

# Corpos em disputa: os centros de culto e as relíquias de Pedro e Paulo no contexto da Antiguidade Tardia

## Cuerpos en disputa: los centros de culto y las reliquias de Pedro y Pablo en el contexto de la Antigüedad Tardía

## Bodies in contest: the cult centers and the relics of Peter and Paul in the context of Late Antiquity

Vanessa de Mendonça Rodrigues dos Santos\* \* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)  
vanessamrsantos@gmail.com

Submetido em: 31-7-2023

Aceito em: 4-9-2023



### RESUMO

Nosso artigo tem como objetivo apresentar os três principais sítios de culto a Pedro e a Paulo, que se desenvolveram em Roma, e as questões e disputas surgidas em torno dos sítios e das relíquias dos apóstolos. Por meio de uma análise comparativa, buscamos refletir sobre as semelhanças e as diferenças na ocupação pelos cristãos da Necrópole Vaticana, da Necrópole Ostiense, e da região *Ad Catacumbas*, na Via Ápia, avaliando as principais problemáticas em torno do desenvolvimento dos locais, bem como suas transformações com o processo de monumentalização da devoção após a paz da Igreja. Também analisamos a documentação textual sobre esses espaços, a fim de discutir a importância que eles teriam para a igreja de Roma e para os cristãos, como um todo, sobretudo no contexto das disputas sobre a primazia da Sé romana em relação às demais.

**Palavras-chave:** Pedro e Paulo; relíquias; culto aos santos; Roma.

### ABSTRACT

Our article aims to present the three main sites of worship of Peter and Paul developed in Rome, and the questions and disputes that arose about the sites and relics of the apostles. Through a comparative analysis, we seek to reflect on the similarities and differences in the occupation by Christians of the Vatican Necropolis, the Ostiense Necropolis, and the *Ad Catacumbas* region, on the Appian Way, evaluating the main issues surrounding the development of the locals, as well as its transformations with the process of monumentalization of devotion after the peace of the Church. We also analyzed the textual documentation about the places, in order to discuss the importance they would have for the church of Rome and for Christians as a whole, especially in the context of disputes about the primacy of the roman See in relation to the others.

**Keywords:** Peter and Paul; relics; cult of the Saints; Roma.

### RESUMEN

Nuestro artículo tiene como objetivo presentar los tres principales lugares de culto de Pedro y Pablo que se desarrollaron en Roma, y los cuestionamientos y disputas que surgieron en torno a los lugares y reliquias de los apóstoles. A través de un análisis comparativo, buscamos reflexionar sobre las similitudes y diferencias en la ocupación por los cristianos de la Necrópolis Vaticana, la Necrópolis Ostiense y la región *Ad Catacumbas*, en la Via

Apia, evaluando las principales problemáticas que rodean el desarrollo de los locales, así como sus transformaciones con el proceso de monumentalización de la devoción posterior a la paz de la Iglesia. También analizamos la documentación textual sobre los sitios, con el fin de discutir la importancia que tendrían para la iglesia de Roma y para los cristianos en su conjunto, especialmente en el contexto de disputas sobre la primacía de la Sede romana en relación con los demás.

**Palabras-clave:** Pedro y Pablo; reliquias; culto a los santos; Roma.

## Introdução

Os apóstolos Pedro e Paulo foram, desde os escritos neotestamentários, figuras centrais no desenvolvimento do cristianismo tanto no Oriente, quanto no Ocidente. Pedro, de um lado, era considerado como “a pedra sobre a qual Cristo edificaria sua Igreja”<sup>1</sup> (Mt 16:18), e se tornou o principal referencial de autoridade cristã, de quem os bispos de Roma se proclamavam – e ainda se proclamam – sucessores. Por outro lado, Paulo, “o apóstolo dos gentios”, foi o principal responsável por levar a mensagem do Cristo aos não-judeus e por fazer – juntamente com outros – do cristianismo não apenas mais uma seita judaica, mas uma religião universalizante que abrangia a todos os grupos sociais: homens, mulheres e crianças, livres ou escravos, ricos ou pobres.

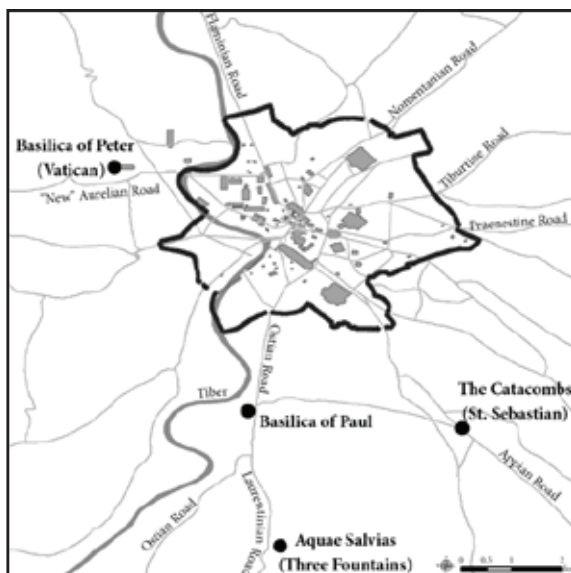
Apesar de essas fontes neotestamentárias não terem registrado as mortes desses dois apóstolos, temos, já em fins do século I e início do século II, o surgimento de fontes literárias que sugerem o martírio de ambos em Roma, como a *Epístola aos Coríntios I* (*I Clem.* 5), de Clemente Romano. Após isso, uma numerosa tradição textual se desenvolveu acerca das mortes dos apóstolos na cidade, a qual, embora seja composta por uma pluralidade de narrativas, demonstra a importância que o fato adquiriu para os cristãos, de forma geral, e, sobretudo, para o romanos. Juntamente com os testemunhos textuais, também se estabeleceu na cidade, nas necrópoles fora dos muros, espaços de devoção aos apóstolos que, ao longo dos séculos, forma sendo modificados arquitetonicamente e simbolicamente pelos fiéis e pelas autoridades eclesiásticas.

O nosso artigo tem como objetivos justamente refletir sobre a criação dos principais sítios de devoção aos apóstolos em Roma e sua ligação com as relíquias físicas dos apóstolos, bem como discutir suas mobilizações posteriores em documentos textuais litúrgicos e literários, a fim de avaliar

---

<sup>1</sup> O termo *igreja* é polissêmico, podendo referir-se a uma comunidade específica ou à totalidade dos cristãos espalhados pelas diversas comunidades. Assim, quando nos referirmos a essa totalidade, empregaremos o termo com letra maiúscula e, quando nos referirmos a igrejas locais, com letra minúscula.

a relevância dos restos mortais dos apóstolos e de seu culto na Antiguidade Tardia – principalmente, considerando-se as disputas pela primazia da sé petrina que despontaram no século IV. Os sítios a serem analisados são três (figura 1): os dois primeiros são os lugares onde estariam os túmulos de Pedro, na Via Cornélia, e o de Paulo, na Via Ostiense, nos quais posteriormente foram edificadas as basílicas “pessoais” de cada apóstolo, no século IV; o terceiro, por sua vez, refere-se ao local onde foi erigido, em meados do século III, o monumento à *Memoria Apostolorum*, na região chamada de *Ad Catacumbas*, dedicado aos dois apóstolos em conjunto, o qual, no século IV, foi substituído por uma basílica também dedicada à dupla, a *Basílica Apostolorum*.



**Figura 1:** sítios de culto a Pedro e Paulo em Roma (EASTMAN, 2011, p. 16)

Contudo, ainda que Pedro e Paulo tenham sido indivíduos de incontestável importância por seu papel evangelizador (THACKER, 2020, p. 250), consideramos que seu martírio é a base simbólica e semântica por meio da qual suas figuras foram lidas e mobilizadas. Por isso, apresentamos a seguir as bases teóricas por meio das quais empreendemos nossas análises sobre as questões de martírio e devoção.

