolvimento e foi amplamente promovido. Sob seu particular patrocínio, Régulo criou um *Koinon*, ou seja, uma comunidade ainda maior e com a única finalidade em promover o referido culto com realização de jogos e sacrifícios, em homenagem ao imperador naquela província. Ele ainda acumulou e foi titular de importantes cargos sacerdotais do culto imperial como o *sodalis augustalis*, *irmão arval* e um dos sete escolhidos para os banquetes ou *septemviri epulones*. “É deveras interessante que seus últimos anos em Roma também tenham sido passados oferecendo ativamente sacrifícios ao imperador” (Chow, 2004, p. 118).

Assim como Mêmio Régulo tinha no imperador seu principal patrono e benfeitor, também ele estava cercado de clientes que recorriam a sua influência e poder para ascenderem socialmente ou não caírem em desgraça social: “com base nas muitíssimas inscrições feitas em louvor a Mêmio Régulo em Corinto e outras partes do Oriente Grego, parece provável que Régulo tenha tido bastante apoio e boas ligações na região” (Chow,

2004, p. 118).

Com efeito, retomando a percepção de Noberto Guarinello (2006) sobre a pluralidade e heterogeneidade da sociedade romana, espalhada num imenso território ao longo da bacia do Mar Mediterrâneo, da Espanha ao Oriente Próximo, do Egito à Bretanha, e constituído por uma colcha de retalhos de povos, línguas e religiões, as instituições do sacrifício, do evergetismo, do patronato e clientelismo, conferiram alguma unidade e coesão ao todo caótico desse sistema, no qual o culto ao imperador, ao que parece, assumiu a função de engrenagem central de articulação e promoção dessas instituições com um objetivo comum: fixar a pessoa do imperador como a pedra angular de todo o sistema imperial romano e sua relação com as províncias.

Essa centralidade simbólica do imperador foi reforçada pela constante associação de sua imagem com valores universais como paz, prosperidade e proteção. Moedas, estátuas e inscrições reiteravam sua função de mediador entre os deuses e a comunidade humana, ao passo que festivais e ritos coletivos materializavam essa relação no cotidiano. Desse modo, a veneração ao soberano não se limitava a momentos solenes, mas permeava todos os aspectos da vida pública, criando um ambiente em que lealdade política e devoção religiosa eram praticamente indissociáveis.

Sacrifícios, colégios sacerdotais, competição entre as elites locais e provinciais, competição entre as cidades, evergetismo, ascensão social via carreira pública, especialmente por meio do sacerdócio ligado ao culto ao imperador, relações de patronato e clientelismo, fundiram-se num todo aparentemente coerente, que a historiografia denominou “culto ao imperador” (Hernández, 2014). E esse culto, conforme Price (1984) estabeleceu o sentido [visão] de mundo para esse sistema e para os que viviam debaixo dele nas cidades, especialmente as da Ásia Menor, onde ele se desenvolveu com maior profusão. Ademais, o culto ensejava uma ligação direta com o centro do poder – o imperador –, reduzindo a enorme distância que existia entre os povos submetidos a Roma e aquele que os dominou e governava.

Sem uma burocracia administrativa condizente com tamanho império, Roma estendeu seu poder e domínio e manteve tudo unido, não pela uniformidade da cultura, da língua ou da religião em sentido estrito, nem tampouco pelo uso constante da força bruta dos exércitos – que só ocasionalmente entravam em cena, e sempre sobre províncias recalcitrantes, como a Judeia –, mas sim pela promoção, vigilância e aceitação negociada, do culto ao imperador e os sistemas conexos a ele, especialmente o sacrificial.

Fernando Lozano (2009) reconheceu que o culto ao imperador romano foi

uma das criações culturais da antiguidade romana que obteve maior êxito naquilo que se propunha – promover a coesão social e política das comunidades submetidas a Roma –, porém tais práticas não tiveram uma aceitação unânime. O autor espanhol, por exemplo, fixou na instituição dos sacrifícios o ponto de inflexão daqueles que se recusaram a aceitar as práticas rituais do culto. Assim, o sacrifício ao imperador como identificação da romanidade, ou seja, como marca identitária e de lealdade nas províncias, transformou-se no ponto de oposição previsível.

Membros dos segmentos mais ricos de Roma, sobretudo das famílias senatoriais, comumente se opuseram à divinização dos césares, especialmente daqueles que em vida tiveram uma conduta política e moral vergonhosa e recriminável (p.ex. Cláudio, cuja divinização foi claramente satirizada no *Apocolocyntosis* de Sêneca). Lozano (2009), porém, discorda de K. Hopkins (1999), segundo o qual os ricos e instruídos detiveram o monopólio da dúvida frente ao culto ao imperador. Para Lozano, essa perspectiva não parece comprovável, sobretudo quando as oposições mais fortes a essa prática religiosa apareceram em populações menos favorecidas do império, como os judeus e os cristãos.

Todavia, a oposição dos segmentos mais abastados da cidade de Roma dificilmente os fez recusar participar nos ritos de sacrifícios aos deuses e, por conseguinte, ao imperador ou seu *gênio*. Sacrificar ou o sacrifício em si, como instituição maciçamente aceita no mundo romano, era uma marca identitária de romanidade (cf. Horsley, 2004; Bevens, 2010; Lozano, 2015). Recusá-lo, portanto, era o mesmo que romper com essa identidade e se colocar numa posição excludente. Nesse quadro, a oposição cristã ganhava contornos nítidos: ao recusar o sacrifício, não apenas se distanciavam da prática religiosa predominante, mas também declaravam, de forma implícita, que sua lealdade suprema não era ao imperador, mas a *Outro* soberano (*Mart. Pol.* 9,3). Essa ruptura produzia uma fronteira identitária rígida, na qual a participação nos rituais imperiais se tornava incompatível com a pertença à comunidade cristã. A tensão resultante alimentaria tanto as perseguições quanto a elaboração teológica do martírio como expressão máxima de fidelidade. “Os sacrifícios, uma das principais maneiras de as pessoas entrarem em relação com os deuses, tornaram-se um dos recursos essenciais de relacionamento com o imperador” (Horsley, 2004, p. 29).

No sentido das discussões sobre as identidades, Edwin M. Bevens (2010, p. 76), sublinha que:

Não importa a concepção que se use para definir a identidade de um determinado grupo, é necessário que haja fronteiras que definam o que está

dentro e o que está fora. Quando a identidade do grupo é sacral [religiosa], essas fronteiras devem definir quais práticas religiosas são aceitáveis e quais são inaceitáveis e proibidas.

O caso cristão, dentre outros, com o notável destaque para o martírio cristão e a figura do mártir, claramente desborda das fronteiras identitárias fixadas pelas elites politeístas das cidades e províncias da Ásia Menor, por exemplo, a partir do culto ao imperador, amplamente promovido pelas elites locais como uma inovação cultural no período de Augusto, mas que perdurou após seu reinado, adentrando o século II d.C.

Essa estrutura de lealdade política e religiosa criava um ambiente no qual a mensagem cristã – que rejeitava qualquer culto ou sacrifício ao soberano – soava não apenas como divergência de culto, mas como um desafio frontal à ordem estabelecida. Ao negar-se a participar desse sistema ritual, as comunidades cristãs emergentes colocavam-se, aos olhos das autoridades e da população, fora dos limites aceitáveis da identidade cívica, assumindo uma posição que inevitavelmente as expunha à marginalização e, em determinados casos, à perseguição aberta. É precisamente nesse contexto de tensões entre identidade cívico-religiosa e fé cristã que se insere a *Martírio de Policarpo*, documento emblemático do século II d.C., cuja narrativa não apenas descreve a execução do bispo de Esmirna e outros onze cristãos, como também constrói narrativamente uma identidade cristã marcada pela recusa consciente e pública ao culto imperial, interpretando tal resistência como fidelidade suprema a Cristo e como oposição simbólica à ideologia religiosa do *Principado*.

Comparado a outros relatos de perseguição na Ásia Menor, como a carta de Plínio, o Jovem, a Trajano (c. 112 d.C.) e a *Carta das Igrejas de Lyon e Vienne* (c. 177 d.C.), a *Martírio de Policarpo* distingue-se pela forma como articula a oposição cristã ao culto imperial em termos teológicos e litúrgicos. Enquanto o testemunho de Plínio registra o conflito a partir da perspectiva administrativa romana – preocupado mais com o procedimento jurídico e a repressão à “superstição” cristã – e a carta das comunidades gaulesas enfatiza a brutalidade das execuções e a solidariedade dos mártires, o texto de Esmirna insere o martírio no quadro mais amplo da imitação de Cristo. Nele, a recusa de Policarpo em adorar o imperador ou jurar pelo “gênio de César” é narrada não apenas como resistência política, mas como ato de culto verdadeiro, invertendo a lógica imperial: o imperador não é senhor (*Kyrios*) da vida e da morte, mas Cristo o é, pois é o único capaz de salvar da condenação eterna (*Mart. Pol.*, 11). Assim, o documento preserva não só um momento histórico da perseguição na Ásia Menor, mas também uma elaboração literário-teológica que moldaria, por séculos, a identidade cristã como comunidade de testemunhas (mártires) dispostas a confrontar, até a

morte, a identidade sacral do sistema imperial romano e sua articulação nas províncias.

Estudos recentes não somente situaram o culto ao imperador numa nova perspectiva, como mostraram ser ele parte intrínseca da religião pública cívica de cidades como Éfeso, Pérgamo, Corinto e Esmirna, nas províncias da Grécia e da Ásia romana<sup>21</sup>. E nas regiões mais desenvolvidas do Império, o culto foi o principal agente na manutenção da coesão social e unidade entre as cidades e províncias com o centro do poder em Roma (cf. Horsley, 2004). Ademais, o fato do culto ao imperador constituir parte da vida urbana de importantes cidades do Oriente Grego e da Ásia Menor, como Corinto, Tessalônica, Éfeso, Pérgamo, entre outras, sendo um dos mais disseminados cultos religiosos da região, fez dele um elemento indiscutível e com sérias implicações para se compreender o movimento cristão nestas áreas do Império, bem como sua construção identitária em torno do martírio e da figura do mártir.

Passamos, assim, a investigar a presença cristã na Ásia Menor, local ímpar na história do movimento cristão e principal região das missões do apóstolo Paulo e suas comunidades, bem como onde se situava a cidade de Esmirna, local em que ocorreu o martírio do bispo cristão Policarpo (c. 156 d.C.). Foi a partir desta comunidade cristã (de Esmirna) que o conceito de martírio e mártir sofreu uma modificação imprescindível para a construção da identidade cristã do século II d.C., modificação documentada na carta do *Martírio de Policarpo*, de autoria anônima, provavelmente pertencente à comunidade cristã de Esmirna, ou seja, um cristão da Ásia proconsular romana, localidade onde o culto público aos imperadores estava estabelecido, inclusive com um templo exclusivamente a ele dedicado, o *Sebasteion*.

---

<sup>21</sup> Cf. Price, 1984; Zanker, 2004; Gordon, 2004; Lozano, 2009.

### 3 A CARTA MARTÍRIO DE POLICARPO

#### 3.1 O CRISTIANISMO NA ÁSIA MENOR NOS SÉCULOS I E II D.C. E OS PRIMEIROS CONTATOS COM A AUTORIDADE ROMANA

A semente da fé cristã na Ásia Menor, um dos territórios mais férteis para a sua propagação nos séculos I e II d.C., germinou a partir da vibrante comunidade de seguidores de Jesus Cristo em Antioquia da Síria. Esta metrópole cosmopolita do Império Romano não apenas serviu como um centro irradiador da nova mensagem, como foi o berço da própria identidade do movimento, onde, segundo os *Atos dos Apóstolos*, os discípulos do Nazareno foram pela primeira vez denominados “cristãos” (At. 11,26). Contudo, a notável expansão das comunidades cristãs na Ásia romana seria inconcebível sem a figura emblemática de Paulo de Tarso. Suas incansáveis viagens missionárias, repletas de pregações e da fundação de novas comunidades (*ekklēsiai*), foram o catalisador que impulsionou a disseminação dos ensinamentos de Cristo por toda a região<sup>22</sup>.

É neste cenário de fervor religioso, crescimento comunitário e crescente tensão com o poder romano que se insere o testemunho de Policarpo, bispo de Esmirna. A sua trajetória e martírio, narrados na carta “Martírio de Policarpo”, não apenas refletem a vitalidade da fé cristã na Ásia Menor do século II, bem como expressam os desafios e as provações enfrentadas por essas primeiras gerações de cristãos. O documento, que será o foco deste capítulo e do próximo, oferece um vislumbre vívido da espiritualidade, da organização e da resiliência das comunidades que, tendo as suas raízes em Antioquia e sendo nutridas pelo zelo apostólico de Paulo, floresceram em meio a um ambiente por vezes hostil, deixando um legado indelével na história do cristianismo.

“Fiz muitas viagens” (cf. 2Cor. 11, 26), é o que afirmou o próprio Paulo em sua carta aos cristãos de Corinto, esta carta considerada de sua própria autoria, foi escrita provavelmente por volta do ano 55 d.C., e, de fato, as viagens de cunho missionário marcaram a vida do apóstolo cristão. Até a sua morte em cerca de 68 d.C. Paulo, mesmo recolhido nas prisões romanas, foi um pregador incansável da mensagem cristã, a Boa-Nova de Jesus

---

<sup>22</sup> Paul Veyne, questionando-se quando o “nosso” mundo tornou-se cristão, salienta que, para a nova fé, a “figura de Jesus se impunha também por seu tempo de permanência na terra, por seu caráter histórico, recente, bem datado; Cristo não era um ser mitológico vivendo em uma temporalidade feérica. Diferentemente dos deuses pagãos, ele ‘era real’ e até humano. Ora, sua época era muito receptiva aos ‘homens divinos’ (*theioi andres*), aos taumaturgos, aos profetas que viviam entre os homens e que muitos tomavam por mestres” (2011, p. 43).

Cristo. Ele, inclusive, pregava um evangelho, ou seja, uma boa-nova que chamava de “seu evangelho” pelo qual proclamava que o “homem não se justifica pelas obras da Lei (dos judeus), mas pela fé em Jesus Cristo” (cf. Gal. 2, 15-21; Murphy-O’Connor, 2000).

Como missionário itinerante<sup>23</sup>, Paulo não viajava nem trabalhava sozinho, mas sempre estava acompanhado por outros missionários itinerantes, além de contar com o auxílio financeiro e material das comunidades que o enviavam, pois “suas viagens eram planejadas e preparadas com cuidado” (Bortolini, 2008, p. 45).

A atuação missionária de Paulo de Tarso, concentrada aproximadamente entre os anos de 46 e 68 d.C., foi o principal catalisador para a disseminação do cristianismo na Ásia Menor e em partes da Europa. Através de suas viagens apostólicas, ele foi diretamente responsável pela fundação de comunidades cristãs em centros estratégicos do Império Romano, como Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra, Derbe, Filipos, Tessalônica, Corinto e, notavelmente, Éfeso – que se tornaria um dos mais importantes polos do cristianismo primitivo. Além dessas fundações diretas, sua influência estendeu-se de forma indireta, fortalecendo e orientando, por meio de suas epístolas e discípulos, as assembleias cristãs (*ekklēsiai*) que existiam nas regiões da Galácia, do Ponto e da Licaônia. É importante ressaltar que, embora sua epístola aos Romanos (cf. Rm) seja um pilar da teologia cristã, a comunidade cristã de Roma já estava estabelecida muito antes de sua chegada à capital do Império, demonstrando a complexa e multifacetada expansão da nova crença (cf. Bertolini, 2008)<sup>24</sup>.

Dentre as teorias explicativas para se compreender o sucesso da expansão rápida e crescente da mensagem cristã – uma mensagem de tipo soteriológica e escatológica – Gerd Theissen, na obra “O movimento de Jesus”, desenvolveu a tese dos *pregadores carismáticos-itinerantes*. Segundo o estudo de Theissen (2008), a mensagem cristã se espalhava com rapidez porque era movida por uma grande soma de pregadores itinerantes de tipo carismático, ou seja, homens e mulheres, desprendidos de sua terra natal e família, cujo

---

<sup>23</sup> Sobre a tese dos “missionários itinerantes” e sua importância para a difusão da mensagem cristã cf. THEISSEIN, Gerd. *O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2008.

<sup>24</sup> “A fé cristã, nascida de um judaísmo exclusivista, solipsista, também foi pregada a não judeus: seus pregadores, ou antes seus criadores, eram as pessoas apaixonadas por seu Senhor e por uma mensagem vinda do fundo de seu ser e que eles desejavam ‘vender’ amplamente. Ora, o Império pagão lhes oferecia um imenso mercado potencial, mais receptivo do que os compatriotas que os perseguiam, que os expulsavam da comunidade judaica. Como resistir a essa tentação, a esse dever de dar a conhecer por toda parte o Deus que tinha herdado de Israel o privilégio de ser o único verdadeiro? Se pagãos, simpatizantes do judaísmo, queriam ser batizados, seria possível continuar a lhes recusar isso? Menos de dez anos, sem dúvida, depois da morte de Cristo, alguns pregadores e o próprio São Pedro ousaram batizar não circuncidados, pagãos. Foi um escândalo, mas o futuro estava a favor deles e São Paulo logo seguirá esse exemplo” (Veyne, 2011, p. 228).

único objetivo que assumiam para suas vidas era espalhar a boa-nova ou Evangelho de Jesus de Nazaré, sobre um Reino escatológico de Deus onde somente entrariam os eleitos (soteriologia).

Para M. Selvatici (2006), o evento Jesus Cristo, desde seus primórdios foi interpretado em chave escatológica, ou seja, como uma doutrina sobre as últimas coisas, a morte e o juízo final. Esperava-se o fim da história e do mundo conhecido, visto que Deus havia se manifestado e se comunicado por inteiro através de Cristo. Paulo de Tarso assumiu essa mensagem e pregou na sua epístola mais primitiva (aos Tessalonicenses), a vinda do Reino de Deus, definitivamente instaurado com o retorno de Cristo sobre a Terra, no qual se instauraria um Tribunal de julgamento, onde os eleitos partilhariam deste novo Reino e os incrédulos e maus seriam punidos<sup>25</sup>.

Antes mesmo da destruição do Templo de Jerusalém, no ano 70 d.C., pelo imperador Vespasiano em resposta à revolta judaica, já havia comunidades cristãs espalhadas desde as regiões orientais do Império até a cidade de Roma. Quando Paulo entre 55 e 57 d.C., provavelmente de passagem por Corinto durante sua terceira viagem missionária, escreveu uma carta destinada aos cristãos de Roma, esses já formavam uma comunidade de seguidores do movimento de Jesus desde pelo menos 41 ou 49 d.C., isso porque, entre essas duas datas, o imperador Cláudio expediu um edito expulsando os “judeus” da cidade de Roma. O motivo da expulsão, segundo Suetônio e Dion Cássio, era que os judeus, excitados por certo “*Chrestus*”, estavam causando desordens na cidade.

André L. Chevitarese (2006) destaca que até o ano de 62 d.C., as relações das autoridades romanas com os cristãos, ao que tudo indica, foram de relativa passividade e quase nenhum estranhamento. O único caso registrado teria ocorrido em Filipos, uma colônia romana na Macedônia, onde Paulo e seu companheiro de viagem, Silas, foram submetidos à pena de chicoteamento e postos na prisão por um dia (cf. At. 16, 16-40). Na ocasião, Paulo e Silas foram punidos e presos, acusados de perturbarem a paz pública e foram entendidos como judeus – “São judeus, e propagam costumes que não nos é lícito acolher nem praticar, pois somos romanos” (At. 16, 20). Assim, a atitude romana com relação à pregação cristã na diáspora judaica da Ásia Menor e da Grécia foi, em geral, neutra e, pelo menos até o ano 95 d.C., foi muito comum os romanos enxergarem os cristãos como judeus ou simpatizantes do

---

<sup>25</sup> Veyne, ainda sobre a difusão da mensagem cristã em meio pagão greco-romano, sublinha que, “na verdade, outro motivo de conversão foi, para o novo fiel, um zelo moralizador, parente do estoicismo popular, um gosto pela respeitabilidade, esse orgulho humilde. Várias pessoas são sensíveis ao calor ético e ficam logo atentas a uma pregação moral. Não se adora o Deus cristão com oferendas, não se lhe sacrificam vítimas, mas obedece-se à sua Lei. O papel fundamental que a moral desempenha no cristianismo era amplamente estranho ao paganismo; tratava-se de uma originalidade cristã” (2011, p. 43).

judaísmo.

Esta atitude pode explicar não apenas as ações de Paulo em Roma, bem como as importantes conversões de romanos influentes ao cristianismo: Sérgio Paulo, procônsul romano de Chipre, entre os anos de 46 e 48 (At. 13,12) e toda sua família (SORDI, 1994, p.28, 185); Pompônia Grecina, mulher de Aulos Plautios, ex-cônsul e vitorioso comandante militar na Bretanha, no ano 42 (Tácito, Anais 13.32,3s); e possivelmente Tito Flávio Clemente e sua esposa Domitila (Chevitarese, 2006, p. 164-165).

Com efeito, o ponto de inflexão e mudança de relação entre as autoridades imperiais e as comunidades cristãs ocorreu entre 62 e 63 d.C. Para André L. Chevitarese (2006), a aproximação do reinado de Nero aos atributos orientais de poder, a saída de Sêneca da vida pública romana e a perseguição de membros estóicos da classe dirigente, julgados e condenados entre 65-66 d.C., coincidem com o início das perseguições aos cristãos da cidade de Roma.

Ademais, conforme as fontes disponíveis, uma mudança de percepção sobre os cristãos também se operou por volta do ano 95 d.C., quando no governo do imperador Domiciano, o seu tio, T. Flávio Clemente, então cônsul, teria manifestado sua intenção de se afastar da vida pública “com implicações na sua recusa, por causa da sua fé, em conceder aos deuses de Roma e ao próprio imperador as honras que lhes eram devidas” (Chevitarese, A. L., 2006, p. 168), o que teria deixado o imperador furioso, inclusive condenando Flávio Clemente, sua esposa e outros membros da aristocracia romana à morte e ao exílio.

Chevitarese (2006) expõe uma ampla discussão historiográfica sobre a existência ou não de uma política estatal de perseguição cristã no governo de Domiciano, bem como se o motivo da condenação de Flávio Clemente e sua esposa Domitila, fosse em razão de sua conversão ao cristianismo ou ao judaísmo. Contudo, o autor salienta que a punição de Flávio Clemente em 95 só faz sentido se a acusação de ateísmo diante da recusa em adorar os deuses de Roma e o próprio imperador – que, no caso de Domiciano, exigia ser chamado de *dominus et deus* – fosse dirigida a cristãos e não a convertidos do judaísmo, visto que os adeptos da crença judaica podiam reivindicar a proteção conferida a seu culto desde a legislação da época de Júlio César. Todavia, em que pesem as discussões inconclusivas, o fato é que após as medidas tomadas por Domiciano contra os cristãos da família Flávia, abriu-se caminho para o futuro desenvolvimento conflituoso das relações entre o Império e as comunidades cristãs.

A partir de então, as acusações frente aos cristãos serão formuladas em

linguagem religiosa e estabelecidas como crimes de ordem religiosa. As acusações giravam em torno de serem adeptos a uma superstição ilícita (*superstitio*) e praticantes de ateísmo, por se recusarem a prestar culto aos deuses, a Roma e ao imperador. Neste último caso, o culto prestado e recusado era o ritual do sacrifício. O que seria cada vez mais difícil passar despercebido numa sociedade cuja identidade se expressava em linguagem religiosa e o culto central era o culto aos deuses e aos imperadores, adorados como deuses com sacrifícios, jogos e festivais<sup>26</sup>.

Pelo conjunto de documentos produzidos pelos primeiros cristãos, o movimento cresceu e ganhou rápida presença na região da Ásia Menor, com destaque para a província da Ásia Proconsular romana, ou seja, na região das cidades cujos nomes são familiares aos textos neotestamentários, como: Éfeso, Filadélfia, Esmirna, Trôade e outras (cf. *Apocalipse*, 2-3). Todas essas cidades eram relativamente próximas e conectadas e igualmente famosas pelo culto ao imperador, estabelecido e fomentado por suas elites locais, e seus templos dedicados ao referido culto, os *Sebasteions*.

Muito do nosso conhecimento da vida primitiva e do crescimento das comunidades de cristãos nesta região vem das cartas que eram enviadas e que circulavam entre elas. As primeiras foram as cartas de Paulo, depois reunidas num primeiro cânon cristão. Após a morte de Paulo, seus seguidores continuaram a fazê-las circular e lê-las. As estruturas institucionais e as redes interpessoais refletidas nessas cartas, e mesmo no Apocalipse de João, foram os fundamentos para um movimento duradouro. No século II d.C., essas estruturas e redes estavam firmemente solidificadas nas comunidades do mar Egeu e pela Ásia Menor afora (Irvin; Sunquist, 2004, p. 96).

Nesse sentido, o contexto sociopolítico e religioso da Ásia Menor assume grande importância. Essa porção do território romano, além de possuir fortes raízes helênicas, também é a região de passagem entre o mundo greco-romano do Mediterrâneo e o Oriente Próximo e abertura para a Mesopotâmia e o Extremo Oriente.

No mesmo espaço geográfico da Ásia Menor, como amplamente documentado e pesquisado pela historiografia, desenvolveu-se a prática de culto aos imperadores romanos, com vinculação a outras instituições igualmente importantes para essas sociedades, como o sacerdócio cívico, o sistema dos sacrifícios, o evergetismo e o patronato-clientelismo.

---

<sup>26</sup> Cf. Price, S., 1984; Zanker, P., 2004; Gordon, R., 2004.

Sob o domínio romano, a prática de culto aos governantes como forma de retribuição (e novos pedidos) às benesses por eles concedidas já se tornara tradicional nas cidades da Ásia Menor. Assim, no início do regime do Principado em 27 a.C., quando o senado romano conferiu a Otávio o título de Augusto – o “agraciado pelos deuses” –, rapidamente se desenvolveu o culto à figura imperial do *princeps*, desta vez não como iniciativa dele, mas como iniciativa das próprias cidades da Ásia Menor, agora agrupadas em regiões maiores (antigos reinos dissidentes do grande Reino Selêucida) e transformadas em províncias romanas (Selvatici, 2015, p. 55).

O surgimento de um grupo, aglutinado ao redor de um movimento religioso novo e em formação, que recusava prestar o referido culto aos césores de Roma, bem como aos demais deuses tradicionais, certamente despertava interesse de ordem negativa e refratária, especialmente nas elites locais cujo poder era assegurado pelo sistema político-religioso do culto ao imperador (Horsley, 2004). A condenação à morte de Tito Flávio Clemente, sua esposa Domitila, e outros membros da aristocracia imperial no ano de 95 d.C., certamente por sua adesão à fé cristã e recusa em participar do sistema imperial, no que tange aos sacrifícios, confirma que a posição de se colocar fora dessa identidade romana poderia desencadear processos de punição graves.

Espalhados em pequenas comunidades pelo mundo mediterrâneo afora, os cristãos se organizaram ao redor de seus líderes, especialmente dos bispos. Esses líderes, como Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna e Irineu de Lyon, mantinham o movimento ou Igreja Apostólica unida por meio da pregação e da exortação constante à unidade e à realização de uma solidariedade que extrapolava qualquer origem cultural, étnica ou nacional (Irvin; Sunquist, 2004).

Assim, com vistas a um maior desenvolvimento sobre a construção da identidade cristã no Império Romano do século II d.C., especialmente na sua elaboração narrativa presente na carta *Martírio de Policarpo*, passamos para a sua análise como fonte, os vestígios históricos de seus manuscritos, a crítica historiográfica sobre ela e sua estrutura discursiva em prol de uma identidade martirial cristã. No entanto, sem descurar do contexto histórico em que a narrativa do martírio de Policarpo foi produzida, ou seja, do contexto das cidades romanas da Ásia Menor com a forte presença do culto ao imperador com suas instituições correlatas – do sacerdócio cívico, do sistema sacrificial, do evergetismo e do patronato – que juntas formavam a identidade cívico-religiosa da Ásia Menor romana.

### 3.2 OS VESTÍGIOS ESCRITOS DA *MARTÍRIO DE POLICARPO*

Na ampla e diversificada produção de fontes cristãs sobre o martírio – martirologio romano, atas de martírio, paixões e hagiografia dos mártires – o escrito considerado o mais primitivo a narrar um martírio com essa “nova” concepção semântica e ideológica do termo, seria a “carta do martírio de Policarpo de Esmirna” (Quasten, 2004).

Este documento é o relato circunstanciado mais antigo que existe sobre o martírio de um indivíduo e se o considera, por isso, como a primeira das “Atas dos Mártires”. Todavia, por sua forma literária não pertence a esta categoria, mas sim, à epistolografia cristã primitiva. (Quasten, 2004, p. 86).

A carta, portanto, é uma narrativa elaborada sobre um martírio cristão, no caso, o martírio de um líder de uma comunidade cristã local – Esmirna – bastante influente no meio cristão, pois uma tradição que remonta a Irineu de Lyon e que é repetida por Eusébio, consta que Policarpo teria visitado Roma e estado com Aniceto, bispo daquela igreja, para tratar sobre a fixação da data da Páscoa, isso porque os cristãos da Ásia Menor celebravam a festa da Páscoa no mesmo dia que os judeus, ou seja, no 14º dia do mês de *Nisan*, não importando que dia da semana ele caísse. Já em Roma, os cristãos buscavam celebrar a Páscoa sempre no domingo, vinculando-a à tradição da ressurreição de Jesus. Ademais, o mesmo Policarpo teria tido uma ligação direta com discípulos e apóstolos do próprio Jesus; suspeita-se que ele fora discípulo do apóstolo João (Eusébio, *HE*, 14).

Eusébio de Cesareia, na sua *História Eclesiástica* registrou o que pode ser um dos mais antigos testemunhos da narrativa do martírio de Policarpo, o bispo da cidade de Esmirna do século II d.C. (*HE*, IV, 15). Nela, de forma ao que parece resumida, Eusébio retoma a narrativa do martírio de doze cristãos na cidade de Esmirna, dentre eles o idoso bispo, Policarpo, então com 86 anos de idade e de um jovem chamado Germânico, cuja coragem frente aos algozes romanos lhe valeu uma menção honrosa pelo autor (*Mart. Pol.* 3).

Se tomarmos a narrativa por si mesma, a carta foi escrita pela própria comunidade cristã de Esmirna endereçada para a igreja de Filomélio, com a intenção de que circulasse entre outras comunidades cristãs para que se inspirassem no exemplo deste martírio e se preparassem também elas para o momento da provação e do “combate” (*Mart. Pol.*, 18-20). Configurava-se, portanto, numa mensagem a ser ouvida em grupo por outros cristãos e a inspirar no grupo sentimentos de pertencimento, nobreza e coragem: o cristão seria alguém capaz de enfrentar o aparato do poder romano e triunfar sobre ele, não pela resistência violenta, mas pela aceitação voluntária e pacífica do sofrimento (cf. Perkins, 1995).

