

IDENTIDADE E MEMÓRIA CULTURAL CRISTÃ EM ESPAÇOS FÚNERÁRIOS NA ANTIGUIDADE TARDIA (séc. III-IV) CHRISTIAN CULTURAL IDENTITY AND MEMORY FUNERAL SPACES IN LATE ANTIQUITY (III-IV CENTURY)

Francimagda Almeida Avelino¹⁵⁹

Artigo recebido em 14 de agosto de 2022
Artigo aceito em 02 de setembro de 2022

Resumo: Este trabalho propõe uma análise dos rituais funerários executados por cristãos nas catacumbas romanas entre os séculos III e IV, que aqui serão analisados como processos de construção identitária e mnemônica por serem núcleos comunicativos e de interação simultânea entre história, significado e sujeito.

Palavra-chave: Cristianismo. Espaços funerários. Identidade cultural. Memória cultural.

Abstract: This work proposes an analysis of the funerary rituals performed by Christians in the Roman catacombs between the 3rd and 4th centuries, which will be analyzed here as processes of identity and mnemonic construction as they are communicative core and simultaneous interaction between history, meaning and subject.

Keyword: Christianity. Cultural identity. Cultural memory. Funeral spaces.

O mundo romano, palco de inúmeras transações político-administrativas, foi o resultado processual de conquistas militares e de um controle legal que favoreceu intercâmbios e produções de valores, comportamentos e tradições pelo o Império. Tal dinâmica, própria de negociações culturais, implica o reconhecimento de que os processos

¹⁵⁹ Mestre em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
<https://orcid.org/0000-0002-9461-8324> E-mail: magdaalm-avelino@hotmail.com

identitários foram construídos por meio de experiências relacionais e que, portanto, foram operados em uma pluralidade de situações de inclusão, exclusão, articulação e expressividade.

Estas qualidades processuais, inclusive, também se inserem nas características da Antiguidade Tardia, período no qual as tradições greco-romanas helenizadas articularam-se a todo o contexto sociocultural, e acabaram por gerar mudanças importantes nas tradições de épocas antecedentes, assim como nos lembra Peter Brown (2012).

No que toca à atuação cristã, Brown argumenta que o período tardio-antigo teve como característica basilar a estruturação do cristianismo e sua inserção na sociedade romana. Entender a formação cristã nessa conjuntura, portanto, proporciona a compreensão de que a religião formou-se em um tempo que, em si, sustentou novos valores articulando-os às permanências e criou novas configurações e ritmos sociais, dos quais o cristianismo não pôde fugir, haja vista os rituais funerários desenvolvidos entre os séculos III e IV, e que aqui serão analisados como processos de construção identitária e mnemônica, por serem atividades nas quais os cristãos investiram critérios de identidade e, conseqüentemente, atuaram na formação de uma memória cultural, em razão de tais práticas serem núcleos comunicativos e de interação simultânea entre história, significado e sujeito.

O período observado deve-se à datação da cultura material produzida pelos cristãos em catacumbas romanas que atestam uma evidente atuação deles na sociabilidade, ao ponto de produzirem sinais de ritos e interferências no espaço público. Por séculos, os fiéis construíram sepulturas, ornamentaram túmulos, confeccionaram imagens e realizaram rituais de forma a não só memorar seus mortos

como a cultivar sua crença em espacialidades utilizadas coletivamente, por indivíduos de diversas matrizes religiosas.

Tais práticas funerárias significavam um rito de passagem e, ainda, marcavam materialmente elementos de identificação desta ou daquela crença, de maneira que o “lugar de morte” tornava-se também núcleo de memória. Apesar da morte ser um acontecimento traumático, a adoção de ritos que transformassem esse evento biológico em um processo social funcionava, nessa perspectiva, como um apoio à compreensão do colapso do corpo bem como da vida pública do falecido.

Rituais funerários entre politeístas romanos e cristãos

“Cada um de seus monumentos um templo”. Foi assim que Tertuliano, um dos chamados “Pais da Igreja”, caracterizou a Roma do século II (MARKUS, 1997, p.145). O mundo romano estava cheio de lugares sagrados da tradição religiosa greco-romana e quase tudo da vida social do Império, tanto pública quanto privada, canalizava-se nesses lugares.

A combinação de elementos antrópicos e naturais, que se relacionavam e eram interdependentes, confluía numa paisagem urbana construída, ou remodelada, para reiterar a presença e benevolência dos deuses. De acordo com o historiador Gilvan Ventura Da Silva (2005), Roma era um espaço dedicado às divindades pela execução de um rito ancestral de fundação que a convertia em uma reprodução do *templum* sobre a terra, com fronteiras demarcadas materialmente. E o *pomerium*, isto é, o centro mágico da *urbs*, ainda estava em vigor no século IV, delimitando a área destinada a vida humana e seus desdobramentos.