## Uma teoria do martírio

O culto a Pedro e Paulo não pode ser compreendido à parte do desenvolvimento do culto aos mártires de forma geral. Sobre este complexo pro-

cesso histórico, tomamos como referência o trabalho de Peter Brown, *The Cult of the Saints*<sup>2</sup> (1981), para discutir as implicações religiosas e sociais desses personagens para suas comunidades. Primeiramente, apresentamos uma definição: mártires são indivíduos que levaram seu “testemunho”,<sup>3</sup> às últimas consequências, oferecendo suas vidas pela fé, realizando a perfeita *imitatio christi*, imitação do modelo crístico. Esses indivíduos tornaram-se exemplos de perseverança e de coragem para as suas comunidades, cujos esforços eram rememorados a fim de inspirar os demais a enfrentarem as dificuldades e a não fugirem das perseguições. Com o tempo, contudo, essas figuras passaram a ser dotadas de outras funções: seus túmulos se tornaram os espaços de reunião e comemoração para a comunidade, sobretudo nas festas relacionadas aos seus martírios, e, também, lugares onde era possível ter acesso, de alguma forma, ao divino. Consequentemente, o culto aos mártires foi o responsável pelo surgimento de uma topografia do sagrado cristão que culminou, sobretudo a partir do século IV, com os túmulos dos mártires despontando, nos termos empregados por Brown, como locais onde céu e terra se encontravam, e onde os seus “santos ocupantes” forneciam para os fiéis ao redor um vislumbre do poder e da graça dos quais eles desfrutavam no além (BROWN, 1981, p. 3).

Essa operação dependeu, em termos religiosos, de uma construção do além cristão, no qual os mártires não ficavam aguardando pelo juízo final mas, tendo realizado o sacrifício maior, ascendiam diretamente para junto de Deus, em um lugar especialmente reservado para eles: segundo Tertuliano (ca. 155–230), em *De Anima*, o sague dos mártires era uma chave para o paraíso (Tert. *De anim.* 55,4-5). No entanto, isso não significa que eles ficassem restritos a esse descanso celeste: Jerônimo de Estridão (ca. 347–420), em uma contundente carta defendendo o culto aos mártires, argumenta que, assim como Cristo, eles também podem estar onde desejarem, não ficando confinados ao reino celeste (Jerônimo, *Vigil.* 6). A posição dos mártires era, portanto, de grande privilégio: os mártires não eram deuses, mas teriam ascendido no que se pode chamar de hierarquia celeste (EASTMAN, 2011, p. 2) pois, justamente por serem humanos que se sacrificaram pelo evangelho, desfrutavam de uma profunda intimidade com Deus e, ao mesmo tempo, essa intimidade

---

<sup>2</sup> A nomenclatura não deve causar confusão ao leitor: todos os mártires são considerados santos por sua morte sacrificial, mas nem todos os santos foram mártires, uma vez que, após o fim das perseguições, outros santos surgiram, assim considerados principalmente por sua vida ascética.

<sup>3</sup> O termo mártir vem da palavra grega *mártys*, que significa testemunha (LIDDELL; SCOTT, 2007, p. 426).

era condição *sine qua non* de sua capacidade de interceder pelos fiéis (BROWN, 1981, p. 5-6).

Ann Marie Yasin, por sua vez, alerta que, embora os túmulos dos mártires fossem lugares em que céu e terra se encontrassem, eram, igualmente, lugares onde pessoas se encontravam (YASIN, 2009, p. 71), enfatizando que todo esse processo de construção religiosa tinha uma contrapartida horizontal, que ligava não apenas os homens a Deus mas, também ligava os homens entre si: o culto aos mártires era importante fator de formação e manutenção de “a long roman tradition of sociability” (BROWN, 2018, p. 42), de fundamentos de identidade e de senso de comunidade. Peter Brown, do mesmo modo, não negligencia o aspecto social do culto aos mártires, mas nos apresenta uma chave por meio da qual compreender a relação entre comunidade cristã e mártir/santo a partir do século IV, que é a chave do fenômeno social do *patronato*.<sup>4</sup> O patronato no mundo romano era uma relação hierárquica entre um patrono e seus clientes na qual, apesar de uma diferença social entre os dois, havia uma troca mútua de favores: os patronos deveriam assegurar o bem-estar de seus clientes por meio de seu patrimônio ou influência, em troca de uma série de obrigações a serem prestadas por estes últimos (VEYNE, 2015, p. 405).

A relação social entre patrono e cliente possuiu, na Antiguidade Tardia grande relevância, uma vez que, quanto mais o fosso econômico, social e jurídico entre os cidadãos do Império se evidenciava (NICOLET, 1992, p. 25) mais os patronos ganhavam poder, tornando-se porta-vozes e protetores de seus clientes, especialmente no Ocidente (BROWN, 1971, p. 37). Brown argumenta que, da mesma forma, o mártir/santo teria passado a ser visto como um tipo de “patrono celestial”: ele não era mais apenas um companheiro de jornada, representante de coragem e determinação ou um fundador da comunidade; ele ficara mais distante, menos acessível, tornando-se o representante humano e intercessor dos fiéis diante de Deus (BROWN, 1971, p. 102-103; 1981, p. 60-62). Nesse desenvolvimento, as relíquias físicas dos apóstolos foram ganhando papel cada vez mais central: da mesma forma que a tumba era uma fonte de poder divino, o poder do mártir/santo patrono era localizado e ligado particularmente às sepulturas locais, às suas relíquias corpóreas ou às relíquias de contado<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Outros autores que precederam Brown, como Daniel O’Connor, empregaram o termo “patrono” para referir-se aos santos. Contudo, Brown realiza em seu livro uma teorização da mobilização do conceito na Antiguidade Tardia, explicando não se tratar apenas de um empréstimo vocabular, mas de como os indivíduos compreendiam sua relação com os santos e como, a partir dessa compreensão, desenvolviam formas de pensar e questionar sua própria realidade (BROWN, 1981, p. 63).

<sup>5</sup> Um dos tipos mais comum eram as *brandea*, pedaços de tecido deixados próximos aos túmulos dos santos a fim de absorver o poder que emanava da sepultura.

(BROWN, 1981, p. 90) e, mesmo que a importância de Pedro e de Paulo transcenda e muito os limites da Cidade de Roma, o fato de os romanos terem seus túmulos fazia deles (e, claramente, de seus bispos) os maiores beneficiários do patronato divino que eles concediam.

Dessa forma, temos que a semelhança com as relações de patronato, o caráter fortemente espacializado do culto aos mártires/santos nesse período e a importância conferida às suas relíquias materiais são as bases por meio das quais empreendemos nossa investigação, a qual começamos, a seguir, pela análise dos chamados “troféus” dos apóstolos.

## Os “troféus” dos apóstolos

Os primeiros testemunhos físicos do culto a Pedro de que temos ciência surgiram apenas em meados do século II, no mesmo momento em que, acredita-se, tenham surgido estruturas físicas que comportassem, igualmente, o culto a Paulo, mas das quais não temos nenhum resquício arqueológico seguramente identificável (CAMERLENGHI, 2018, p. 23; TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 167). Esses monumentos – o petrino, seguramente, e o paulino em teoria – estavam sob onde hoje encontram-se suas basílicas atuais, respectivamente, na Via Cornélia e na Via Óstia. Literariamente, a primeira menção que temos a essas edificações surgiu somente entre fins do século II e início do século III: Gaio, presbítero de Roma entre 180 e 217, afirmou o seguinte em um diálogo com certo Proclo, montanista,<sup>6</sup> cujos fragmentos foram preservados por Eusébio de Casareia (ca. 260–339): “Mas eu posso mostrar os troféus dos apóstolos. Se, pois, desejares ir ao Vaticano ou à Via Óstia, encontrarás os troféus dos que fundaram esta igreja”.<sup>7</sup> (Euseb. *Hist. Eccl.* II, 25,7<sup>8</sup>). O fragmento menciona, portanto, os dois sítios tradicionalmente associados a Pedro e a Paulo, informando a existência de certos “troféus” nos locais, cujo termo equivalente em grego é *trópaia*, e significa um monumento comemorativo à vitória ou triunfo (TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 154); considerando-se o campo semântico a que o martírio estava relacionado desde os escritos Paulinos – o do atleta e o do soldado –, não soa estranho que o vocábulo

---

<sup>6</sup> Movimento cristão surgido na Ásia Menor, baseado no profetismo e em práticas ascéticas, e considerado como herético pelas autoridades eclesiásticas em geral.

<sup>7</sup> *Egò dè tà trópaia tòn apostólōn échō deĩksai. Eàn gàr thelēsēs apeltheĩn erì tòn Basikanòn è epì tēn hodòn tēn Ostian, eurēseis tà trópaia tòn taútēn hidrysaménōn tēn ekklēsian* (Euseb. *Hist. Eccl.* II, 25,7).