Judith Perkins (1995) na sua obra “The Suffering Self” (*O Eu sofredor*, em

tradução livre) destacou como o movimento cristão assumiu para si um processo de mudança cultural mais amplo que estava acontecendo no Império Romano entre os séculos I a.C. e II d.C., sintetizada na prática do assumir o sofrimento corporal e ressignificá-lo como algo honroso e nobre. Assim, o cristão sofre, ele é um sofredor frente à sociedade em que vive e seu grupo, um novo grupo no mosaico de múltiplas culturas e identidades do Império Romano, congrega os sofredores de seu tempo – pobres, doentes e marginalizados. Contudo, os cristãos não são derrotados. O novo grupo triunfa frente à elite imperial, cujo poder se expressa em uma última análise sobre o corpo sofredor daqueles que dominam. Nesse sentido, a narrativa do martírio de Policarpo encontra-se permeada pela perspectiva do sofrimento redentor do mártir, que além de imitar o Cristo, também se sobressai sobre seus algozes – as autoridades romanas de Esmirna – e abraça o sofrimento definitivo de uma morte cruel na firme esperança escatológica da ressurreição corporal.

Apesar de ser o principal testemunho dos fatos que teriam ocorrido na cidade de Esmirna, localizada na Ásia Proconsular romana, cuja narrativa se desenvolve a partir da prisão e morte de onze cristãos provenientes da Filadélfia e do bispo da comunidade local, em geral instigada pelo clamor popular, a carta *Martírio de Policarpo* não é o único relato sobre a morte do bispo cristão. Afonso Roperio (2004) salienta que tanto Irineu de Lyon, cerca de 21 anos depois do ocorrido, bem como Polícrates, um pouco mais tarde, deram testemunho sobre o martírio de Policarpo. Por fim, no século IV d.C., Eusébio se referiu diretamente ao ocorrido e transcreveu os principais trechos da carta na sua *História Eclesiástica* (HE, IV, 15), entendendo-a como o documento escrito mais antigo sobre um martírio conhecido.

De outro lado, a transmissão do texto da carta *Martírio de Policarpo* se deu por três conjuntos de manuscritos principais, sendo eles:

1. Manuscritos gregos, que são cinco, a saber: (1) *Mosquensis 160*, que omite o primeiro parágrafo do cap. 22 e amplifica o resto do mesmo capítulo. Este, ainda que seja do séc. XIII, é o manuscrito grego mais importante. (2) *Barroccianus 238*, que se encontra na Biblioteca Bodleyana. Trata-se de um manuscrito do séc. XI, do qual James Ussher derivou sua tradução. (3) *Paris. Bibl. Nat. Grec. 1452*, do séc. X, chamado *Mediceus* por Halloix. (4) *Vindob. Hist. Grec. Eccl. III*, um manuscrito do séc. XI ou princípios do séc. XII que evidencia a marca de uma revisão literária arbitrária; e (5) *S. Sep. Hierosol. 1 fol. 136*, um manuscrito do séc. X, descoberto recentemente na Biblioteca do Santo Sepulcro, em Jerusalém, pelo professor Rendel Harris.
2. *Eusébio*. Os extratos achados em sua *História Eclesiástica* IV.15; não só são os mais antigos, como também, os de autoridade mais valiosa.
3. A *Versão Latina* em três formas principais: (a) segundo a tradução de

Rufino por Eusébio, que é provavelmente a versão do martírio que se lia, segundo vemos em Gregório de Tours, nas igrejas da Gália; (b) uma Versão Latina independente, muito livre; (c) uma combinação das duas formas precedentes. Os manuscritos da Versão Latina são numerosos. (Roper, 2004, p. 66).

A complexa tradição textual da *Mart. Pol.*, conforme delineada pela citação de Roper (2004), traz à luz os desafios inerentes à crítica textual de documentos hagiográficos da antiguidade tardia. A enumeração de cinco manuscritos gregos distintos, datados entre os séculos X e XIII, por exemplo, revela um cenário de transmissão multifacetado, onde nenhum testemunho pode ser considerado isento de intervenções editoriais. O manuscrito mais importante, *Mosquensis 160*, embora tardio (séc. XIII), apresenta variações textuais significativas, como omissões e ampliações, enquanto outros, como o *Vindob. Hist. Grec. Eccl. III*, exibem marcas de revisões literárias deliberadas. Essa pluralidade de fontes primárias gregas, cada uma com sua própria história de cópia e alteração, sublinha a fluidez do texto ao longo dos séculos e a dificuldade em reconstruir um texto definitivo. Assim, a tarefa do pesquisador é, portanto, navegar por essa diversidade, avaliando as variantes e as possíveis motivações por trás das alterações em cada linhagem manuscrita.

A análise da crítica da carta *Mart. Pol.* transcende a mera catalogação de manuscritos, oferecendo um vislumbre da recepção e da autoridade que o texto desfrutou nas diferentes esferas das comunidades cristãs (*ekklesias*). A antiguidade e o valor atribuídos aos extratos de Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica IV.15*) o estabelecem como um pilar fundamental, conferindo ao martírio uma validação histórica precoce. Ademais, a disseminação do texto no Ocidente, através das múltiplas formas da versão latina – seja pela tradução de Rufino, seja por versões independentes ou híbridas –, demonstra sua notável penetração e relevância para além do mundo de língua grega. A menção de Gregório de Tours, que atesta a leitura litúrgica da carta nas igrejas da Gália (c. séc. VI d.C), confirma sua integração na piedade e na vida eclesiástica ocidental (Roper, 2004). Conclui-se, assim, que a sobrevivência da *Mart. Pol.* em um leque tão vasto de testemunhos gregos, latinos e patrísticos não apenas complica sua reconstrução textual, mas, paradoxalmente, reforça seu status como um documento de imensa importância teológica e normativa, como também para a memória e identidade coletiva do cristianismo, tanto no Oriente quanto no Ocidente.

Todavia, a autenticidade e datação da carta tem sido disputada há muito tempo e por muitos autores na historiografia moderna. Questiona-se a existência de interpolações e falsificações; as incongruências narrativas, como atribuir falas aos judeus em

conjunto com a população politeísta da cidade de Esmirna (*Mart. Pol.* 12-13); as referências narrativas aos textos bíblicos, sobretudo os paralelos com a paixão de Jesus Cristo; algumas diferenças no texto conservado por Eusébio e numa outra versão atribuída a Piônio, na sua *Vita Policapi*, especialmente o chamado “milagre da pomba” (*Mart. Pol.* 16), que não se encontra no texto conservado por Eusébio, mas se faz presente no de Piônio (ou Pseudo-Piônio), dentre outros aspectos.

### 3.3 CRÍTICA DA FONTE: AUTORIA E DATAÇÃO

Em linhas gerais, podem-se reunir três conjuntos de interpretações historiográficas sobre a datação da *Mart. Pol.* A primeira e mais aceita pela tradição eclesiástica e pela historiografia tradicional é datar o documento nos anos de 155 ou 156 d.C., cuja data foi defendida pelo estudioso vitoriano J. B. Lighfoot, em seu comentário crítico. Dessa forma, a carta teria sido escrita por uma testemunha ocular dos acontecimentos que se passaram em Esmirna. Para os defensores dessa tese, a epístola escrita pela igreja de Esmirna teria sido redigida, no mais tardar, um ano após os fatos que ela pretende narrar. Isso significa que o martírio de Policarpo ocorreu quando Justino ainda estava escrevendo suas *Apologias* e que o bispo, Policarpo, teria nascido por volta dos anos 60 d.C., o que franqueava ter conhecido um ou mais apóstolos e discípulos que viveram com Jesus. Igualmente, faria dele um “elo crucial entre a igreja do início do Novo Testamento e a igreja do final do século II d.C.”, o que confirma a tradição exposta por Irineu de Lyon de que Policarpo foi discípulo do apóstolo João (Parvis, 2006, p. 106).

A segunda datação frequentemente defendida é a que situa o texto entre os anos de 166 ou 167 d.C., o que ainda viabiliza uma relação pessoal de Policarpo com os primeiros discípulos de Jesus, todavia enfraqueceria sua visão da comunidade cristã dos tempos de elaboração dos textos canônicos do Novo Testamento, pois teria nascido bem depois de importantes eventos como o cerco e queda de Jerusalém e a destruição do Segundo Templo, entre 68 e 72 d.C., colocando-o fora do espaço temporal das comunidades fundadas pelos apóstolos e primeiros adeptos do cristianismo (Parvis, 2006).

A terceira interpretação sobre a data de composição do documento, embora não sem contestação, afirma que a maior parte da carta foi escrita depois do séc. II e que não passaria de uma “falsificação piedosa” que nos confere pouca ou nenhuma noção histórica sobre o contexto das comunidades cristãs do século II d.C. Essa terceira interpretação sobre a datação da *Mart. Pol.* foi defendida, sobretudo, pelo estudioso Hans von Campenhausen

(Parvis, 2006).

Para Candida Moss (2010), partindo da interpretação conferida por Campenhausen, a *Mart. Pol.* é um texto escrito no início do século III da nossa era, com certeza não depois de 250 d.C., portanto antes das perseguições desencadeadas no tempo do imperador Décio e com uma redação final constante do século IV d.C. Todavia, de forma alguma ela é uma carta escrita por uma testemunha visual dos fatos ocorridos em Esmirna no anos de 155/156 d.C., tampouco um relato neutro ou desinteressado com vistas a apenas narrar fatos de uma perseguição movida pelos cidadãos de Esmirna contra alguns cristãos daquela região.

Segundo Moss (2010, p.539-540), “a atenção que este texto tem recebido se deve, em grande parte, ao lugar de honra que ele goza no afeto dos estudiosos do cristianismo primitivo”. Ele é visto como o primeiro relato sobre um martírio cristão; como documento que inaugurou um novo gênero literário: o *martiriológico*; o primeiro a apresentar uma inovação semântica no uso do termo “mártir”; e, por fim, uma nova ideologia: “o martírio” (Moss, 2010).

Para a historiadora inglesa, a carta sobreviveu e chegou até a atualidade em duas formas bem distintas: a versão mais curta presente na *História Eclesiástica* de Eusébio e aquela registrada com o apêndice (*Mart. Pol.* 22) atribuída ao Pseudo-Piônio:

As duas versões têm muito em comum, mas também diferem marcadamente uma da outra e têm sido objeto de acalorados debates sobre a prioridade e a antiguidade das tradições textuais que representam. Eusébio preserva uma versão mais curta do relato em que a maioria dos “paralelos” entre a morte de Policarpo e as narrativas da paixão não aparecem. As diferenças entre os relatos, especialmente a maneira clara como certos temas são extirpados ou adicionados ao relato, levantam a questão de sua integridade (Moss, 2010, p. 541).

No tocante à redação e composição por estágios, a teoria da interpolação de von Campenhausen foi a que ganhou maior influência entre os estudiosos modernos. Partindo das divergências existentes entre o texto eusebiano e a versão pseudo-pioniana, Campenhausen identificou pelo menos três grandes estágios redacionais que teriam composto o texto na sua versão final conhecida:

- a) O primeiro estágio, ao identificar que Eusébio não adiciona os paralelos narrativos com a paixão de Jesus, Campenhausen postula um outro autor, provavelmente um redator que teria introduzido esses paralelos com os Evangelhos, que não são considerados originais ao texto e

- seriam adições posteriores ao século IV d.C., portanto, posteriores ao próprio Eusébio quando redigiu sua *História Eclesiástica*;
- b) Segundo, o autor alemão entende que o incidente narrado no cap. 4 da carta – a apostasia do frígio Quinto – também foi uma adição do séc. IV, como uma resposta à polêmica antimontanista, visto que Montano, um cristão frígio de fins do séc. II d.C., que iniciou um movimento de incitação ao martírio voluntário como revolta e contestação contra o domínio romano, só foi mais bem conhecido e combatido em fins do século III d.C. Assim, o relato presente em *Mart. Pol.* 4, seria uma interpolação com vistas a oferecer uma resposta ortodoxa contra a prática de incitação ao martírio e contestação à legitimidade da autoridade romana, presente no montanismo;
- c) Em terceiro, Campenhausen entendeu que as seções polêmicas sobre a veneração de relíquias (*Mart. Pol.* 17-18) também foram adicionadas, porém antes da versão eusebiana, visto que se encontram no texto do escritor eclesiástico. Por fim, para ele, os capítulos 21 e 22 da carta são apêndices que, por sua vez, igualmente seriam adições pós-eusebianas e, por isso, somente são encontrados nas versões do Pseudo-Piônio.

Em que pese o sucesso da crítica de Campenhausen, seguido por autores como Frend, Koester, Bisbee e seu maior defensor, Conzelmann, sua teoria da interpolação e redação gradativa da *Martirio de Policarpo*, sofreu duras e consideráveis críticas<sup>27</sup>.

Mesmo Candida Moss (2010) levanta questionamentos sobre a interpretação radical de Campenhausen, ao lembrar que o crítico alemão não considerou o costume presente em Eusébio de condensar e resumir os relatos em seu texto, bem como adaptar e modificar suas fontes para que melhor se encaixem no conjunto da sua narrativa. Ademais, a afirmação de Campenhausen de que os paralelos e imitação com a paixão de Cristo e demais passagens dos Evangelhos seriam uma derivação típica do séc. IV d.C., ignora a existência de outros textos anteriores a esse marco temporal e que, da mesma forma, assimilaram os mártires ao Cristo (*imitatio Christi*)

Sara Parvis (2006), que se alinha aos críticos das teorias de Campenhausen, salienta que os principais fatos narrados e controversos nas versões – de Eusébio e de Piônio

<sup>27</sup> Cf. Barnard, 1970; Musurillo, 1972; Barnes, 1968; Parvis, 2006.

ou Pseudo-Piônio – são que o autor da *História Eclesiástica* alocou o martírio de Policarpo no reinado do imperador Marco Aurélio (entre 161 e 180 d.C.) e que a história do cristão chamado Quinto, mencionado no capítulo 4 da carta, que se apresentou voluntariamente para o martírio, mas depois apostatou sucumbindo diante da ameaça das feras e ofereceu o sacrifício de incenso aos deuses romanos, não se vincula necessariamente às discussões antimontanistas posteriores. A designação de Quinto como “frígio” tem sido tomada como um termo relacionado ao movimento montanista, ou seja, de cristãos que faziam apologia ao martírio voluntário com o auto-oferecimento para o martírio. O problema, destaca Parvis, é que a própria origem do movimento montanista é disputada, ora identificada no reinado de Antonino Pio (138-161), ora no reinado de Marco Aurélio (161-180).

Ademais, Parvis (2006) recorda que não há nada que possa efetivamente comprovar que o cristão Quinto fosse um montanista e não um simples nativo da Frígia, região que no séc. II pertencia à Província da Ásia Proconsular romana, a mesma onde se encontrava a cidade de Esmirna. Como já destacado, não existe nenhuma comprovação de que o início da prática da incitação ao martírio voluntário exclusivamente tenha ocorrido somente após a ação e pregação de Montano, na segunda metade do séc. II d.C., podendo a “prática” anteceder a “pregação”, de tal modo que Quinto poderia ser um tipo de cristão que facilmente seria atraído pelo montanismo nos anos seguintes.

Timothy Barnes (1968), por sua vez, reforça o argumento em prol da datação da carta entre os anos de 155 e 156 d.C., ao apontar que o martírio deve ter ocorrido no final do mandato de Estácio Quadrato, como procônsul da Ásia, cuja data de seu proconsulado na Ásia não é conhecida, mas seu consulado em Roma é: ele foi cônsul *ordinarius* em 142 d.C. O exercício do cargo de procônsul de uma das ricas províncias romanas da África ou da Ásia Menor, geralmente acompanhava, por cerca de doze a quatorze anos, aquele que tivera exercido o consulado em Roma. O que situaria Quadrato na província da Ásia nos idos de 155/156 d.C., como procônsul daquela província.

Eusébio é frequentemente conhecido por suas datações pouco confiáveis, especialmente as do século II d.C., visto que sua datação para o martírio de Policarpo no reinado de Marco Aurélio, não seria páreo para a evidência da autodatação do próprio texto que o aloca junto ao proconsulado de uma figura histórica conhecida, cuja carreira política romana se encaixa em um padrão recorrente, Estácio Quadrato (Parvis, 2006, p. 106).

Seguindo ainda com Parvis (2006), as diferenças entre o texto de Eusébio e da tradição de outros manuscritos, como do Pseudo-Piônio, seriam explicadas pelo fato do autor eclesiástico ter resumido toda a primeira seção da narrativa (*Mart. Pol.* 1-7), ao invés de

redigir palavra por palavra. Seu interesse consistia em relatar o martírio de Policarpo em si, que era o que mais lhe interessava no conjunto de sua narrativa histórica. Eusébio, portanto, não teria interesse em expor a totalidade da carta, mas somente o martírio.

Quanto à questão do recolhimento dos restos mortais de Policarpo pelos cristãos de Esmirna e sua posterior veneração, fato este contestado por Campenhausen como um desenvolvimento teológico das comunidades cristãs posteriores aos séculos III e IV d.C., Parvis (2006, p.108) argumenta que a mesma preocupação em coletar e sepultar dignamente os restos mortais de mártires também se encontra no relato dos mártires de Lyon e Vienne, de cerca de 177 d.C., e que fazer memória anualmente sobre seus túmulos apenas replicaria uma prática comum entre os próprios romanos, facilmente adaptada pelos cristãos em ótica eucarística.

Em contraste com a leitura de Sara Parvis (2006), que interpreta a carta sobre o Martírio de Policarpo como fruto direto da transcrição de uma testemunha ocular – ao ponto de sustentar a plausibilidade e até mesmo a autenticidade dos extensos discursos atribuídos a Policarpo no relato –, parece-nos mais consistente a interpretação proposta por Candida Moss (2010). Esta autora observa que a narrativa apresenta incongruências históricas que tornam insustentável a hipótese de um testemunho direto. A evidência mais notória encontra-se em *Mart. Pol.* 21, que associa simultaneamente o proconsulado de Estácio Quadrato e o sacerdócio de Filipe, o *asiarca*; a defasagem cronológica entre esses dois personagens compromete de modo decisivo a possibilidade de o relato ter sido produzido por uma testemunha ocular.

Esse dado interno sugere, portanto, que o texto não se configura como registro fiel de um evento histórico imediato, mas como produto de uma elaboração literária posterior, em que a exatidão cronológica é subordinada a objetivos de natureza teológica e edificante (fazer memória). Tal interpretação aproxima-se de uma linha crítica mais ampla na historiografia contemporânea, que questiona a utilização acrítica das *Acta martyrum* como fontes históricas diretas, enfatizando antes sua dimensão retórica e sua função memorial dentro das comunidades cristãs<sup>28</sup>.

Nesse sentido, a *Martírio de Policarpo* deve ser compreendida como parte de um esforço narrativo de construção da memória coletiva (cf. Halbwachs, 1990), que visava oferecer à Igreja primitiva não apenas a recordação de um evento singular, mas sobretudo um modelo paradigmático de fidelidade até a morte, ajustado aos moldes literários e ideológicos

---

<sup>28</sup> Cf. Dehandschutter, 2005; Castelli, 2004.

em circulação no cristianismo dos séculos II e III d.C. A narrativa do martírio, portanto, não se reduz à preservação de dados históricos, mas funciona como recurso pedagógico e identitário, destinado a fortalecer a coesão da comunidade e a fornecer exemplos de *imitatio Christi*.

Assim, em contraste com a posição de Parvis, a hipótese de Moss evidencia que o *Martírio de Policarpo* não deve ser lido como um relato histórico circunstanciado na acepção moderna do termo, mas como testemunho literário de uma comunidade que reelabora o passado em função de suas necessidades identitárias. O valor do texto, nesse horizonte, não reside primariamente na fidedignidade de seus dados, mas na forma como articula memória, teologia e edificação espiritual, constituindo um dos marcos inaugurais do gênero hagiográfico cristão: a literatura de martírio.

O apêndice da carta (*Mart. Pol.* 21), que não se encontra na versão eusebiana, sublinha que na época do martírio de Policarpo, Felipe, o *asiarca*, era o sacerdote ou pontífice que presidia as festividades religiosas romanas na província da Ásia, tendo vindo da Trália (*Mart. Pol.* 12,2; 21), e o procônsul responsável pelo julgamento e execução do bispo cristão, era Estácio Quadrato. A mistura dessas duas figuras no mesmo período e episódio se mostrou dificultosa, visto que Felipe exerceu o sacerdócio em 149/150 d.C., enquanto que, mesmo acompanhando os estudos de T. D. Barnes, seria impossível situar o proconsulado de E. Quadrato antes de 153/154 d.C. (Moss, 2010).

Conforme C. Moss, Barnes reafirma que a execução de Policarpo teria acontecido no mandato de E. Quadrato, portanto entre 155 e 156 d.C., mas que um erro posterior pode ter sido introduzido no relato por algum hagiógrafo cristão tempos depois da morte do bispo, adicionando a figura de Felipe, o *asiarca*. Todavia, mesmo que um redator tenha inserido posteriormente a figura do sacerdote Felipe, tendo se lembrado ou calculado mal as datas, “parece implausível que um autor escrevendo dentro de um ano dos eventos descritos não soubesse os nomes do atual sumo sacerdote e procônsul” (Moss, 2010, p.551).

Com efeito, Candida Moss (2010) nem adere à defesa intransigente da autenticidade e datação da narrativa do martírio de Policarpo como escrita dentro do intervalo de 155/156 d.C., portanto redigida por uma ou mais testemunhas oculares dos eventos que ocorreram na cidade de Esmirna; tampouco assume a radicalidade das teorias defendidas por Campenhausen e Conzelmann, para os quais a carta não passa de um relato fantasioso, teologizado e apologético do martírio e, por isso, com pouco ou nenhum valor histórico para o contexto que se pretende pertencer: as comunidades cristãs do século II d.C.

A historiadora inglesa também não se alinha às teses defendidas por Silvia

Ronchey, segundo a qual a identidade de Quinto (*Mart. Pol.* 4) é fundamental para a datação do escrito. Para S. Ronchey, Quinto foi um montanista e, portanto, a datação da *Martírio de Policarpo* não poderia ser anterior à segunda metade do século III d.C., logo, posterior ao ano 250 d.C., quando o montanismo já era bem conhecido e combatido pelas linhas ortodoxas do cristianismo, especialmente os bispos católicos cuja hierarquia já se encontrava bem firmada no fim do século III d.C. (Moss, 2010).

Para Candida Moss (2010), se a *Martírio de Policarpo* não pode ser datada nas últimas décadas do século II d.C., ela pode perfeitamente pertencer à primeira do século III d.C., entre 202 e 210, com interpolações que lhe conferiram sua redação final mais conhecida, no século IV d.C., especialmente no tocante à prática da veneração das relíquias e os debates advindos desta prática (*Mart. Pol.* 17-18), qual seja, se os cristãos poderiam, ao venerar as relíquias dos mártires, abandonar seu culto a Cristo.

Apesar dos longos e inconclusivos debates em torno da datação, autoria e autenticidade da carta sobre o martírio de Policarpo, o enfoque historiográfico que aqui propomos – compreender a formação da identidade cristã em sua relação com a identidade cívico-religiosa romana na Ásia Menor do século II d.C. – exige distinguir entre a “veracidade do evento” e a “autenticidade literária” do escrito. Não é metodologicamente sustentável reduzir a *Mart. Pol.* a uma ficção piedosa, produto exclusivo da imaginação cristã. Policarpo é uma figura atestada por múltiplas fontes (como a Epístola de Inácio a Policarpo) e a tradição lhe atribui inclusive escritos próprios (*Ad Philippenses* I e II), o que torna plausível sua morte em Esmirna, possivelmente em companhia de outros correligionários.

Todavia, como enfatizam Candida Moss (2010) e Daniel Boyarin (1999), a narrativa do martírio não deve ser confundida com um registro factual imediato. Antes, trata-se de uma construção literária que, à semelhança de outras *Acta martyrum*, apropria-se de convenções retóricas e teológicas com objetivos claros de edificação comunitária. Nessa perspectiva, o martírio não é apenas um evento a ser lembrado, mas sobretudo um discurso normativo, elaborado por uma autoria coletiva – a comunidade cristã de Esmirna – para consolidar fronteiras identitárias, legitimar práticas de resistência e propor um modelo de cristão: o mártir.

Assim, a historicidade do acontecimento – a morte de Policarpo – não deve ser confundida com a historicidade da narrativa, cuja forma e conteúdo foram moldados por interesses teológicos e sociais, no labor de memória e identidade. Como observa Elizabeth Castelli (2004), as narrativas de martírio operam como instrumentos de memória cultural, mais preocupados em formar identidades do que em conservar cronologias. A *Martírio de*

*Policarpo*, nesse horizonte, é menos uma crônica dos fatos e mais um artefato discursivo que articula memória, teologia e identidade, refletindo tanto a experiência da perseguição quanto o esforço de uma comunidade em interpretar essa experiência à luz de sua fé e de suas tensões com a identidade cívico-religiosa romana.

Como visto anteriormente, as elites provinciais eram responsáveis pela manutenção e supervisão do culto imperial, juntamente com todo o conjunto de instituições correlatas a ele, como o evergetismo, o sacerdócio cívico, os rituais de sacrifício e a ordem pública, em âmbito local. Assim, essas elites, bem como o próprio povo das cidades envolviam-se na dinâmica de delimitar o espaço entre o que era aceitável e o que não era em termos de identidade e comportamento. Com efeito, esses documentos, como a carta *Martírio de Policarpo*, em que pese são merecedores da crítica historiográfica e apesar de pender sobre eles a suspeita de conterem um discurso religioso e apologético enviesado, eles também são testemunhos valiosos da relação negociada, por vezes conflitiva, entre as identidades romana e cristã.

No mesmo sentido, conforme Uíara Barros Otero (2017, p. 23) “entendemos que a literatura martirial cristã necessita ser reexaminada, a fim de retirá-la de um contexto litúrgico relacionado às celebrações festivas no calendário cristão, em honra aos mártires”; continua a autora, por isso, “propomos percebê-la como documentos que apresentam discursos que podem ser interpretados” historicamente, não apenas como uma literatura romanceada e fabulosa.

É claro que as narrativas martiriológicas atenderam a necessidades específicas das comunidades particulares onde foram produzidas. E não escapam ao contexto comunitário e eclesial, porém todo discurso é uma prática e, como tal, revela uma série de categorias que definem certas regras e valores. Michel Foucault constrói uma consideração fundamental acerca do discurso como uma ordem de significantes instituída por princípios de regularidade; portanto, ele é uma prática. (Otero, 2017, p. 23).

Com efeito,

Em vista disso, consideramos o *corpus* documental plenamente útil, porque as narrativas manifestam o efeito de instituir uma “vontade de verdade”; as diferentes vozes representam domínios jurídicos e religiosos, e ambos os discursos (da cultura politeísta romana e da cultura cristã) se apresentam através das formas dialogadas pelas quais as *Acta* e *Passio* foram construídas (Otero, 2017, p. 24).

Logo, a narrativa martiriológica, na qual se enquadra a *Martírio de*

*Policarpo*, apresenta lugares comuns de práticas administrativas, judiciais, religiosas e políticas da cultura imperial romana que, confrontadas com os testemunhos não-cristãos, como os *rescriptos* dos imperadores no decorrer do século II d.C., viabilizam o estudo das ações romanas no nível das províncias, especialmente as da Ásia Menor e apontam para o conflito e a formação/delimitação da identidade cristã no mesmo período e local.

Ademais, segundo O. Meier e R. Urciuoli (2022), para além das questões disputadas sobre a datação, autenticidade e as teorias da intertextualidade (cf. Moss, 2013; Formisano, 2020), a narrativa martirial presente na *Martírio de Policarpo* se mostra de suma importância para a análise sobre como a narrativa consegue transformar um espetáculo da morte, perpetrada pelo aparato estatal romano, em um evento de propaganda de uma minoria, os cristãos e sua identidade em construção no século II d.C. Essa narrativa seguramente promove o sentido de identidade religiosa cristã, delimita o espaço e a fronteira entre eles e os romanos politeístas, como também estabelece sua distinção frente aos judeus, conforme a clara presença de um discurso apologético antijudaico (*Mart. Pol.* 12-13;18).

### 3.4 A LITERATURA DE MARTÍRIO CRISTÃO E SUA INSPIRAÇÃO JUDAICO-HELENÍSTICA

No âmbito de um maior aprofundamento sobre a construção narrativa do martírio cristão, faz-se necessário um percurso, ainda que breve, pela distinção, *a priori*, entre o martírio cristão, martírio judaico e da “morte nobre” ou heróica, da tradição greco-romana. Conforme Adele M. Castagno (2010), na sua fase mais antiga o discurso cristão sobre o martírio, e seu desenvolvimento sucessivo, firmou-se na sua reflexão, de um lado, do martírio judaico em defesa da integridade da Lei mosaica e, de outro, da chamada “morte nobre” entre os politeístas romanos. A autora italiana, alinha-se, portanto, à teoria do “entrelaçamento de caminhos”.

Os escritores cristãos, por sua vez, desde o século II, apresentaram o cristianismo como “verdadeira filosofia” e o “filósofo” cristão como um “mártir”, cujo testemunho consistia em sua vida pura de pecado, em seu ensino e em sua fé. O primeiro desenvolvimento da biografia cristã estava enraizado num clima de competição, *ad extra*, competindo com os pagãos pela figura do filósofo como cobiçado vetor de propaganda dos valores cristãos e, *ad intra*, como suporte a figuras precisas ou modelos de perfeição que culminaram no martírio (Castagno, 2010, p. 10).

Com efeito, pela literatura martirial se propunha, sobretudo, a imitação de Cristo pelo martírio, como o modelo perfeito de discípulo cristão (cf. Hartog, 2014; Moss,

2010). Assim, o mártir reproduzia, no seu tempo e vida, as mesmas ações de Jesus nos Evangelhos, especialmente seu sacrifício supremo da entrega da própria vida na cruz. Tal qual Jesus, o mártir enfrenta um processo diante de uma autoridade romana; ele é induzido a transgredir seus princípios religiosos desistindo de sua crença no Cristo e, após uma confissão pública de ser cristão, é conduzido para a sua execução, também ela perpetrada como um espetáculo público.

O primeiro núcleo literário que pode ser reconhecido como matriz inspiradora da tradição cristã de narrativas de martírio encontra-se na literatura judaica do período helenístico, particularmente nas histórias da perseguição promovida por Antíoco IV Epífanes no século II a.C., durante a dominação selêucida na Judeia. Entre os episódios mais emblemáticos estão a morte do ancião Eleazar, que prefere enfrentar o suplício a transgredir a Lei alimentando-se de carne proibida e a execução de uma mãe com seus sete filhos, todos submetidos a torturas cruéis por se manterem fiéis às prescrições da Torá. Como afirma *II Macabeus* 6, 30, Eleazar aceita a morte com coragem “deixando seu exemplo de nobre coragem, não só para os jovens, mas também para a maioria do povo, para que imitassem sua resolução até a morte”. Do mesmo modo, no martírio dos sete irmãos, narrado em *II Macabeus* 7, 9, um dos filhos, prestes a morrer, proclama: “Tu, ó perverso, nos arrancas a vida presente, mas o Rei do mundo nos ressuscitará para uma vida eterna, a nós que morremos por suas leis”.