Sendo um espaço consagrado aos deuses, a *urbs* era um núcleo de sociabilidade entre o homem e o divino, o qual “gozava de uma existência espiritual, incorruptível e celeste” (BUSTAMANTE, 2001, p. 337)

que deveria ser preservado de qualquer corrupção terrena, e a isso se incluía o colapso da morte e de suas forças poluentes. Por isso, as diretrizes legais da cidade exigiam que o enterramento de corpos fosse executado somente em lugar autorizado, de forma que o espaço consagrado não fosse maculado com o sepultamento dos mortos e entrasse em contato com a degeneração do corpo humano (NICOLAI, 2019).

Desta feita, os lugares destinados aos sepultamentos foram construídos nas margens do *pomerium*, contudo, “na realidade romana, o direito sepulcral está além do direito civil, é um direito sacro e o sacro para os romanos era sinônimo de inviolável e eterno” (REMENSAL-RODRÍGUEZ, 2016, p. 28). Assim, ninguém podia demolir ou danificar os sepulcros. Independente da origem dos mortos, a incorruptibilidade e a santidade das sepulturas era uma obrigação e um estatuto expedidos para todos sob o domínio imperial. Portanto, o local da sepultura era sempre sagrado.

São nas vias que ligavam Roma ao restante do território que várias catacumbas¹⁶⁰ foram construídas ao longo de séculos. Os hipogeus, como eram chamados entre os romanos, apresentavam formatos diferentes entre construções mais simples e outras mais sofisticadas, adornadas com imagens, estátuas e inscrições que se destinavam aos passantes. A partir do século II, em geral, esses ambientes funerários vão sendo expandidos e ganhando grandes dimensões subterrâneas. Isso se deu, provavelmente, pelo crescimento demográfico de Roma e pela propagação das práticas de inumação. De acordo com Vincenzo F. Nicolai (2019), é provável que entre o fim do século I e início do II, famílias mais abastadas e associações funerárias tenham passado a investir

¹⁶⁰ A nomenclatura destes locais foi dada por judeus e cristãos e refere-se aos termos gregos *Katá*: “embaixo”, “sob” e *Kumbes*: “cavidade”, “profundidade” (SIQUEIRA, 2011, p. 91).

nesses tipos de necrópoles. Já no específico contexto cristão, o autor argumenta que tais estruturas passaram a ser construídas a partir dos primeiros anos do século III.

Segundo Peter Caban (2014), por muito tempo os primeiros cristãos não contruíram espaços funerários próprios nem tumbas suntuosas pelo fato de não deterem condições financeiras para tais empreendimentos e, por essa razão, no começo, eles tiveram de enterrar seus mortos em ambientes de sepultamento comuns aos não cristãos. Além disso, a inumação também era uma prática bastante disseminada entre os judeus. Por exemplo, Leonard V. Rutgers (2005), que dispõe de várias pesquisas sobre a história e arqueologia de cristãos e judeus, argumenta que as catacumbas de *Villa Torlonia*, um cemitério judaico situado em Roma e datado do século II, tenha servido de exemplo para os cristãos, visto que a mesma apresenta uma estrutura similar as demais catacumbas romanas, além de abrigar, também, inúmeros afrescos em suas paredes.

De modo geral, as catacumbas apresentavam uma composição arquitetônica semelhante. As estruturas funerárias já escavadas eram unidas, posteriormente, por vastos túneis e escadas formando um complexo escalonado e vertical, com vários nichos superpostos nas paredes, iluminados por pequenas aberturas no teto e por lamparinas (NICOLAI, 2019). De acordo com a arqueóloga Jocelyn M. C. Toynbee, responsável por uma das pesquisas mais importantes sobre a estrutura desses complexos fúnebres na obra *Death and Burial in the Roman World* (1996), é possível identificar tipos comuns de tumbas nesses espaços, o que nos demonstra certas convenções da arquitetura funerária da época¹⁶¹.

¹⁶¹ As tumbas mais numerosas são os *loculi*, espécie de covas retangulares que podiam abrigar um corpo ou mais. Outro exemplar era o *cubiculum*, ou pequena câmara funerária, onde normalmente se enterravam membros de uma mesma família. Existia

Essas estruturas eram escavadas por trabalhadores chamados *fossóres* (do latim *fódere*, cavar), que executavam o serviço com ferramentas rudimentares, como pás e picaretas, e possivelmente foram eles que desenvolveram as pinturas e inscrições nas lápides. De acordo com o arqueólogo Alessandro M. Gregori (2014), cada nível dos complexos podia ter de três a oito metros de profundidade. Nas catacumbas de São Calisto¹⁶², por exemplo, a profundidade total é superior aos 20 metros, ocupando uma área de quinze hectares, com uma rede de galerias que atingem quase 20 quilômetros e abriga quase meio milhão de túmulos.