<sup>8</sup> Todas as citações de documentos antigos em Língua Portuguesa foram realizadas mediante tradução nossa.

tenha sido escolhido para designar um monumento em comemoração ao martírio, entendido como uma vitória sobre a morte (CAMERLENGHI, 2018, p. 28; EASTMAN, 2011, p. 21; O’CONNOR, 1969, p. 98).

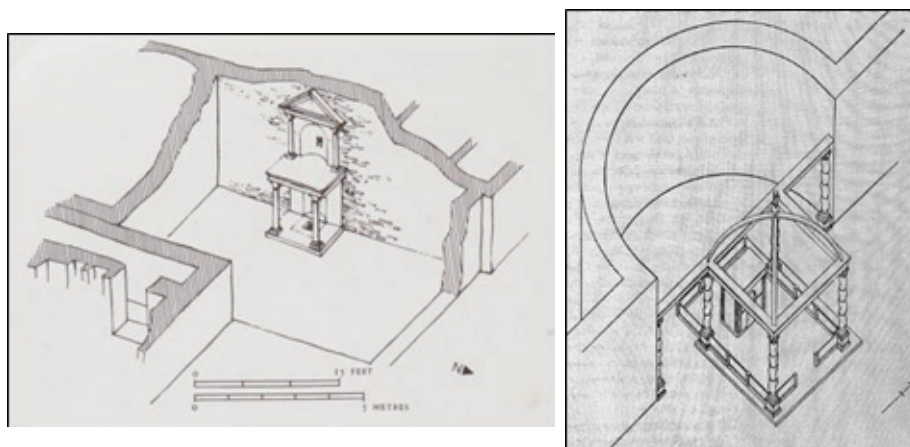
No entanto, o texto de Gaio apenas nomeia como “troféus” os monumentos sobre os quais escreve, não afirmando claramente se tratar de sepulturas. Para seu compilador, Eusébio, os monumentos são considerados como tumbas (KIRSCHBAUM, 1959, p. 81; TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 154); já no caso do significado da palavra para o autor original, a análise é feita por Jocelyn Toynbee e John Perkins e por Daniel O’Connor considerando o contexto de redação do texto do presbítero: Eusébio preservou mais um fragmento dos escritos de Gaio, no qual o herege Proclo afirmaria que em Hierápolis estariam os túmulos de Filipe e de suas filhas, profetisas (Euseb. *Hist. Eccl.* III, 31,5). Apesar de não ficar clara a exata relação entre os fragmentos, Toynbee e Perkins afirmam que, em todo caso, parece evidente que para Gaio se trata de locais relacionados aos martírios dos apóstolos, mesmo que não especificamente suas sepulturas (TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 155). Já O’Connor, indo mais longe, nota que a citação das sepulturas – ou, pelo menos, de monumentos de martírio – em uma disputa sobre heresias – estaria relacionada a afirmação de uma conformidade coma ideia de tradição apostólica,<sup>9</sup> que validaria cada uma das opções doutrinárias em disputa (O’CONNOR, 1969, p. 101).

Somando-se a isso o fato de os monumentos terem sido erguidos em necrópoles já em funcionamento (TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 133-62; CAMERLENGUI, 2018, p. 26), temos razões a mais para considerar que os troféus foram construídos sobre o que se considerava fortemente ser o túmulo dos mártires ou, como sugere Richard Krautheimer, pelo menos um cenotáfio (KRAUTHEIMER, 1965, p. 12), um memorial fúnebre vazio, erguido para se homenagear um defunto cujo corpo não pôde ser recuperado. E, de fato, para efeito deste artigo, consideramos que a existência da crença de que os lugares estavam, de alguma forma, atrelados a Pedro e a Paulo e a posterior consolidação da certeza de que estes marcavam efetivamente seus túmulos, como atesta a construção das basílicas e o desenvolvimento posterior da devoção nos sítios, é suficiente para prosseguirmos com nossa análise.

---

<sup>9</sup> Entende-se por “tradição apostólica” a ideia de uma transmissão dos ensinamentos recebidos dos primeiros apóstolos pelas comunidades e por seus bispos ao longo do tempo, sendo esta, inclusive, fonte de autoridade contra as heresias, conforme afirma uma das fontes mais importantes sobre o tema, *Contra as Heresias*, de Irineu de Lião (120–202), escrita no final do século II (Irenaeus, *Adv. Haer.*, III, 1,1).

Conhecemos, de fato, apenas os vestígios arqueológicos do troféu petrino, encontrados sob a atual basílica no Vaticano em uma escavação iniciada em 1939, continuada ao longo da década de 1940 e, depois, em outros momentos do século XX (O’CONNOR, 1969, p. 158). As investigações trouxeram à luz um monumento que teria, originalmente, um formato de edícula, conforme a reconstituição abaixo (figura 2):



**Figura 2:** reconstituição da edícula e do pátio de Pedro no Vaticano (KRAUTHEIMER, 2000, fig. 17, p. 20<sup>10</sup>)

**Figura 3:** reconstituição da Basílica de São Pedro, no século IV, com a parte superior da edícula acoplada ao edifício (TOYNBEE; PERKINS, 1957, fig. 20, p. 202)<sup>11</sup>

O troféu possuiria aproximadamente 2.30m a partir do nível do solo (O’CONNOR, 1969, p. 204), com um nicho superior, um mediano e outro inferior, subterrâneo (TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 152). A construção teria sido realizada em cerca de 160 (TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 141), mas a função exata do monumento é difícil de mensurar: Nicola Camerlenghi e Richard Krautheimer sugerem a realização de oferendas e libações ao mártir no local (CAMERLENGHI, 2018, p. 27; KRAUTHEIMER, 2000, p. 19); além disso, não se pode excluir a possibilidade de que *refrigeria* também fossem realizados, considerando-se que o mesmo tipo de comemoração era feito, como veremos abaixo, na *Memoria Apostolorum*. No

<sup>10</sup> Adaptação da reconstituição apresentada por Toynbee e Perkins, 1957, fig. 17, p. 161.

<sup>11</sup> Desenhado por S. Rizzello e reproduzido por Toynbee e Perkins a partir do *Jornal of Roman Studies*, XLIII.



que tange ao restante da estrutura, a edícula seria cercada por um pequeno pátio de aproximadamente 7m por 4m ao seu redor (O’CONNOR, 1969, p. 177), o qual encerrou, sob seus limites, alguns enterramentos anteriores e posteriores à construção do troféu, antes mesmo de a basílica – que também tinha funções funerárias – ser construída.

Para além de algumas reformas, o sítio continuou muito semelhante ao longo do século III. No entanto, notamos especificamente o desenvolvimento de um fenômeno da maior importância: *graffiti* votivos, que começaram a ser realizados nas últimas décadas do referido século (GUARDUCCI, 1960; KIRSCHBAUM, 1959, p. 67; O’CONNOR, 1969, p. 201; TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 165). *Graffiti*, de forma geral, eram formas de manifestação cultural, política, religiosa e social muito difundidas no Império Romano, sendo também empregadas pelos cristãos em seus sítios sagrados: De Rossi, no século XIX, já notara a relação entre *graffiti* e túmulos de mártires, como locais de veneração, nas catacumbas (YASIN, 2015, p. 40), e a descoberta deste tipo de fenômeno no santuário petrino pode ser considerada como uma confirmação de que o sítio era tido como um lugar sagrado de veneração já nesse período.

No século IV, após o Édito de Milão (313), que fez do cristianismo uma religião lícita e pôs fim à perseguição, o Imperador Constantino (306–337) se tornou o maior “empresário” da monumentalização eclesiástica: o Imperador promoveu a valorização dos sítios de devoção aos mártires e dos locais relacionados à vida de Cristo, em Jerusalém (KRAUTHEIMER, 1965, p. 18), promovendo uma transformação nos padrões arquitetônicos antigos e transformando santuários modestos como o do Vaticano e da Via Ápia em grandes basílicas. Embora Constantino não tenha tornado o cristianismo a religião de estado do Império, algo somente realizado em 380 por Teodósio I (379–395), o Imperador fez da religião tanto sua fé pessoal quanto a crença favorecida pela casa imperial, de modo que o desenvolvimento arquitetônico experimentado pela igreja, para Krautheimer, seria uma forma de manifestar fisicamente a “dignidade de seu patrono imperial” (KRAUTHEIMER, 1965, p. 18).