Além desses relatos, o *IV Macabeus* – obra de caráter sapiencial e filosófico, considerada apócrifa – reelabora os mesmos episódios em chave estoica, destacando a primazia da razão sobre as paixões e sobre a dor corporal. Assim, pode-se ler em *IV Macabeus* 1, 11: “A razão piedosa domina as emoções, não permitindo que o medo da morte, da dor ou da tirania supere a fidelidade à lei”. Essa interpretação filosófica reforça o sentido pedagógico e exemplar desses martírios, apresentando-os como demonstrações do triunfo da lei e da virtude sobre a violência opressora.

Em conjunto, esses textos não apenas preservaram a memória de uma resistência judaica contra a helenização forçada, mas também instituíram um paradigma narrativo e teológico que influenciaria de maneira decisiva a literatura martirial cristã. Elementos como a fidelidade incondicional à fé, a glorificação do sofrimento como vitória espiritual, a morte como testemunho público e a memória dos mártires como instrumento de identidade coletiva já estavam presentes nessa tradição judaica, sendo posteriormente retomados e ressignificados pelos cristãos dos séculos II e III d.C.

O livro apócrifo de *IV Macabeus* foi redigido no século I d.C., em língua

grega, como uma nova narrativa sobre *I e II Macabeus*, e se concentra na revolta judaica (175-135 a.C.) contra o domínio do rei da Síria, Antíoco IV, Epífanês, liderados por três irmãos – Judas, Jônatas e Simão Macabeu. Tal revolta começou após um conjunto de normas publicadas pelo rei Antíoco com vistas a introduzir em Jerusalém e territórios adjacentes os *costumes helênicos* e impedir a observância das prescrições contidas na Lei mosaica, juntamente com a proibição dos sacrifícios no Templo de Jerusalém. Foram medidas, portanto, frontalmente contrárias aos *costumes e culto judaicos*, cuja autoridade emissora desejava extirpar e substituir pelos *costumes helênicos* da época.

O texto, porém, retomou um episódio que antecedeu a própria revolta: a morte do escriba Eleazar e dos sete irmãos com sua mãe, torturados e mortos por recusarem comer carne de porco, proibida pela Lei de Moisés, porém induzida pela autoridade dominante.

Conforme Castagno (2010, p. 16), o autor anônimo de *IV Macabeus*:

Não está nada interessado na guerra vitoriosa dos três irmãos [os Macabeus], mas foca naquele único episódio com a intenção de destacar a perfeita coincidência do ideal filosófico do domínio das paixões com a Lei Judaica. Segundo *IV Macabeus*, “a razão é a soberana absoluta das paixões” (*IV Mac.*, 1,13); Deus criou o homem e, nele, as paixões e “sobre elas colocou como num trono (...) o intelecto sagrado e soberano e impôs-lhe uma lei, adaptando-se ao qual ele teria exercido o poder régio com base na temperança, justiça, bondade e fortaleza” (*IV Mac.* 2, 21-23). A vitória sobre o medo da dor e da morte dos nove personagens centrais da história é apenas a ilustração desses princípios; o líder é Eleazar “de linhagem sacerdotal, profundo conhecedor do direito, de idade avançada e conhecido pela sua reputação como filósofo” (*IV Mac.* 5, 4).

Assim, o sacerdote-escriba judeu, já ancião, exemplificado na figura de Eleazar, morre de forma nobre em defesa da Lei mosaica e em contraponto à tirania, personificada no rei grego Antíoco IV, Epífanês.

Castagno destaca, ademais, que o autor de *IV Macabeus* se separou em pelo menos dois pontos das suas fontes (*I e II Macabeus*). A historiadora italiana pontua que, em *IV Macabeus*, embora apareça a temática da vida sobrenatural ou do prêmio de uma vida nova a ser conferido aos fiéis que aceitaram morrer em defesa da Lei judaica – exemplificados nos termos como “estar com Deus” ou “reunir-se com os pais” – essa outra vida está fundada numa possível imortalidade da alma pós-morte; já em *II Macabeus* o prêmio consiste na ressurreição do corpo num mundo escatológico. Outro ponto a destacar é o conceito de “morte expiatória”. Em *IV Macabeus* o sacerdote-escriba Eleazar, na sua oração antes de se lançar a

morte é definido como “dado em troca” pela vida dos outros, especialmente do povo judeu que teria indulgenciado Antíoco IV e incorrido em impiedade contra a Lei.

Na eficácia desta expiação um elemento importante é o sangue como meio propiciatório. Em *II Mac* 7.37.38, porém, os irmãos reconhecem-se envolvidos nos pecados do povo, ao mesmo tempo que continuam a considerar a sua própria morte como propiciatória para a cessação da justa ira de Deus (Castagno, 2010, p. 18).

Assim, nestes textos de origem judaica, tidos como literatura martirial judaica, já se evidenciam alguns elementos importantes na literatura martirial cristã, especialmente na *Martírio de Policarpo*, como o sacrifício do fiel por sua fé, o caráter expiatório desse sacrifício e a apresentação do mártir como um personagem nobre e superior aos seus perseguidores e algozes. No mesmo sentido, também o bispo cristão Policarpo é apresentado na narrativa do seu martírio como um nobre ancião, cuja idade avançada confirmava a honra de sua vida e proceder, frente às autoridades romanas personificadas pela tirania e impiedade (na *Mart. Pol.* 7, narra-se que “muitos se arrependeram de ter vindo prender um velho tão santo”).

Adele M. Castagno chama atenção, ademais, para a notável coincidência espaço-temporal entre distintas narrativas: o relato de *IV Macabeus*; os Evangelhos, em especial o de Marcos, com a descrição da paixão de Jesus Cristo; os Atos dos Apóstolos, na versão lucana da morte de Estevão; e, por fim, a narrativa de Tácito sobre o suicídio de Sêneca.

[todos eles] são textos escritos entre a segunda metade do século I e as duas primeiras décadas do segundo século da Era Cristã. Se você olhar às circunstâncias históricas e aos interesses que elas refletem, o nível cultural que expressam, pela heterogeneidade dos públicos a que se dirigem, os gêneros literários a que pertencem, parecem e são profundamente diferentes. No entanto, de outro ponto de vista, eles têm pelo menos um traço comum: exploram os métodos, os motivos, as consequências de uma morte particular – “nobre” - que, embora seja efeito de um poder avassalador, não é apresentada como uma derrota e rendição, mas, pelo contrário, como vitória. São histórias paradoxais que convidam seus leitores a olhar além das evidências cotidianas das relações de poder e refletir, em vez disso, sobre a força das convicções e sobre a sua importância para preservar, em condições extremas, a identidade do grupo que os partilhou (Castagno, 2010, p. 15).

Nesse sentido, Tácito redigiu seus *Annais* dedicados à história política e militar do Império Romano nos anos de 69 e 96 d.C. Seu ponto de vista é aquele expresso pela elite senatorial romana e de um alto funcionário do império, que embora lamentasse a

perda da antiga *libertas* da *República*, entendia o governo de um único homem sobre todo o império como uma necessidade.

Isso, no entanto, não o impediu de ver e descrever com amarga clareza as fraquezas, a incapacidade política, as paixões desenfreadas, a corrupção dos imperadores e seu círculo familiar, os efeitos devastadores da tirania sobre uma classe dominante alheia às antigas virtudes da honra, dignidade e autocontrole. Não faltaram, no entanto, as exceções, que incluem Sêneca, o filósofo estóico, já o mestre de Nero, acusado de ter participado na conspiração para matar o imperador (Castagno, 2010, p. 24).

Com efeito, Tácito descreve detalhadamente o drama da última hora de Sêneca, quando lhe sobreveio a ordem para que se matasse; ordem que o estóico Sêneca, na narrativa de Tácito, aceitou com imperturbável semblante (*Annals*, 15, 62). “A narrativa de Tácito ergue um monumento à coerência entre a vida e filosofia: uma filosofia que ensinava o domínio das paixões, o desapego de tudo o que não dependesse do exercício da virtude, a liberdade do medo da morte”, ademais “o caso de Sêneca demonstrou que mesmo sob a tirania mais feroz era possível provar-se fiel aos próprios princípios” (Castagno, 2010, p. 24).

Por fim, neste breve percurso pela história da “morte nobre” na tradição politeísta greco-romana, judaica e cristã dos séculos I e II d.C., Adele Castagno ainda traz à reflexão as cartas do bispo cristão Inácio de Antioquia, como mais um elemento no desenvolvimento da literatura martirial cristã.

Conforme a autora italiana, as Cartas de Inácio (em geral redigidas no início do séc. II d.C., poucas décadas antes do martírio de Policarpo) representam um caso especial porque não são um texto narrativo, ou seja, uma elaboração a *posteriori* de um autor com vistas a criar uma narrativa de um martírio ou mártir em particular. Antes, elas oferecem a rara oportunidade de aprender com a voz em primeira mão de um bispo que está se preparando para morrer por Cristo, juntamente com suas opiniões sobre o assunto.

Segundo Giménez de Aragón (2018), as cartas de Inácio de Antioquia foram objeto de vários estudos e hipóteses sobre sua autenticidade e datação. Todavia, nenhum ofereceu argumentos realmente convincentes, de modo que a maioria dos estudiosos aceita a autoria atribuída ao bispo de Antioquia e a datação que Eusébio de Cesareia conferiu a Inácio (séc. II d.C.). Sobre o objetivo das cartas, estas podem ser divididas em três grupos: a) *Magnésios e Filadelfos*, que se contrapõem a correntes judaizantes no cristianismo; b) *Tralianos, Efésios, Esmirniotas* e a *Policarpo*, são tratados antidocetistas e primam pela unidade da eucaristia em torno de um único bispo; c) *Romanos*, enquadra-se melhor como

uma apologia ao martírio.

Inácio, com efeito, escrevendo na cidade de Esmirna (*Romanos*, 10), exorta para que os cristãos da comunidade de Roma não impeçam seu martírio, pois não deseja outra coisa que não ser “oferecido em libação a Deus” (*Romanos*, 2). O bispo de Antioquia chega a se considerar “pasto para as feras” e “trigo de Deus” a ser triturado pelos dentes das feras e apresentado “como trigo puro de Cristo” (*Romanos*, 4). Igualmente é seu desejo ser “imitador da paixão do meu Deus” (*Romanos*, 6), ou seja, imitador de Cristo e sua paixão, e “mesmo se eu estiver junto de vós e vos implorar [para livrá-lo da execução], não vos deixeis persuadir” (*Romanos*, 7, 2). Inácio, preso e a caminho de ser julgado e executado em Roma, quer garantir que ninguém, nenhum cristão, por mais influente que seja, obstrua sua execução.

O líder cristão chega a descrever com grande dramaticidade sua posição e desejo incontestes de morrer por Cristo, de tal maneira que nada nem terror algum o faria desistir de entregar sua vida por Jesus:

Possa eu alegrar-me com as feras que me estão sendo preparadas. Desejo que elas sejam rápidas comigo. Acariciá-las-ei, para que elas me devorem logo, e não tenham medo, como tiveram de alguns e não ousaram tocá-los. Se, por má vontade, elas se recusarem, eu as forçarei. Perdoai-me; sei o que me convém. Agora estou começando a me tornar discípulo. Que nada de visível e invisível, por inveja, me impeça de alcançar Jesus Cristo. Fogo e cruz, manadas de feras, lacerações, desmembramentos, deslocamento de ossos, mutilações de membros, trituração de todo o corpo, que os piores flagelos do diabo caíam sobre mim, com a única condição de que eu alcance Jesus Cristo (Inácio, *Rom.*, 5).

Nas Cartas observa-se uma mistura de temas: ao lado do tema da morte por Cristo, como uma imitação consciente de sua paixão, persiste a ideia de que a morte serve como troca (morte vicária) ou expiação pela melhoria de vida no interior das igrejas, sobretudo com a cessação das perseguições. “Mas a referência só pode permanecer genérica, porque a função expiatória é cumprida pela morte de Cristo e não pode haver concorrência neste ponto” (Castagno, 2010, p. 28). Nesse sentido, Inácio iguala sua execução pelas autoridades romanas a um novo nascimento – “meu parto se aproxima” (*Romanos*, 6, 1) –, pois após o martírio esperava a vida nova, com Cristo.

A *Martírio de Policarpo* não se afastou dessas características apontadas por Castagno (2010), visto que a narrativa da epístola indica que a morte do bispo de Esmirna “fez a perseguição cessar, selando-a com o seu martírio” e que seu testemunho possui uma dimensão comunitária em favor dos “irmãos”, ou seja, dos demais cristãos, tendo em vista que “é próprio do amor verdadeiro e firme querer não só a si mesmo, mas também a todos os

irmãos” (*Mart. Pol.* 1,1). Em outras palavras, também o martírio de Policarpo, como descrito na carta, foi de cunho expiatório e vicário, sempre na busca de imitar a Paixão de Cristo, como descrita nos evangelhos.

Assim, já nas cartas de Inácio de Antioquia o martírio, ainda compreendido de forma genérica como uma “morte por Cristo”, para imitá-lo e segui-lo no sofrimento (cf. J. Perkins, 1995), associa-se a uma vaga ideia de “sacrifício expiatório” em favor das igrejas ou comunidades cristãs. Essa mesma linha – da morte expiatória – verifica-se na literatura judaica, conforme visto no apócrifo de *IV Macabeus*, mas especialmente para a identidade cristã, ela estará marcadamente presente nos relatos da paixão de Jesus Cristo, desde sua elaboração mais antiga contida no *Evangelho de Marcos*.

Embora não tenha sido objeto de análise por Adele M. Castagno, outros textos da literatura neotestamentária – redigidos, em sua maioria, entre os séculos I e II d.C. – também se inserem na temática da morte expiatória em imitação do Cristo. Um exemplo significativo é encontrado na Epístola de Paulo aos *Filipenses*, onde o apóstolo, refletindo sobre a possibilidade de sua morte, declara: “Ainda que o meu sangue seja derramado como libação sobre o sacrifício e o serviço da vossa fé, alegro-me e congratulo-me com todos vós” (Fl 2, 17). Aqui, Paulo – figura central na fundação de diversas comunidades cristãs na Ásia Menor – associou sua possível morte não apenas ao derramamento literal de sangue, mas à dimensão litúrgica e sacerdotal do sacrifício. O uso da imagem da libação (σπένδομαι, “*spendomai*” em grego), típica dos rituais religiosos greco-romanos, é ressignificado cristologicamente: a entrega de sua vida torna-se uma forma de serviço (*diakonía*) à fé da comunidade, ecoando a lógica do sacrifício de Cristo como paradigma último de oblação e fidelidade.

De modo análogo, o livro do *Apocalipse* apresenta uma poderosa representação simbólica da vida após a morte dos mártires, interpretada sob uma perspectiva triunfalista e escatológica. No capítulo 7, o vidente de Patmos contempla uma “grande multidão, que ninguém podia contar, de todas as nações, tribos, povos e línguas”, reunida diante do trono de Deus e do Cordeiro (Ap 7, 9). Esses fiéis são identificados como aqueles que passaram pela “grande tribulação” – expressão que pode remeter tanto às perseguições concretas enfrentadas pelas primeiras comunidades cristãs quanto a uma prova espiritual universal – e que, por sua fidelidade, “lavaram suas vestes e as alvejaram no sangue do Cordeiro” (Ap 7, 14). A imagem paradoxal de tornar as vestes brancas pelo sangue alude à eficácia redentora do martírio cristão em associação direta com o sacrifício de Cristo. Além disso, o fato de empunharem palmas – símbolo clássico de vitória na cultura greco-romana –

reforça o caráter vitorioso de seu testemunho, sugerindo que, embora tenham sido derrotados segundo os critérios humanos (greco-romanos, no caso), triunfaram ao partilhar do destino glorioso do Cristo. O texto, com efeito, demonstra uma ideologia do martírio que funde elementos litúrgicos, escatológicos e simbólicos, projetando sobre os mártires uma dignidade sacerdotal e régia que transcende a morte e que pauta uma nova fidelidade, não a César e aos deuses da cidade, mas a Cristo.

Buscar as origens da literatura ou narrativa martirial cristã, com efeito, não é um labor historiográfico fácil, tampouco conclusivo e estanque. Não é possível de forma conclusiva dizer ser ela – a literatura martirial – de origem judaica (cf. W.H.C. Frend) ou greco-romana, também dita “helênica”, como defendido por G. Bowersock que entendeu o martírio cristão como um produto cultural romano, emprestado e adaptado pelo cristianismo primitivo. Conforme Castagno (2010, p. 28):

Estamos diante de uma pluralidade de interpretações e complicações diante das quais, como disse Daniel Boyarin, que explorou o Judaísmo rabínico da era imperial, seria mais correto pensar não em termos de influência, mas de interação, não de controvérsia, mas de troca, não de oposição canônica/não canônica, mas olhando para a constante dinâmica entre cultura oral e escrita, entre religioso e secular. Nesta perspectiva e das fronteiras entre diferentes grupos religiosos são continuamente renegociadas impulsionado por eventos e encontros no espaço social das cidades mediterrânicas, pela preparação cultural pessoal, pelo ponto particular de visão a partir da qual olhamos para a tradição que acreditamos compartilhar. Na verdade, é um exagero não só pensar no Judaísmo, no Cristianismo e no Helenismo como realidades claramente distinguíveis, mas também pensar em cada um deles como entidades monolíticas e uniformes.

Daniel Boyarin adotou, como defendido acima por Castagno, o chamado “entrelaçamento de caminhos”, ou seja, para ele, a literatura martirial cristã nasceu entrelaçada com a literatura martirial judaica, especialmente daqueles que morreram em defesa da Lei mosaica, como em *IV Macabeus*, ou mesmo os três jovens lançados na fornalha pelo rei Nabucodonosor no livro de *Daniel*; contudo, essa mesma literatura martirial cristã adotou e se apropriou de modelos da chamada “morte nobre” dos filósofos pagãos.

Conforme Gerd Theissen (2008, p. 181), comentando sobre a evolução que o martírio sofreu no meio cristão:

Uma evolução similar pode ser observada no martírio. Paulo está pronto para empenhar a vida em prol do evangelho. Para ele seria melhor morrer e estar com Cristo (Fl 1, 23), para a congregação seria muito melhor se ele permanecesse vivo. Ele confia em que será preservado para a Igreja (Fl 1,

25s.). Inácio de Antioquia, porém, no começo do século II, deseja tornar-se mártir por todos os meios, urgindo a Igreja de Roma que não faça uso de sua influência para que ele seja poupado da morte pelo martírio (Inácio, *Rm* 1, 2; 4, 1). É precisamente de seu iminente martírio que ele obtém o carisma de bispo. Para ele, o martírio não pode ser trocado por outras formas de cumprir o ministério. Inácio de Antioquia o utiliza para incrementar a autoridade. Propicia-lhe uma extraordinária proximidade com Cristo.

Assim, o mártir cristão é alguém que morre por Deus em defesa de sua fé frente a uma autoridade tirânica que quer lhe obrigar a apostatar e adorar outros deuses e o imperador, mas também alguém que por sua conduta frente à dor e o sofrimentos infligidos pela tortura, mostra-se eminentemente nobre e honrado. Se Sócrates ou Sêneca demonstraram grande imperturbabilidade frente à morte, a narrativa cristã de seus mártires os descreve como ainda mais louváveis que os filósofos, pois não abraçaram a morte pelo suicídio asséptico, mas a enfrentaram após longas horas ou mesmo dias de cárcere e sessões de tortura.

Quem não admiraria a generosidade deles, a perseverança e o amor ao Senhor? Dilacerados pelos flagelos a ponto de se ver a constituição do corpo até as veias e artérias, permaneciam firmes, enquanto os presentes choravam de compaixão. A sua coragem chegou a tal ponto que nenhum deles disse uma palavra ou emitiu um gemido (*Mart. Pol.* 2, 2).

Do mesmo modo, os que foram entregues às feras suportaram suplícios terríveis. Estendidos sobre conchas, eram submetidos a todo tipo de tormentos, para que fossem induzidos a renegar, se possível, por meio do suplício contínuo (*Mart. Pol.* 2, 4).

Em tudo a literatura martirial destacará a coragem de seus heróis da fé, seus combatentes ou atletas de Cristo, cuja perseverança os leva a triunfar sobre “o iníquo magistrado”, e assim serem cingidos com a “coroa da incorruptibilidade” (*Mart. Pol.* 19, 2). Judith Perkins (1995) dirá que a literatura de martírios adornou o sofrimento cristão com a simbologia da vitória e do triunfo. O mártir não é mais um derrotado pelo aparato romano, mas um herói, um atleta coroado após duro combate; ele é digno de admiração<sup>29</sup>.

No âmbito da teoria do “entrelaçamento de caminhos”, Daniel Boyarin destaca o que chamou de “sistema conceitual de reconhecimento póstumo e recompensa antecipada” – isto é, a crença de que o mártir é imediatamente salvo e exaltado após a morte – constitui um dos elementos mais antigos da tradição martirial, anterior inclusive à formulação cristã dessa ideia. Tal concepção já se encontra articulada nos livros de *II e IV Macabeus*,

<sup>29</sup> G. Theissen, assim como Adele Castagno, dirá que os mártires cristãos “correspondiam a um ideal disseminado na Antiguidade, do autocontrole e da superação do medo diante da morte, bem como dos desejos” (2008, p. 182), e, como tal, possuíam uma grande influência na autocompreensão e identidade do grupo.

onde os sofrimentos dos mártires judeus são interpretados como passagens para a glória escatológica. No desenvolvimento posterior da literatura cristã, essa noção será retomada e radicalizada, como exemplifica o *Martírio de Policarpo*, ao afirmar que os mártires, por suportarem brevemente as dores deste mundo, alcançaram rapidamente a vida eterna: “desprezavam as torturas deste mundo e adquiriram, em uma hora, a vida eterna” (*Mart. Pol.* 2, 3). Para Boyarin, esse imaginário da salvação imediata e heroica é um traço compartilhado no campo simbólico judaico-cristão anterior à separação institucional das duas tradições.

Daniel M. Giandoso (2016, p. 167), ao estudar a literatura polêmica judaico-cristã nas Atas dos mártires, dirá que:

De qualquer forma, parece haver uma certa “similaridade” entre o martírio judaico e o martírio cristão em aceitar livremente morrer pela fé ou por imperativos religiosos. Sob este aspecto, o martírio manifesta uma fidelidade a Deus até as suas últimas consequências, uma vez que o mártir prefere a morte à transgressão. Se não há fidelidade a Deus, não há martírio. Logo, a fidelidade é o elo comum nas duas concepções de martírio.

Por consequência, tanto judeus como cristãos praticaram o martírio como forma de exercer sua fidelidade à sua identidade de grupo religioso. No caso judaico, em defesa das prescrições da Lei de Moisés; no caso cristão, em defesa da fé pessoal em Jesus Cristo. Porém, ambos em contraponto à autoridade estatal (de Antíoco IV Epífanes e do Império Romano), que lhes infligia duras penalidades caso se recusassem a obedecer e adotar os costumes defendidos pela autoridade, no caso de Policarpo e os cristãos de Esmirna, a adoração cúltica e sacrificial dos deuses cívicos e do imperador.

O ponto central da narrativa martirial para a presente pesquisa é a sua natureza narrativo-discursiva. O martírio, reduzido a termo nas Atas ou Paixões, é uma construção discursiva da comunidade cristã. Ele tem um propósito, encorajar os demais adeptos do grupo a seguirem os mesmos passos frente à autoridade romana. Ele serve de exemplo a ser imitado, pois ele mesmo é um perfeito imitador do Cristo, o mártir por excelência. Ele, o mártir, separa no interior da comunidade aqueles que são fiéis, daqueles que não são. E estabelece uma fronteira clara entre os que pertencem ao Reino de Cristo, novo Senhor (*Kyrios*), frente àqueles que “são do mundo, da iniquidade, da turba ímpia e perseguidora” (*Mart. Pol.*), representada na narrativa, pelos politeístas romanos e suas autoridades estatais de Esmirna.

A construção narrativa do mártir cristão torna-se uma poderosa propaganda identitária do novo grupo que estava em franca formação e consolidação no século II d.C.,

sobretudo nas províncias da Ásia Menor, onde as missões paulinas fundaram várias comunidades de discípulos de Cristo. Mas há, ainda, um elemento central que pretendemos investigar mais a fundo: a noção de sacrifício. A prática sacrificial era central para os povos antigos – tanto politeístas greco-romanos, como monoteístas judeus tinham a noção de sacrifício como o eixo de suas práticas cúlticas. A principal acusação romana frente aos cristãos era sua recusa em oferecer sacrifícios aos deuses e ao imperador. A prova que poderia salvar alguém da acusação era prestar o sacrifício – de incenso, no mínimo – como comprovação de que não era cristão ou havia deixado de ser. E o modelo de mártir, narrado na *Martírio de Policarpo*, claramente o associa a um sacrifício agradável e desejado por Deus: “Com as mãos amarradas atrás das costas, ele parecia um cordeiro escolhido de grande rebanho para o sacrifício, holocausto agradável preparado para Deus” (*Mart. Pol.* 14).

Antes, porém, de adentrarmos nas discussões e relações entre a identidade sacral romana com seu culto imperial e os deuses tradicionais amplamente estabelecidos nas cidades da Ásia Menor, a presença cristã como contraponto a essa identidade e como grupo constituído em torno de uma nova identidade coletiva e contracultural aos romanos, adentremos na narrativa propriamente dita do martírio de Policarpo.

### 3.5 O MARTÍRIO DE POLICARPO DE ESMIRNA

O autor da *Martírio de Policarpo* endereça a referida carta não apenas à Igreja de Filomélio, mas também para todas as igrejas que “vivem como estrangeiras em todos os lugares” (*Mart. Pol.*, 1,1). Seu objetivo é descrever um martírio “segundo o evangelho” de doze cristãos, martirizados na cidade de Esmirna, dentre eles o bispo da igreja local.

A carta é um louvor ao martírio e aos mártires, visto que esses são felizes ou bem-aventurados, porque seus martírios foram segundo a vontade de Deus. Ademais, são dignos de admiração pois, “dilacerados pelos flagelos”, eles “permaneceram firmes”. Esses mártires, segundo a narrativa, mostraram a todos os presentes de que “atentos à graça de Cristo, eles [os mártires] desprezaram as torturas deste mundo e adquiriram, em uma hora a vida eterna” (*Mart. Pol.* 2, 1). Já não eram homens comuns, mas anjos (*Mart. Pol.* 2, 3).

Com efeito, o primeiro personagem a ser destacado na série de martírios ocorridos em Esmirna, sob a autoridade do procônsul da Ásia, Estácio Quadrato, foi o martírio de um jovem cristão chamado Gêrmanico. Instado pelo procônsul a abjurar da sua fé no Cristo, tendo em vista sua juventude, o rapaz demonstra ainda mais coragem e atíça as

feras contra si mesmo. A narrativa encerra o martírio de Germânico dizendo que “a multidão toda, admirada diante da coragem da piedosa geração dos cristãos, gritou: ‘Abaixo os ateus! Trazei Policarpo’” (*Mart. Pol.* 3, 2).

Assim, após a descrição dramática do martírio de um jovem cristão, o autor introduz o tema central da epístola: a acusação de ateísmo (*atheos*) contra os cristãos e o desejo de condenarem Policarpo (*Mart. Pol.* 3; 9). Embora a autoridade responsável pela manutenção da ordem pública esteja presente – o procônsul – não é ela que move a narrativa da perseguição, mas a “multidão”, o que sugere que a “perseguição” em Esmirna não foi fruto do ofício da autoridade romana, mas sim, da relação conflituosa entre a população local politeísta e seus vizinhos cristãos. Conforme C. Gonzalez Roman (1981), frente a conflitos e rixas entre o povo, as autoridades locais romanas – o procônsul p.ex. – eram chamadas a intervir, posto que sua principal responsabilidade residia em manter a ordem pública.

Na sequência do relato, antes de descrever os acontecimentos relativos ao martírio do bispo Policarpo, o autor da carta opta por inserir um episódio exemplar: a história de Quinto, um cristão originário da Frígia. Segundo o texto, Quinto, tomado de medo diante das feras na arena, acabou recuando em sua confissão de fé. O contraste irônico é evidente: ele próprio havia incitado a si mesmo e a outros a se apresentarem voluntariamente ao tribunal (cf. *Mart. Pol.* 4), demonstrando, assim, uma confiança que rapidamente se revelou frágil diante da iminência do sofrimento. De acordo com a narrativa, após alguma insistência do procônsul Estácio Quadrato, Quinto acabou por ceder e oferecer sacrifícios aos deuses, negando, portanto, publicamente, a sua fé cristã.

É nesse contexto que o autor insere uma parênese – ou seja, uma exortação moral dirigida diretamente ao leitor – na qual afirma que a comunidade cristã não elogia aqueles que se entregam voluntariamente ao martírio. Pelo contrário, declara explicitamente que essa atitude não está em conformidade com o ensinamento do Evangelho (*Mart. Pol.* 4). Tal inserção revela uma tensão interna no discurso cristão primitivo sobre o martírio: embora o testemunho da fé até a morte fosse exaltado, o impulso de buscar ativamente o sofrimento, sem que houvesse uma convocação externa ou inevitável, era visto com cautela. O episódio de Quinto, portanto, funciona como um contraexemplo pedagógico, servindo ao mesmo tempo como advertência e como reflexão sobre os limites entre zelo religioso e presunção temerária.

Diante das prisões e execuções, o autor narra que Policarpo não se perturbou e quis permanecer na cidade, ou seja, em Esmirna. Porém, instado pelos demais membros da comunidade, teria sido persuadido a se refugiar numa casa de campo. Nesse primeiro refúgio,

Policarpo se dedicou à oração e num desses momentos teria tido uma visão ou sonho de como seria seu martírio: “três dias antes de o prenderem viu seu travesseiro queimado pelo fogo” (*Mart. Pol.* 5, 2). O que o bispo interpretou como o modo como viria a morrer: “Devo ser queimado vivo!”.

Como as buscas pelo seu paradeiro não cessaram, mais uma vez a comunidade local convenceu Policarpo a fugir e se refugiar em outro espaço, transferindo-o para outra propriedade, também ela localizada no campo, nas redondezas de Esmirna. Tendo as autoridades achado a primeira casa, prenderam e torturaram dois “pequenos” escravos (seriam crianças ou adolescentes?). Um deles, após as torturas, indicou o local onde o bispo havia se refugiado (*Mart. Pol.* 6).

Numa sexta-feira, pela hora da ceia, narra o texto, a guarda armada chegou ao local em que Policarpo se encontrava. Como já era noite, encontraram-no já deitado, num quarto do piso superior da casa. Embora ainda fosse possível a fuga, Policarpo opta por ficar, pois era necessário que “se cumprisse a vontade de Deus” (*Mart. Pol.* 7, 1). Na ocasião, o idoso mestre cristão teria conversado com seus perseguidores, deu ordens a seus correligionários para que lhes dessem o que comer e beber e lhes pediu uma hora de oração a sós, o que lhe foi concedido pela guarda. Toda a construção narrativa destaca a imperturbabilidade de Policarpo, bem como sua idade avançada, de tal forma que os guardas teriam se arrependido de prender um homem de idade tão avançada e “santo” (*Mart. Pol.* 7, 3).