As paredes, túmulos e tetos de sepulcros cristãos nas várias catacumbas foram ornados com diversas imagens que representavam a herança bíblica da crença e histórias sobre o triunfo da fé. Muitas são as imagens que evocavam narrativas da Torá judaica, como o sacrifício de Isaque, a história de Suzana, os hebreus na fornalha, Jonas e a baleia, dentre outras. De forma geral, são histórias que lembram a benevolência divina, o perdão dos pecados, a necessidade de manutenção da fé e a vitória sobre a morte. Mas o Novo Testamento também foi representado - com uma clara preferência pela vida e pelos milagres de Cristo. As passagens dos evangelhos são as mais comuns, à exemplo da chegada dos reis magos, a cura do paralisado, a multiplicação de pães e a ressurreição de Lázaro.

Cabe ressaltar que, de acordo com Spier (2007), Elsner (2003) e Jensen (2000), a iconografia paleocristã das catacumbas, principalmente os afrescos, não apresentava uma preocupação estética

também o *arcosolium*, um tipo de tumba mais suntuosa; já as criptas eram amplos cômodos com várias sepulturas - que possivelmente continham corpos de mártires, santos e pessoas importantes na hierarquia da Igreja (GREGORI, 2014).

¹⁶² De acordo com o endereço eletrônico da administração do complexo: LAS CATACUMBAS CRISTIANAS DE ROMA. Catacumbas de São Calisto. Disponível em: <<https://www.catacombe.roma.it/es/index.php>>. Acesso em 25 abr. 2019.

rigorosa quanto ao uso das técnicas de pintura e escultura; ao menos nos séculos III e IV, o que se viam eram composições indiferentes aos detalhes e mais inclinadas a *representar* a ideia de uma história, de uma pessoa ou de uma crença. Isso provavelmente se deve às condições de produção. Essa confecção de imagens nos cemitérios foi uma prática disseminada pelos fiéis, sendo uma continuidade das tradições fúnebres e não uma medida normativa institucionalizada. Por estes idos, a Igreja não demandava nenhum programa iconográfico oficial.

Nesse ínterim, as catacumbas se configuram justamente como espaços onde a dimensão da memória cultural ganhou visibilidade através dos rituais funerários, da confecção de imagens e dos usos coletivos, de maneira que tais espacialidades foram significantes pelas experiências sociais desenvolvidas. Aqui, o espaço é entendido por nós como um território delimitado, no qual há uma variabilidade de vetores (pessoas, produções, experiências) que se cruzam e se deslocam, implicando em uma multiplicidade de funções. Como Henri Lefebvre (2006) salienta, tais experiências espaciais podem se manifestar tanto na interpretação que se faz delas como nas espacialidades projetadas para vivê-las e, ainda, na própria concretude de suas vivências. Uma vez que não existe espaço social alheio à vida que o abrange, a interação e a instabilidade inerentes aos processos socioculturais acabam por produzir espacialidades mediante as ligações entre elementos individuais e coletivos, sociais e históricos.

Como produto e produtor social, o espaço é a dimensão que promove a definição de regras e características da sociabilidade, é o suporte no qual se representam materialmente categorias culturais, é o núcleo no qual imaginário e prática convergem e, ainda, é o meio fundamental para a produção de memória coletiva, portanto, o espaço

não existe em si mesmo, mas se ata à realidade social.

De acordo com Aleida Assmann (2011), o culto aos mortos é o mais antigo e difundido exercício de recordação social e foi uma característica eficaz para a construção de espaços culturais significativos nas sociedades antigas. Esses lugares, portanto, guardavam em si a possibilidade da memória, tendo em vista que as produções tumbárias e imagéticas dispostas neles serviam à manutenção de alguma forma de presença social do falecido e acabavam por assessorar os que ficavam na compreensão da morte.

Na perspectiva do historiador e arqueólogo Paul Corby Finney (1994), as razões que levaram ao uso de imagens estão vinculadas às questões de formação de identidade social e às condições materiais do grupo. Para ele, as ideias que tomavam os cristãos como pessoas de um mundo espiritual à espera da *parousia*, isto é, da volta de Cristo, não são suficientes para contradizer o fato de que eles eram sujeitos sociais atrelados ao mundo greco-romano. Dessa forma, o autor argumenta que, culturalmente, os cristãos eram heterogêneos e não constituíam, a rigor, uma etnia unívoca e distinta. Aliás, este fato tornou possível as amplas calúnias e perseguições - que com outros grupos étnicos não ganharam tanta atenção, por exemplo¹⁶³.