Além das questões políticas, é interessante notar como a espacialização do sagrado se manifestou no projeto de construção da basílica petrina: o troféu do século II não foi destruído com a nova construção, pelo contrário, ele foi incorporado à basílica, sobressaindo ao piso entre o transepto e a abside, recebendo lugar de destaque em relação ao espaço do edifício (CAMERLENGHI, 2018, p. 30; TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 202), conforme podemos ver na reconstituição fornecida acima (figura

3); isso indicaria o reconhecimento do caráter sagrado conferido à edícula, o qual nunca fora completamente obliterado. Ademais, a função funerária do sítio também permaneceu, sendo a basílica de Pedro, assim como a de Paulo, local privilegiado de enterramento para as elites e para importantes nomes da política e da hierarquia eclesiástica (CAMERLENGHI, 2018, p. 37; KRAUTHEIMER, 2000, p. 26).

Em relação ao troféu paulino, apesar da ausência de vestígios como os encontrados no Vaticano, algumas análises puderam ser realizadas com base nas escavações empreendidas durante o período de reconstrução da basílica, após sua destruição pelo incêndio de 1823, as quais trouxeram algumas informações sobre a ocupação romana e cristã no sítio, assim como o fizeram escavações posteriores, nas imediações da basílica, em 1917, e mesmo outras mais atuais, já nos anos 2000, por ocasião do aniversário do apóstolo. Sabe-se que, em geral, a necrópole da Via Óstia era mais modesta do que a vaticana, sendo ocupada por sepulturas mais simples, fato que provavelmente se devia à sua localização, perto do Rio Tibre (CAMERLENGHI, 2018, p. 25; KIRSCHBAUM, 1959, p. 170). No que tange ao troféu, as escavações revelaram, uma estrutura em *opus reticulatum*, um tipo de construção que caiu em desuso após o século II, mas que teria sido incorporada à basílica construída por Constantino no local, ao mesmo tempo em que a basílica de Pedro estava sendo edificada;<sup>12</sup> à partir desta descoberta, e com base em uma ideia de paralelismo entre os sítios, Nicola Camerlenghi afirma que esta seria uma prova da existência de um troféu paulino anterior ao santuário constantiniano, sobre o qual Gaio teria escrito. Todavia, trata-se apenas de suposições que, infelizmente, não podem ser comprovadas (CAMERLENGHI, 2018, p. 29-30).

Um outro detalhe que chama a atenção em uma comparação entre as basílicas é o fato de a basílica constantiniana de Pedro ser muito maior do que a basílica constantiniana de Paulo: a de Paulo teria algo entre 17 e 24 metros de comprimento por 8,5 e 18 metros de largura para Camerlenghi, enquanto David Eastman sugere algo próximo a 21 x 12 metros de área; a basílica de Pedro, por sua vez, tinha 120 x 64 metros de área (CAMERLENGHI, 2018, p. 32-33; EASTMAN, 2011, p. 25). A diferença de tamanho, para Camerlenghi não residiria em algum tipo de preferência de Constantino por Pedro em detrimento de Paulo, como seria proposto por Krautheimer; para ele, a diferença pode ser explicada com base no fato de

---

<sup>12</sup> A data exata de edificação das basílicas, mas os historiadores consideram que teria iniciado em torno de 324, quando o Imperador Constantino derrotou o Imperador Licínio (263–325) (CAMERLENGHI, 2018, p. 32; KRAUTHEIMER, 2000, p. 21).

que o terreno em que a basílica de Pedro foi construída era propriedade imperial, não implicando maiores desafios à construção e ao desmonte da antiga necrópole; em contrapartida, o túmulo de Paulo estaria em um terreno público, demandando maiores desafios ao desmonte da necrópole ao redor e à construção de um grande santuário (CAMERLENGHI, 2018, p. 35).

A ideia faz muito sentido, sobretudo considerando-se que quando decidiu-se construir uma nova basílica, os imperadores Teodósio I, Valentiniano II (375–392) e Arcádio (383–408) enviaram uma carta para Salústio, prefeito de Roma, solicitando seu apoio a fim de conseguir a aprovação do Senado e do clero (CAMERLENGHI, 2018, p. 42). Contudo, Toynbee e Perkins informam que no mosaico que adornava o arco triunfal da basílica de Pedro, havia a seguinte inscrição: “Porque sob teu comando o mundo se elevou triunfante até as estrelas / Constantino, vitorioso, para ti construiu este salão”<sup>13</sup> (ICVR,<sup>14</sup> II, 4092); datada como sendo do período de construção da basílica, entre 324–337,<sup>15</sup> a inscrição demonstra como algo tangível a ligação criada entre Constantino, imperador triunfante, e aquele que seria o grande comandante dos cristãos ao triunfo, Pedro, nos fazendo considerar a ideia de uma mobilização política de Pedro por parte do imperador, como os dois líderes de um novo mundo cristão.

No entanto, uma tese não exclui a outra: o fato de que Constantino decidiu aliar-se à figura petrina não o impediria de construir a basílica de Paulo, uma vez que ele construiu também a *Basílica Apostolorum*, dedicada a Pedro e a Paulo sobre a *Memoria Apostolorum*. De fato, parece-nos que um impedimento maior, como o que Camerlenghi sugere, pode ter sido o determinante para a escolha. Assim, somente em 386, o pequeno santuário foi substituído por uma basílica maior e comparável à de Pedro, na verdade, até mesmo um pouco maior, medindo 128 x 65 metros (CAMERLENGHI, 2018, p. 45). Inclusive, para o próprio Camerlenghi, o esforço de Teodósio I e de seu filho, Honório (395 – 423), que terminou a construção da basílica após a morte do pai, teria sido uma forma de se posicionar politicamente em par de igualdade com Constantino, entregando um grande santuário apostólico para a cidade. Ao mesmo tempo, a empreitada estava de acordo com o programa de valorização de Pedro e Paulo enquanto dupla apostólica empreendido na segunda metade do século IV,

---

<sup>13</sup> *Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans / hanc Constantinus victor tibi condidit aulam* (ICVR, II, 4092).

<sup>14</sup> *Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores: nova series* (DE ROSSI; FERRUA; SILVAGNI, 1922). Disponível em: [www.edb.uniba.it](http://www.edb.uniba.it).

<sup>15</sup> Informações disponíveis em: <https://www.edb.uniba.it/epigraph/17047>.

sob a ideia da *concordia apostolorum*<sup>16</sup> (CAMERLENGHI, 2018, p. 42, 48; EASTMAN, 2011).

No que tange à questão de espacialização do sagrado, apesar da ausência de resquícios efetivos de um troféu, havia na basílica teodosiana um ponto focal, assim como na basílica de Pedro: o suposto sarcófago de Paulo, que ficaria no transepto, entre este e a nave da igreja (CAMERLENGHI, 2018, p. 74; EASTMAN, 2011, p. 39). O sarcófago, inclusive foi descoberto recentemente em 2002, (CAMERLENGHI, 2018, p. 75): os arqueólogos dataram o achado como sendo do final do século IV, ou seja, compatível com a construção da segunda basílica, mas, isso também indica que, em algum momento, as relíquias foram movidas para o novo recipiente (EASTMAN, 2011, p. 36). Os achados também revelaram algo que nenhuma outra possível relíquia petrina tinha, uma identificação oficial: há uma inscrição fragmentada, em duas placas de mármore, que contém a expressão *Paulo/apostolo mart[yri]* (ICVR, II, 4775), a qual Eastman e Camerlenghi traduzem como “a Paulo, apóstolo e mártir” (CAMERLENGHI, 2018, p. 76; EASTMAN, 2011, p. 38). Além disso, um comunicado oficial do Papa Bento XVI garantiu que testes de Carbono 14 realizados no conteúdo do sarcófago teriam possibilitado uma datação referente ao século I ou ao século II, corroborando para o fato de que se trataria, possivelmente, dos restos mortais apóstolo, embora um relatório científico oficial ainda seja esperado (CAMERLENGHI, 2018, p. 5; EASTMAN, 2011, p. 36-38).