Levado para a cidade montado em um jumento, Policarpo teria chegado à arena, onde seu martírio aconteceria, num “grande Sábado” (*Mart. Pol.* 8, 1). Não se sabe o que significa esse “grande Sábado”, podendo ser o sábado da Páscoa dos judeus ou não. O autor atribui ao chefe da guarda o nome de Herodes que, juntamente de seu pai, Nicetas, teriam feito a primeira proposta a Policarpo para que este abjurasse da fé em Cristo, dizendo: “que mal há em dizer que César é Senhor [Kyrios], oferecer sacrifícios e fazer tudo o mais para salvar-se?” (*Mart. Pol.* 8, 2), contra a qual o mártir irá opor uma outra lealdade: a sua fidelidade a Cristo.

Conduzido para a arena, a multidão que se aglomerava para vê-lo gerou um grande tumulto. Levado até o procônsul, Estácio Quadrato inquiriu se era ele mesmo Policarpo e, tendo confirmado a identidade do inquirido, procurou de várias maneiras fazê-lo renegar sua fé em Cristo. A tentativa do procônsul se inscreve no padrão de outras narrativas de martírio. Ele tenta convencer o acusado em renegar sua fé, insta-o a apresentar a “prova do sacrifício” e a jurar pelo nome do imperador. Em conclusão, o procônsul repete a fala da

multidão: “Abaixo os ateus!” (*Mart. Pol. 9, 2*).

Nesse momento o autor insere na sua narrativa uma grande mudança de perspectiva. Policarpo encara a multidão presente na arena, chama a atenção para si mesmo com um tipo de gesto, eleva os olhos aos céus e diz: “Abaixo os ateus!” (*Mart. Pol. 9, 2*). Assim, na resposta do mártir, ateus não são os cristãos que se negam a adorar e oferecer sacrifícios aos deuses da cidade, tampouco ao imperador, mas sim os romanos politeístas, que não conhecem o deus cristão.

Herodes, o chefe da guarda, insta Policarpo mais uma vez com palavras como “Jura, eu te liberto. Amaldiçoa o Cristo!”, ao qual o idoso bispo responde: “Eu o sirvo há oitenta e seis anos e ele não me fez nenhum mal. Como poderia blasfemar contra o meu rei que me salvou? (καὶ πῶς δύναμαι βλασφημηῆσαι τὸν βασιλέα μου τὸν σῶσαντά με)” (*Mart. Pol. 9, 3*).

O procônsul tenta ainda mais uma vez obter de Policarpo a prova do sacrifício, em prol do “gênio de César”, mas Policarpo recusa e apresenta sua confissão: “eu sou cristão” (*Mart. Pol. 10*). Ameaçado pelo procônsul a ser submetido às feras e depois a ser queimado vivo, Estácio Quadrato manda o arauto declarar três vezes a todos os presentes na arena que Policarpo confessou ser cristão e a essas palavras a multidão – que seria formada por politeístas e judeus moradores de Esmirna – em conjunto repete a acusação inicial: “Eis o mestre da Ásia, o pai dos cristãos, o destruidor dos nossos deuses! É ele que ensina muita gente a não sacrificar e a não adorar” (*Mart. Pol. 12, 2*). Vê-se que o motivo para a perseguição se repete na fala da multidão e das autoridades romanas: os cristãos não tomam parte nos sacrifícios e cerimônias da religiosidade cívica de Esmirna.

Num primeiro momento, a multidão pede ao *asiarca* Felipe – o sacerdote responsável pelos jogos em honra aos deuses e ao imperador – para que submeta Policarpo às feras, porém este responde que não é mais lícito, pois o combate com os animais já havia terminado. Então a multidão grita que ele seja queimado (*Mart. Pol. 12, 3*).

As cenas seguintes são pintadas com extrema rapidez. A multidão da arena, auxiliada pelo judeus, começa a recolher madeira e feixes tirados das oficinas e termas das redondezas. Quando a pira ficou pronta, os guardas amarraram Policarpo no centro (*Mart. Pol. 13*). O autor diz que Policarpo “com as mãos amarradas atrás das costas, parecia um cordeiro escolhido de grande rebanho para o sacrifício, holocausto agradável preparado para Deus” (*Mart. Pol. 14, 1*). Tendo proferido uma longa oração, ao término, a pira foi acesa e o fogo, embora alto, a ponto de tomar todo o corpo do mártir, parecia não queimá-lo (*Mart. Pol. 15*). Vendo que não morria pelo fogo, foi ordenado ao carrasco que desse um golpe com uma

lança. Morto pela lança do soldado, jorrou tanto sangue do corpo de Policarpo que o fogo se apagou e a “multidão admirou-se de ver tão grande diferença entre os incrédulos e os eleitos” (*Mart. Pol.* 16, 1).

Na sequência, ocorre uma disputa sobre o corpo do mártir. Os cristãos da cidade o reclamavam para enterrá-lo dignamente, mas os judeus teriam convencido o magistrado local para que não entregasse o corpo. Diante da disputa, o centurião ateou fogo ao corpo, cujos ossos foram recolhidos pela comunidade cristã de Esmirna que o colocou em lugar conveniente (*Mart. Pol.* 18, 1-2). Conclui o autor: “Quando possível, é aí que o Senhor nos permitirá reunir-nos, na alegria e contentamento, para celebrar o aniversário de seu martírio, em memória daqueles que combateram antes de nós” (*Mart. Pol.* 18, 3).

Escrita com destino à comunidade de Filomélio, o autor diz ser sua carta “uma narração resumida” e pede à comunidade destinatária para que “quando tomardes conhecimento desta carta, transmita-a aos irmãos que estão mais longe, para que também eles glorifiquem o Senhor” (*Mart. Pol.* 20). A carta, portanto, é escrita como uma circular, ou seja, destina-se a todas as comunidades cristãs.

Como um apêndice após a saudação final constante do capítulo 20, a epístola informa que o martírio de Policarpo ocorreu no início do mês de Xântico, no décimo segundo dia, o sétimo dia antes das calendas de março, dia do grande sábado, na oitava hora; o que no calendário atual, seria o dia 22 ou 23 de fevereiro. Narra, ainda, que ele foi preso por Herodes, no pontificado de Felipe, da Trália, sob o proconsulado de Estácio Quadrato (*Mart. Pol.* 21), em que pesem as dificuldades, já vistas anteriormente, em circunscrever essas duas autoridades num mesmo período.

Em linhas gerais, essa é a narrativa do martírio de Policarpo. Em seguida, veremos como ela se insere no contexto das perseguições aos cristãos da Ásia Menor no século II d.C., em razão do seu contexto cultural, religioso e identitário, juntamente com as questões sociais e políticas que resultaram nos *rescritos* dos imperadores Trajano, Adriano e Antonino Pio sobre os cristãos. Esses *rescritos* emanados por esses imperadores serviram de base jurídica para que as autoridades provinciais, os procônsules, exercessem seu poder de polícia sobre os cristãos. Ao contrário do século III d.C. em diante, especialmente com o edito do imperador Décio em 250 d.C., entendemos que as perseguições aos cristãos no século II d.C., não ocorreram dentro de uma legislação persecutória geral, válida para todo o Império e promulgada pelos imperadores, mas sim no contexto da realidade local das cidades romanas na Ásia Menor, onde a presença cristã fez-se sentir primeiro.

O procônsul Plínio, o jovem, governador da Bitínia e do Ponto, província

localizada na Ásia Menor, entre os anos 110 e 113 d.C., deparou-se com a presença dos cristãos nos territórios por ele governados. Plínio escreveu ao imperador Trajano relatando o grande número de cristãos na sua província e como isso estava causando perturbações sociais nas cidades. O número expressivo de cristãos denunciados a Plínio e, por vezes, condenados, exigiu que questionasse o imperador sobre qual procedimento tomar, pois desconhecia legislação pertinente ao tema e sentia-se despreparado para a situação, pois “nunca participei em Roma de nenhum processo contra os cristãos”, escreveu Plínio a Trajano (*Ep.*, X, 96, 1). Em *rescrito*, Trajano o orienta a manter o modo como já procedia, porém que não aceitasse denúncias anônimas e não procurasse encontrar, de ofício, os cristãos. Mas, se levados a ele e inquiridos confessassem serem cristãos, que fossem condenados exemplarmente (*Ep.*, X, 97).

A presença cristã nascente na Ásia Menor, particularmente a partir do final do primeiro século, não se limitou ao campo religioso privado, mas entrou em tensão direta com elementos centrais da identidade sacral romana. Entre esses, destacam-se o sistema de sacrifícios públicos aos deuses tradicionais – considerado pilar da *pax deorum* e, portanto, da estabilidade do Império – e o culto ao imperador, prática profundamente enraizada na vida cívica das *póles* asiáticas. Ao recusar participar desses rituais, os cristãos não apenas se colocavam como dissidentes religiosos, mas também como potenciais subversores da ordem social e política estabelecida.

Esse embate religioso implicava consequências diretas para as elites locais, tanto econômicas quanto políticas. À medida que a pregação cristã se difundia e o número de adeptos crescia, setores das classes dominantes viam-se ameaçados pela desestabilização dos laços tradicionais entre religião, poder e prestígio social. A renúncia dos cristãos à participação nos cultos cívicos e às celebrações públicas implicava um boicote explícito às estruturas simbólicas e econômicas que sustentavam o status das elites. Em um contexto no qual a identidade urbana estava profundamente entrelaçada com os rituais e festividades públicas – frequentemente patrocinadas por notáveis locais –, o crescimento dessa nova fé colocava em xeque não apenas a religiosidade tradicional, mas também os mecanismos de legitimação social e política nas cidades da Ásia Menor.

## 4 MARTÍRIO E IDENTIDADE CRISTÃ NA ÁSIA ROMANA DO SÉCULO II D.C.

### 4.1 ESMIRNA NO SÉCULO II: CONTEXTO POLÍTICO, RELIGIOSO E SOCIAL

O contexto de Esmirna em meados do século II d.C., período em que se insere o martírio de Policarpo (c. 155–160 d.C.), revela uma cidade florescente no Império Romano. Reconstruída no período helenístico e dotada de uma posição estratégica na Ásia Menor, às margens do mar Egeu, Esmirna era um centro urbano de grande vitalidade econômica, destacando-se pelo comércio marítimo, pela produção agrícola e pelo papel ativo em rotas comerciais que ligavam o Oriente e o Ocidente. Além disso, sua organização política seguia os moldes das cidades gregas, com forte sentido cívico e orgulho identitário (Friesen, 1993). A fidelidade a Roma e o cultivo de alianças políticas eram marcas da cidade, o que a tornava uma das mais leais ao império na região, como já apontam fontes literárias desde o período republicano. Essa lealdade se expressava, sobretudo, no patrocínio ao culto imperial, ostentando, inclusive o título de *neokoros* (“guardião do templo”), aspecto central para compreender o conflito entre as autoridades e as comunidades cristãs locais.

Do ponto de vista religioso, portanto, Esmirna representava um espaço plural e competitivo, marcado pela convivência entre tradições gregas, cultos orientais, comunidades sinagogais judaicas e, progressivamente, a presença cristã. O culto imperial, consolidado desde o final do século I d.C. e fortalecido sob os imperadores do século II, constituía o eixo da vida pública e um dos alicerces da identidade cívica local. Como observa Horsley (2004), a lealdade política se expressava religiosamente nos sacrifícios e festivais imperiais, visto que no mundo romano política e religião não se separavam.

Nesse contexto, o cristianismo crescente será interpretado como uma ameaça à coesão social, não apenas por recusar-se a adorar o imperador e os deuses da cidade, mas também por reivindicar exclusividade no culto a Cristo. O livro do *Apocalipse*, escrito provavelmente no final do século I d.C., já havia registrado essa tensão ao mencionar Esmirna como uma das sete igrejas da Ásia (Ap 2,8-11), exortando os cristãos a permanecerem fiéis mesmo diante da perseguição, “até a morte”. Tal promessa encontra ressonância direta no testemunho de Policarpo, preservado na obra *Martírio de Policarpo*, na qual a morte do bispo é apresentada como um sacrifício agradável a Deus.

A *Mart. Pol.* descreve um contexto de festividades na cidade de Esmirna por ocasião dos martírios de doze cristãos, entre eles Policarpo. Os primeiros onze mártires,

inclusive o jovem Germânico, teriam sido submetidos às feras (*Mart. Pol.*, 3), também o cristão frígio chamado Quinto se apavorou diante das feras (*Mart. Pol.* 4). Preso alguns dias depois e levado até a autoridade romana reunida com o povo de Esmirna na arena da cidade, o povo pede que se lance um leão contra Policarpo, todavia, o *asiarca* encarregado das festividades diz não ser lícito, pois, “os combates de feras já haviam terminado” (*Mart. Pol.* 12, 1-2).

Ora, o contexto das perseguições e dos martírios se apresenta como ocorrido dentro de uma grande festividade com jogos públicos e combate de grandes animais, leões pelo menos, e, provavelmente, com honras prestadas aos deuses protetores de Esmirna e aos *divi* (os imperadores divinizados), haja vista que a cidade possuía um *Sebasteion*, um templo dedicado ao culto imperial (originalmente dedicado a Tibério). Eram, portanto, dias de espetáculo. A presença, nesse caso, de um grupo de cidadãos que evidentemente não tomavam parte nessas cerimônias e rituais públicos e que envolviam praticamente toda a vida social da cidade, chamaria a atenção e poderia ser um alvo de descontentamento popular.

A carta registrou o dia do martírio de Policarpo como “no início do mês de Xântico, no décimo segundo dia, o sétimo dia antes das calendas de março” (*Mart. Pol.*, 21). Esse dia, no atual calendário, seria por volta de 23 de fevereiro – data de sua comemoração litúrgica pelas igrejas Católica e Ortodoxa, inclusive. Por esses dias, celebravam-se em Roma, e em várias partes do império, as *Terminálias*, que eram festividades em honra ao deus *Terminos*; divindade protetora das fronteiras e limites territoriais.

De fato, a *Mart. Pol.* descreve um cenário urbano complexo e num contexto de grandes festividades. Estão presentes o *procônsul* da província, o sumo-sacerdote do culto imperial, o *asiarca*; o chefe da guarda e uma grande multidão do povo de Esmirna, facilmente reunida na arena da cidade; local, provavelmente, onde ocorreram as celebrações, os jogos e as lutas de feras, como leões. A cena construída também expressa uma grande riqueza presente no conjunto da cidade, pois era preciso vultuosas somas para se realizar esse tipo de festividades em honra aos deuses e ao *divus*, o imperador. Ademais, a multidão não é composta apenas dos cidadãos politeístas, mas o texto faz referência à presença dos judeus, todos moradores da cidade (*Mart. Pol.*, 12, 2); fala, ainda, de oficinas e termas de onde o povo buscou a madeira para queimar Policarpo (*Mart. Pol.*, 13, 1).

Além de todo esse contexto e cenário, a perseguição em Esmirna se abaterá, primeiramente, sobre onze cristãos vindos de fora da cidade: “Essa é a história do bem-aventurado Policarpo, que foi, juntamente com os *irmãos da Filadélfia*, o décimo segundo a sofrer o martírio em Esmirna” (*Mart. Pol.*, 19, 1). Os onze primeiros, foram lançados às feras,

cujos combates já haviam terminado quando da prisão e condenação de Policarpo (*Mart. Pol.*, 12, 2). Todavia, por que esses cristãos de fora, vindos da Filadélfia, teriam seu martírio em Esmirna? O que faziam na cidade por aqueles dias? Acompanhavam as grandes festividades? Eram prisioneiros que já estavam destinados ao combate de feras na arena pública? Ou também estavam em Esmirna para conhecerem Policarpo, o “mestre da Ásia”, o “pai dos cristãos”? (*Mart. Pol.*, 12, 2).

Os cristãos de Esmirna estavam inseridos, portanto, em um ambiente de pressões múltiplas. Existiam tensões com a comunidade judaica, como se depreende do livro do *Apocalipse* (Ap 2, 9), segundo o qual, havia “blasfêmias de alguns dos que se afirmam judeus, mas não são”, pois, são da “sinagoga de Satanás”; palavras fortes que, no mínimo, refletem disputas identitárias e religiosas acirradas entre cristãos e judeus. O autor do *Apocalipse* afirma, ainda, conhecer as “tribulações” e a “indigência” da comunidade cristã de Esmirna e os exorta a não terem medo do que irão sofrer (Ap 2, 9-10). Também havia atritos com setores da elite cívica e com o povo, especialmente quando crises econômicas ou catástrofes naturais exigiam uma reafirmação pública da fidelidade ao império e aos deuses. O suposto *rescrito* de Antonino Pio ao *Koinon* da Ásia, relata “terremotos” passados ou presentes, dando a entender que tais catástrofes motivavam perseguições locais e esporádicas (*HE*, IV, 13). Nessas ocasiões, abriam-se oportunidades para se acusar os cristãos de ateísmo e impiedade, justamente por se recusarem a participar dos cultos cívicos<sup>30</sup>.

O martírio de Policarpo, um bispo respeitado e idoso, deve ser compreendido nesse quadro de pressões políticas e religiosas: sua morte foi tanto um espetáculo público para reafirmar a ordem imperial e a unidade da cidade, quanto um sinal para os cristãos de que sua identidade deveria ser vivida em oposição às exigências do poder imperial e sua estrutura identitária, mesmo que isso não significasse uma rejeição ao próprio império (cf. Karl Galinsky, 2011). Como sublinha Moss (2013), a execução de líderes cristãos funcionava como reafirmação da ordem cívica, mas também como catalisador de identidade comunitária para os seguidores de Cristo e sua nova comunidade. Assim, Esmirna torna-se emblemática para a experiência cristã na Ásia Menor, onde economia florescente, devoção imperial e tensões inter-religiosas criavam o cenário ideal para o surgimento do martírio como

<sup>30</sup> Os dois grupos, com seus cultos e crenças, perceberam-se diferentes – os politeístas romanos cultuavam seus deuses tradicionais, faziam rituais e sacrifícios em seus templos, celebravam com honras divinas seus imperadores; enquanto os cristãos se abstinham dessa vivência social –, “Por isso o cristianismo era suspeito e até odiado pelo povo: porque seu ‘discurso’ não se parecia com nada até então conhecido, portanto provocava sempre uma certa desconfiança; o cristianismo era uma religião sem ser uma religião (nem mesmo oferecia sacrifícios! Que horrores não faria em vez disso?). O motivo das perseguições, para o povo, era uma fobia: os cristãos eram diferentes, sem que fossem francamente estranhos, não se sabia, em relação a eles, com quem se estava dialogando” (Veyne, 2011, p. 68-69).

expressão da identidade cristã <sup>31</sup>.

#### 4.2 AS PERSEGUIÇÕES NA ÁSIA MENOR

Cabe destacar que a Ásia Menor no tempo do Império Romano englobava toda a península da Anatólia, onde hoje existe a atual Turquia. No século II d.C., essa região era um importante enclave romano constituída de várias províncias, entre elas, a Bitínia, o Ponto, a Ásia proconsular, a Galácia, a Panfília, a Capadócia, entre outras. Todas possuíam uma longa tradição de pertencerem a diferentes reinos e impérios (o persa, o grego, o alexandrino, p. ex.) e terem sido, por algum tempo, parte dos reinos helenísticos antes da conquista e dominação romana.

Nos três primeiros séculos da Era Cristã, Eusébio de Cesareia, em sua *História Eclesiástica*, sistematizou o registro de dez grandes perseguições contra os cristãos no Império Romano. Essas ondas de repressão foram atribuídas a diferentes imperadores: a primeira, sob Nero, por volta de 64 d.C.; em seguida, sob Domiciano, em 95 d.C.; depois, no governo de Trajano, entre 108 e 112 d.C.; e sob Marco Aurélio, em 177 d.C. O ciclo continuou com as medidas de Sétimo Severo, em torno de 202 d.C.; Maximino Trácio, em 236 d.C.; Décio, no ano de 250 d.C.; e Valeriano, entre 257 e 258 d.C. Posteriormente, Aureliano promoveu nova perseguição entre 270 e 275 d.C., culminando na chamada “Grande Perseguição”, conduzida por Diocleciano e Maximino Daia entre 303 e 313 d.C. Essa última foi a mais extensa e sistemática, e somente se encerrou com o Edito de Milão, promulgado em 313 pelo imperador Constantino, que assegurou aos cristãos a liberdade de culto e inaugurou uma nova etapa na história da Igreja: o cristianismo hierarquicamente organizado em torno de um episcopado monárquico sob a proteção e promoção do imperador.

Curiosamente, Eusébio não diz nada sobre perseguições específicas no tempo do imperador Antonino Pio, apesar de colar na sua narrativa um *rescrito* deste

---

<sup>31</sup> “Quanto a esse ponto, o cristianismo se distinguiu por uma característica que ainda sofria maiores acusações: tratava-se de uma religião com profissão de fé. Não era suficiente ser cristão, era preciso dizer-se cristão, professar o cristianismo, porque nele havia uma relação pessoal com Deus (como no judaísmo e nos Salmos), ignorada no paganismo. Suportava-se o martírio para não renegar a fé. Um pagão nada professava, não afirmava acreditar nos seus deuses: era óbvio que acreditava, uma vez que lhes prestava culto! Cada povo, dizia-se, ‘tinha’ seus deuses para si, cada indivíduo podia ‘ter’ os seus (*theoús nomízen*). Tudo que havia era adorar os deuses que se quisesse adorar, quando se quisesse. *Se vuoi, come vuoi, con chi vuoi*. (se eu quiser, como quiser e com quem quiser). Com o exclusivismo cristão é que se passou a empregar o verbo ‘crer’ (quero dizer: ‘crer expressamente, e declará-lo’; aqui não falo de *pístis*, essa confiança do tipo infantil e cheia de esperança na ajuda de um deus): os cristãos não ‘criam’ nos deuses dos pagãos e reciprocamente. Esse verbo só é empregado pelos incréus, pelos cristãos antigos que não acreditavam mais em Júpiter e pelos historiadores e etnógrafos modernos que descrevem as ‘crenças’ de outros tempos ou de outros lugares.” (Veyne, P., 2011, p. 63)

imperador, supostamente destinado à assembleia da Ásia (*koinon*) (*HE*, IV, 13). Talvez por isso, Eusébio tenha situado o martírio de Policarpo dentro do reinado de Marco Aurélio, no mesmo período dos martírios em Vienne, atrasando-o uns vinte anos depois.

Entretanto, essa tradição eusebiana tem sido amplamente questionada pela historiografia contemporânea. Vários estudiosos apontam que a ideia de “dez perseguições” sucessivas carece de base documental sólida e teria, em muitos casos, um valor simbólico mais do que histórico. Alguns autores, por exemplo, interpretam essa construção como uma alusão literária às dez pragas do Egito (De Boni, 2014), destinada a reforçar a imagem teológica da Igreja pós-constantiniana como novo Israel de Deus.

De fato, até o reinado de Décio, em 250 d.C., não há evidências de uma legislação de caráter universal e sistemático contra os cristãos em todo o Império Romano; as repressões anteriores ocorreram de modo localizado e circunstancial. Além disso, os episódios atribuídos aos governos de Nero e Domiciano permanecem objeto de debate, sendo considerados por muitos especialistas como testemunhos fragmentários e inconclusivos, mais próximos de tradições literárias do que de registros históricos consistentes.

Portanto, até 250 d.C., quando o imperador Décio promulgou o primeiro edito de perseguição geral, como destacado acima, as fontes documentais disponíveis não consistem em leis de alcance universal, mas em *rescritos* pontuais emitidos pelos imperadores da dinastia antonina, sobretudo Trajano, Adriano e Antonino Pio. Esses *rescritos*, de natureza epistolar e com valor normativo, eram dirigidos a governadores e províncias específicas, servindo como resposta a consultas administrativas. Em pelo menos três deles, os cristãos aparecem como questão a ser enfrentada pela autoridade imperial. O mais conhecido é o *rescrito* de Trajano a Plínio, o Jovem, então governador do Ponto-Bitínia, por volta do ano 112 d.C. Nesse documento, preservado nas *Epistulae* de Plínio (X, 96-97), Trajano estabelece que os cristãos não deveriam ser perseguidos de forma sistemática, mas, caso fossem denunciados e não aceitassem retratar-se realizando sacrifícios aos deuses, deveriam ser punidos.

A importância desses *rescritos* é notável: como observa González Román (1981), eles constituem os primeiros testemunhos “oficiais” em que a administração romana se pronuncia explicitamente sobre os cristãos, fornecendo assim as primeiras informações sobre sua presença organizada em províncias da Ásia Menor, do Ponto e da Bitínia. Adriano e Antonino Pio, em seus respectivos *rescritos*, mantiveram a mesma linha de política pragmática definida por Trajano, recomendando cautela aos governadores e desencorajando denúncias infundadas ou movidas por hostilidade popular. Para a historiografia moderna,

esses documentos revelam que, antes de Décio, o Império não promoveu perseguições gerais, mas tolerava repressões locais, muitas vezes motivadas por pressões sociais e religiosas das comunidades urbanas (Barnes, 2010; Moss, 2013). Com efeito, os *rescritos* dos imperadores antoninos demonstram tanto a crescente visibilidade do cristianismo no Oriente romano quanto a preocupação do estado em administrar o fenômeno de forma pragmática e pontual.

No caso da carta de Plínio, vemos que o governador do Ponto-Bitínia consulta o imperador Trajano sobre três questões diferentes quanto aos cristãos que habitavam as cidades de sua província: 1. Se devia fazer alguma distinção com base na idade dos acusados; 2. Se era permitido o arrependimento; 3. Se o nome cristão era suficiente para receber a punição ou somente se se comprovassem os delitos que eram imputados ao referido “nome” (Plínio, *Ep. X*, 96).

Das três questões apresentadas, o imperador se limitou a responder apenas à segunda, que trata da problemática daqueles que, após negarem a fé cristã, arrependeram-se e buscaram o perdão oficial do governador. Nesse caso, ele esclarece que esses indivíduos devem ser perdoados e, ao serem absolvidos, podem retomar suas vidas normais, sem sofrer maiores consequências legais ou sociais. A resposta de Trajano parece demonstrar uma abordagem pragmática e focada na reintegração dos acusados aos costumes romanos, desde que se submetam ao arrependimento público e reneguem as práticas de sua crença, especialmente se “o demonstrem de fato, isto é, venerem nossos deuses” (Plínio *Ep. X*, 97, 1). O imperador, portanto, demonstra uma política de tolerância condicional, onde o perdão e a normalização da vida dos arrependidos dependem de sua conformidade com os procedimentos exigidos pelas autoridades: venerar os deuses da cidade. Essa questão, embora pareça simples à primeira vista, denota aspectos importantes da administração romana e da relação dos cristãos com o poder imperial.

Ainda sobre os cristãos da Bitínia, Sherwin-White, afirmou que, embora a presença pudesse ser numerosa, em geral eles não possuíam a cidadania romana e não participavam das celebrações e rituais religiosos tradicionais das cidades, ou seja, não tomavam parte nos jogos, celebrações e rituais de sacrifícios do culto aos deuses tradicionais e ao imperador. Esse contexto gerava ainda mais desconfiança nos seus concidadãos que, por sua vez, promoviam as perseguições localizadas, como pequenos *levantamentos populares*.

Costa e Venturini (2018), por exemplo, ao analisarem a situação e a integração dos cristãos junto das comunidades greco-romanas e judaicas nas províncias do Ponto-Bitínia, destacaram que, no caso do culto imperial, as comunidades judaicas possuíam concessões romanas que lhes assegurava o direito de não participarem dos cultos aos deuses e

ao imperador, desde que pagassem o imposto devido e oferecessem sacrifícios no seu Templo, em Jerusalém, em favor do imperador. Isso não foi válido para os cristãos, visto que estes foram gradualmente se separando das comunidades judaicas e, aos poucos, diferenciando-se também dos demais cidadãos romanos.

Logo, a presença cristã nestas províncias sob o governo de Plínio, desde o tempo do seu proconsulado, suscitou conflitos com a população e teria gerado perturbações sociais suficientes para reclamar a intervenção do governador local.

Aprofundando a questão somente no tocante aos cristãos em razão deles serem o foco aqui, devemos ressaltar que não eram somente as peculiaridades religiosas que afastavam esse grupo das comunidades cívicas da província. A convivência social fraterna dentro das comunidades cristãs era importuna para a ordem romana, pois esta se baseava nas distinções de classe, origem, riqueza, social e jurídica. Ou seja, o cristianismo ia de encontro à espinha dorsal das relações sociais romanas pautadas pelas desigualdades sociais e jurídicas (Costa, A.; Venturini, R. 2018, p. 13).

A carta de Plínio ao imperador Trajano, além de testemunhar a presença e a expansão do cristianismo na Ásia Menor, trata-se, também, de um texto de valor singular porque expõe não apenas a prática judicial diante dos acusados de serem cristãos, mas também a perplexidade das autoridades romanas diante de um movimento que crescia e desafiava as categorias religiosas e políticas do Império. Plínio reconhece não saber ao certo “qual é o crime do qual os acusam, quais punições merecem, qual procedimento deve regular o inquérito e quais limites devem colocar-se a eles” (*Ep. X, 96, 1*). Esse reconhecimento de sua ignorância quanto aos cristãos é revelador: ao que parece, o cristianismo ainda não era entendido como uma religião propriamente dita, mas como um comportamento social desviante, classificado no vocabulário romano como *superstitio*.

O texto da epístola demonstra, ainda, o que estava em jogo no confronto entre cristãos e a população politeísta do Ponto e da Bitínia. O problema não era apenas a crença cristã, mas a recusa em participar do culto aos deuses e ao imperador. Quando interrogados, os acusados que afirmavam ser cristãos eram executados se persistissem na confissão; os que negavam ou se retratavam, invocando os deuses, oferecendo incenso diante da imagem do imperador e amaldiçoando o nome de Cristo, eram absolvidos. Com efeito, a acusação não estava ligada a crimes comuns, mas à recusa do *sacrificium*, elemento central da religio cívica no mundo antigo. A fidelidade a Cristo, portanto, convertia-se em fronteira visível: era suficiente confessar “sou cristão” para tornar-se réu de morte, independentemente de outro delito, apesar do governador ter suas dúvidas.

Aqui se percebe a dinâmica da construção identitária, uma vez que as identidades são construídas e reforçadas por fronteiras simbólicas que distinguem os grupos sociais. A confissão cristã e a recusa em sacrificar demarcavam, de forma incontornável, a diferença entre cristãos e não cristãos. Ademais, conforme Venturini e Costa (2018), a presença dos mais diversos estratos sociais dentro da comunidade cristã – escravos, libertos, cidadãos romanos, empobrecidos e ricos –, era um elemento a mais de desconfiança, visto que todo o sistema imperial romano se alicerçava em relações sociais desiguais.