Nesse sentido, os cristãos, como vários outros grupos religiosos pelo Império, não se abstiveram de penetrar em todos os níveis do convívio social, de assimilar as tradições, os modos de vida, a cultura - e isso não foi diferente no que tange ao imaginário da morte. "A prática funerária antiga dependia da fé e da expectativa pós-morte do(a) morto(a),

¹⁶³ A ideia de que as catacumbas serviram de esconderijo foi aceita por muito tempo, mas entrou em declínio com as pesquisas arqueológicas. A estrutura dos cemitérios, a escassez de iluminação e o forte odor dos corpos em decomposição eram indícios de que muito dificilmente eles servissem de refúgio; além disso, as catacumbas foram espaços utilizados por todos e protegidos pela legislação romana (SIQUEIRA, 2011).

familiares e amigos(a), fazendo parte, portanto, da expressão religioso-cultural de pessoas e povos" (REIMER, 2009, p. 104). O culto aos mortos estava alicerçado, no sentimento de lealdade/devoção/obrigação para com aqueles a quem se era ligado por laços familiares – pais, filhos, cônjuges, parentes – isto é, na *pietas*, que vinculava membros de uma comunidade familiar ao culto de seus ancestrais. Esse sentimento religioso entre os romanos, mesmo sendo atrelado ao núcleo familiar, estabelecia-se mediante o ideal de proteção divina e, por consequência, interferia nas relações com o Estado (BUSTAMANTE, 2011).

Em linhas gerais, as atividades realizadas no contexto fúnebre fundamentavam-se em termos práticos e espirituais. Assim como se buscava sepultar corretamente o corpo, objetivava-se, também, superar o trauma da morte e restabelecer a ordem socioemocional para os que ficavam. Desta feita, os ritos funerários foram práticas comportamentais complexas que envolveram afetos profundos e medidas de negociação da perda em diversos parâmetros, de forma que, na Antiguidade, entre politeístas e cristãos, a prática de enterrar ou cremar um defunto não era absoluta em si, pois não era somente isso que “libertava” a família e os demais da “poluição da morte”.

O ritual começava no seio domiciliar e as despesas dependiam da condição financeira da família. No geral, o corpo desfalecido era lavado e perfumado, envolvido em um tecido e adornado com as honras que o defunto tivesse recebido em vida, tudo isso enquanto o nome do morto era continuamente chamado, processo conhecido como *conclamatio*. Guirlandas fúnebres eram postas na cabeça ou no peito do morto e o rosto poderia ser coberto com pó para amenizar a descoloração do óbito, como aponta Francois P. Retief e Louise Cilliers (2005). Depois de

assim preparado, o corpo seria exposto em casa, em algum lugar de destaque, com os pés virados para a porta da frente iniciando o velório.

Enquanto isso, toda a família era considerada *familia funesta* devido à poluição causada pela morte; dessa forma, segundo H. Lindsay (2000), todos estavam contaminados e não poderiam exercer atividades habituais até que o sepultamento fosse realizado e os parentes pudessem ser purificados. Ramos de cipreste ou de pinheiro eram dispostos na porta da casa como um aviso da presença do cadáver e visitantes, amigos e parentes vinham prestar suas condolências; geralmente, flores eram colocadas ao redor do corpo, assim como incensos poderiam ser queimados.

De acordo com Jocelin Toynbee (1996), a cremação ou o sepultamento ocorriam em até três dias após a morte, dependendo do *status* da família. Após o velório na residência, seguia-se o cortejo fúnebre com destino às necrópoles, no caso de sepultamento dos cidadãos comuns. Na sepultura ocorria uma breve cerimônia durante a qual eram falados, às vezes, alguns elogios; um pouco de terra era jogado sobre o defunto, seguia-se uma despedida final e, enfim, o corpo era enterrado – num sarcófago, caixão ou diretamente sobre a sepultura. Uma refeição fúnebre era consumida no túmulo e comida e bebida eram deixados para o ente sepultado (RETIEF; CILLIERS, 2005). A partir daí, começava o período de luto da família. Todos os que tinham participado do funeral deveriam ser purificados no mesmo dia com água polvilhada de um ramo de louro passado sobre o fogo, e a casa era varrida com uma vassoura especial. O luto terminava no nono dia com um banquete no túmulo (*cena novendialis*) e uma libação para os *manes* (TOYNBEE, 1996).

Éric Rebillard (2009a) e Robin M. Jensen (2008), afirmam que os hábitos funerários comuns na cultura romana também foram executados

nos meios cristãos em grande medida e por muito tempo, pois o papel do clero como intermediário entre vivos e mortos nas atividades funerárias só se tornou exclusivo pelos idos do século XII, quando todo cristão deveria receber a Eucaristia momentos antes da morte. E como já ressaltamos, os lugares onde ocorriam os sepultamentos eram compartilhados, de forma que as práticas sepulcrais só foram modificadas muito lentamente.