Dessa forma, temos na basílica de Paulo um motivo mais forte do que na basílica de Pedro para considerar, de fato, a possibilidade de uma estadia real das relíquias do apóstolo no sítio. Isso porque, no caso de Pedro, não foi achada nenhuma sepultura sob o memorial antigo: apenas ossos de três pessoas diferentes e alguns resquícios de ossos de animais (O’CONNOR, 1969, p. 197). Incrustado em um pequeno muro adicionado posteriormente à estrutura, havia uma caixa com um outro conjunto de fragmentos de ossos, os quais hoje são considerados como sendo as relíquias

---

<sup>16</sup> A *Concordia Apostolorum* é a ênfase na harmonia e na união entre a dupla apostólica, remontando à tradição, já exposta por Gaio, de que ambos teriam sido os “fundadores” da comunidade de Roma (BROWN, 1981, p. 97). Brown nota que o fenômeno do desenvolvimento de uma devoção em torno de duplas de santos patronos associados não foi circunscrito à igreja de Roma nem às figuras dos apóstolos, mas que o costume era difundido também entre outras comunidades, como no caso de Félix e Fortunato em Aquiléia (Ibid.). No caso romano, essa ideia se manifestou de várias formas, como na construção da nova basílica paulina, no desenvolvimento de uma iconografia dos dois apóstolos em conjunto, e nos discursos eclesiais, sobretudo naqueles que tendiam a defender a primazia da Sé romana obre as demais (HUNSKISON, 1982).

de Pedro, tese desenvolvida por Margherita Guarducci; no entanto, a tese ainda gera certa discordância entre os estudiosos (O’CONNOR, 1969, p. 205), não sendo unanimidade. Todavia, como já esclarecemos, para nós, é mais importante considerar a crença dos cristãos do período do que a realidade das relíquias presentes – ou não – no local.

Contudo, não é apenas em relação aos “troféus” que há polêmicas acerca da existência de relíquias e da organização de um culto aos apóstolos: no século III um novo lugar surgiu, um centro de culto à parte dos troféus individuais no qual a dupla, em associação, foi cultuada em Roma; é justamente sobre esse espaço que discutiremos abaixo.

## ***A Memoria Apostolorum***

O monumento à *Memoria Apostolorum* possui uma história tão ou mais controversa do que a dos sítios do Vaticano e da Óstia. A região onde o santuário foi construído fica na terceira milha da Via Ápia, onde hoje está localizada a Basílica de São Sebastião Extramuros, mas na época era conhecida como *Ad Catacumbas*. O nome seria, de acordo com a maioria dos historiadores a tratar do tema, um neologismo derivado da expressão grega *katà kýmbar* que, junto com a preposição latina *ad* significaria “junto ou próximo às cavidades (depressões no terreno)” e teria sido conferido à região pelo fato de esta, durante o século I d.C., ter sido usada para extração de *pozzolana*, um tipo de rocha vulcânica (BODEL, 2008, p. 197; PERGOLA, 1996, p. 22). A região se tornou uma zona funerária ocupada, primeiramente, por sepulcros não-cristãos, para Paul Styger, a partir da metade do século I d.C. (STYGER, 1921, p. 13). Entre o final do século II e o início do século III, começaram a surgir sepultamentos com indícios cristãos, como os símbolos da âncora e do peixe<sup>17</sup> (FELLE, 2020, p. 142-43) e, com o avançar do terceiro século, áreas de sepultamento subterrâneas cristãs independentes se desenvolveram, embora a catacumba em si, conectada como uma rede, só tenha sido organizada no século IV (STYGER, 1921, p. 19). Em meados do século III, muito provavelmente em torno da década de 250,<sup>18</sup> o monumento foi erguido na

---

<sup>17</sup> Antonio Felle apresenta o epitáfio de Ancotia Irene (ICVR, V, 12900), que conteria os dois símbolos, além de uma linguagem que sugeriria a familiaridade com o mundo cristão (FELLE, 2020, p. 142-43).

<sup>18</sup> Não temos como precisar a data exata de construção do monumento, contudo, temos uma janela arqueológica de possibilidades entre o último enterramento no pátio coberto pela *Memoria*, que dataria entre 238 d.C. e 244 d.C., e a data mais antiga que constaria em um *grafito*, de 260 d.C., que consta em um dos registros de Paul Styger (STYGER, 1918, p. 68; TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 268).

área a céu aberto, em um pátio construído sobre uma zona funerária que abrigava três famosos mausoléus, de Clodius Hermes, dos Inocentes e o do Machado (FELLE, 2010, p. 480).

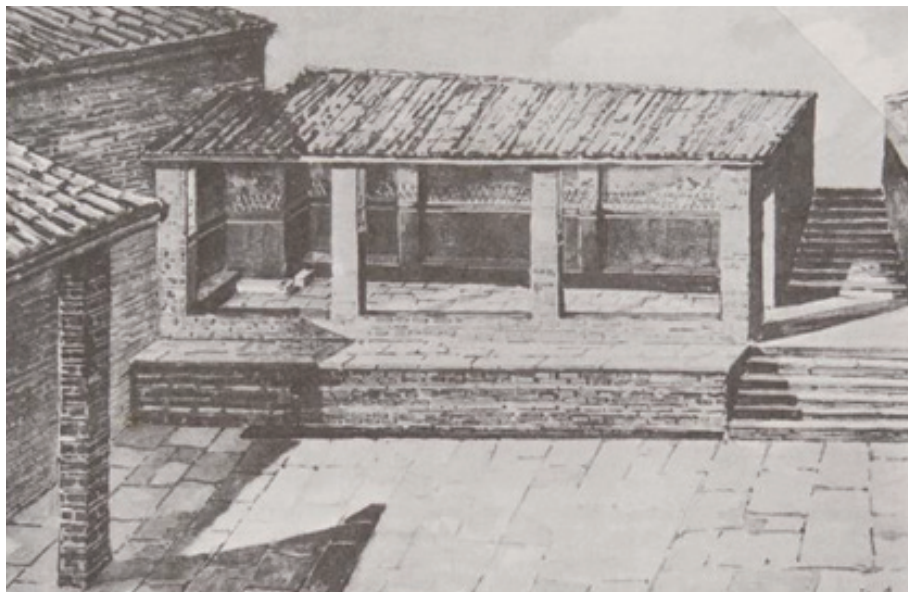
Toynbee e Perkins afirmam, no que tange às construções contíguas ao pátio fechado, que haveria um antigo columbário, que remontaria ao século II, e uma construção chamada genericamente de *villa*, a qual, segundo sua interpretação, dificilmente teria sido usada para moradia, por encontrar-se em meio a uma necrópole, sendo um espaço utilizado provavelmente para reuniões dos frequentadores do cemitério<sup>19</sup> (TOYNBEE; PERKINS 1957, p. 170). Dentro do pátio, havia o que Styger chamou de *triclia* (figura 5), por sua semelhança com a sala de jantar romana, já que era composta por três paredes, com uma quarta parede aberta para o pátio, sustentada por colunas e com bancos ao longo dos muros (EASTMAN, 2011, p. 72; FELLE, 2010, p. 482; KRAUTHEIMER, 2000, p. 19; STYGER, 1921, p. 12); um santuário com um nicho, revestido de mármore e mosaicos, que funcionaria como um centro de culto, cuja exata função é difícil de precisar (KRAUTHEIMER, 1965, p. 12; TOYNBEE, 1957, p. 171); um poço ou fonte de água, que algumas reconstituições sugerem estar em um nível abaixo, podendo ser acessado por uma escada no meio do pátio (TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 171; KRAUTHEIMER, 2020, p. 19); e um mausoléu com sepultamentos anexo ao pátio com uma abside (TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 171).<sup>20</sup>

O sítio possui uma grande importância para a história do cristianismo, não apenas por ser um polo de devoção a Pedro e a Paulo mas, também, pelo testemunho devocional que carrega: um conjunto epigráfico com centenas de *graffiti* votivos que são compostos, em sua maioria, por súplicas realizadas diretamente à dupla apostólica – com seus nomes escritos no vocativo e o verbo no imperativo – pedindo a estes sua intercessão junto a Deus, como no exemplo a seguir: *Paule ed Petre petite / pro Victore* (ICVR, V, 12989) (MENDONÇA, 2019 e 2022). O número total de *graffiti* não pode ser precisado, devido ao estado de degradação e fragmentação em

---

<sup>19</sup> As necrópoles costumavam contar com espaços de reunião destinados à realização do culto aos mortos. Esta poderia, talvez, ser uma das funções da construção.