Outro aspecto fundamental da carta é a caracterização do comportamento cristão. Plínio descreve que os acusados afirmaram reunir-se em determinado dia antes do nascer do sol, cantar hinos a Cristo “como a um deus” e comprometer-se mediante juramento a não cometer crimes como furto, adultério ou fraude (*Ep.*, X, 96, 7). Em seguida, realizavam uma refeição comum, “de alimentos normais e inocentes”. O relato, ainda que carregado de suspeita, mostra que os romanos identificavam no cristianismo não apenas uma prática religiosa, mas também uma forma de associação (*collegium*), considerada potencialmente subversiva, especialmente porque o imperador havia proibido todas as formas de corporações privadas no contexto provincial. Nesse sentido, o cristianismo não era uma religião legítima (*religio*), mas como *superstitio*, uma devoção excessiva, irracional e perigosa, e que potencialmente ameaçava a coesão social.

Plínio também destaca que, segundo testemunhos obtidos até mesmo por tortura de duas escravas cristãs e chamadas no interior do grupo de “diaconisas”, nada encontrou além de uma “tola e extravagante superstição” (*superstitio prava et immodica*). A avaliação de Plínio confirmava a dificuldade romana em enquadrar o cristianismo nos parâmetros jurídicos e religiosos tradicionais. O que era inaceitável, contudo, era a obstinação dos acusados em permanecer fiéis à sua confissão, mesmo diante da ameaça de morte. Plínio classificou essa perseverança como *pertinacia* e *obstinatio*, atitudes que, para a tradição jurídica romana, constituíam crimes por si mesmas, pois revelavam desobediência à autoridade imperial. O martírio cristão, portanto, nasceu nesse contexto de choque de valores: aquilo que Roma interpretava como teimosia irracional, os cristãos reinterpretavam como fidelidade à nova crença.

Esse ponto de tensão se torna ainda mais claro quando relacionamos a carta de Plínio com a *Martyrium Polycarpi*, cuja narrativa se assenta sobre martírios ocorridos algumas décadas depois em Esmirna, na província da Ásia Romana. Tal como nos relatos de Plínio, a acusação principal contra Policarpo foi a recusa de jurar pelo gênio de César e oferecer sacrifícios. No julgamento, ao ser pressionado a renegar sua crença, o bispo

reafirmou: “Se tu pensas que vou jurar pelo gênio de César, como dizes, e finges ignorar quem eu sou, escuta claramente: eu sou cristão” (*Mart. Pol.* 10, 1). Assim, a mesma atitude que Plínio considerava irracional obstinação era reinterpretada pela comunidade cristã como ato supremo de fidelidade. A fronteira identitária entre cristãos e não cristãos era traçada precisamente na arena, onde a recusa de sacrificar tornava-se proclamação pública da nova fé.

Plínio, revela, ainda, outro aspecto crucial: a percepção de que o cristianismo crescia rapidamente e se espalhava não apenas nas cidades, mas também pelos campos, atingindo “pessoas de todas as idades, de toda condição e tanto de um como de outro sexo”. Plínio chega a comparar a expansão dos cristãos a um contágio, uma “enfermidade” que, segundo ele, poderia ser “detida e curada” se oferecida a possibilidade de retratação. Essa metáfora epidemiológica é significativa porque mostra como o grupo era visto como uma ameaça difusa, difícil de controlar, e que corroía silenciosamente as bases da religião e identidade tradicional. Mas, ao mesmo tempo, esse crescimento explica a necessidade de narrativas de martírio: em um ambiente de perseguição e suspeita, a morte dos cristãos era reinterpretada não como derrota, mas como vitória que confirmava a identidade do novo grupo religioso.

Por fim, a consulta do governador da Bitínia ao imperador Trajano, já anunciava um efeito colateral do confronto: a perseguição aos cristãos contribuiu para revitalizar os cultos tradicionais. Plínio relata que os templos, antes abandonados, voltaram a ser frequentados, e os sacrifícios, que haviam caído em desuso, retomaram vigor. Embora não seja a intenção direta, o governador romano conecta o surgimento e expansão do movimento cristão, que não apenas abalava a coesão religiosa dos cultos cívicos presentes nas cidades da sua província, com um processo de reação e reforço da identidade pagã local. A disputa identitária não era, portanto, unilateral: enquanto os cristãos se afirmavam em oposição ao culto imperial, as autoridades romanas reafirmavam sua religiosidade tradicional como estratégia de contenção.

De fato, a carta de Plínio ilumina o contexto em que se formaram os relatos de martírio do século II d.C. O que Roma interpretava como obstinação irracional era reinterpretado pelos cristãos como fidelidade exemplar; o que os romanos chamavam de superstição perigosa era compreendido pelo novo grupo como verdadeira fé; e aquilo que parecia patologia social transformava-se, na memória cristã, em fundamento identitário. Lida à luz da teoria da identidade, a carta revela como o martírio funcionou no mecanismo de construção de fronteiras: a simples confissão de fé distinguia os cristãos dos demais, criando discursivamente um “nós” em oposição a um “eles”, mesmo que no dia a dia ambos os grupos

convivessem no mesmo espaço público.

Depreende-se da referida epístola, que a presença cristã no início do século II d.C., já era suficiente para criar um estranhamento frente às comunidades greco-romanas politeístas. Em que pese o tema da frequência dos templos, da compra das carnes sacrificadas aos deuses e das cerimônias sagradas, há muito interrompidas, tenha sido deixado para o fim da carta, aquilo que foi deixado por último na narrativa, parece ser o primeiro na intenção. O governador romano está claramente preocupado com o abandono das celebrações rituais e dos sacrifícios, e juntamente dos politeístas e cidadãos da sua província, imputa-os aos cristãos, adeptos de uma superstição que ele chama de “enfermidade” que pode ser “detida e curada”.

Algumas décadas depois da carta de Plínio a Trajano, a condenação de Policarpo em Esmirna transcende um simples caso de perseguição por divergência de cultos, ilustrando o processo de diferenciação entre o cristianismo primitivo e o mundo greco-romano. A principal acusação, a de *ateísmo* (*Mart. Pol.* 3), não se referia à negação da existência de uma divindade, mas à recusa deliberada em participar do culto cívico e imperial, um dever fundamental de todos que estivessem sob o domínio romano. Para a mentalidade politeísta, a estabilidade e a benevolência dos deuses para com a cidade dependiam da observância coletiva dos rituais. Assim, o cristão, ao se abster, não apenas se isolava, mas era visto como um perigo público, alguém que poderia atrair a ira divina sobre toda a comunidade.

A cena do julgamento, conforme narrada na *Mart. Pol.* 6-16, capta vividamente essa animosidade. A reação da multidão na arena de Esmirna, com sua “ira incontida e grandes gritos”, expõe a percepção popular sobre o bispo cristão. Os títulos que o autor da carta coloca na boca da multidão politeísta de Esmirna e que atribuem a Policarpo são reveladores: “mestre da Ásia”, apontando para sua autoridade e a ampla difusão de seus ensinamentos naquela localidade; “pai dos cristãos”, indicando sua liderança e o papel central na estruturação de uma comunidade nova, concorrente à da cidade e separada dela; e “aquele que derruba nossos deuses”, como tradução do temor de que o proselitismo cristão estivesse erodindo os próprios alicerces da sociedade e da identidade cultural de Esmirna.

A acusação de que ele “ensina a muitos a não sacrificar nem adorar” (*Mart. Pol.* 12, 2) era, portanto, a imputação de seu crime: o dismantelamento ativo da ordem religiosa que sustentava a ordem social romana em Esmirna. Embora o texto mencione a participação de judeus nesse clamor, a historiografia moderna tende a ver essa inclusão com ceticismo, muitas vezes interpretando-a como um reflexo das tensões entre comunidades

cristãs e judaicas em períodos posteriores, inserido na narrativa para fins retóricos.

Com efeito, a análise da acusação de *ateísmo* exige uma distinção crucial entre os diferentes grupos sociais de Esmirna, expostos na narrativa da *Martyrium Polycarpi*. Se, por um lado, a atribuição dessa queixa à comunidade judaica soa incongruente – pois o judaísmo, apesar de seu monoteísmo, gozava de um estatuto legal que o isentava dos cultos cívicos, e sua hostilidade aos cristãos era primariamente teológica –, por outro, na perspectiva da maioria politeísta, a acusação era perfeitamente lógica e vital. Como visto, para a mentalidade greco-romana, a religião com suas cerimônias e rituais era um dos fundamentos da identidade cívica.

A presença de uma comunidade crescente que se abstinha deliberadamente dos rituais dedicados aos deuses protetores da cidade e, crucialmente, ao imperador, poderia perfeitamente ser percebida como uma grave ameaça. Em Esmirna, um centro provincial que competia por prestígio e abrigava um *Sebasteion* como símbolo de sua lealdade a Roma, essa recusa seria interpretada não apenas como *ateísmo*, mas como um ato de insubordinação política. O inconformismo dos habitantes locais era, portanto, mais do que mero preconceito contra a nova fé; era o medo real de que a recusa cristã em honrar os poderes divinos e imperiais pudesse atrair a desgraça sobre a cidade. No horizonte histórico dos cidadãos de Esmirna, provavelmente se encontrava os exemplos da destruição total da cidade de Corinto em 146 a.C., ou mesmo de Jerusalém, a capital judaica, em 70 d.C., ambas destruídas pelos romanos em conflitos nos quais a lealdade à Roma fora colocada em questão.

Ademais, como destacado por Richard Gordon (2004), um importante sistema de símbolos, valores, evergetismo e comércio estava fundamentado nas cerimônias e nos sacerdotes civis dos cultos da cidade. A própria elite dos notáveis locais era profundamente comprometida com a manutenção do *status quo* do culto imperial e aos deuses protetores da *pólis*, pois o seu status e riqueza estavam vinculados a esses cultos.

Por muito tempo se questionou qual seria o estatuto jurídico para a perseguição aos cristãos no Império Romano. Uma primeira linha, afirmava que elas surgiram a partir de uma legislação especial e com alcance para todo o império (cf. P. Allard; P. Callewaert; e M. Sordi). Essa legislação especial poderia variar entre um edito imperial, um *senatus consultum* ou uma lei. Segundo Tertuliano a perseguição sob Nero, por exemplo, seria fruto de um *senatus consultum* do tempo de Tibério. Todavia, mesmo esta hipótese, levantada por Tertuliano, não se corroborou, visto que o mesmo autor cita uma “floresta de leis” confusas e que até o edito do imperador Décio, em 250 d.C., as perseguições teriam sido esporádicas. No mesmo sentido, defendeu-se que uma lei sobre crimes comuns contra o

estado romano, chamada *Lex Julia De Maiestate*, destinada a punir toda forma de rebelião e que teria dado fundamentação para a perseguição aos cristãos em todo o Império Romano (De Boni, 2014).

Uma segunda linha de abordagem, entendeu as perseguições e a condenação dos cristãos como consequência de sua pertinácia e obstinação em se recusar a participar dos cultos tradicionais aos deuses das cidades e ao imperador. Para esses autores a perseguição e condenação se fundamentava no direito de coerção (*coercitio*) que detinham os governadores romanos nas províncias (cf. T. Mommsen; M. Conrat; E. G. Hardy). Esse direito assegurava aos governadores romanos o poder discricionário de manter a ordem pública, podendo, até mesmo, condenar a morte alguém acusado de rebelião; desde que não fosse cidadão romano.

Para essa segunda interpretação, que considerou as perseguições como punição decorrente do poder de polícia (*coercitio*) que os governadores romanos tinham em defesa da ordem pública, a punição, desta forma, ocorria por crimes comuns e os cristãos seriam punidos não pelo simples fato de serem cristãos (pelo nome cristão), mas por incorrerem em crimes como o de *ateísmo*, lesa-majestade, magia, superstição e os *flagitia*, ou seja, atos considerados infames como infanticídio, canibalismo, incesto etc., que eram falsamente imputados a eles. Segundo De Boni (2014), quem por primeiro defendeu esta tese foi E. Le Blant, no século XIX, que com algumas nuances tornou-se a teoria mais aceita pelos estudiosos modernos. De fato, no decorrer dos séculos I e II d.C., “o que houve geralmente foram medidas tomadas por governadores, por procônsules e outros administradores locais, quando não pela turba amotinada” (De Boni, 2014, p. 142), que sem nenhuma legislação imperial, propriamente dita, levavam acusados à morte por lapidação pública, por exemplo.

Retomando os *rescritos* dos imperadores do século II d.C., Gonzalez Roman (1981) sublinha que da resposta de Trajano a Plínio, interessa destacar alguns elementos da política imperial sobre os cristãos, que se encontrarão, posteriormente, nos *rescritos* de Adriano e Antonino Pio, guardadas suas especificidades. O autor espanhol afirma que a aceitação da maneira de proceder adotada por Plínio para com os cristãos permite o emprego da teoria do uso do *ius coertionis* com algumas ressalvas, visto que o governador se limitava a perguntar aos acusados se eles eram ou não eram cristãos e, tendo repetido a mesma pergunta por três vezes, se afirmativa, condenava-os à morte. Por fim, aqueles que negassem ser cristão e aceitassem oferecer a prova do sacrifício, eram liberados. A ressalva no uso do *ius coertionis* está no fato de que o direito de coerção não previa nenhuma forma de inquérito, ainda que mínima, tampouco a possibilidade de retratação e perdão.

Novamente cabe destacar que o procedimento usado contra Policarpo em

Esmirna foi muito semelhante ao adotado e descrito por Plínio no Ponto-Bitínia. O procônsul da Ásia, Estácio Quadrato, estando presente, limitou-se a questionar por três vezes se o bispo ancião era ou não era cristão (*Mart. Pol.* 9-10). Tendo recebido a resposta afirmativa ordenou que se proclamasse na arena, ou seja, em público, a confissão de Policarpo (*Mart. Pol.* 12). Ademais, em suas tentativas de dissuasão também se limitou a oferecer a possibilidade de retratação e comprovação por meio de sacrifícios e libações diante da estátua do imperador e a utilização de fórmulas como: “jura pelo gênio de César; e retrata-te e diga: fora os ateus” (*Mart. Pol.* 9).

O conjunto da cena descrita pelo autor da *Martírio de Policarpo* não se distancia muito da narrada por Plínio em sua carta para Trajano: existem vários nomes de cristãos denunciados; essas denúncias são movidas pelo povo da cidade de Esmirna, ao que parece, amotinados contra a comunidade cristã daquela localidade; há um incômodo com a presença cristã e sua recusa em tomar parte nos sacrifícios e cerimônias dedicadas aos deuses e ao imperador; os governadores são chamados a intervir como forma de conter a amotinação popular e averiguar o risco dos cristãos e sua assembleia (*ekklesia*) concorrente com a dos cultos públicos da cidade.

O autor da carta do martírio de Policarpo traça uma linha de distinção clara entre a autoridade romana constituída e o povo de Esmirna, considerado, inclusive, indigno de ouvir a defesa do bispo:

Ele continuava a insistir, dizendo: “Jura pela gênio de César”! Policarpo respondeu: “Se tu pensas que vou jurar pela gênio de César, como dizes, e finges ignorar quem sou eu, escuta claramente: eu sou cristão. Se queres aprender a doutrina do cristianismo, concede-me um dia de escuta”.

O procônsul respondeu: “Convence o povo”! (*Mart. Pol.* 10).

Ao que o bispo retorquiu: “A ti considero digno de escutar a explicação. (...) Quanto a esses outros [o povo reunido na arena], eu não os considero dignos, para me defender diante deles” (*Mart. Pol.* 10).

Nas palavras atribuídas a Policarpo, o autor da carta expõe acreditar que a autoridade romana constituída recebe seu poder de Deus (“aprendemos a tratar as autoridades e os poderes estabelecidos por Deus com o respeito devido”, *Mart. Pol.* 10), mas o povo politeísta, não. A perseguição promovida pelo povo local, desta forma, é motivada pela ação do “diabo” que “maquinava muitas coisas contra eles” (*Mart. Pol.* 3): os mártires cristãos.

Outro elemento a destacar, é, de fato, a impossibilidade de se depreender

uma legislação geral no tocante aos cristãos do século II d.C., sobretudo nas províncias da Ásia Menor, visto a diversidade de estatutos jurídicos das próprias cidades e povos locais, bem como a conservação de algumas cidades livres – portanto, não submetidas ao direito de coerção ou de polícia do governador – com legislações próprias que impediam qualquer tomada de decisão generalizadora. Essa mesma questão ficou acentuada numa outra resposta de Trajano a Plínio sobre a remuneração dos *decuriões* das cidades do Ponto-Bitínia, onde o imperador afirmou não poder decidir de forma geral diante da pluralidade de estatutos jurídicos das diferentes cidades (Plínio, *Ep. X*, 113).

Por fim, o último elemento destacado por Gonzalez Roman (1981) foi uma certa tolerância para com os cristãos, presente na resposta de Trajano, onde o imperador ordena a Plínio que não procure, de ofício, os cristãos, tampouco aceite denúncias anônimas (Plínio, *Ep. X*, 97). Essa atitude de proibir perseguições de ofício continuou nos *rescritos* dos imperadores Adriano e Antonino Pio. Na resposta de Adriano ao governador da Ásia, Serenio Graniano (122-123 d.C.), o imperador ordenava que não se condenassem os cristãos sem denúncia e acusação razoáveis. Ademais, Adriano determinou que o governador tomasse conhecimento de causas levadas a ele pelos provinciais desde que estes as sustentassem com firmeza e clareza e em hipótese nenhuma aceitasse delações anônimas (Eusébio, *HE*, IV, 9).

O *rescrito* de Antonino Pio, preservado por Eusébio de Cesaréia, embora sujeito a controvérsias devido à possível presença de interpolações e falsificações, manteve os princípios estabelecidos por Trajano e Adriano. Entre esses princípios, destacam-se a orientação de não procurar os cristãos de ofício, a proibição de aceitar acusações anônimas e a recomendação de não ceder à pressão popular, já que tais denúncias poderiam ser motivadas por rivalidades entre grupos e facções locais, especialmente no que diz respeito às chamadas associações de cidadãos (*collegia*), que haviam sido proibidas desde o reinado de Trajano (Gonzalez Roman, 1981). De fato, o governo romano nas províncias nutria uma grande desconfiança em relação a essas associações e reuniões que escapassem do seu controle direto. Sob essa perspectiva, tais grupos eram frequentemente vistos como potenciais focos de rebelião e outras formas de desordem pública.

Plínio, por exemplo, relatou a Trajano sobre as reuniões dos cristãos em sua província. Em sua carta, ele descreve como os cristãos se reuniam em segredo, frequentemente à noite, para realizar suas cerimônias e rituais, o que gerava suspeitas e preocupações entre as autoridades locais:

Também manifestaram que, uma vez cumpridos esses ritos, tinham o

costume de retirar-se e voltar a se reunir mais tarde para celebrar com comida, composta, ao contrário do que foi dito, de alimentos normais e inocentes, mas que já haviam deixado estas práticas desde que meu edito, seguindo tuas ordens, proibiu a todos os tipos de associações. (*Ep. X*, 96)

Ressalta-se que Plínio manifestou em seu relato a dificuldade em lidar com essa questão, uma vez que ele não sabia ao certo como proceder em relação aos cristãos. Ele reconhece que, apesar das reuniões serem realizadas em segredo, os cristãos não estavam envolvidos em atividades aparentemente perigosas ou contrárias à ordem pública, mas sim em práticas religiosas que, para Plínio, pareciam inofensivas (*Ep. X*, 96, 7). No entanto, ele temia que essas reuniões pudessem estar relacionadas a algum tipo de conspiração ou desordem, o que o leva a buscar a orientação de Trajano sobre como lidar com os cristãos, destacando sua preocupação em não condenar injustamente aqueles que não fossem culpados de crimes reais.

O tema das reuniões aparece com gravidade suficiente para que o governador procurasse investigar melhor a situação dos cristãos, razão para ele submeter à tortura duas cristãs escravas, que entre eles eram chamadas *diaconisas*, “mas não encontrei nada além de uma tola e extravagante superstição” (Plínio, *Ep. X*, 96, 8). Procedimento semelhante se encontra na perseguição a Policarpo pelo chefe da guarda de Esmirna: “Como persistiam em procurá-lo, tranferiu-se para outra pequena propriedade, e logo chegaram os que o procuravam. Não o encontrando, prenderam dois pequenos escravos, e um deles, torturado, confessou” (*Mart. Pol.*, 6, 1). Ambos os documentos – a carta de Plínio e a *Martírio de Policarpo* – denotam a presença de pessoas do mais baixo estrato social entre os cristãos – os escravos e escravas –, bem como a preferência da autoridade romana em submeter à tortura essas pessoas como forma de obter confissões e paradeiro dos procurados.

Regina Bustamante (2006) sublinha que a religião pública no mundo antigo (*sacra publica*), ou seja, as celebrações dedicadas aos deuses das cidades e ao imperador, era um importante componente da vivência cívica da cidade. “O culto público, oficiado pela elite local preferencialmente no espaço urbano, sedimentava a solidariedade entre a comunidade” (2006, p. 117). Esse culto público era, ainda, uma forma de expressar fidelidade a Roma que, por sua vez, observava essa mesma fidelidade por meio das práticas religiosas oficiais, aliadas à ideia de que tais práticas asseguravam a boa relação com os deuses (*pax deorum*) e a boa saúde de todo o Império. A presença cristã, desde a ótica dessas elites e do povo das cidades que praticavam esses cultos, seria, com efeito, uma presença disruptiva, conflitante com o tradicionalmente estabelecido (*o mos maiorum*).

Assim como E. Le Blant, no século XIX, entendemos que a acusação de

ateísmo – *atheos*, ou seja, aqueles que não veneravam os deuses – com tudo o mais que girava ao redor dessa acusação, qual seja: lesa-majestade, associativismo ilegal, incesto, magia, infanticídio etc., continha elementos suficientes para levar a episódios de perseguições pontuais contra os cristãos, geralmente impulsionada pelos habitantes locais, não pela autoridade romana especificamente. Como já destacado, são nessas condições que interpretamos o martírio de Policarpo e de outros onze cristãos em Esmirna no século II d.C. Condições também que expressam essa quebra, por parte da comunidade cristã, da identidade sacral profundamente enraizada nos cultos cívicos aos deuses e ao imperador na província da Ásia Romana, mais ainda na prática religiosa do sacrifício (Bevens, 2010; Rives, 2018).

Bevens (2010) aponta que a fronteira que se usa para definir a identidade de um grupo é sempre aquela que expressa com o máximo de clareza possível – para os de dentro e os de fora – quem pertence e quem não pertence ao grupo. Assim, quando a identidade é de tipo religiosa (sacral), essas fronteiras são responsáveis principalmente por definir quais práticas são aceitáveis e quais não são. Mesmo entre o politeísmo greco-romano a tolerância não era total e diante da pluralidade de deuses isso não significava que a religião tradicional não possuísse seus limites. Um dos incidentes que melhor ilustram essas fronteiras, narrado na literatura do tempo do imperador Augusto (séc. I d.C.), é a que Tito Lívio conferiu ao caso das *Bacanalias*.

Segundo Lívio, em 186 a.C. o Senado foi informado sobre práticas dos ritos báquicos consideradas escandalosas e antinaturais e que aconteciam aos arredores de Roma e em outras localidades da Itália. Esses ritos eram realizados em reuniões noturnas e secretas nas quais “não havia nenhum crime, nenhum ato vergonhoso, deixado de fora” (Lívio, *Ab Urbe Condita*, XXXIX, 13). O grupo adepto destes rituais báquicos contava com homens e mulheres da elite da sociedade romana.

Todavia, quando o assunto foi levado para discussão no Senado, estes se centraram na ilegalidade de tal “assembléia noturna” que se contrapunha à “assembléia pública” presidida pelos senadores e como àquela – a noturna – poderia um dia se voltar contra esta, a do Senado, pois “quando vocês tiverem se separado (dissolvido a assembléia legítima dos senadores) e voltado para suas casas e para suas propriedades rurais, eles se reunirão e planejarão sua própria segurança e, juntos, a sua destruição” (*Ab Urbe Condita*, XXXIX, 16). Na sequência da narrativa de Lívio os ritos báquicos foram duramente perseguidos e reprimidos em toda a península itálica e qualquer um que fosse identificado com tal prática era preso e condenado à morte (Bevens, 2010).

Lívio apresenta o conflito como um conflito religioso que opõe o culto tradicional e comunitário ao estilo de culto báquico privado, individual e associativo. O caso é pintado como um perigo para o Estado, mas é uma ameaça mais especificamente para a *pax deorum*, para o assentamento religioso de Roma que Lívio mais uma vez enfatiza aqui como fundamental e essencial para a sociedade e a identidade romanas (Bevens, 2010, p. 78).

A reação dura e implacável de Roma frente a essa minoria – os praticantes dos ritos báquicos – denotam uma tradição política da cidade e depois do Império em desconfiar de práticas associativas que se colocassem à margem ou fora daquelas práticas religiosas tradicionais, quais sejam: o culto aos deuses da cidade e, no período de Augusto em diante, o culto ao imperador, com este último amplamente estabelecido nas províncias do oriente romano.

Bevens (2010) destaca que o discurso elaborado por Lívio ao abordar o caso dos ritos báquicos expressa um conflito religioso e político, visto que ele é construído sobre a oposição entre duas assembleias ou cultos: o culto tradicional, comunitário e público e o culto privado, individual e associativo dos ritos báquicos. Assim, o culto privado é visto como estranho, com pouca ou nenhuma conexão com a comunidade e, por isso, é excluído, quando não, demonizado. Ademais, “a religião privada, individual ou associativa é perigosa, pois corre o risco de romper os laços críticos entre a comunidade romana e os deuses” (2010, p. 79).

Séculos depois, como procônsul da província do Ponto-Bitínia, Plínio expressa sua crescente preocupação com as reuniões secretas dos cristãos, que, além de privadas, possuíam uma natureza associativa. Ele observa que essas reuniões ocorriam “antes do sol nascer” (Plínio, *Ep. X*, 96, 7), ou seja, durante a noite, quando o restante da comunidade política descansava, o que indicaria o caráter clandestino e discreto dessas atividades. Esse comportamento provavelmente despertava desconfiança, pois, além da natureza oculta dos encontros, os cristãos se abstinham de participar nas festividades religiosas públicas e nos rituais dedicados aos deuses da cidade.

Tal atitude seguramente foi vista com estranheza pelas autoridades romanas, uma vez que a participação nas cerimônias e sacrifícios aos deuses era um dever cívico e uma forma de garantir a harmonia com o divino, a *pax deorum*. Ao se distanciar desses atos, os cristãos não apenas desafiavam as tradições religiosas, mas também corriam o risco de afetar o equilíbrio sempre tenso entre a comunidade local e a sua lealdade a Roma. Plínio temia que a recusa em participar desses rituais pudesse ser interpretada como uma ameaça à estabilidade social, comprometendo a segurança e o bem-estar da comunidade. Essa situação colocava os

cristãos em uma posição delicada, entre a fidelidade à sua fé e nova prática religiosa e a pressão para se conformar às normas religiosas e políticas do Império Romano.

Certamente, é um fato comprovado que os templos, que já se encontravam praticamente abandonados, começaram a ser frequentados novamente, que as cerimônias sagradas, interrompidas durante um longo tempo, voltaram a ser celebradas, e que por toda parte se vende a carne das vítimas sacrificadas, para a qual até pouco tempo encontravam-se escassos compradores. Disto se deduz facilmente que grande quantidade de pessoas poderia ser afastada dessa superstição se a elas fosse oferecida a absolvição no caso de retratação (Plínio, *Ep. X*, 96, 10).

Além da acusação de ateísmo atribuída aos cristãos no processo de perseguição em Esmirna, no caso do Ponto-Bitínia, Plínio também descreveu a prática cristã como uma superstição irracional e extravagante, uma “enfermidade” que, segundo ele, poderia ser “detida e curada” com a pronta ação da autoridade local (Plínio, *Ep. X*, 96, 9). Novamente, impõe destacar que essa percepção reflete um discurso que não difere muito daquele apresentado por Lívio, quando relatou a perseguição aos ritos báquicos ocorridos em 186 a.C., tratando-os de maneira semelhante, como uma ameaça à ordem estabelecida.

A preocupação de Plínio com o abandono das práticas religiosas tradicionais é clara, refletindo um temor sobre o impacto que a adesão ao movimento cristão poderia ter sobre a coesão social e a estabilidade da província. Desde a perspectiva da autoridade romana na província, os cristãos representavam um perigo não apenas pela sua recusa em participar dos rituais públicos, mas também pela quebra de um costume fundamental para a identidade e a prosperidade do império: a adoração dos deuses com cerimônias, jogos e espetáculos públicos e a realização de sacrifícios e demais rituais nos templos.

A pressão de Plínio, portanto, não era apenas no sentido de reprimir os cristãos, mas também de restaurar as práticas religiosas tradicionais e garantir que aqueles que haviam se afastado delas – os cristãos, nesse caso – retornassem ao “caminho certo”, desde que abandonassem a superstição que associavam à sua crença religiosa. Cabe destacar que esse contexto, exposto por Plínio, revela uma luta pela preservação da identidade sacral e da manutenção das fronteiras religiosas que definiam as comunidades cívicas do Império em suas províncias. Os cristãos, de fato, ao se distanciarem das práticas tradicionais, colocavam em risco não só as crenças religiosas, mas também a própria estrutura social e política, cuja estabilidade era vista como intimamente ligada às práticas cúlticas e demais instituições elaboradas em torno do culto aos deuses tradicionais e do culto imperial.

No reinado do imperador Adriano, ainda mais próximo da perseguição que

desencadeou o martírio de Policarpo, percebe-se o mesmo tipo de conduta adotada pelo poder imperial e seus legados – procônsules – nas províncias. É certo que a carta de Serenio Graniano, que motivou o *rescrito* de Adriano, não sobreviveu à ação do tempo, porém a resposta que o imperador emitiu, para o novo governador, possui elementos que ajudam a entender um pouco do contexto, especialmente na seguinte passagem: “Se, pois, os provincianos podem manifestamente manter essa petição contra os cristãos, pleiteando-a perante o tribunal, empreguem apenas este trâmite, e não somente gritos” (*HE*, IV, 9, 2).

O imperador em resposta a Minúncio Fundano, sucessor no governo da província, não só manteve a política de não se aceitar denúncias anônimas ou a mera ação dos populares – meras petições e gritos –, como reafirma que o governador aja contra os cristãos somente se os cidadãos locais – os provinciais – pudessem apresentar e sustentar suas petições contra eles. Gonzalez Roman (1981) sublinha que essas “petições” eram como o *libellus* latino, e que funcionavam como súplicas endereçadas ao imperador e que podiam ser encabeçadas por indivíduos ou assembleias sobre os mais variados temas relacionados com jurisdição civil ou penal. O autor espanhol cita textos epigráficos de petições deste tipo contra cristãos tanto no século II como até mesmo no século IV d.C., por parte dos habitantes da Panfília, dirigidas a Maximino, Constantino e Licínio (1981, p. 235).