Como nos diz R. MacMullen "por centenas de anos, o culto pagão dos mortos era uma parte comum do cristianismo" (1997, p. 111). O clero antigo não controlava todos os aspectos da vida dos cristãos, ainda mais se nos atentarmos para o fato de que as conversões ocorriam gradativamente e que muitos desses novos fiéis vinham de tradições greco-romanas, no geral. Embora alguns clérigos tenham recebido a Eucaristia no leito de morte, ou ainda que batismos tenham sido realizados pouco antes do falecimento, não se pode falar de um ritual funerário regular especificamente cristão. Assim como afirma Rebillard (2009b, p. 224), uma distinção útil pode ser feita entre "funerais cristãos" e os "funerais dos cristãos". O primeiro não existia na Antiguidade Tardia: não havia um ritual sancionado pela Igreja para a morte, nem qualquer tentativa da Igreja de impor uniformidade. Os desejos da família e as tradições locais prevaleceram.

Portanto, era dever da família organizar o funeral dos seus, e caso fosse o desejo, algum clérigo podia ser convidado a entoar salmos e hinos durante o velório. Era a família que tomava a iniciativa de envolver o clero no funeral e depois, para a execução de uma celebração eucarística na sepultura ou na igreja, no terceiro, sétimo ou nono dia de luto. Deste modo, o envolvimento dos bispos nos enterramentos de pessoas desvalidas estava muito mais ligado ao novo modelo de

liderança em construção que a uma estrutura ritualística propriamente cristã (REBILLARD, 2009a).

Assim, em virtude das relações culturais híbridas que envolviam grupos cristãos e não cristãos, os hábitos funerários aqui descritos foram uma realidade para o cristianismo antigo, na medida em que a crença se expandia entre indivíduos que conviviam socialmente e estabeleciam experiências culturais dialéticas em um espaço social comum. E isto também se refere aos princípios que orientavam tais rituais. Tanto se buscava oferecer conforto para o corpo e a alma dos falecidos como se promovia a manutenção da memória dos mortos, ainda que possamos observar algumas diferenças no processo. Portanto, entre os cristãos, os ritos funerários cumpriam, igualmente, o papel de negociar a corrupção do corpo e auxiliar no processo de recompor a ordem que a morte tinha posto à prova. Logo, compreende-se que a necessidade de manter a memória dos que já tinham ido não era somente um dever para com os mortos, mas também um meio dos vivos demarcarem propósitos e estabelecerem identificações.

No cenário romano, assim como em tantos outros, o corpo era um meio de definir identidades essenciais, como aquelas baseadas na religião. A apresentação do corpo com adornos, vestimentas, gestos podiam codificar um indivíduo, de forma que a aparência poderia causar respeito ou repulsa (HOPE, 2000). E esse processo foi apropriado pelo imaginário fúnebre. O cadáver se tornou um símbolo de como as distinções da vida permeavam a morte, pois o tratamento dispensado ao morto e ao local no qual estava enterrado foi importante para celebrar identidades sociais e demarcar aspectos que se queria rememorar.

Tanto, que o trato com os mortos não se findava com o enterro. Tal situação era intrínseca, em sentido mais amplo, na preocupação com as

construções tumulares, nos cortejos fúnebres e nas celebrações aos ancestrais. Como afirmam Luciane M. de Omena e Pedro Paulo Funari (2018), os epitáfios, por exemplo, eram um dos responsáveis pela conservação da memória dos mortos, pois suas inscrições epigráficas proviam informações pessoais como idades, origem familiar, ano de falecimento, bem como características individuais, honras públicas e elogios – e em alguns casos também acusações e condenações – provendo, portanto, uma memória seletiva dos indivíduos incorporada à memória coletiva da sociedade. Deste modo, entendemos esses ambientes fúnebres na perspectiva desenvolvida pela professora e pesquisadora Aleida Assmann (2011), quando esta argumenta que alguns espaços, como as necrópoles, são núcleos de visibilidade e de promoção social da memória.

As sepulturas transformavam-se em agentes mnemônicos para os sobreviventes e para as gerações futuras, sendo excelentes núcleos de reprodução simbólica. E, como tal, não podem ser separados dos “quadros sociais” que os fundamentam. Cabe notar, então, que as inscrições tumulares, incluindo as imagens confeccionadas, se constituíam como elementos identitários consoantes com a promoção pública dos indivíduos, de rostos e nomes, de sentimentos contemplativos e expectativas do pós-morte, e criavam, dessa forma, *exempla sociais* vinculado ao *locus religiosus*. Como exemplo, foi algo muito comum entre os politeístas romanos e os cristãos a realização de refeições coletivas nas catacumbas junto aos túmulos, e isto incluía compartilhar comida e bebida com o ente falecido.