<sup>20</sup> Toynbee e Perkins ainda sugerem que havia um tipo de cozinha no canto norte da *triclia*, afirmando em nota explicativa que a estrutura encontrada dentro da *triclia*, pode ser comparada a de outras cozinhas funerárias existentes na necrópole de Isola Sacra (TOYNBEE; PERKINS, 1921, p. 12), sendo este um ponto de discordância entre as duas descrições. Os outros autores citados não oferecem maiores detalhes da composição do pátio ou da *triclia*, mas Peter Brown, ao falar sobre o assunto, também defende a existência de uma cozinha, embora não a localize (BROWN, 2018, p. 38). De fato, a existência de um tipo de cozinha para a preparação dos banquetes funerários – *refrigeria* – realizados no local é uma possibilidade.



**Figura 5:** reconstituição da *triclia* (STYGER, 1935. pl. 16, *apud* KRAUTHEIMER, 2000, p. 19)

que os pedaços de gesso que revestiam as paredes do monumento – onde as mensagens foram gravadas – se encontram; contudo, com base na taxa de densidade dos pontos das paredes cujo revestimento permaneceu preso, Antonio Felle sugere que o número de inscrições totais realizadas tenha girado em torno de 500 (FELLE, 2010, p. 483–485).<sup>21</sup>

As inscrições representam uma oportunidade ímpar de conhecer as práticas devocionais dos cristãos romanos no século III em seus próprios termos: além de registrarem a função de intercessores atribuída aos mártires, também informam acerca da realização dos *refrigeria*, refeições fúnebres, em homenagem aos apóstolos: de fato, Krautheimer afirma, sobre a *triclia*, que esta era como *like any tavern on the green* (KRAUTHEIMER, 2000, p. 19) lembrando, assim como posteriormente Peter Brown (BROWN, 2018, p. 38), que tais construções eram comuns nos cemitérios romanos, considerando-se que as cerimônias fúnebres faziam parte da ritualística funerária – cristã ou não –, mesmo que consideremos que os significados que elas tinham para as duas expressões religiosas fosse diferente.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Apesar de parecer um número considerável, Felle salienta que, como o monumento funcionou por cerca de 50 ou 60 anos, o número representaria uma taxa de menos de 10 registros realizados por ano (FELLE, 2010, p. 485).

<sup>22</sup> Para um estudo sobre os banquetes funerários especificamente relativos à *Memoria Apostolorum*, ver EASTMAN, 2011, p. 71-89.

Contudo, o nosso recorte nos força a retornar à questão central: se, no caso dos troféus e das basílicas, havia a crença de alguma ligação dos lugares escolhidos com o martírio dos apóstolos, que tipo de justificativa haveria para a instalação de um centro de culto na Via Ápia? A documentação textual de que dispomos data a partir do século IV e nos fornece informações contraditórias; já a arqueologia, não fornece nenhuma resposta conclusiva. No entanto, uma análise das duas principais hipóteses existentes e da documentação na qual elas se baseiam tem muito a nos oferecer no que tange a um vislumbre da relevância do culto à dupla apostólica e às suas relíquias na Antiguidade Tardia. As duas hipóteses principais são as seguintes: a de que os corpos dos apóstolos teriam sido transladados para a Via Ápia em 258,<sup>23</sup> por causa da perseguição empreendida pelo Imperador Valeriano (253–260); e a de que os apóstolos primeiramente teriam sido sepultados na Via Ápia, devido a uma necessidade abrupta e, depois, foram transferidos para os sítios nos quais hoje se encontrariam.

Arqueologicamente e historicamente, ambas as possibilidades são pouco prováveis. Não existem vestígios materiais nem fontes documentais anteriores ao século V que cite qualquer tipo de o traslado, e o sítio Vaticano foi continuamente frequentado ao longo de todo o século III, como atestam as reformas estruturais e os *graffiti* votivos deixados nas décadas finais do referido século, ao mesmo tempo que inscrições do tipo também eram feitas na *Memoria Apostolorum*. Aliás, isso, em si, não prova nem nega a ideia do traslado, uma vez que os dois sítios recebiam *graffiti*; da mesma forma, o fato de não haver provas arqueológicas do traslado não significa que este não tenha ocorrido. No entanto, as leis romanas referentes aos sepultamentos proibiam a violação das sepulturas (D. XLVII, 12)<sup>24</sup> e não parece ser uma ação prudente arriscar-se assim, movendo um corpo de lugar, justamente em tempos de perseguição (GUARDUCCI, 1986, p. 814; TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 180).

Louis Duchesne é um dos principais desenvolvedores da teoria do traslado em 258, que teria ocorrido, segundo ele, para preservar os corpos dos mártires de uma possível violação. Isso seria, talvez, uma possibilidade já que, pelo mesmo código, o túmulo de um inimigo não estava protegido pela proibição de violação (D. XLVII, 12,4), e Tertuliano mesmo apon-

---

<sup>23</sup> Data estabelecida com base no documento *Depositio Martyrum*, abaixo analisado.

<sup>24</sup> Apesar de o *Digesto* (*Corpus Iuris Civilis*) ter sido compilado sob o governo de Justiniano no século VI, o título XII do livro XLVII que proíbe a violação de sepulturas compila disposições desde Ulpiano, jurista durante a dinastia dos Severos e morto em 228, que já proíbem a violação de sepulturas e estabelecem punições para os que a cometessem.



tou em *Ad Scapulam* que os romanos poderiam, por vezes, questionar a existência de cemitérios cristãos (Tert. *Scap.* 3,1). Eusébio de Cesareia, por sua vez, recorda em sua *História Eclesiástica* que o próprio Valeriano teria confiscado cemitérios cristãos, devolvidos por seu filho Galiano após a morte do pai (Euseb. *Hist. Eccl.* VII,13) o que talvez tenha comprometido o acesso dos fiéis aos troféus. De fato, Toynbee e Perkins ponderam que um traslado de pequenos receptáculos não teria deixado resquícios arqueológicos na *Memoria*; por outro lado, a transferência dos corpos de áreas relativamente reservadas em meio a outras necrópoles para um monumento bem maior, à beira de uma das mais nobres e movimentadas estradas de acesso à cidade, parece ser uma manobra muito arriscada e sem sentido. Ainda mais, como eles continuam, considerando-se a questão registrada por Eusébio sobre os cemitérios cristãos e o fato de que a Via Ápia, no século III, já possuía áreas de enterramento cristãs e, portanto, possivelmente estaria sob vigilância (TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 180).

Já a deposição anterior dos apóstolos na Via Ápia e seu posterior traslado para o Vaticano e a Óstia aparece apenas em documentos mais tardios como a *Passio Sanctorum Petri et Pauli* (Pseudo-Marcellus, *Pass. Holy*), redigido entre os séculos V–VI, uma carta do Papa Gregório I (590–604) para a Imperatriz Constantina (Gregório I, *Epist.* IV, 30), e no *Liber Pontificalis*, do século VI. Segundo essa versão dos fatos, já descartada pelo próprio Duchesne (DUCHESNE, 1886, p. 106), os corpos dos apóstolos teriam sofrido uma tentativa de subtração por parte de cristãos orientais e, por isso, teriam sido escondidos no sítio da Via Ápia e depois transportados para a Óstia e o Vaticano. No entanto, Toynbee e Perkins afirmam que, nesse caso, também não há qualquer prova arqueológica que garanta um túmulo no século I para os apóstolos na região (TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 177).

Apesar da ausência de clareza sobre o que exatamente teria levado à construção da *Memoria Apostolorum*, o que temos de fato confirmado, como registra Duchesne, citando um hino atribuído a Ambrósio de Milão (374–397), é que, durante a segunda metade do século III e durante o século IV havia três pontos de celebração a Pedro e Paulo em Roma, três vias pelas quais a festa era celebrada<sup>25</sup> (DUCHESNE, 1886, p. 106). Como esses pontos são conectados e articulados pelos cristãos, no entanto, é o assunto do próximo tópico.