Assim, em geral, as perseguições contra os cristãos na segunda metade do século II d.C. eram esporádicas. As acusações contra os cristãos não partiam do poder imperial, tampouco eram de iniciativa dos governadores romanos, mas sim das cidades, das assembleias dos provinciais. Durante o período de Antonino Pio tem-se notícia de processos contra cristãos em vários casos concretos, como o que resultou no martírio de Telesforo, em Roma, provavelmente no mesmo ano da morte de Adriano, em 138 d.C. Da mesma forma, o martírio de Tolomeo e Lúcio, ocorridos sob a administração do prefeito L. Urbico em 150 d.C., e a que fez alusão Justino, nas suas *Apologias* e, por fim, o martírio de Policarpo e de outros onze cristãos em Esmirna (Eusébio, *HE*, IV, 15, 1-48).

Roman Gonzalez (1981) recorda que no caso do martírio de Policarpo e outros cristãos em Esmirna, deparamo-nos com o mesmo procedimento descrito nos *rescritos* dos imperadores Trajano e Adriano. De fato, existem abundantes e reiteradas referências da atitude persecutória e acusatória por parte do povo de Esmirna: “está claro que a iniciativa da acusação e perseguição, em Esmirna, não parte do governador romano, mas dos próprios habitantes da cidade” (1981, p. 237). Tal conjunto de fatores corroboram as considerações que Justino fez nas suas *Apologias*, exigindo que as autoridades romanas não condenassem os cristãos somente pelo “nome”, mas que seguissem o que havia determinado o imperador e

examinassem a conduta dos cristãos (Justino, *Primeira Apol.*, VII, 4).

Desta forma, nos encontramos diante da política de tolerância religiosa, ditada por Trajano e continuada por Adriano, e que se via infringida na realidade, ainda que em caráter excepcional e local, não partindo, na maioria dos casos conhecidos, a iniciativa das autoridades romanas, mas de acusações privadas, ou, como afirma Eusébio na História Eclesiástica, em relação ao martírio de Simeão bispo de Jerusalém em 107 d.C., durante o reinando de Trajano, os “levantamentos populares” (Gonzalez, 1981, p. 237).

Todavia, no que se encontrava o fundamento para esses *libelli* ou levantamentos populares contra os cristãos e o que estava na base de acusações privadas que ensejavam as condenações no século II d.C.? Como tem levantado boa parte da historiografia mais recente, a base para essas perseguições locais está praticamente na incompatibilidade entre os cristãos e sua nova forma de vivenciar sua crença frente aos politeístas e seus cultos cívicos tradicionais, dentre eles o culto ao imperador, largamente praticado na província da Ásia e em cidades como Éfeso e Esmirna. O modo de vida e crença (*ethos*) cristãos os colocou em contraste com as práticas religiosas da cidade antiga, tanto em relação ao culto imperial como aos rituais de sacrifício prestados aos deuses tradicionais: os cristãos não sacrificavam ao gênio do imperador nem participavam dos jogos e demais celebrações públicas. Uma incompatibilidade que, como sustenta Ste. Croix (1981), suscitava hostilidades entre os habitantes locais e os cristãos, acusados de ateísmo (*atheos*), ou seja, literalmente aquele que não possui um deus.

Sem descurar destas linhas gerais, R. Gonzalez (1981) salienta a existência de elementos locais, de ordem conjuntural, socioeconômicas etc., que poderiam incentivar ainda mais as hostilidades contra os cristãos. No caso descrito na carta de Plínio a Trajano, há razões suficientes para crer que a presença cristã nas cidades do Ponto-Bitínia estava comprometendo o sistema sacrificial dos templos e da venda das carnes sacrificadas, que cada vez tinham menos compradores (Plínio, *Ep.* X, 96, 10). Os mais afetados nesses casos eram os sacerdotes civis dos cultos tradicionais e do culto imperial, que, como vimos acima, eram pertencentes às famílias mais ricas da cidade e que compravam com grande esforço econômico o cargo de sacerdote (cf. R. Gordon; P. Zanker).

Com efeito, a situação dos cultos tradicionais romanos nas cidades sob o governo de Plínio, enfrentavam uma crise na economia que o rodeava – venda das carnes das vítimas sacrificadas –, e a mesma sorte tinham as práticas rituais, que já eram pouco frequentadas. Nesse contexto, a difusão da pregação cristã podia certamente ser confundida

como a razão principal para esse quadro de crise. Na cidade de Esmirna, a situação não parece ser muito diferente, visto que o povo acusou Policarpo de ensinar a muitos a não sacrificar e a não adorar os deuses (*Mart. Pol.*, 12,2). A questão, novamente, girará em torno da desvalorização do culto tradicional e formação de um novo grupo, os cristãos, com uma nova solidariedade, uma nova comunidade-assembleia (*ekklesia*), paralela à da *pólis* greco-romana.

Philip A. Harland (2003), ao analisar a questão das associações (*collegia*) na Ásia Romana e sua relação com os cultos imperiais e aos deuses civis na vida cultural local, salienta que em várias inscrições encontradas nas províncias da Ásia, Bitínia e Galácia “nos deparamos com funcionários de cultos cívicos e provinciais chamados ‘sebastophants’” (2003, p.100), ou seja, funcionários encarregados do culto aos *Sebastoi*, os imperadores divinizados. O autor continua sua análise, dizendo que:

Evidências desse tipo de cultos cívicos e provinciais mostram como, em alguns aspectos, as associações que se dedicavam aos mistérios imperiais também refletiam o contexto da cidade ou província. Ao participar de práticas semelhantes em um ambiente de pequenos grupos, os membros de uma associação podiam sentir um sentimento de pertencimento não apenas dentro do grupo, mas também dentro dessa estrutura cívica ou imperial mais ampla (Harland, 2003, p. 100).

É precisamente essa dinâmica de pertencimento, descrita por Harland, que coloca a identidade cristã do século II d.C. em sua devida perspectiva. Se as associações cívicas e os cultos imperiais funcionavam como mecanismos de integração, reforçando a lealdade do indivíduo à cidade e ao Império, a assembleia cristã (*ekklesia*) emergiu como uma associação de natureza radicalmente distinta. Ela oferecia um sentimento de pertencimento igualmente poderoso, mas fundamentado em uma exclusividade que a colocava em rota de colisão direta com a “estrutura cívica ou imperial mais ampla”. A identidade cristã na Ásia Menor não era, portanto, moldada pela participação, mas pela recusa consciente em participar desses rituais públicos, criando uma sociedade alternativa cuja coesão interna era proporcional ao seu distanciamento do mundo politeísta.

#### 4.3 O MARTÍRIO CRISTÃO NA CARTA *MARTYRIUM POLYCARPI*: MEMÓRIA E NORMATIVIDADE

O fenômeno do martírio no século II d.C., particularmente expresso na Carta Martírio de Policarpo (*Martyrium Polycarpi*), não pode ser compreendido apenas como relato hagiográfico ou exemplar edificante, mas deve ser analisado como mecanismo de produção de

fronteiras e de consolidação da identidade cristã nascente. Trata-se de uma literatura que, ao narrar o testemunho de fé até a morte, demarca a alteridade em relação ao Império Romano e institui a figura do mártir como modelo paradigmático de pertença comunitária.

Gerd Theissen (2008, p. 46-47), na obra “O movimento de Jesus”, comenta que “o martírio é uma forma extrema de auto-estigmatização”, pelo qual seus atores sociais, os mártires, “adquirem poder simbólico para além de sua morte”, e seu “carisma e autoestigmatização constituem forças impulsoras da mudança de valores”. Para o autor, os mártires passaram a possuir uma grande relevância na autocompreensão dos cristãos e seu grupo na sociedade romano-politeísta.

Sandro Spinsanti (1993), sublinha que o termo “mártir” vem do grego “*martyrs*”, que numa tradução mais corrente significa “testemunha”. Uma testemunha em um contexto jurídico ou de um tribunal. Todavia, na terminologia cristã, desde os séculos II e III d.C., esse termo passou a designar a pessoa que tinha dado testemunho de sua crença no Cristo com o sacrifício de sua própria vida.

Há textos em que o termo “*martyrs*” e seus derivados se aproximam bastante deste último significado. [...] no qual o termo “*martyrs*” é utilizado para designar certas pessoas que, efetivamente, testemunharam em favor de Cristo com o sacrifício de sua vida. Por exemplo, At 22,20, onde se fala do ‘sangue de Estêvão, tua testemunha (*martyros*)’, ou Ap 2,13 onde se fala de Antipas chamando-o de ‘minha fiel testemunha (*martyrs*), que foi morto entre vós’. Nestes e em outros textos semelhantes (Ap 11,3; 11,7; 17,6 etc.) não está de todo claro se o termo “*martyrs*” é usado formalmente para indicar que as testemunhas em questão derramaram o sangue por Cristo ou se é empregado no sentido muito mais genérico de testemunha (Spinsanti, 1993, p. 698-699)

A conclusão de Spinsanti é que em todo o cânon do Novo Testamento não exista um exemplo claro no qual o termo “*martyrs*” seja usado no sentido mais restrito e simbólico que passou a ter depois, sobretudo a partir dos séculos II e III d.C.

Historicamente, a *Martírio de Policarpo* é o texto mais antigo onde a palavra “testemunha” (em grego, μάρτυς - *martyrs*) cristaliza seu significado mais profundo e duradouro. Antes deste documento, o termo pertencia majoritariamente ao vocabulário jurídico e cotidiano. Contudo, a experiência das perseguições exigiu (ou promoveu o contexto adequado para a aleboração) uma nova linguagem para interpretar a morte violenta por fidelidade a Cristo. A carta de Esmirna não apenas relata um evento, mas o interpreta teologicamente, oferecendo um modelo para todas as comunidades cristãs. Ao declarar: “Felizes e generosos todos os mártires que surgem segundo a vontade de Deus” (*Mart. Pol. 2,*

1), o autor já não fala de meras testemunhas oculares, mas de cristãos cuja morte é o testemunho exemplar e definitivo.

A inovação é dupla: primeiro, o “martírio” (*martyrion*) torna-se a descrição do ato, uma morte vista não como derrota, mas como a perfeita *imitatio Christi*, a imitação do sacrifício de Jesus. Segundo, o “mártir” (*martys*) passa a ser um título conferido àquele que realiza esse ato. Dessa forma, o termo deixa de ser um conceito passivo (alguém que viu algo) para se tornar um conceito ativo e soteriológico (alguém que, ao morrer, atesta a verdade da sua crença no Cristo e alcança a glória da vida eterna). O vocabulário jurídico foi, assim, esvaziado de seu sentido original e preenchido com um simbolismo complexo que une sacrifício, esperança escatológica e identidade comunitária<sup>32</sup>.

Avançando no século II d.C., encontramos um dos mais sóbrios e historicamente valiosos documentos do cristianismo primitivo: as Atas dos Mártires de Scili. Este relato, que narra a audiência de um grupo de cristãos da Numídia (norte da África) perante o procônsul Saturnino em 180 d.C., expõe de forma cristalina o cerne do conflito. A questão não era a perseguição a doutrinas religiosas complexas, mas sim a um comportamento considerado socialmente subversivo. O ponto de ruptura do julgamento ocorre quando os cristãos se negam a “viver segundo o costume romano”.

A sentença do procônsul é exemplificativa em sua linguagem jurídica e pragmática: “porque, tendo-lhes sido oferecida a oportunidade de retornar ao costume dos romanos, perseveraram obstinadamente” (*quoniam oblata sibi facultate ad Romanorum morem redeundi obstinanter perseveraverunt*, Acta Scilitanorum, 14). A expressão “costume romano” (*mos Romanorum*) aqui não se refere a um modo de vida genérico, mas especificamente à participação no culto público, incluindo as honras ao gênio do imperador, que funcionavam como um teste de lealdade cívica. Ao recusarem essa prática, que para o grupo cristão configurava idolatria, os scilitanos não estavam apenas afirmando uma convicção religiosa; do ponto de vista romano, estavam cometendo um ato de *obstinatio* (teimosia inflexível) contra a autoridade do estado e rejeitando o sistema de valores que garantia a paz e a ordem do Império.

Segundo Siân Jones (1997), a identidade deve ser entendida como

---

<sup>32</sup> “Evidentemente, apenas uma pequena parcela dos cristãos praticava a ascese consequente, apenas poucos sofreram o martírio antes das perseguições aos cristãos no século III. Contudo, ascetas e mártires tinham grande relevância para a autocompreensão de todos os cristãos. Tinham autoridade carismática transversal à autoridade dos bispos e presbíteros. Constituíam o sinal de uma permanente estraneidade: neles se fixava a tensão com o *oikos* e a pólis. Os cristãos ‘normais’ não se esquivavam das obrigações dessas realidades, porém sinalizavam, pela admiração da ascese e do martírio, que estavam compromissados com uma forma de vida superior, capaz de suspender os vínculos familiares e lealdades ao Estado” (Theissen, G. 2008, p. 180).

construção social e histórica, definida pela criação de fronteiras simbólicas que distinguem “nós” e “eles”. Essas fronteiras não são fixas, mas negociadas em contextos de conflito, podendo assumir caráter étnico, religioso ou político. Aplicada ao cristianismo do século II d.C., tal abordagem permite compreender o martírio como um processo de diferenciação e coesão interna: ao enfrentar a hostilidade romana e recusar a participação no culto imperial, os cristãos definem sua identidade em contraste com a religiosidade cívica e com a ordem imperial.

Nesse sentido, a narrativa da *Martyrium Polycarpi* constitui um dos mais antigos relatos de uma perseguição popular à comunidade cristã local, seguida da morte frente a uma autoridade romana e elaborada como “martírio” propriamente dito. Seu protagonista, o bispo Policarpo, é apresentado como “mestre apostólico e profético” (*Mart. Pol.* 16, 2), cuja morte reatualiza o sacrifício de Cristo, como tema da *imitatio Christi*. A narrativa sublinha que Policarpo, ao ser acusado diante da multidão, foi identificado como “o destruidor de nossos deuses” e aquele “que ensina muitos a não sacrificar nem adorar” (*Mart. Pol.* 12, 2). Novamente, essa acusação ilustra a fronteira simbólica entre cristãos e os demais moradores de Esmirna: a recusa ao sacrifício, núcleo da religião pública politeísta, convertia-se em signo de identidade cristã. Era uma recusa em participar dos costumes romanos.

Assim, o martírio de Policarpo expõe a tensão entre dois sistemas identitários concorrentes. O culto cívico e com ele, as honras prestadas ao imperador nos templos a ele dedicado (os *Sebasteion*), amplamente difundido nas cidades da Ásia Menor, inclusive em Esmirna, e as práticas sacrificiais que garantiam a *pax deorum* e a lealdade ao imperador, sustentáculo da ordem social e política. Assim, a recusa cristã, por sua vez, instaurava uma ruptura que não era apenas de crença, mas também política e social. Como destaca Richard Horsley (2004), no contexto do *Principado*, religião e poder eram inseparáveis, e a recusa de sacrificar equivalia a desafiar a própria coesão do império. O martírio, portanto, não é apenas uma experiência de sofrimento individual, mas um ato político-religioso que delimitava fronteiras identitárias.

Como destacado, a própria construção literária da *Mart. Pol.* reforça essas fronteiras ao equiparar a morte de Policarpo ao sacrifício de Cristo. A narrativa descreve o corpo do mártir queimando “como pão a ser assado ou como ouro e prata sendo purificados” (*Mart. Pol.* 15, 2), evocando imagens de purificação. Dessa forma, o martírio é elevado a categoria sacramental, sendo Policarpo apresentado como “imitador de Cristo” (*Mart. Pol.* 17, 3). A memória de seu testemunho legitimava a comunidade e a orientava em sua identidade coletiva, reafirmando que ser cristão significava estar disposto a morrer por sua crença em

Jesus Cristo e isso possuía um valor transindividual e comunitário, pois o martírio de Policarpo “fez a perseguição cessar” (*Mart. Pol.*, 1, 1), ou seja, beneficiou todo o grupo.

O discurso empregado na narrativa do martírio de Policarpo, cercado do fantástico e do milagroso, contribui, de fato, no estabelecimento de um “limite” para marcar ainda mais a distinção entre a comunidade cristã e o povo de Esmirna – “nós” e “eles” – ou como descrito pelo autor a diferença entre os “incrédulos” e os “eleitos” (*Mart. Pol.* 16, 1).

Quando ele [Policarpo] ergueu o seu Amém e terminou sua oração, os homens da pira acenderam o fogo. Grande chama brilhou e nós vimos o prodígio, nós a quem foi dado ver e que fomos preservados para anunciar esses acontecimentos a outros. O fogo fez uma espécie de abóboda, como vela de navio inflada pelo vento, e envolveu como parede o corpo do mártir. Ele estava no meio, não como carne que queima, mas como pão que assa, como ouro ou prata brilhando na fornalha. Sentimos então um perfume semelhante a baforada de incenso ou a outro aroma precioso (*Mart. Pol.*, 15).

Nenhum pagão, portanto, teria semelhante morte e, ademais, a nenhum deles foi dado o privilégio de “ver” o “prodígio” que foi a morte de Policarpo aos olhos dos cristãos. Da mesma forma que não tinha semelhante vida, pois Policarpo juntamente com os cristãos de Esmirna faziam parte do grupo dos “eleitos”. Na grande oração que o autor colocou na boca do mártir, o próprio Policarpo descreve sua morte como “sacrifício gordo e agradável” preparado pelo próprio Deus que o julgou digno de “tomar parte entre os mártires, e do cálice de teu Cristo” (*Mart. Pol.*, 14, 2-3).

Com efeito, a leitura e análise dessa obra permite ver como a identidade cristã é discursivamente construída em oposição ao “outro” romano. No caso dos cristãos de Esmirna, a fronteira se materializava na recusa dos sacrifícios e na celebração da memória do mártir. O martírio cria, assim, um “lugar de memória” (cf. Nora, 1993) em que o grupo reafirma sua coesão interna e sua diferença em relação ao ambiente cívico-religioso estabelecido.

O autor da carta prossegue dizendo que o “invejoso, o perverso e o mau, o adversário dos justos” (*Mart. Pol.*, 17, 1) – seria o diabo? O procônsul romano? O povo de Esmirna juntamente com os judeus? – procurou impedir que a comunidade cristã levasse o corpo do mártir, visto que muitos dentre os cristãos desejassem “possuir sua carne santa” (*Mart. Pol.*, 17, 1). Diante de uma disputa pelo corpo, o centurião o queimou. Todavia, mais tarde, os cristãos levaram os ossos do mártir e o depositaram em local seguro e conveniente e “quando possível, é aí que o Senhor nos permitirá reunir-nos, na alegria e contentamento, para

celebrar o aniversário de seu martírio”. Tal prática, concluirá o narrador, será feita em “memória daqueles que combateram antes de nós” (*Mart. Pol.*, 18, 3).

Ao transformar o sofrimento em glória e a derrota em vitória, o discurso martirial presente na *Mart. Pol.*, subverteu a lógica imperial. Para Roma, o espetáculo do martírio deveria ser dissuasório; para os cristãos, ao contrário, tornava-se pedagógico e exemplar. O martírio de Policarpo, com efeito, inaugurou uma tradição memorial que legitimava a perseguição como sinal de autenticidade da fé. Como observa Candida Moss (2013), os relatos de martírio funcionam como “textos identitários”, moldando a percepção de pertença e alimentando a resistência cultural. Logo, a fronteira estabelecida pelo martírio não era apenas negativa (recusa ao culto imperial e aos deuses cívicos), mas também positiva (afirmação da fé em Cristo e da comunhão comunitária firmada na memória que faziam de seus mártires).

Segundo a *Mart. Pol.* os cristãos locais recolheram os restos do mártir, pois eram “mais preciosos que pedras preciosas e mais estimados que ouro puro” (*Mart. Pol.* 18, 2), depositando-os em lugar de memória para celebrar anualmente o dia de seu novo nascimento pelo martírio (*Mart. Pol.* 18, 3). Esse gesto de tipo litúrgico transformava o local onde depositaram os restos mortais em espaço sagrado que estruturava o tempo e a memória da comunidade. Se os cidadãos politeístas de Esmirna ofereciam jogos, festivais e sacrifícios por ocasião de alguma data comemorativa ligada à vida do imperador, no seu *Sebasteion*; os cristãos, por sua vez, celebrariam a memória o dia do martírio de Policarpo, em outro espaço, que para eles se tornava o novo centro em torno do qual a identidade da comunidade se afirmava sob a memória do martírio.

Todavia, o martírio de Policarpo não se limitava a ser uma narrativa edificante restrita à comunidade de Esmirna. O bispo não é apresentado apenas como um “mestre célebre” sobre o *ethos* cristão, mas como paradigma universal do modo de vida do grupo, cuja morte *segundo o Evangelho* se tornava fonte de inspiração para toda a comunidade cristã. O autor da carta é explícito ao afirmar que o martírio de Policarpo era algo que “todos desejam imitar” (*Mart. Pol.* 19, 1), elevando sua figura à condição de modelo exemplar e imitável, em continuidade à tradição de Cristo e dos apóstolos.

Por essa razão, a carta não permanece circunscrita à esfera local, mas é enviada à *ekklesia* (a assembleia dos cristãos) de Filomélio e, a partir dela, destinada à circulação mais ampla. O autor apresenta seu texto como uma “narração resumida” dos acontecimentos que se passaram em Esmirna, com o propósito de ser transmitido “aos irmãos que estão mais longe, para que também eles glorifiquem ao Senhor” (*Mart. Pol.* 20, 1). Dessa

forma, o martírio de Policarpo adquire dimensão transcomunitária: a memória do martírio do bispo de Esmirna não apenas fortalece os fiéis locais, mas também constrói uma rede de identidade compartilhada entre comunidades cristãs dispersas, oferecendo-lhes um referencial comum de fé, resistência e fidelidade. Assim, a circulação da carta se insere na função social e ideológica da literatura martirial no século II d.C.: mais do que narrar um acontecimento, ela cria e transmite modelos de comportamento, forja vínculos entre comunidades distantes e consolida a memória coletiva de uma identidade cristã que se reconhece e se projeta através da imitação que lhes é proposta: a dos mártires.

O martírio de Policarpo, portanto, é descrito como uma verdadeira vitória num campo de batalha ideológico e identitário: ele “triunfou sobre o iníquo magistrado” pela perseverança inabalável na fé, e por isso foi considerado digno de receber a “coroa de incorruptibilidade”, sendo associado à assembleia dos apóstolos e de todos os justos que, já glorificados, partilham da bem-aventurança eterna (*Mart. Pol.* 19, 2). Sua morte não é interpretada como derrota, mas como coroamento de uma vida de fidelidade, transformando-se em sinal de esperança para a comunidade cristã. Policarpo, agora, “glorifica a Deus” e “bendiz nosso Senhor Jesus Cristo”, tornando-se parte de uma comunidade cuja comunhão já não é deste mundo, mas de outro, o da vida eterna, tornando-se modelo de vitória para os fiéis que ainda “deverão combater no futuro” (*Mart. Pol.*, 18, 3).

Conforme Adele M. Castagno (2010), a literatura martirial cristã propõe um modelo de imitação, no qual a “perda da vida” mediante grande sofrimento é um preço ou custo imediato compensado por uma “recompensa” que se encontra num tempo futuro, mas que será efetivada tão logo o martírio ocorra, qual seja: a vida eterna em um reino escatológico, no qual todo e qualquer sofrimento e injustiça cessarão. Essa literatura martirial, com efeito, segue o que Daniel Boyarin (1999) denominou como *sistema conceitual de reconhecimento póstumo e recompensa antecipada*, pois o mártir é postumamente reconhecido como uma espécie de herói da comunidade, mas o sacrifício de sua vida é acompanhado de uma recompensa antecipada, qual seja, a vida eterna.

Esse modo de narrar o martírio promove a ideia de que seus sofrimentos não foram inúteis ou sem efeito, mas adquiriram um valor performativo: ao morrer como mártir, Policarpo não apenas consolidou a fé dos cristãos de Esmirna e fez cessar a perseguição que se abateu sobre os cristãos locais, mas também marcou de forma definitiva a fronteira simbólica entre os “eleitos” e os “incrédulos”. A identidade cristã, aqui, é reforçada pela contraposição entre aqueles que permanecem fiéis a Cristo (os eleitos) e os que se mantêm na adoração politeísta aos deuses da cidade e ao imperador (os incrédulos), identificados como

os verdadeiros “ateus” (*atheos*). É significativo que, diante da acusação popular de ateísmo – por se recusar a adorar os deuses e o imperador –, Policarpo devolva a acusação, declarando que os verdadeiros ateus são, na realidade, os que adoram os deuses da cidade.

Nesse gesto retórico, o bispo não apenas defende sua crença, mas redefine os termos do discurso religioso vigente: o *ateísmo*, longe de ser atributo dos cristãos, é imputado aos politeístas de Esmirna, que não reconhecem o verdadeiro culto. Assim, o martírio de Policarpo se transforma em um ato de inversão simbólica, em que a arena preparada para os jogos e espetáculos públicos, espaço de humilhação e condenação, converte-se em lugar de proclamação da identidade cristã e de denúncia das práticas religiosas imperiais como contrárias ao novo *ethos* cristão.

Conduzido à presença do procônsul, Policarpo é instado a abandonar sua fé mediante argumentos que apelam à sua idade avançada e à necessidade de lealdade ao imperador. O magistrado o admoesta com expressões como: “pensa na tua idade”, “jura pelo gênio de César”, “muda de opinião e diz: ‘Abaixo os ateus!’” (*Mart. Pol.* 9, 2). A fórmula do juramento, tradicional na religião cívica romana, exigia que Policarpo demonstrasse publicamente submissão ao culto imperial, declarando sua adesão à ordem estabelecida. Todavia, em um gesto carregado de significado, o bispo, em vez de acatar a ordem, ergue os olhos ao céu, suspira profundamente e, voltando-se para a multidão de pagãos na arena, proclama: “Abaixo os ateus!” (*Mart. Pol.* 9, 2). Com esse ato, Policarpo devolve a acusação de ateísmo àqueles que o condenavam, transformando a arena – palco de sua humilhação – em espaço de inversão simbólica e afirmação identitária.

Esse episódio ilustra de modo exemplar o mecanismo narrativo pelo qual o mártir retoma o controle da situação: a acusação de ateísmo, que no discurso imperial justificava a perseguição aos cristãos por sua recusa em honrar os deuses, é ressignificada e dirigida contra os próprios cidadãos de Esmirna, cuja prática religiosa é reinterpretada como verdadeira negação do divino. A *pietas* – conceito fundamental da religiosidade romana, que consistia na observância dos ritos em favor dos deuses e da comunidade – é redefinida na perspectiva cristã como fidelidade a Cristo. Essa fidelidade é sintetizada na confissão do mártir ancião: “Há oitenta e seis anos o sirvo e jamais me fez algum mal; como poderia blasfemar contra o meu Rei que me salvou?” (*Mart. Pol.* 9, 3). Ao apresentar sua longa vida como prova de lealdade e benefício recebido, Policarpo contrapõe à religião tradicional de Esmirna, baseada em sacrifícios e barganhas rituais, uma nova concepção de soberania divina: Cristo, o verdadeiro “Rei”, que salva e governa sem nunca fazer mal a seus súditos.

Assim, o episódio diante do procônsul não apenas dramatiza a resistência do

bispo, mas explicita a fronteira identitária que separa cristãos e politeístas. O gesto de Policarpo desvela uma redefinição radical da linguagem religiosa: o ateísmo deixa de ser marca de impiedade atribuída aos cristãos e passa a designar os próprios adeptos do culto cívico. A cena, portanto, funciona como peça central na construção da identidade cristã na *Mart. Pol.*, pois inverte os termos do discurso imperial e reafirma a exclusividade da fé em Cristo como expressão autêntica da *pietas*, ou seja, à tradicional *pietas* romana, Policarpo opõe a nova *pietas* cristã.

Neste conjunto da narrativa, mais uma vez, evidencia-se uma das fronteiras mais significativas na construção identitária entre cristãos e não cristãos em Esmirna. De um lado, a população da cidade – formada por adeptos do politeísmo greco-romano – manifesta sua devoção aos deuses tradicionais e sua lealdade ao imperador mediante honrarias públicas, jogos festivos, procissões e sacrifícios rituais, práticas que constituíam o núcleo da religião cívica local e garantiam a *pax deorum*. De outro lado, os cristãos afirmam sua pertença exclusiva a Cristo, entendido como um novo tipo de soberano, o verdadeiro rei (ὁ βασιλεύς), cuja autoridade transcende a do César romano. A oposição não é apenas religiosa, mas também política e social: ao reconhecer Cristo como “rei”, Policarpo e os cristãos de Esmirna subvertem a hierarquia simbólica que sustentava o Império, negando ao imperador a sacralidade que legitimava seu poder.

Policarpo é apresentado, nesse contexto, como servo fiel desse novo “rei”, ao qual se consagrou e serviu por oitenta e seis anos. Ao ser instado a negar sua fé e jurar pelo “gênio de César”, responde: “Há oitenta e seis anos o sirvo e jamais me fez algum mal; como poderia blasfemar contra o meu Rei que me salvou?” (*Mart. Pol.* 9, 3). A confissão é reiterada quando, diante do procônsul, declara solenemente: “Sou cristão” (*Mart. Pol.* 10, 1). Sua longa trajetória de fidelidade testemunha que, ao contrário dos deuses e do imperador, cuja proteção dependia de sacrifícios incessantes, Cristo se revelava como um soberano benigno e cuidadoso, cuja soberania não se exercia pela violência, mas pela adesão livre.

Assim, a confissão de Policarpo torna-se expressão máxima da identidade cristã, pois coloca em confronto direto duas lealdades inconciliáveis: o culto aos deuses da cidade e ao imperador, sustentáculo da ordem romana e da ideologia imperial na província da Ásia, e a fidelidade incondicional a Cristo, fundamento da nova comunidade cristã.

Importa destacar que Policarpo não se tornou modelo para a comunidade cristã apenas em virtude de sua morte, selada com o martírio. O autor da narrativa ressalta que, “mesmo antes do martírio, ele já fora constantemente venerado pela sua santidade de vida” (*Mart. Pol.* 13, 2), evidenciando que sua autoridade espiritual e exemplaridade já eram

reconhecidas pela comunidade. Nesse sentido, o martírio aparece menos como ponto de partida e mais como confirmação de uma trajetória: a coroação de uma existência marcada pelo serviço e dedicação fiel ao Cristo. O testemunho final, portanto, não inaugura sua santidade, mas a ratifica, funcionando como selo que autentica um “modo de viver” cristão já consolidado. A ênfase do autor em sua longa vida de fidelidade prepara o leitor para interpretar a morte não como acidente ou evento irracional, mas como consequência natural de um discipulado coerente, cuja lógica interna se fundamenta na continuidade entre o modo de vida e a fé confessada diante da perseguição e a morte iminente.

Esse detalhe narrativo é fundamental porque afasta a interpretação do martírio como fenômeno isolado ou como simples expressão de um desejo mórbido pela morte mediante atroz sofrimento. Ao contrário, a tradição sublinha a continuidade entre vida e morte, entre discipulado cotidiano e testemunho derradeiro, de modo que a *imitatio Christi* não se reduz ao ato de morrer, mas se estende à prática perseverante da fé em todas as dimensões da vida social. É justamente nesse ponto que a leitura de Matthew J. Recla contribui de modo decisivo: para ele, embora o martírio possa ser interpretado por alguns como forma de psicopatologia – uma vez que desafia o instinto humano básico de autopreservação –, essa explicação não esgota a riqueza do fenômeno. Como observa Recla, compreender o martírio apenas em termos de patologia psicológica significa reduzir sua complexidade e ignorar os sentidos construídos pelas próprias comunidades cristãs que preservaram e transmitiram esses relatos (Recla, 2022). O autor enfatiza que muitos cristãos, de fato, não buscaram voluntariamente o martírio, o que demonstra que não se tratava de um impulso universal, mas de uma prática interpretada e valorizada de maneiras específicas no interior do grupo.