Tais libações eram colocadas para dentro do túmulo através de furos ou de canos para o despejo de líquidos. Como afirma Jensen (2008), alguns marcadores de sepulturas eram providos de plataformas anexadas para a oferta de alimentos, e muitas vezes tinham a própria

forma do alimento (pães e peixes, em especial). Inclusive, alguns lugares de sepultamento dispuseram delareiras para cozinhar comida e até forneceram fontes de água para purificação e lavagem dos objetos usados nas reuniões.

A diversidade de utensílios, instalações e equipamentos funerários para essas refeições foi também representada na variedade iconográfica que decoram as paredes das catacumbas. Jensen alerta para um motivo artístico de presença comum nos ambientes fúnebres: o *Totemahl* ou “banquete dos mortos”. Normalmente, a cena clássica era o morto deitado em um divã (*kliné*), segurando uma taça de vinho nas mãos e com uma trípode onde se depositavam iguarias à sua frente. Em alguns exemplares, o morto era acompanhado por sua esposa. Havia também as representações dos banquetes coletivos, nas quais um grupo de pessoas, entre homens, mulheres e crianças, eram dispostos em torno de uma mesa¹⁶⁴.

O tipo e a qualidade das pinturas e mosaicos dependiam das condições financeiras dos parentes bem como da data e da geografia, mas de forma geral, foram comuns até fins do Império. Dessa maneira, as fontes arqueológicas sugerem que os romanos, de fato, acreditavam que os mortos podiam participar de algum tipo de reunião com os vivos e faziam questão de registrar tal costume funerário. Como nos diz Aleida Assmann (2011, p. 38), “comer e beber é forma elementar na construção de comunidades e, ao lados das sepulturas, transforma-se na unificação ritual dos vivos com os mortos”. Nesse ínterim, os romanos honravam seus mortos e os incluíam no cotidiano da sociedade, de forma que a memória dos mesmos era constantemente celebrada.

¹⁶⁴ Para consultar imagens das catacumbas sugerimos as publicações de André Grabar (1966), Jas Elsner (1990), Robin M. Jensen (2011; 2000), Graydon Snyder (2003), Jeffrey Spier (2007) e Alessandro M. Gregori (2014).

Segundo Rebillard (2009a), entre os cristãos, a refeição coletiva com os mortos foi transformada gradualmente na prática de celebrar a Eucaristia; de início no túmulo e em seguida na igreja. Entretanto, a realização de uma refeição eucarística na presença de um cadáver foi questão de inúmeros debates nos meios teológicos nos séculos IV e V, até que fosse minimamente disciplinada pelo clero. Além dessa questão, a progressiva mudança no culto aos mortos também encontrou nas festividades que celebravam a memória dos falecidos e dos ancestrais um costume bastante arraigado entre os convertidos ao cristianismo.

Celebrações fúnebres de cunho privado, como a *Lemuria* e a *Parentalia*, eram importantes tanto para o núcleo doméstico como para o público, pois objetivavam apaziguar o espírito dos mortos e evitar a periculosidade de uma alma inquieta, além de externalizar a perda da família e restaurar o equilíbrio social na comunidade. Por isso, ambas as celebrações tinham datas estabelecidas no calendário oficial da cidade¹⁶⁵.

Alguns bispos cristãos mencionavam as festas aos mortos em seus escritos, principalmente a *Parentalia*, além do hábito das refeições nos túmulos, visto que os cristãos participavam de tais eventos assiduamente. De acordo com Rebillard (2009b), tais participações ocorriam, provavelmente, porque o consumo de comida nos túmulos não estava ligado, de fato, a um sacrifício pagão. O autor cita Agostinho quando explica que, entre os clérigos dos séculos IV e V, havia alguns que não

¹⁶⁵ A *Parentalia* era celebrada durante nove dias consecutivos de fevereiro. No nono dia, chamado *Feralia*, os familiares iam aos túmulos levando comidas, ali se realizavam os banquetes (OMENA; FUNARI, 2018). Já a *Lemuria* abrangia os dias 9, 11 e 13 de maio, anualmente. Durante o período em que ocorriam essas celebrações fechavam-se os templos, proibiam-se casamentos e processos judiciais não eram instruídos.

pensavam em proibir tais atividades, pois elas eram uma forma de não negligenciar a memória dos mortos. Nas palavras do Bispo:

a Igreja comprometeu-se a fazer essas súplicas em nome de todos os que morrem dentro da comunidade cristã e católica, [...] que aqueles que não têm parentes ou filhos ou qualquer outro conhecido ou amigo pronto para essa tarefa possam, no entanto, tê-las fornecidas pela única mãe fiel que é comum a todos eles (*apud* REBILLARD, 2009b, p. 228).