---

<sup>25</sup> *Tantae per Urbis ambitum / Stipata tendunt agmina / Trinis celebrator viis / Festum Sanctorum Martyrum* (MIGNE, P. L., t. XVII, 1253)

## Pedro e Paulo: as novas estrelas de Roma

A documentação textual não nos ajuda a resolver a questão da *Memoria Apostolorum*, mas a análise do contexto de redação das fontes, das narrativas e discursos nelas contidos nos ajuda a compreender a importância que o culto a Pedro e a Paulo, enquanto dupla apostólica, e às suas relíquias tiveram na história da Roma tardo-antiga, além de demonstrar como a criação de uma topografia sagrada cristã foi um processo lento e gradual. Nós podemos dividir as fontes em três tipos<sup>26</sup>: o primeiro tipo é constituído por fontes mais objetivas, ou seja, mais preocupadas em informar a localização dos santuários, das comemorações ou das relíquias dos apóstolos e de mártires em geral. Nesse grupo, temos três textos: o *Depositio Martyrum*, o *Martyrologium Hieronymianum* e o *Itinerarium Salisburgense*.<sup>27</sup> A primeira fonte a ser analisada é o *Depositio Martyrum* (336–354), um calendário litúrgico que contém os dias e os locais das festas e dos mártires venerados, até então, pela igreja de Roma, contido no calendário conhecido como *Cronógrafo de 354* e que apresenta a seguinte informação: “29 de Junho, Pedro nas Catacumbas e Paulo na Via Óstia, sob o consulado de Tusco e Basso”<sup>28</sup> (*Depositio Martyrum*, III Kal. Iul.).

O calendário afirma que no dia 29 de junho, dia em que tradicionalmente a festa dos dois apóstolos era celebrada em Roma ao mesmo tempo (CAMERLENGHI, 2018, p. 42), algo teria ocorrido como marco fundador no ano de 258, para Pedro, nas Catacumbas e, para Paulo, em seu sítio tradicional, na Óstia. Sendo este texto um dos principais fatores para a datação da *Memoria* e para a construção da tese do traslado proposta por Duchesne (DUCHESNE, 1886, p. 105; TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 170), o calendário oferece uma informação confusa e incoerente. Várias tentativas também foram feitas ao longo do tempo de explicar a incoerência das informações,<sup>29</sup> já que a data apresentada não poderia corresponder a um primeiro enterramento, e um traslado apenas de Pedro não faria sentido, considerando-se a dupla evocação nos mártires nos *graffiti* da Via

---

<sup>26</sup> O'Connor (1969) divide as fontes por tipo, enquanto Eastman (2011) as divide por período. Nós preferimos uma abordagem por tipo, mas seguindo critérios diferentes dos de O'Connor.

<sup>27</sup> Também chamado de *Notitia ecclesiarum urbis Romae* (GLORIE, 1965).

<sup>28</sup> *III Kal[endas]. Iul[ias]. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons[sulibus] (Depositio Martyrum, III Kal. Iul. Apud DUCHESNE, 1886, p. 105)*

<sup>29</sup> As principais teorias defendem, por um lado, que a data se referiria a fundação da festa dos apóstolos, e não de seus sepultamentos (EASTMAN, 2011, p. 96); também é sugerido que o nome dos cônsules foi confundido, já que em 64, quando se iniciou a perseguição de Nero, os cônsules eram Basso e Crasso (O'CONNOR, 1969, p. 118).

Ápia. Mesmo a tese de que a data se referisse apenas ao início da festa dos apóstolos, e não de seus sepultamentos, também não possuiria sentido de acordo com o ponderado acima.

O calendário posterior apresenta informações mais assertivas. O *Martyrologium Hieronymianum* não possui uma datação exata, mas Stuart Jones e Toynbee e Perkins localizam as primeiras versões no início do século V (JONES, 1926, p. 30; TOYNBEE; PERKINS, 1957, p. 169-70); da mesma forma que o documento anterior, o martirológio também possui uma compilação de nomes, datas e lugares referentes aos mártires, mas, por sua vez, traz informações mais coerentes, citando os três lugares de culto, o Vaticano, a Via Óstia e a Via Ápia, como lugares de comemoração dos apóstolos (*Martyrologium Hieronymianum*, III Kal. Iul.)<sup>30</sup>: cada apóstolo, em separado, em sua basílica própria, e a festa conjunta nas catacumbas. O registro dos três polos de devoção no martirológio bem como no anteriormente citado hino atribuído a Ambrósio demonstraria que, entre os séculos IV e V, a tradição dos três lugares de culto já estaria em um estágio mais consolidado do que no primeiro documento, do início do século IV.<sup>31</sup>

Já o terceiro documento desse primeiro bloco, o *Itinerarium Salisburgense*, possui uma função diferente, já que como guia de peregrinação, ele faz um levantamento por localidades, e não por festas/mártires. Sobre a Via Ápia, o documento indica que nas criptas haveria o corpo de São Sebastião e os túmulos de Pedro e de Paulo, que ali teriam permanecido por 40 anos, além de informar a localização, em outro lugar do mesmo sítio, do corpo do mártir Quirino (*Itinerarium Salisburgense*, 20. *Apud* GLORIE, 1965, p. 308).<sup>32</sup> Esse texto data do século VII, ou seja, pelo menos dois séculos depois da composição do martirológio anterior e, nesse caso, o principal *locus* de visitação já parece ser o túmulo do mártir Sebastião, cujo nome aparece em primeiro lugar, permitindo-nos supor que a escolha indicasse um processo de concentração das festividades nos sítios individuais de cada apóstolo e em torno de suas relíquias corpóreas.

---

<sup>30</sup> *III Kal. Iul. Romae, Via Aurelia natal. scorum apostolorum Petri et Pauli: Petri in Vaticano, Via Aurelia; Pauli vero in Ostensi; utruque in Catacumbas; passi sub Nerone, Basso et Tusco consulibus (Martyrologium Hieronymianum, III Kal. Iul. Apud. O'CONNOR, 1969, p. 116). O'Connor se baseou no texto do manuscrito Berne, considerado por ele como o melhor texto.*

<sup>31</sup> Apesar da data do cronógrafo ser de 354 d.C., Duchesne cita que a redação do *Depositio Martirum*, em si, seria mais recuada, podendo ter ocorrido entre os anos de 336 e 354 (DUCHESNE, 1886, p. 105).

<sup>32</sup> *Postea peruenies uia Appia ad sanctum Sebastianum martirem cuius corpus iacet in inferiore loco. Et ibi sunt sepulcra apostolorum Petri et Pauli, in quibus XL annorum requiescebant. Et in occidentali parte ecclesiae per gradus descendis ubi sanctus Cyrinus papa et martir pausat (Itinerarium Salisburgense, 20. Apud GLORIE, 1965, p. 308)*

O itinerário ainda cita as duas basílicas, a de Paulo e a de Pedro, contudo, no momento histórico de sua redação o culto a Paulo já havia perdido importância em relação ao culto a Pedro, principal fonte de autoridade papal (HUSKINSON, 1982, p. 98). Isso fica evidente na forma como o redator se refere às basílicas dos apóstolos: no caso de Paulo, a entrada apenas informa “E assim, tu te diriges para São Paulo, na Via Ostiense.” (*Itinerarium Salisburgense*, 28);<sup>33</sup> já a entrada referente à basílica petrina informa “E então entrarás na Via Vaticana, e chegarás à basílica de São Pedro, a qual Constantino Imperador de todo o mundo construiu, eminente sobre todas as igrejas e bela, em cuja parte ocidental seu santo corpo descansa (*Itinerarium Salisburgense*, 35).<sup>34</sup>

Para além de uma discussão acerca da estadia ou não das relíquias apostólicas na *Memoria Apostolorum*, consideramos que os três documentos apresentados podem ser lidos como o registro de três momentos distintos na devoção aos apóstolos e aos seus centros de culto. O primeiro, o *Depositio Martyrum*, seria o testemunho de um período no qual a tradição acerca dos três pontos de devoção ainda não estaria completamente estabelecida; o segundo, o martirologio, representaria o período final da valorização da dupla apostólica, mas ainda encerraria a memória das três festas realizadas nos três pontos da cidade atrelados a Pedro e a Paulo; o terceiro, contudo, surge em um momento no qual a valorização das relíquias corpóreas, por um lado, já havia desviado a atenção da Via Ápia para as basílicas dos apóstolos (O’CONNOR, 1969, p. 209), por outro, a valorização da dupla havia dado lugar, como Huskinson demonstra, à ideia da primazia petrina.