A leitura da *Martyrium Polycarpi*, portanto, sugere um caminho distinto daquele que o diagnóstico psicológico poderia propor. O martírio não é apresentado como fuga irracional diante da vida ou desejo mórbido da morte, mas como ápice de uma identidade coerente, que une modo de vida e perseverança na prova final. A narrativa insiste que Policarpo não procurou a morte – ao contrário, inicialmente tentou evitar a captura –, mas aceitou-a quando esta lhe foi imposta, permanecendo fiel às suas crenças. Essa nuance confirma o que Recla propõe ao destacar que o martírio deve ser lido como construção de identidade, mais do que como expressão de distúrbio individual: “o martírio representa um ‘discurso’ ou um ‘universo simbólico’” (Recla, 2022, p. 84).

Dessa forma, longe de se configurar como patologia individual, o martírio adquire significado comunitário e identitário, funcionando como certificação pública de uma

vida inteira dedicada à comunidade cristã. Assim, a *imitatio* proposta no martírio não deve ser lida como compulsão à morte, mas como convite à fidelidade radical, em continuidade com o modelo de Cristo e em oposição à lógica do culto imperial, ao mesmo tempo em que se converte em instrumento de coesão e memória coletiva.

Portanto, no século II d.C., o mártir e o martírio tornaram-se instrumentos fundamentais na construção de fronteiras identitárias. Ao narrar e ritualizar a morte de seus líderes, as comunidades cristãs da Ásia Menor estabeleceram práticas de memória que as distinguiam do ambiente romano e reforçavam sua coesão interna. Compreendemos que essas fronteiras de identidade e memória elaboradas pelos cristãos na Ásia Menor foram um processo, não um resultado automático da perseguição, mas uma construção simbólica e social, em que a identidade cristã emergia pela diferenciação, pela memória e pela sacralização do testemunho martirial.

Gerd Theissen (2008, p. 182), sobre a ascese cristã e o martírio sublinha:

Martírio e ascese concretizavam, pois, o ethos “não acomodado” dos primeiros cristãos. Eram um legado dos carismáticos itinerantes, porém se revestiam de outro significado fora dessa forma de vida. Já não atestavam a redenção, mas eram em si redenção para fora deste mundo. Desse modo, correspondiam a um ideal disseminado na Antiguidade, do autocontrole e da superação do medo diante da morte, bem como dos desejos.

Com efeito, o martírio de Policarpo constitui um paradigma da formação da identidade cristã no século II d.C.: um processo marcado pela produção de fronteiras (sacrificar/adotar o culto imperial versus recusar e professar Cristo), pela institucionalização da memória (celebração anual do mártir) e pela consolidação do mártir como modelo comunitário (*imitatio*). É nesse entrecruzamento entre conflito, memória e narrativa que a identidade cristã encontrou um de seus pilares fundamentais, estabelecendo-se em tensão com a ordem imperial romana em cidades da Ásia romana, como Esmirna.

#### 4.4 MODELOS EXEMPLARES E O PROBLEMA DO MARTÍRIO VOLUNTÁRIO

A *Mart. Pol.*, ainda, delineou os traços do mártir cristão, seja ele um idoso bispo – como o caso de Policarpo –, ou um jovem cristão como o “generoso Germânico”, um dos onze cristãos martirizados alguns dias antes de Policarpo. Esse “mártir” exemplar é, antes de tudo, imitador de Jesus na sua entrega ao sofrimento e à morte (*imitatio Christi*). São

admirados em sua generosidade por sua “perseverança e amor ao Senhor” (*Mart. Pol.*, 2, 2). Frente a sofrimentos atroz, são firmes, corajosos, a ponto de não emitirem um só gemido e mesmo submetidos às feras dos jogos, “suportaram suplícios terríveis” (*Mart. Pol.*, 2, 2.4).

Tal qual Policarpo, os mártires são chamados a entrarem em “comunhão” (*koinonia*) com Cristo (*Mart. Pol.*, 6, 2), de tal maneira que já não são eles a viverem em si mesmos, pois “os mártires de Cristo não estavam em seus corpos, mas que o Senhor, aí presente, conversava com eles” (*Mart. Pol.*, 2, 2). E além de se diferenciarem dos não cristãos amotidados em forma de multidões com alaridos e gritarias irracionais, o mártir “segundo o Evangelho” (*Mart. Pol.*, 1, 1) é também diferente daquele que se entrega por conta própria e depois não persevera no seu testemunho diante da autoridade persecutória: esse é o caso do cristão frígio narrado na *Mart. Pol.*, 4.

Segundo a *Mart. Pol.*, um cristão proveniente da Frígia, chamado Quinto, teria se entregue diante da autoridade romana, sem que ninguém o tivesse procurado para tal. Quinto, ao ser submetido ao suplício das feras, “ficou apavorado”. O procônsul, com insistência, conseguiu “persuadi-lo a jurar e sacrificar”, ou seja, Quinto renega sua crença e oferece a prova do sacrifício diante da imagem do imperador. O texto nada diz, mas provavelmente foi deixado livre. Todavia, a narrativa continua com uma parênese – exortação moral – dirigida ao próprio grupo dos cristãos: “Por isso, irmãos, não louvamos aqueles que se apresentam espontaneamente, pois não é isso que o Evangelho ensina” (*Mart. Pol.*, 4).

O capítulo 4 da *Mart. Pol.* apresenta uma das passagens mais debatidas do documento, pois introduz a figura de Quinto, um cristão de origem frígia que, tomado por entusiasmo, teria voluntariamente se apresentado às autoridades romanas, buscando o martírio. Contudo, diante das ameaças de suplício, Quinto recuou e renegou a fé. Como destacado, o autor da carta relata esse episódio como uma advertência contra os que, movidos por zelo imprudente, buscam o martírio por conta própria. Essa narrativa se tornou objeto de polêmica na tradição e na historiografia presente, porque contrasta fortemente com o ideal heroico de entrega incondicional que caracteriza o martírio cristão nos séculos II e III d.C. Ao destacar a falha de Quinto, o autor não apenas diferencia entre o “verdadeiro” e o “falso” martírio, mas também estabelece limites claros entre coragem e temeridade, refletindo a tensão interna no cristianismo primitivo sobre a legitimidade do chamado “martírio voluntário” (Middleton, 2006).

Do ponto de vista histórico, a menção a Quinto pode ser interpretada como uma tentativa da comunidade cristã de Esmirna de normatizar a prática do martírio, em um período no qual muitos cristãos, inspirados por ideais apocalípticos e pela expectativa da

recompensa celeste, apresentavam-se espontaneamente diante das autoridades (no séc. III esses cristãos formaram um movimento herético chamado “Montanismo”). Candida Moss (2010) argumenta que a crítica ao gesto de Quinto indica uma disputa intraeclesial sobre o significado do martírio: seria ele um testemunho exigido apenas quando inevitável ou também uma forma de ascese radical, buscada voluntariamente? Ao posicionar Quinto como exemplo negativo, a *Martírio de Policarpo* busca educar seus leitores, orientando-os a aceitar o sofrimento caso este se apresente, mas sem correr ao encontro da morte de forma precipitada. Essa distinção, de fato, expõe uma preocupação em diferenciar o martírio da simples autodestruição ou suicídio, especialmente diante da acusação pagã de que os cristãos possuíam uma “atração mórbida” pela morte.

Por fim, a polêmica em torno do episódio de Quinto evidencia, novamente, como a *Martírio de Policarpo* não é apenas um relato edificante baseada no martírio do bispo de Esmirna, mas também um texto que deseja ser normativo, ou seja, que procura moldar a identidade cristã em meio à perseguição. Ao rejeitar o “martírio voluntário”, o autor reafirma a ideia de que o verdadeiro mártir não se oferece, mas é chamado a testemunhar por meio da provação. Essa perspectiva contrasta com outras tradições cristãs do mesmo período, como os relatos de mártires norte-africanos, em que a entrega voluntária era, por vezes, valorizada como expressão de fé absoluta.

Com efeito, a *Martírio de Policarpo* apresenta um quadro complexo do martírio cristão no século II, articulando exemplos edificantes – como Policarpo e Germânico – ao lado de advertências como a narrativa de Quinto. Essa composição literária não é casual, mas reflete uma pedagogia que se destina à comunidade cristã: por meio da *imitatio Christi*, o texto exalta a perseverança e a fidelidade daqueles que se entregaram ao sofrimento até o fim, enquanto, em contraste, desautoriza comportamentos considerados imprudentes ou contrários ao Evangelho. Dessa forma, a obra se configura não apenas como memória da paixão de um bispo venerado, mas também como guia de discernimento, oferecendo critérios (normas) para distinguir entre coragem e temeridade, fé autêntica e impulsos voluntaristas.

A polêmica em torno de Quinto ilustra bem essa função normativa. Sua queda diante da pressão imperial se torna símbolo do risco do “martírio voluntário”, visto como falha na perseverança e até como escândalo para a comunidade. Ao reprovar sua atitude, o autor de Esmirna procura equilibrar o entusiasmo religioso com a prudência, preservando a integridade do testemunho cristão frente às autoridades romanas. Essa postura também denota a tensão que existia entre a expectativa apocalíptica de alguns grupos, inclinados a buscar a morte como forma de santificação, e a preocupação em evitar confusões

entre martírio e suicídio.

Por fim, a análise desse episódio (*Mart. Pol.*, 4) exemplifica que a *Martírio de Policarpo* é mais do que um simples relato de perseguição local: é um texto formativo, que buscava moldar a identidade coletiva dos cristãos sob pressão social e política. A figura de Policarpo emerge como paradigma de entrega fiel, enquanto Quinto encarna o contraexemplo a ser evitado. Nessa dialética, a obra constrói uma identidade do martírio que se torna referência para gerações posteriores: o verdadeiro mártir é aquele que, chamado à provação, permanece firme até o fim, participando da *koinonia* (comunhão) com Cristo. Assim, o documento não apenas narra a morte de um líder, mas contribui para a definição do que significa ser cristão em meio ao império, consolidando um modelo que unia memória, identidade e normatividade comunitária.

## CONCLUSÃO

O mártirio e o mártir possuem um lugar de honra na história da Igreja cristã e do cristianismo como um todo, nas suas mais variadas correntes desde os tempos antigos (gnósticos, montanistas, docetas, católicos etc.). Para a Igreja que se institucionalizou como Católica ocidental e Ortodoxa no oriente – fundamentada na noção de sucessão apostólica – o mártir é um santo, um perfeito imitador de Cristo, alguém que renova a doação de vida feita por Jesus na cruz. Ele participa do derramamento de sangue, como oblação, feito pelo Cristo na sua paixão. O mártir é uma presença de memória e identidade tão forte entre os cristãos, que ainda na atualidade é costume entre os católicos que cada igreja ou capela tenha debaixo de seu altar uma relíquia de um mártir e o calendário litúrgico do rito romano, por exemplo, está cheio de celebrações em memória dos mártires, antigos e atuais.

É possível que a noção de martírio ultrapasse as fronteiras do religioso, e do âmbito cristão, podendo alcançar outros grupos, como os judeus e os que observam o Islã, como também outras representações culturais: a noção de mártires pela liberdade, ou mártires do nazi-fascismo etc. Todavia, para o objetivo da presente pesquisa, procuramos analisar os significados do martírio no contexto cristão antigo.

Uiara Barros Otero (2017) salienta que existe um intenso debate a partir do século II d.C. sobre a relação do humano com o divino a partir dos mártires, visto que desde então já se questionavam as formas legítimas das não legítimas da prática do martírio e de como este se relacionava com o sobrenatural. Assim, no século II d.C., o termo grego “*martur*” e o seu equivalente latino “*martyr*” ou “testemunha”, passa da sua órbita original como termo jurídico – uma testemunha dentro de um processo judicial – para designar, na linguagem cristã, o discípulo de Cristo que aceita morrer voluntariamente por sua crença na soberania de Cristo (*Mart. Pol.* 9), uma espécie de novo “Rei” ou Senhor (*basileus; kyrios*), cuja soberania supera e se mostra em oposição àquela dos imperadores.

Aqui se insere um aspecto original da *Martírio de Policarpo*, como destacado na presente pesquisa, visto que até a elaboração desse texto proveniente da comunidade cristã de Esmirna, não se tem notícia do uso do termo “mártir” neste novo sentido, qual seja, a de um indivíduo que tenha morrido por sua crença em Jesus, testemunhando-o perante autoridades do Império Romano, numa espécie de juízo público no qual o mártir tem a oportunidade de confessar sua crença e comprová-la por meio de sua morte. Antes deste documento, a tradição oral e escrita da comunidade cristã primitiva já

colhia na sua memória outros discípulos que foram mortos em razão de professarem sua crença no Cristo – como Estevão, cuja morte nos é descrita nos *Atos dos Apóstolos* do autor lucano, p. ex. –, todavia, até então, nenhum texto utilizou-se do termo “testemunha” ou “mártir” com este novo sentido semântico, qual seja, a de um indivíduo particular que tenha morrido pela fé no Cristo em uma situação de enfrentamento a uma autoridade estatal (o procônsul romano da Ásia, como no caso de Policarpo).

Nesse sentido, o martírio, como construção narrativa e social, forja um ideal, um exemplo a ser imitado pelos demais da comunidade. Torna-se um símbolo e ganha um sentido. Sua elaboração no interior do grupo é dotada de um caráter pedagógico, acentuado ainda mais quando é fixado por escrito, ou seja, por uma narrativa que o sustenta por gerações. Essas narrativas de martírio “fixam símbolos, imagens, padrões de conduta, valores e modelos; portanto, reconhece-se o poder comunicativo de tais práticas” (Otero, 2017, p. 77).

O martírio, como experiência religiosa do cristianismo nascente, dos séculos I e II d.C., constituirá, assim, um verdadeiro ideal de vivência da nova crença dentro do grupo cristão. Ele também demarca o “ethos” cristão das primeiras comunidades e sacraliza a figura do mártir, bem como seus restos mortais recolhidos e sepultados em local específico tornam-se “lugares de memória” e da experiência do sagrado (Nora, P., 1993). De fato, o martírio teologicamente elaborado surge no movimento cristão como uma experiência profunda do Deus revelado no messias cristão: Jesus Cristo. Sua ocorrência é como um demarcador do grupo frente aos judeus e também aos pagãos, adeptos do politeísmo tradicional e do culto ao imperador, fortemente difundido nas províncias da Ásia Menor Romana.

O mártir, como destacado na presente pesquisa, estabelece pelo seu sofrimento uma comunhão (*koinonia*) muito íntima com o Cristo, a quem imita na sua forma de morrer. É a partir dessa comunhão e intimidade com o Cristo, que o mártir torna-se para todo grupo um exemplo a ser imitado, uma norma para os cristãos. Ele demarca com clareza indiscutível a separação entre o grupo dos “eleitos” e o grupo dos “incrédulos” (*Mart. Pol.*, 16), ou seja, dos que não participarão das alegrias no reino escatológico.

Embora o culto dos mártires, praticado pelos seguidores de Jesus, aparentemente tenha se iniciado no século II d.C., foi somente nos séculos III e IV que ele ganhou uma importância que chegaria a causar contendas até mesmo entre os padres da Igreja, como Agostinho de Hipona, que por um bom tempo combateu o referido culto até se render a ele (Eliade, 2011). Sabe-se que até o século III d.C. o martírio e a figura do mártir ainda não possuíam uma grande elaboração teológica no meio eclesiástico, ela era mais uma

experiência da vivência religiosa dos primeiros cristãos.

Assim, o primitivo culto dos mártires foi, antes, um delimitador de suas fronteiras culturais e culturais, bem como um “fazer memória” desses “heróis” da fé e de seus martírios, conferindo-lhes um profundo sentido simbólico e sagrado, característico da memória viva de um grupo marginal e dominado (Nora, P., 1993).

Dentre outros aspectos relevantes – como a definição do cânon das escrituras cristãs e a hierarquização da igreja, por exemplo – o martírio se destacou desde muito cedo no âmbito das comunidades cristãs, configurando um ponto de convergência interna (os mártires e o martírio reúnem a comunidade cristã) e de diferenciação externa com relação ao judaísmo e ao politeísmo tradicional (o martírio diferencia os cristãos dos demais).

Na perspectiva da teoria identitária de Jones (2005), a perseguição e o martírio não são apenas atos de violência, mas uma interação intensa e violenta na fronteira identitária. O interrogatório romano diante de um magistrado era uma tentativa do poder dominante de apagar a fronteira, forçando o indivíduo a se reintegrar à norma romana através do ato de sacrifício. O martírio era o ato supremo de reforçar e santificar a fronteira. Ao escolher a morte em vez de cruzar a fronteira de volta ao politeísmo (o *mos romanorum*), o mártir tornava a distinção entre “cristão” e “romano” visível e socialmente perceptível. Dessa forma, as histórias dos mártires (martirologia), que circulavam amplamente, tornavam-se textos fundadores que ensinavam às novas gerações exatamente onde a fronteira estava e qual era o custo de mantê-la.

Em resumo, a identidade cristã na Ásia Menor do século II não era uma essência estática, mas um projeto ativo e contínuo. Ela foi construída dinamicamente na fronteira com a cultura romana politeísta, usando um conjunto de práticas, símbolos e rejeições para sinalizar uma lealdade fundamentalmente diferente. O conflito e a perseguição, longe de destruí-la, foram o mecanismo pelo qual essa fronteira ficou mais nítida e a identidade resultante mais forte e definida. Era uma forma, também, de negociação com a identidade politeísta helênico-romana, pois nem todo o tempo a relação entre cristãos e politeístas resultava em perseguições e martírios, pelo contrário. Se o movimento cristão não tivesse vivenciado longos períodos de convivência pacífica com o estado e o povo em seu entorno, não teriam a possibilidade de manter sua missão entre os próprios politeístas. Ademais, sabe-se que uma quantidade de cristãos, que não foi pequena, cederam à pressão e aceitaram oferecer a “prova do sacrifício” diante dos deuses e da estátua do imperador.

Raymond E. Brown (1986) ao se perguntar como sobreviveram as comunidades cristãs primitivas após a morte do último representante da geração dos

discípulos de Jesus, haja vista que já não haveria alguém que pudesse afirmar ter visto e vivido com o pregador de Nazaré, delineou respostas ou tradições presentes nas comunidades cristãs para que estas perdurassem, tradições elaboradas num período denominado por ele de “era subapostólica”: período de crise para as diversas comunidades cristãs, visto que após a morte dos apóstolos, muitas comunidades já se afastavam ou rompiam com muita coisa que antes tinham alguma autoridade, especialmente na sua base judaica. Contudo, essas comunidades primitivas tinham que encontrar um meio de sobreviver e continuar a pregação da Boa-Nova de Jesus Cristo, que tinham recebido dos primeiros apóstolos e missionários itinerantes.

Segundo Raymond E. Brown (1986), a partir dos escritos deixados pelos cristãos da era subapostólica nas comunidades ligadas ao apóstolo Paulo é possível identificar três diferentes correntes interpretativas sobre a comunidade cristã e sua organização: uma primeira corrente, exemplificada pelas cartas pastorais (1 e 2 Timóteo e Tito, chamadas deuteropaulinas); uma segunda exemplificada pelas cartas aos Colossenses e Efésios; e uma terceira corrente formada pelo conjunto da obra lucana (Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos). Nesses diferentes modelos, prevaleceram a dimesão da *koinonia* ou comunhão cristã, a organização hierárquica dos presbíteros-bispos (ainda sem uma distinção clara entre eles) e uma relação mais próxima com os judeus, visto que em Cristo, Deus quebrou o muro de inimizade e criou a partir de judeus e pagãos, um só novo povo: os cristãos (cf. Efésios, 2).

Todavia, uma quarta corrente de cristãos da era subapostólica se firmaram na tradição dos *escritos joaninos* (o quarto Evangelho e as cartas atribuídas ao apóstolo João), que R. E. Brown denominou de “herança do discípulo amado”, cuja autoria ele não atribui ser do apóstolo João, mas a um cristão de fins do século I d.C., provavelmente discípulo de uma comunidade joanina. Nessa corrente, a pregação cristã foi claramente voltada para um envolvimento pessoal com a figura do Cristo, elaborada e firmada numa alta cristologia – ciosa da divindade de Jesus – e explicitamente antijudaica, visto que nesses escritos os “cristãos foram expulsos das sinagogas” (cf. Jo 9, 22; 16, 2), as festas da herança litúrgica do Antigo Testamento são “festas dos judeus” (cf. Jo 6, 4; 7, 2) e os cristãos já não tomam parte nelas. Conforme Brown (1986, p. 25), nesses escritos da tradição joanina “De fato, Jesus é raramente apresentado como judeu e pode falar da lei judaica como a ‘lei deles’” (cf. Jo 15, 25).

Também sobre a evolução dos textos neotestamentários e seu contexto com a comunidade cristã primitiva, Gerd Theissen anota que:

O universalismo soteriológico de Paulo foi seguido, uma geração mais tarde, pelo universalismo ético do evangelho de Mateus. Sendo a intenção delimitar-se eticamente do entorno, era preciso formular as normas próprias de maneira mais rigorosa que o costume do contexto. Por esse motivo, uma nova onda de rigorismo tomou conta do cristianismo no século II – entre outras razões, como reação às tendências de abertura ampla em Paulo e Mateus. Ascese e martírio se tornam características da identidade cristã. Evidentemente, apenas uma pequena parcela dos cristãos praticava a ascese consequente, apenas poucos sofreram o martírio antes das perseguições aos cristãos no século III. Contudo, ascetas e mártires tinham grande relevância para a autocompreensão de todos os cristãos. Tinham autoridade carismática transversal à autoridade dos bispos e presbíteros. Constituíam o sinal de uma permanente estraneidade: neles se fixava a tensão com o *oikos* e a *pólis*. Os cristãos “normais” não se esquivavam das obrigações dessas realidades, porém sinalizavam, pela admiração da ascese e do martírio, que estavam compromissados com uma forma de vida superior, capaz de suspender os vínculos familiares e lealdades ao Estado (2008, p. 179-180).

Theissein é pontual ao sinalizar que os cristãos com a “intenção de delimitar-se” do entorno, foi preciso formular normas próprias mais rigorosas que o costume do contexto, ou seja, o praticado pela população politeísta. Para eles, isso levou a uma “nova onda de rigorismo” que se expressou numa ascese específica, a do martírio. Isso dotou a figura dos mártires de um carisma específico e forte o suficiente para constituir o autoconceito que os cristãos tinham de si mesmos; conceito forte o suficiente para suspenderem as lealdades tradicionais à família e ao estado.

Na *Martírio de Policarpo*, a comunidade de cristãos representada nela se insere nessas tradições: paulina e joanina, com destaque para esta última. Nesta tradição, e em geral na literatura cristã do século II d.C. (cf. Inácio de Antioquia, aos *Romanos*, aos *Filadelfienses*, aos *Esmirniotas*; *I Clemente*), já está evidenciada a diferença entre presbíteros, bispos e diáconos, e suas funções na comunidade cristã organizada como a grande Igreja dos Apóstolos. Nela, os cristãos também já consideram os judeus como pertencentes à dimensão do “outro”, ademais, como a comunidade de Esmirna, também Policarpo foi tradicionalmente considerado um discípulo do cristianismo joanino, de tal forma que o muro de separação entre judeus, pagãos e cristãos, não parece em nada demolido. Na *Martírio de Policarpo* esse “muro” de separação ou fronteira é ainda mais fortalecido (*Mart. Pol.* 12).

Com efeito, na *Mart. Pol.* e sua construção narrativa de identidade de grupo, os cristãos se perceberam, em sua maioria, como um grupo marginalizado e distante das estruturas de poder romanas. Se o “Reino” escatológico de Cristo não é deste mundo (cf. Jo. 18, 36-38), os cristãos, como seus seguidores, também não pertencem a este mundo, o dos romanos, mas são estrangeiros (*paroikoi*). O próprio Policarpo inicia sua carta aos cristãos da

cidade de Filipos com essa expressão: “à Igreja de Deus que vive como estrangeira (*paroikoi*) em Filipos” (*II ad Philipenses*, 1, 1).

No caso de cristãos proeminentes, como Tito Flávio Clemente, a adesão à nova fé provocava o desejo de se afastar da vida pública romana, como maneira de se preservar das práticas do culto ao imperador e aos deuses. Com efeito, a instituição do sacrifício será a pedra de toque nas relações entre cristãos e o sistema imperial.

O caso de Policarpo, dentre outros mártires, recordavam para os próprios cristãos que eles “não mantinham rituais sacrificiais, e se recusavam a fazer qualquer tipo de homenagem ao imperador” (Selvatici, 2015, p. 63), e que, por isso, deviam estar preparados para serem objeto de denúncias e perseguições pelos provinciais e autoridades romanas.

A recusa em tomar parte nos rituais de sacrifício não ficaria sem uma resposta pelas autoridades romanas. Philip A. Harland (2003), por exemplo, chama a atenção para o fato de que a amplitude que a prática dos cultos aos imperadores ganhou nas províncias da Ásia Menor sugere que ele atingiu uma integração bastante forte com a vida cívica da região, com significado político, social e religioso para diversos segmentos da população local. Os sacrifícios aos deuses e ao imperador, como parte fundamental do culto imperial, envolviam um complexo de rituais, orações, libações, hinos, queima de incenso e a refeição que o acompanhava.

Nesse sentido, “o sacrifício era um ambiente no qual os laços da comunidade humana eram expressos e reforçados, revelando a natureza das relações sociais e das hierarquias dentro da sociedade”, em continuidade, os sacrifícios como conjunto de símbolos “comunicavam uma certa compreensão das relações entre os humanos dentro do grupo (ou comunidade) e entre os grupos humanos e os deuses” (Harland, 2003, p. 97). O ritual do sacrifício na antiguidade era muito mais do que um simples ato de devoção; funcionava como um pilar central da vida comunitária. Conforme analisa Philip Harland, é no ambiente sacrificial e suas cerimônias que os laços sociais são expressos e reforçados, servindo como um espelho que revelava a natureza das relações e das hierarquias vigentes na sociedade. Através de um complexo conjunto de símbolos, o sacrifício comunicava uma cosmovisão específica, definindo não apenas as relações entre os seres humanos dentro da comunidade, mas também o lugar desse mesmo grupo perante o divino, estabelecendo a sua conexão com os deuses.

Logo, posicionar-se ao lado de fora desse sistema ou se recusar a tomar parte nele, é o mesmo que, inevitavelmente, colocar-se contrário ao conjunto de símbolos do principal discurso que plasmava a identidade do grupo, ou seja, aquilo que confere à

comunidade coesão social e política. A perspectiva cristã, portanto, ao recusar fazer parte desse sistema de sacrifícios e tudo mais que decorria dele, rompe com essa identidade cívico-religiosa da *pólis* e da ideologia imperial e, num primeiro olhar desavisado, pode refletir uma intencionalidade adversa, no sentido de destruí-lo, juntamente com tudo o que ele significava: coesão social, ponto de unidade na pessoa do imperador, sistema do patronato-clientelismo e o evergetismo público.

Como vimos, sobre a marginalização e ostracismo vivenciados pelos cristãos, J. H. Elliott, R. E. Brown e outros, destacam que muitos cristãos se sentiam aliados da sociedade que os cercava, pois aos olhos de seus concidadãos politeístas, eles constituíam uma seita que despertava curiosidade e que constantemente seria acusada de ateísmo (*atheos*) por se recusarem a tomar parte nos sacrifícios aos deuses e ao imperador, pois “os cristãos não adoravam os deuses civis” e acumulavam acusações de “comportamento antissocial, porque tinham refeições e reuniões fechadas” (Brown, 1986, p. 99).

Na *Martírio de Policarpo* o conflito entre a identidade cívico-religiosa do povo de Esmirna e a identidade cristã, igualmente religiosa, torna-se ainda mais evidente. A acusação de ateísmo (*atheos*) pelo povo de Esmirna – os politeístas – dirigida a Policarpo e aos cristãos perfaz o núcleo da carta e torna-se o motivo central para o martírio na perspectiva da autoridade romana: os cristãos não adoram nem sacrificam aos deuses! Não pertencem, portanto, ao povo romano, são estranhos, não-romanos. Assim, o grito que o autor anônimo da carta atribuiu ao povo de Esmirna: “‘Fora os ateus! Procure por Policarpo!’” (*Mart. Pol.* 3, 2), na narrativa do martírio, a fórmula opera como um elemento-chave retórico da percepção de classe dos politeístas esmirneanos aos seguidores de Cristo, como concidadãos indesejáveis” (Maier; Urciuoli, 2022, p. 181).

Para os romanos de Esmirna e demais cidadãos da Ásia Menor, os cristãos se portavam de maneira estranha e não convencional: não tomavam parte nas festividades aos deuses, recusavam prestar homenagem e sacrifícios aos imperadores e deuses da cidade, faziam reuniões secretas nas suas casas. Não se inseriam na vida cívica da cidade no que informava a própria identidade do grupo, ou seja, nos rituais e festivais de sacrifícios do culto ao imperador e aos deuses tradicionais. Podiam ser acusados de ateísmo e de perturbarem a paz pública por não aderirem aos costumes tradicionais. Assim, da perspectiva romana, a condenação dos cristãos não passava de uma simples execução de uma pena justamente aplicada a um criminoso qualquer. Foi precisamente a narrativa cristã que operou a diferenciação entre a “execução romana” e o “martírio”, tornando-o um meio propício de reforçar a identidade e as fronteiras do grupo cristão (cf. Middleton, 2014).

A identidade cristã do século II não se formou no vácuo; ela foi forjada em oposição e contraste com a cultura greco-romana dominante. Os cristãos se definiam tanto pelo que acreditavam quanto pelo que rejeitavam. Enquanto os romanos e demais cidadãos das *póleis* (a visão do “outro”) viam os cristãos como subversivos, acusavam-nos de “ateísmo” (por não prestarem culto aos deuses tradicionais), de “incesto” e “canibalismo” (interpretações hostis da Eucaristia) e de “ódio à raça humana” (por se absterem dos festivais e da vida social pública); essa percepção externa, hostil, forçava os cristãos a se unirem e a definirem com mais clareza quem eram.

Os cristãos (a autodefinição), em resposta, abraçavam essa diferença. Eles eram a “terceira raça” (nem judeus, nem pagãos), “peregrinos e forasteiros” neste mundo. Sua identidade era, por definição, relacional em oposição: ser cristão era não ser pagão. Aqui a teoria de Siân Jones (2005) se torna especialmente útil. Os cristãos usaram práticas, símbolos e comportamentos específicos como marcadores ativos para sinalizar sua identidade e reforçar a fronteira com o mundo politeísta que os cercava, cujo marcador supremo era a rejeição do Culto Imperial. O ato de recusar-se a queimar incenso para a estátua do imperador era o principal “trabalho de fronteira”. Não era apenas uma crença privada; era uma performance pública de uma identidade distinta e de uma lealdade alternativa.