Considerando a posição de Agostinho neste excerto, entre orações e celebrações eucarísticas, o clero buscou comemorar os mortos e reivindicar suas memórias, tentando estabelecer uma posição frente às tradições funerárias ao colocar para a igreja e seu corpo de clérigos o dever de orar pelos que já haviam partido. Mas apesar disso, como já ressaltamos, a mudança de tais práticas ocorreu de forma progressiva e, durante todo o período antigo, a contemporaneidade dos costumes se mostrou preponderante, sendo apropriada e ressignificada quando possível.

Naturalmente, esses processos foram experienciados concomitantemente à disseminação do cristianismo, à expansão da quantidade de fiéis e à própria estruturação das diretrizes da igreja. Logo, consideramos que tais condições interferiram na apropriação de práticas e no desenvolvimento de ritos específicos entre os cristãos. Sabemos que, no terceiro século, a situação de clandestinidade e a falta de recursos financeiros foram alguns dos fatores responsáveis pela discrição dos cultos e pela indistinção de materiais e edificações. E que, mesmo que no século IV tenha se iniciado um aumento do domínio do espaço cívico e da produção de cultura material, o cristianismo encontrou uma sociedade com suas próprias tradições e categorias socioculturais muito bem estabelecidas, de forma que uma total cisão não seria possível, ainda mais em um contexto de conversão religiosa de indivíduos acostumados com os códigos sociais de sua época.

Os cristãos, dessa forma, anexaram o território urbano à sua história e utilizaram do espaço para definir elementos de identificação e de memória coletiva da crença. Nesse ínterim, optamos pelo exemplo das catacumbas e dos rituais que elas comportam, para então entendermos parte desse processo dinâmico de formação. Assim, se, como sustenta Assmann, “o local da recordação é de fato uma ‘tecitura incomum de espaço e tempo’, que entretece presença e ausência, o presente sensorial e o passado histórico” (2011, p. 360), outra não era a função das catacumbas, visto que nelas os cristãos experimentavam um sistema de significantes na forma de rituais, de imagens e de tradições que legitimavam uma continuidade da história cristã.

Portanto, é importante notar que mesmo que as reflexões teológicas e a piedade popular tenham encontrado divergências pelo caminho, as concepções sobre a comunhão entre vivos e mortos sempre estiveram presentes na história cristã, sendo inclusive, uma pedra basilar do mistério da fé na ressurreição e de uma vida eterna junto a Deus. É sintomático, portanto, que no cotidiano dos fiéis convertidos, o último rito de passagem ultrapassasse a realidade biológica e alcançasse expressões corporais, orais e estéticas.

Considerações finais

As experiências religiosas observadas neste trabalho são, sobretudo, marcadas pela pluralidade, de tal forma que não podemos conceber que “o” politeísmo greco-romano, e “o” cristianismo existiram enquanto formas religiosas e culturais autônomas, blocos monolíticos que não interagiam entre si. Foi esta entidade múltipla que possibilitou o desenvolvimento da crença e a capacidade da nova crença de alcançar pessoas com tradições culturais tão diversas. Mas, nesse ínterim,

o que seria necessário para a conversão ao cristianismo?

Quanta abdicação ao antigo exigiria a conversão ao novo?

No contexto de disseminação, toda a pluralidade do mundo romano se fez presente e isso incidiu diretamente nos ritos que analisamos neste trabalho. Percebemos que nem sempre a adesão à fé cristã significou uma absoluta renúncia de comportamentos comuns da cultura greco-romana, e ainda, que algumas das práticas foram apropriadas e remodeladas, de maneira que não é possível afirmar que o cristianismo se furtou o contato com o mundo no qual se desenvolveu.

Os serviços funerários, as imagens e as práticas sociais cristãs serviam como marcação simbólica da religião nas catacumbas, que por serem lugares usados por pessoas de diferentes tradições religiosas, guardavam traços identitários variados. Na medida em que os cristãos, mesmo em períodos de vulnerabilidade, continuavam a demarcar sua religião em ambientes coletivos e públicos, é possível discernir uma disposição coletiva em legitimar a crença e conferir a ela manifestações materiais.

Nesse sentido, estamos analisando espaços onerados de investimento identitário, que, em nossa compreensão, só se explicam por meio da filiação religiosa e do sentimento de pertencimento que tal associação oferecia. Assim, a identidade cultural ao qual nos referimos estava atrelada a processos contínuos de aquisição de experiências passadas e possibilidades futuras, de modo que baseavam-se na força sintetizadora da memória.