A literatura de martírios “não é nem ideologicamente neutra nem objetiva, mas está ligada a questões de identidade. Ela reforça a visão particular de um grupo sobre o mundo – seja religioso, político ou nacional – e é por isso que é tão controverso” (Middleton, 2014, p. 118). Quando a autoridade romana em Esmirna, identificada pelo autor da carta como o *procônsul da Ásia*, ordenou a morte de Policarpo, nada o convenceria de que estava produzindo um “mártir”, mas apenas executando um criminoso, alguém que se recusava a tomar parte nos costumes romanos (*Mart. Pol.* 11, 2). Foi a narrativa construída pela comunidade cristã de Esmirna que o tornou um “mártir” como figura a ser imitada e a definir com precisão quem pertence “aos nossos” e quem não pertence.

As narrativas de martírio, como a descrita na *Martírio de Policarpo*, não circulam entre as comunidades apenas para celebrar o mártir, mas, principalmente, para inspirar comportamentos e, ao fazê-lo, criar fortes marcadores ou fronteiras de grupo. Mesmo após as perseguições e a fixação do cristianismo como religião oficial do império, portanto, quando a possibilidade de martírios praticamente desapareceu, “as martiriologias ainda funcionam como um meio de criar identidade de grupo, por meio da simpatia ou rejeição de mártires específicos. O martiriológico exige que as pessoas tomem partido” (Middleton, 2014, p. 129).

Na presente pesquisa procuramos delinear um grande contexto do Império Romano e sua ideologia imperial do *Principado*, sobretudo, no tocante a sua identidade sacra com forte acento sobre o culto imperial, especialmente nas províncias da Ásia Menor e da Grécia romana. Tentamos, dessa forma, inserir a leitura da *Martírio de Policarpo* e da perseguição aos cristãos nesse mesmo contexto, qual seja, a das cidades imperiais do oriente romano, cuja identidade cívica era fortemente marcada pelo culto aos deuses protetores e aos *divi*, os imperadores divinizados. Mostramos como uma profusão de instituições – sacerdócio cívico, cerimônias sacrificiais, jogos, festivais, patronato e clientelismo – foram criadas ou reforçadas em torno do culto imperial e entendemos que Esmirna, na província da Ásia proconsular romana, pertencia a todo esse complexo contexto.

Por meio da literatura comparada, como a carta de Plínio a Trajano, os *rescritos* dos imperadores antoninos e outras fontes do período, buscamos delinear um histórico da relação conflitiva entre as autoridades romanas e o movimento cristão em expansão na Ásia Menor. Buscamos, ainda, vincular esse contexto mais abrangente à leitura da *Martírio de Policarpo*, e interpretar sua narrativa nesse mesmo contexto: de uma perseguição pontual movida pela população politeísta local contra um grupo de pessoas que julgavam não participar da identidade cívica, expressa na adoração aos deuses e ao imperador.

Nesse aspecto, a presente dissertação demonstrou que a experiência do martírio, sobretudo a partir da análise da *Mart. Pol.*, constituiu-se como um eixo fundamental na elaboração de uma identidade cristã do século II d.C. Na medida em que o Império Romano consolidava sua autoridade por meio da religião cívica e do culto imperial, os cristãos elaboravam, em oposição, uma memória de resistência que ancorava sua identidade coletiva na figura do mártir. Assim, a recusa em sacrificar aos deuses e ao imperador não se configurava apenas como um gesto de fé pessoal, mas como um ato de afirmação comunitária diante de um sistema político-religioso contrário.

No plano histórico e político, o culto imperial representou um dos principais instrumentos de legitimação do poder romano na Ásia Menor. A sacralização da figura do imperador criou uma identidade coletiva que amalgamava religião, política e vida cotidiana, exigindo lealdade expressa. Contra esse pano de fundo, vimos que o movimento cristão se apresentou como um corpo estranho, cuja recusa em participar desses ritos foi interpretada como subversão. Esse embate revelou que, no interior do Império, as identidades não eram estáticas, mas negociadas e, frequentemente, conflituosas, como se evidencia nas fontes literárias e documentais analisadas.

Com efeito, nosso estudo da *Mart. Pol.* demonstrou que esse texto não é

apenas uma memória edificante, mas um documento normativo, pedagógico e identitário. Ao valorizar figuras como Policarpo e desautorizar exemplos como o de Quinto, a obra instituiu critérios para distinguir a autêntica perseverança cristã de atitudes consideradas imprudentes. Dessa forma, a narrativa contribuiu para modelar a identidade cristã nascente, oferecendo padrões de conduta que reforçavam a coesão comunitária em meio à hostilidade externa e ao risco da perseguição.

A análise do fenômeno martirial também mostrou que o martírio ultrapassava a experiência individual, assumindo o papel de marcador de fronteiras. Ao transformar a morte em testemunho público, os cristãos produziram um discurso contra-imperial que redefinia os termos da lealdade: em lugar da submissão ao imperador, a fidelidade a Cristo; em vez dos costumes romanos (*mos romanorum*), a comunhão (*koinonia*) cristã; no lugar das assembleias das cidades politeístas, os cristãos opuseram suas *ekklésias*. Assim, o martírio se converteu em um dispositivo de resistência cultural e religiosa, cuja força simbólica ecoaria na formação posterior das comunidades cristãs.

Como pontuou Karl Galinsky (2011), a relação romana-cristã não deve ser lida na ótica da oposição ou resistência contra-imperial, como uma rejeição *in totum* da sociedade romana, mas com um olhar matizado, capaz de perceber os pontos de negociação e acomodação também. De fato, na *Mart. Pol.* há espaço de negociação para a comunidade cristã de Esmirna e o próprio Império. Não há uma rejeição ao Império, mas uma oposição momentânea e específica do culto cívico aos deuses e aos imperadores divinizados (os *divi*), isso fica ainda mais explícito, sobretudo, quando o autor da *Mart. Pol.* se insere na tradição paulina (cf. Rm, 13) e da *II Clemente*, segundo a qual, os cristãos reconhecem as autoridades romanas e o poder estatal como vindos de Deus, portanto, dignos de respeito e obediência, pois os cristãos aprendem “a tratar as autoridades e os poderes estabelecidos por Deus com o respeito devido, contanto que isso não nos prejudique” (*Mart. Pol.*, 10, 2).

Por fim, nota-se que a oposição entre culto imperial e martírio cristão não pode ser compreendida apenas em termos de perseguição política, mas como um confronto de identidades e de imaginários religiosos. O mártir cristão emerge como contraponto à figura sacralizada do imperador, configurando-se como sinal de uma nova comunidade que se consolidava na marginalidade e na resistência. A partir dessa tensão, delineou-se um processo histórico que, ao mesmo tempo, desafiava o poder romano e fundava um dos elementos mais duradouros da tradição cristã: a memória dos mártires como expressão máxima de fé e identidade. Ademais, o martírio, como prática e o mártir como símbolo, demarcaram uma nova lealdade: diante da lealdade reclamada pelo estado romano e sua ideologia imperial, os

cristãos opuseram a lealdade ao novo “Rei”, um novo soberano, que para eles convergia na pessoa do Cristo, mesmo que essa nova lealdade não rejeitasse totalmente o sistema imperial em si.

## REFERÊNCIAS

### 1. FONTES

*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2003.

BUENO, Daniel Ruiz. (Org.). *Actas de los Mártires*. Madrid: Ed. B.A.C., 2003. BUENO, Daniel Ruiz. (Org.). *Padres Apostólicos*. Madri: BAC, 1950.

CLEMENTE DE ROMA. *Primera carta a los Corintios*. In: ROPERO, Alfonso (org.). *Los Padres Apostólicos*. Viladecavalls (Barcelona): Editorial CLIE, 2004. p. 31-38.

\_\_\_\_\_. *Segunda carta a los Corintios*. In: ROPERO, Alfonso (org.). *Los Padres Apostólicos*. Viladecavalls (Barcelona): Editorial CLIE, 2004. p. 39-41.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2004.

*História Augusta*. Trad. Vicente Picón e Antonio Cascón. Madrid: Edições Akal, 1989

IGNACIO DE ANTIOQUIÁ. *Cartas*. In: ROPERO, Alfonso (org.). *Los Padres Apostólicos*. Viladecavalls (Barcelona): Editorial CLIE, 2004. p. 42-54.

IRINEU DE LYON. *Contra as Heresias*. São Paulo: Paulus, 1997.

MARTIRIO DE POLICARPO. In: ROPERO, Alfonso (org.). *Los Padres Apostólicos*. Viladecavalls (Barcelona): Editorial CLIE, 2004. p. 63-66.

PLÍNIO, o jovem. *Epístolas Completas: livros I, II e III*. João Angelo Oliva Neto, tradução, introdução e notas; Paulo Sérgio de Vasconcellos, leitura crítica. Cotia, SP: Ateliê Editorial; Editora Mnema, 2022 (edição bilíngue).

POLICARPO DE ESMIRNA. *Carta a los Filipenses*. In: ROPERO, Alfonso (org.). *Los Padres Apostólicos*. Viladecavalls (Barcelona): Editorial CLIE, 2004. p. 55-62.

RUIZ BUENO, Daniel. *Actas de los mártires*. 8. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003. (BAC, 75). [1ª ed. 1951].

### 2. BIBLIOGRAFIA

ADIBELLÍ, Ramazan. [Resenha de] MOSS, Candida R. *The Myth of Persecution: How Early-Christians Invented a Story of Martyrdom*. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, v. 59, n. 1, p. 365-379, 2018. DOI: 10.1501/Ilhfak\_0000001496.

ALARCÓN HERNÁNDEZ, Carmen. El culto imperial: una reflexión historiográfica. *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, Madrid, n. 12, p. 181–212, 2014. ISSN 1575-166x.

ALES BELLO, Angela. *O sentido do sagrado: da arcaicidade à dessacralização*. São Paulo: Paulus, 2018.

- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- BEARD, Mary. *SPQR: uma história da Roma Antiga*. Tradução Luís Reyes Gil. 3ª edição. São Paulo: Planeta, 2023.
- BELAYCHE, Nicole. Aborder “la religion” dans le monde romain aujourd’hui : paradigmes renouvelés et nouveaux outils. *Pallas: Revue d'Études Antiques*, Toulouse, n. 111, p. 19-39, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pallas/18206>. Acesso em: 20 ago. 2025.
- BERARDINO, Angelo Di. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. São Paulo: Paulus, 2002
- BEVENS, Edwin M. *A sacred people: Roman identity in the age of Augustus*. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – University of Massachusetts Amherst, 2010. Disponível em: <https://scholarworks.umass.edu/theses/40>. Acesso em: 13 ago. 2025.
- BIRLEY, Anthony. *Adriano: la biografía de un emperador que cambió el curso de la historia*. Barcelona: Ediciones Penínsulas, 2005.
- BORTOLINI, José. *Introdução a Paulo e suas cartas*. 4ª ed. São Paulo: Editora Paulus, 2008.
- BOWERSOCK, G. W. *Martyrdom & Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BOYARIN, Daniel. *Dying for God: martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 6, n. 4, p. 577-627, Winter 1998. DOI: 10.1353/earl.1998.0053. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/9978>. Acesso em: 10 fev. 2024.
- BRODD, Jeffrey; REED, Jonathan L. (org.). *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on the imperial cult*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.
- \_\_\_\_\_. *El mundo de la Antigüedad tardía: de Marco Aurelio a Mahoma*. Tradução de Antonio Piñero. Prólogo de José Enrique Ruiz-Domènec. Madrid: Editorial Gredos, 2012. ISBN 978-84-249-2341-9.
- BROWN, Raymond E. *As Igrejas dos Apóstolos*. Tradução de I. F. Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BRUNT, P. A. *Laus imperii*, In.: HORSLEY, Richard A. (org.). Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004, p. 33-42.

- BUSTAMANTE, Regina M. C. *Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade*. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (orgs). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006, pp. 109-136.
- CAMIA, Francesco. Which relationship between Greek Gods and Roman Emperors? The cultic implications of the “assimilation” of Emperors to Gods in mainland Greece. *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, Madrid, n. 16, p. 105-137, 2018. DOI: <https://doi.org/10.20318/arys.2018.4427>. Acesso em: 13 ago. 2025.
- CAMPENHAUSEN, Hans Von. *Os Pais da Igreja*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.
- CAMPOS, Ludimila Caliman. “*Um bispo, um Deus, uma ekklesia*”: a formação do episcopado monárquico no Alto Império Romano. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória, 2011.
- CARCOPINO, Jérôme. *La vie quotidienne à Rome à l’apogée de l’Empire*. Paris: Hachette, 1939.
- CASTAGNO, Adele Monaci. *L’agiografia cristiana antica: Testi, contesti, pubblico*. Brescia: Morcelliana, 2010.
- CASTELLI, Elizabeth A. *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York: Columbia University Press, 2004.
- CHEVITARESE, André L. Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (orgs). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006, pp. 161-174.
- CHOW, John K. *Patronato na Corinto romana*. In.: HORSLEY, Richard A. (org.). Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004, p. 111-129.
- CID LÓPEZ, Rosa María. Los "Flamines Annui" del Norte africano. Notas sobre la duración del sacerdocio municipal del culto al emperador. *Studia Historica. Historia Antigua, [S. l.]*, v. 6, 2010. Disponível em: <https://revistas.usal.es/uno/index.php/0213-2052/article/view/6240>. Acesso em: 11 jun. 2025.
- CORTÉS COPETE, Juan Manuel. La consagración del templo de Zeus Olímpio: Adriano y la integración religiosa del imperio. *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, Sevilla, n. 16, p. 207-238, 2018. DOI: <https://doi.org/10.20318/arys.2018.4456>. Acesso em: 13 ago. 2025.
- COSTA GRILLO, José Geraldo; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. El culto imperial romano y el cristianismo inicial, algunas consideraciones. *Revista Mundo Antigo*, Niterói, v. 6, n. 12, p. 23–27, jun. 2017. ISSN 2238-8788.

CUESTA FERNÁNDEZ, Jorge. La divinidad del emperador romano y la sacralización del poder imperial en las *Historiae Adversus Paganos* de Paulo Orosio: sobre Domiciano (Oros. Hist. VII, 10, 5) y Augusto (Oros. Hist. VI, 20). *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, Murcia, n. 12, p. 367-394, 2014. Disponível em: <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/ARYS/article/view/28>. Acesso em: 13 ago. 2025.

\_\_\_\_\_. Los pogroms anticristianos de Lyon (177) y Alejandría (249): un estudio comparativo. *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, Murcia, n. 11, p. 313-336, 2013. Disponível em: <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/ARYS/article/view/2438>. Acesso em: 13 ago. 2025.

DALLA ROSA, Alberto. Les aspects religieux de l'exercice du pouvoir impérial. *Pallas: Revue d'Études Antiques*, Toulouse, n. 111, p. 65-76, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pallas/18262>. Acesso em: 10 ago. 2025.

DE BONI, Luis Alberto. O estatuto jurídico das perseguições dos cristãos no Império Romano. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, p. 135-168, 2014. Edição Especial. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/YF9bbyQYs74GKMwJGRxJLxH/>. Acesso em: 15 abr. 2025.

DEHANDSCHUTTER, Boudewijn. *Polycarpiana. Studies on martyrdom and persecution in Early Christianity*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2007.

DELEHAYE, Hippolyte. *Les origines du culte des martyrs*. Bruxelles: Bureaux de la Société Bollandiste, 1912.

DESTEPHEN, Sylvain. Martyrs locaux et cultes civiques en Asie Mineure. In: CAILLET, Jean-Pierre et al. (Org.). *Des dieux civiques aux saints patrons (IVe-VIIe siècle)*. Paris: Editions A&J Picard, 2015. p. 59-116.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas, vol. III: de Maomé à Idade das Reformas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FIGUEIREDO, F. A. *Introdução à Patrística*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

FISICHELLA, R. *Martírio*. In: LATOURELLE, R. *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p.568-577

FRIESEN, Steven J. Normal Religion, or, Words Fail Us: A Response to Karl Galinsky's "The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?". In: BRODD, Jeffrey; REED, Jonathan L. (Ed.). *Rome and Religion: A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 23-26.

\_\_\_\_\_. *Twice Neokoros: Ephesus, Asia, and the Cult of the Flavian Imperial Family*. Leiden: Brill, 1993.

FRIJA, Gabrielle. Cultes impériaux et pouvoir impérial: diffusion et circulation des cultes des empereurs dans le monde romain. *Pallas: Revue d'Études Antiques*, Toulouse, n. 111, p. 77-94, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pallas/18299>. Acesso em: 10 ago. 2025.

\_\_\_\_\_. Les cultes impériaux dans les cités d'Asie Mineure: des spécificités provinciales?. In: VITALE, Marco; KOLB, Anne (Ed.). *Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches Organisation, Kommunikation und Repräsentation*. Berlin: De Gruyter, 2016, p. 159-172. Disponível em: <https://hal.science/hal-01789466v1>. Acesso em: 10 jun. 2025.

GALINSKY, Karl. *Augustus: Introduction to the life of an Emperor*. New York: Cambridge University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. In the Shadow (or not) of the Imperial Cult: A Cooperative Agenda. In: BRODD, Jeffrey; REED, Jonathan L. (Ed.). *Rome and Religion: A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 215-226.

\_\_\_\_\_. The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?. In: BRODD, Jeffrey; REED, Jonathan L. (Ed.). *Rome and Religion: A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 1-22.

GARNSEY, Peter; SALLER, Richard. *Relações patronais de poder*. In.: HORSLEY, Richard A. (org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 103-110.

GATT, Pablo. Das perseguições à oficialização do Cristianismo no Império Romano: os relatos de Cipriano de Cartago e de Eusébio de Cesareia. *Mundo Livre: revista multidisciplinar*, v. 8, n. 2, p. 157-188, jul./dez. 2022.

GIANDOSO, Daniel Marques. *A construção da imagem do Império Romano nos discursos de Tácito e Plínio, o Jovem*. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

\_\_\_\_\_. *A polêmica judaico-cristã nas Atas dos Mártires*. 2016. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidad de São Paulo, São Paulo, 2016. doi:10.11606/T.8.2016.tde-02122016-135510.

GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA, Pedro. Ignacio de Antioquia inventó el cristianismo: Trajano y Adriano frente a los cristianos. *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, Sevilla, n. 16, p. 289-332, 2018. DOI: <https://doi.org/10.20318/arys.2018.4455>. Acesso em: 13 ago. 2025.

GONZÁLEZ ROMÁN, Cristóbal. Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescriptos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos. *Anales de historia antigua y medieval*, Buenos Aires, v. 18, p. 227-241, 1981. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=46023>. Acesso em: 15 maio 2025.

GORDON, Richard. *O véu do poder*. In.: HORSLEY, Richard A. (org.). Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004, p. 130-140.

GRIMAL, Pierre. *O Império Romano*. Trad. Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1993.

GUARINELLO, N. Império Romano e identidade grega, in: FUNARI, P.P.A.; SILVA, M.A.O. (Orgs.) *Política e Identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume / FAPESP, 2009, p. 147-161.

\_\_\_\_\_. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.

\_\_\_\_\_. O Império Romano e nós. In. SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 13-19.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Centauro, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1992.

HARLAND, Philip A. Imperial Cults within local cultural life: Associations in Roman Asia. *Ancient History Bulletin*, [S. l.], v. 17, n. 1-2, p. 85-107, 2003. Disponível em: <https://journals.lib.unb.ca/index.php/AHB/article/view/17852>. Acesso em: 12 jan. 2024.

HARTOG, Paul. The Christology of the *Martyrium Polycarpi*: Martyrdom as Imitation of Christ and Election by Christ. *Perichoresis*, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 137-151, 2014. DOI: 10.2478/perc-2014-0008. Disponível em: <https://sciendo.com/pdf/perc-2014-0008>. Acesso em: 10 out. 2024.

HORSLEY, Richard A. (org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott. *História do movimento cristão mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paidéia grega*. Lisboa: Edições 70, 1991.

JOLY, Fábio Duarte. Um império, muitas religiões. In. SILVA, Érica C., SILVA, Gilvan V., SILVA, Roberta A. (org.). *O império romano e sua diversidade religiosa*. Vitória, ES: EDUFES, 2019, p. 13-22.

JONES, Siân. Categorías históricas e a práxis da identidade: a interpretación da etnicidade na arqueología histórica. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu; ORSER, Charles; SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira (orgs.). *Identidades, discurso e poder: estudos da arqueología contemporânea*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2005. p. 27-43.

KINZIG, Wolfram. “‘Non-Separation’: Closeness and Co-Operation between Jews and Christians in the Fourth Century.” *Vigiliae Christianae*, vol. 45, no. 1, 1991, pp. 27–53. *JSTOR*, disponível em: <https://doi.org/10.2307/1583757>. Acesso em: 19 out. 2024.

LANATA, Giuliana. *Gli atti dei martiri come documenti processuali*. Milano: Giuffrè, 1973.

LAZZATI, Giuseppe. *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1956.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão et al. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

LOZANO GÓMEZ, Fernando. El culto a los emperadores en el ejército romano: el caso del Feriale Duranum. *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, Sevilla, n. 12, p. 213-237, 2014. Disponível em: <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/ARYS/article/view/25>. Acesso em: 13 ago. 2025.

\_\_\_\_\_. Historias fabulosas: un aspecto de la construcción de la divinidad de los emperadores romanos. *Habis*, Sevilla, n. 39, p. 153–162, 2008. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2008.i39.10>. Acesso em: 6 ago. 2025.

\_\_\_\_\_. Humillados y ofendidos. Cristianos, judíos y otros contestatarios al culto imperial. *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, [S.l.], v. 6, p. 157-169, 2003-2005. Disponível em: <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/ARYS/article/view/5590>. Acesso em: 18 set. 2025.

\_\_\_\_\_. Los dioses que se deleitaban con la sangre: el sacrificio cruento en Roma. In: GARCÍA FERNÁNDEZ, Francisco José; LOZANO GÓMEZ, Fernando; PEREIRA DELGADO, Álvaro (Coords.). *El alimento de los dioses. Sacrificio y consumo de alimentos en las religiones antiguas*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2015. p. 157-180.

LOZANO GÓMEZ, Fernando; ALVAR, Jaime. El culto imperial y su proyección en Hispania. In: *Hispania: las provincias hispanas en el mundo romano*. Institut Català d'Arqueologia Clàssica (ICAC), 2009. p. 425-438.

LOZANO GÓMEZ, Fernando; GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA, Pedro; ALARCÓN HERNÁNDEZ, Carmen. Reyes y dioses: la realeza divina en las sociedades antiguas. *Arys*, v. 12, p. 9-28, 2014. Disponível em: <https://www.ucm.es/arys>. Acesso em: 13 ago. 2025.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Julio Cesar. *Sociedade e cultura na África romana: oito ensaios e duas traduções*. São Paulo: Intermeios, 2020.

MAIER, Harry O.; URCIUOLI, Emiliano R. Death in Smyrna: the martyrdom of Polycarp as an urban event. *Mortality*, [S. l.], v. 27, n. 2, p. 171-187, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13576275.2022.2063530>. Acesso em: 10 ago. 2025.

MATOS, Denilson da Silva. *A construção discursiva do mártir: um olhar a partir da Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis*. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Faculdade de Comunicação, Educação e Humanidades, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

MENDES, Norma Musco. *O sistema político do principado*. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (orgs). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006, pp. 21-51.

MIDDLETON, Paul. What is martyrdom? *Mortality*, [S. l.], v. 19, n. 2, p. 117-133, 2014. DOI: 10.1080/13576275.2014.894013. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13576275.2014.894013>. Acesso em: 10 jan. 2024.

MIRANDA, V. A. (2016). Narrativas de martírio e construção de comunidades cristãs nos séculos II e III. *Revista de interpretação bíblica latino-americana*, 73, 117-133. doi:10.15603/1676-3394/ribla.v0n73.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *De paganos, judíos y cristianos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

\_\_\_\_\_. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

MONTERO, Santiago; NÁJERA LAVID, Fernando. El culto al emperador romano y su reflejo en Hispania. *Religiones del Mundo Antiguo*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, [s.d.].

MORENO RESANO, Esteban. La divinidad y el culto imperiales en la legislación romana desde el período constantiniano hasta época teodosiana (312-455). *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, Zaragoza, n. 12, p. 341-366, 2014. Disponível em: <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/ARYS/article/view/26>. Acesso em: 13 ago. 2025.

MOSS, Candida R. On the Dating of Polycarp: Rethinking the Place of the Martyrdom of Polycarp in the History of Christianity. *Early Christianity*, v. 1, p. 539-574, 2010. Disponível em: <https://www.mohrsiebeck.com/artikel/on-the-dating-of-polycarp-rethinking-the-place-of-the-martyrdom-of-polycarp-in-the-history-of-christianity-101628186870310793597051/>.

Acesso em: 05 nov. 2023.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo: biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2000.

- NASCIMENTO, Amanda Cristina Martins do; SELVATICI, Monica. O início da hierarquização no cristianismo primitivo na Iª carta de Clemente aos coríntios (séc. I d.C.). *Revista Relegens Thréskeia*, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 132–152, 2019. DOI: 10.5380/rt.v8i1.67925. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/67925>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. In: Projeto História. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História do Departamento de História da PUC*. São Paulo, 1993.
- ORLIN, Eric M. Augustan religion: from locative to utopian. In: BRODD, Jeffrey; REED, Jonathan L. (org.). *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on the imperial cult*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 49-59.
- OTERO, Uiara B. *Os Mártires Latinos de Cartago: As Fronteiras entre o Lícito e o Ilícito (202-258 E.C.)*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2017.
- PARVIS, Sara. The Martyrdom of Polycarp. *The Expository Times*, v. 118, n. 3, p. 105-112, 2006. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0014524606072683>. Acesso em: 10 dez. 2023.
- PINTO, Paulo G. H. R. *Transformações no paganismo romano*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1997. (Phoinix 1997).
- PRICE, Simon R. F. *Rituais e poder*. In.: HORSLEY, Richard A. (org.). Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004, p. 53-76.
- QUASTEN, Johannes. *Patrologia I: Hasta el concilio de Nicea*. Madrid: BAC, 2004.
- RECLA, Matthew J. Pathology, identity, or both? Making meaning from early Christian martyrdom. *Mortality*, Abingdon, v. 27, n. 1, p. 75-89, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1080/13576275.2020.1823352>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13576275.2020.1823352>. Acesso em: 16 set. 2025.
- RIVES, James B. Sacrifice and ‘religion’: modeling religious change in the Roman Empire. *Religions*, v. 10, n. 1, p. 16, 2018. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/1/16>. Acesso em: 10 out. 2024.
- ROPERO, Alfonso. *Lo mejor de los padres apostólicos*. Editorial Clie, 2004.
- ROSA, Claudia Beltrão da. *A Religião na Urbs*. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006. p. 137-160.

SANTOS YANGUAS, Narciso. El emperador Cómodo y las comunidades cristianas. *Helmantica*, [S. l.], v. 71, n. 205, p. 45–76, 2021. DOI: [10.36576/summa.132945](https://doi.org/10.36576/summa.132945).

Disponível em: <https://revistas.upsa.es/index.php/helmantica/article/view/195>. Acesso em: 11 jan. 2025.

SCHOWALTER, Daniel N. *Honoring Trajan in Pergamum: imperial temples in the “second city”*. In: BRODD, Jeffrey; REED, Jonathan L. (org.). *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on the imperial cult*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 99-109.

SELVATICI, Monica. Identidades cristãs e práxis judaizante na Ásia Menor romana do século II d.C.: um exame das epístolas de Inácio de Antioquia. *Diálogos*, Maringá, v. 24, n. 2, p. 325-341, maio/ago. 2020. DOI: [10.4025/dialogos.v24i2.45651](https://doi.org/10.4025/dialogos.v24i2.45651).

\_\_\_\_\_. Identidades religiosas no mundo romano: o caso de judeus e cristãos na Ásia Menor dos séculos I e II d.C. *Antíteses*, [S. l.], v. 8, n. 16, p. 50–70, 2015. DOI: [10.5433/1984-3356.2015v8n16p50](https://doi.org/10.5433/1984-3356.2015v8n16p50).

Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/22714>. Acesso em: 11 jun. 2025.

\_\_\_\_\_. *Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã*. 2006. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

SHERWIN-WHITE, A. N. Why were the early christians persecuted? *Past & Present*. Oxford: N. Oxford University Press, n. 27, p. 23-27, 1964.

SILVA, Érica C., SILVA, Gilvan V., SILVA, Roberta A. (org.). *O império romano e sua diversidade religiosa*. Vitória, ES: EDUFES, 2019.

SILVA, Gilvan V. *A Relação Estado/Igreja no Império Romano*. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano: Perspectiva econômica, política e sociocultural*. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006. pp. 241-266.

SILVA, Gilvan V.; MENDES, Norma M. (orgs.) *Repensando o Império Romano: Perspectiva econômica, política e sociocultural*. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006.

SOARES, Hariadne da Penha. A romanização e a absorção dos cultos orientais no Principado: expandindo as fronteiras do paganismo. In: SILVA, Gilvan Ventura da; LIMA NETO, Belchior Monteiro de (Org.). *Identidade e fronteiras religiosas no Alto Império Romano*. Vitória: NPIH Publicações, 2011. p. 38-56.

SOLÍS MONTERO, Javier. El emperador romano: señor del tiempo, dueño del espacio. *Antesteria*, Madrid, n. 3, p. 209–224, 2014. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7617044>. Acesso em: 10 jan. 2025.

SPAETH, Barbette Stanley. Imperial cult in Roman Corinth: a response to Karl Galinsky’s “The cult of the Roman emperor: uniter or divider?”. In: BRODD, Jeffrey; REED, Jonathan

- L. (org.). *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on the imperial cult*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 61-81.
- SPINSANTI, Sandro; MOLLINARI, Paolo. *Mártir*. In: FIORI, Stefano de; GOFFI, Tullo (org.). *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 698-708.
- STE. CROIX, G. E. M. de. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- THEISSEIN, Gerd. *O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2008.
- TREBOLLE BARRERA, Julio C. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- VENTURINI, Renata Lopes Biazotto; COSTA, Alex Aparecido da. Império Romano e integração: os cristãos nas cartas de Plínio, o Jovem e Trajano. *Revista Brasileira de História das Religiões*, [S. l.], v. 10, n. 30, p. 7-31, jan./abr. 2018. DOI: 10.4025/rbhranpuh.v10i30.34714. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i30.34714>. Acesso em: 20 jun. 2025.
- VEYNE, Paul. *A Sociedade Romana*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Quanto nosso mundo se tornou cristão*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Editora Civilização brasileira, 2011.
- VIELHAUER, Philipp. *Historia de la literatura cristiana primitiva: introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*. Salamanca, Espanha: Ediciones Sígueme, 2003.
- ZAMEZA, José. *Roma pagana y el cristianismo: los mártires del siglo II*. Roma: Univ. Gregoriana, 1941.
- ZANKER, Paul. O poder das imagens. In.: HORSLEY, Richard A. (org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 77-91.