Sendo assim, mais que conferir uma separação teológica entre politeístas e cristãos, as experiências produzidas nas catacumbas foram espacialidades inseridas na continuidade histórica do cristianismo, funcionaram como meios de legitimação da crença, nos atestam a participação ativa dos fiéis, atuaram na disseminação da mensagem de

fé, serviram à comunicação entre a comunidade e os demais e, ainda, conservaram a produção cultural e social da identidade cristã, de maneira que podemos compreender, então, que a “cristianização” da sociedade greco-romana não se realizou apenas no âmbito imaginal, mas tomou corpo em mídias materiais resignificando-as de acordo com seus interesses.

Documentação

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 9. Ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

Bibliografia

ASSMANN, A. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Trad. Paulo Soethe (coord.). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

BROWN, P. **El mundo de la Anigüedad Tardía**: de Marco Aurelio a Mohoma. Madri: Editorial Gredos, 2012.

BUSTAMANTE, R. M. C. Festa das *Lemuria*: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. São Paulo: ANPUH, p. 1-18, julho 2011.

CABAN, P. Christian Ancient Burial Places. **Journal of Anthropology and Archaeology**, vol. 2, n. 1, p. 57-73, Jun-2014.

ELSNER, J. Inventing Christian Rome: the role of early Christian art. In: EDWARDS, C.; WOOLF, G. **Rome the cosmopolis**. New York: Cambridge University Press, p. 71-99, 2003.

FINNEY, P. C. **The Invisible God**: The Earliest Christians on Art. New York: Oxford University Press, 1994.

GRABAR, A. **Le Premier Art Chrétien (200-395)**. Paris: Gallimard, 1966.

GREGORI, A. M. **Comunicação Visual na Antigüidade Cristã**: a construção de um discurso imagético cristão do Ante Pacem ao Tempora Christiana (s. III ao VI). 2014. Dissertação. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

HALL, S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz T. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, p. 103-132, 2012.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HOPE, V. M. Contempt and respect. In: HOPE, V.M.; MARSHALL, E. (eds.). **Death and disease in the ancient city**. London & New York: Routledge, p. 104-27, 2000.

JENSEN, R. Dining with the Dead: From the Mensa to the Altar in Christian Late Antiquity. In: BRINK, L.; O.P; GREEN, D. (eds.). **Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context**. Berlin: Walter de Gruyter, p. 107-144, 2008.

_____. **Understanding Early Christian Art**. New York/London: Routledge, 2000.

LEFEBVRE, H. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000), 2006.

LINDSAY, H. Death-pollution and funerals in the city of Rome. In: HOPE, V.M.; MARSHALL, E. (eds.). **Death and disease in the ancient city**. London & New York: Routledge, p. 152-172, 2000.

MARKUS, R. A. **O fim do cristianismo antigo**. Trad. João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

NICOLAI, V. F. The Origin and Development of Roman Catacombs. In: NICOLAI, V.F.; BISCONTI, F. et MAZZOLENI, D. **The Christian Catacombs Of Rome: History, Decoration, Inscriptions**. Regensburg: Schnell & Steiner, 2009.

OMENA, L. M; FUNARI, P.P. O fio da memória: o condutor dos mortos nos *Parentalia*. In: GOMES, M. S.; BORGES, A. S. **Escrito para a eternidade: a epigrafia e os estudos da antiguidade**. Curitiba: Appris, p. 137-159, 2018.

REBILLARD, É. **The care of the dead in Late Antiquity**. Ithaca: Cornell University Press, 2009a.

_____. The church, the living, and the death. In: ROUSSEAU, P.; RAITHEL, J. (ed.). **A companion to late Antiquity**. Chichester: Blackwell Publishing, p. 220-230, 2009b.

REIMER, I. R. Nas catacumbas de Roma: uma "história da morte" para reconstruir vidas. **Revista Mosaico**, v. 2, n. 2, p. 102-116, 2009.

RETIEF, F.P.; CILLIERS, L. Burial customs and the pollution of death in ancient Rome. **Acta Theologica Supplementum 7**. v. 26, n. 2, p. 128-146, 2005.

RUTGERS, L.V. Subterranean Rome: In **Search of the Roots of Christianity in the Catacombs of the Eternal City**. Leuven, 2000.

SILVA, G. V. **Religião e pensamento político no mundo antigo: entre a tradição clássica e a cristã**. Vitória: PPGHIS, 2005.

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

SNYDER, G. F. **Ante Pacem**: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine. Macon: Mercer University Press, 2003.

SPIER, J (Org.). **Picturing the Bible**: The earliest Christian art. Kimbell Art Museum. Texas, US, 2007.

TOYNBEE, J. M. C. The Shrine of St. Peter and its Setting. In: **Journal of Roman Studies**, v. 43, p. 1-26, 1953.

_____. **Death and Burial in the Roman World**. London: Thames and Hudson, 1996.