O segundo tipo de fonte que analisamos é epigráfico: trata-se do epigrama do *Epigrama de Dâmaso* (366–384) em homenagem aos apóstolos, que fora instalado no sítio da Via Ápia:

Aqui habitaram anteriormente os santos que debes conhecer,  
Buscas pelos nomes de tanto de Pedro quanto de Paulo;  
O oriente enviou os discípulos, que prontamente reconhecemos.  
Pelo mérito de seu sangue seguiram Cristo pelos astros  
Para os abrigos celestes, para o reino dos santos  
Roma antes mereceu defender seus cidadãos

---

<sup>33</sup> *Et sic uadis ad sanctum Paulum uia Ostensi (Itinerarium Salisburgense, 28. Apud GLORIE, 1965, p. 309)*

<sup>34</sup> *Et sic intrabis uia Vaticana donec peruenies ad basilicam beati Petri, quam Constantinus imperator totius orbis condidit, eminentem super omnes ecclesias et formosam, in cuius occidentali plaga beatum corpus eius quiescit (Itinerarium Salisburgense, 35, apud GLORIE, 1965, p. 310).*

Dâmaso a estas coisas, Novas Estrelas, relembra em vosso louvor  
(ICVR, V, 13273)<sup>35</sup>

O texto de Dâmaso é comumente compreendido como uma prova da tradição de que os corpos dos apóstolos teriam realmente estado na *Memoria Apostolorum*, considerando principalmente o verbo que ele emprega no primeiro verso, *habitasse*. Duchesne interpretou o epigrama como uma forma de Dâmaso referendar a estadia dos corpos dos apóstolos na localidade, e Stuart Jones concorda com a interpretação, avaliando que o uso do verbo denotaria uma “habitação” sepulcral, uma vez que o mesmo verbo fora empregado por Dâmaso no epitáfio do mártir Gorgônio (JONES, 1926, p. 31). Margherita Guarducci discorda veementemente dessa interpretação, afirmando que o significado do verbo no sentido funerário seria o último dos usos possíveis (GUARDUCCI, 1986, p. 816). Deveras, o significado do termo é, como tudo em relação à *Memoria*, cercado de polêmicas, discussões e conjecturas, no entanto, nosso interesse reside em ressaltar o discurso presente no restante do Epigrama: Dâmaso destaca que, embora tenham vindo do Oriente, Roma recebeu os apóstolos que, sofrendo o martírio na cidade, teriam passado por uma espécie de “apoteose”, seguindo com Cristo para as regiões celestiais (BRONW, 2018, p. 43), e os quais Roma merecera reivindicar como seus cidadãos.

Assim, concordamos com Margherita Guarducci, David Eastman quando estes afirmam que o Epigrama deve ser interpretado mais como uma resposta às disputas eclesiásticas entre Oriente e Ocidente (Roma, mais precisamente) pela primazia da Igreja – que começaram a se acirrar no século IV – do que como uma comprovação da estadia ou não dos apóstolos no local (EASTMAN, 2011, p. 100-101; GUARDUCCI, 1986, p. 817). Provavelmente, a valorização do sítio na Via Ápia por Dâmaso está mais relacionada à valorização da dupla apostólica, em si, e à sua

---

<sup>35</sup> *Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes,  
Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris;  
Discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur.  
Sanguinis ob meritum Christumque per astra secuti  
Aetherios petiere sinus regnaque piorum;  
Roma suos potius meruit defendere cives.  
Haec Damasus vestras referat, nova sidera, laudes.* (ICVR, V, 13273). Pontuação baseada na versão apresentada por Stuart Jones (JONES, 1926, p. 31). A opção por traduzir *prius* por “antigamente/anteriormente” ao invés de “primeiramente” foi feita com base na sugestão de O’Connor, considerando as implicações que a segunda opção traria em relação à teoria de que as relíquias estiveram nas catacumbas antes de irem para os seus sítios, conforme argumenta a documentação posterior (O’CONNOR, 1969, p. 105).

importância na reivindicação da primazia romana do que à tradição que teria levado à construção do monumento. De fato, a segunda metade do século IV foi um momento em que o culto aos apóstolos foi favorecido pelos bispos, principalmente por Dâmaso, e pelo poder imperial, como uma forma de representar a união tanto da Igreja quanto do Império por meio da ideia da *concordia apostolorum* (HUSKINSON, 1982, p. 87). Por exemplo, é nesse período que o *Depositio Martyrum* é publicado, registrando a festa dos apóstolos no mesmo dia e com origem no mesmo período, ainda que apresente informações incoerentes; da mesma forma, é nesse período que Teodósio I constrói uma basílica para Paulo em par de igualdade para Pedro.

Um breve panorama do século IV que demonstra o quão importante essa reivindicação seria, e o quão embasada ela está na tradição que envolve a pregação e os martírios dos apóstolos na cidade se revela necessário: embora Roma nunca tenha tido, efetivamente, uma primazia sobre as demais igrejas, ela sempre foi uma sé de grande prestígio e cujas deliberações possuíam certo peso (EDWARDS, 2018). Contudo, durante o século IV, as reivindicações começaram a se tornar mais contundentes, enquanto no plano político a balança começava a pender para o Ocidente: além de a capital do novo imperador-cristão Constantino ter sido construída no Oriente, Constantinopla, no Concílio de Nicéia (325) dentre os 314 bispos presentes, apenas dois estavam representando Roma e o Bispo Silvestre I. Algumas décadas depois, o primeiro Concílio de Constantinopla ocorreu sem a presença do Bispo Dâmaso que, depois, tentou convocar os bispos do Oriente para Roma e foi ignorado (EASTMAN, 2015, p. xxi). Para Eastman, “Damasus was facing the reality that the balance of theological and ecclesiastical influence had clearly shifted east, and he responded by reasserting the roman claim to Peter and Paul” (*Ibid.*). Se considerarmos a chave interpretativa de Brown, estabelecida na introdução, podemos considerar que Dâmaso apela para seus patronos celestes em busca de uma garantia da primazia romana.

Conforme Mark Edwards afirma, ao analisar o início da ascensão romana ao posto de Sé principal, o argumento central em favor de Roma sempre foi fundamentado no fato a cidade ser o local onde Pedro e Paulo foram martirizados (EDWARDS, 2018, p. 171-72), apesar de a ideia da tradição apostólica ainda ser uma justificativa válida: Eastman e Guarducci, por exemplo, relatam que, em 341 d.C., um grupo de bispos de Antioquia enviou uma carta para o bispo Júlio, de Roma, lembrando-o de que Pedro e Paulo pregaram primeiro em Antioquia antes de irem para o Oeste, de-

marcando como as figuras dos apóstolos funcionaram, nesse período, como uma espécie de trunfo para a reivindicação do primado entre as diversas igrejas concorrentes (EASTMAN, 2015, p. xxi; GUARDUCCI, 1986, p. 817). Devemos, portanto, considerar esse clima de disputa na redação do *Epigrama de Dâmaso*, mas, também, nos documentos que constituem o terceiro bloco, analisado, as fontes de tipo literário.

Esses documentos mais tardios são os que contêm a tese de que os corpos dos apóstolos estiveram primeiro na Via Ápia e depois foram trasladados para os locais onde hoje, acredita-se, eles se encontram. Considerando-se a já mencionada falta de comprovação arqueológica – com base, sobretudo, nos primeiros séculos de ocupação pagã na região *Ad Catacumbas* – e a data avançada em que esses relatos começaram a surgir, concordamos com a tese de Eastman de que eles devem ser compreendidos primeiramente como uma forma de conciliar a tradição da *Memoria* com o crescimento da importância das relíquias físicas (EASTMAN, 2011, p. 113). Os dois textos selecionados que buscam tal conciliação ainda apresentam um contexto de disputa entre Oriente e Ocidente pelos corpos dos apóstolos.

O primeiro documento a ser analisado é a *Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli*, datada entre os séculos V e VI, e que incorpora elementos dos martírios mais antigos dos apóstolos à ideia de *concordia apostolorum* (EASTMAN, 2015, p. 224). No entanto, para além de uma comparação entre as três narrativas, interessa-nos a parte final deste texto:

Mas, enquanto os corpos dos apóstolos eram removidos por gregos a fim de serem carregados para o Oriente, houve um grande tremor de terra. O povo romano correu e os flagrou no local, que é chamado de *catacumba*, na terceira milha da Via Ápia; e ali, os corpos foram guardados por um ano e sete meses, até que fossem construídos os lugares nos quais os corpos deles foram colocados (Pseudo-Marllus, *Pass. Holy*. 66. *Apud* EASTMAN, 2015, p. 269).<sup>36</sup>

No texto, os gregos são acusados de tentarem se apossar dos corpos dos apóstolos os quais, segundo Dâmaso, Roma merecera possuir, o que fica evidente quando o terremoto – um claro sinal de interferência divina – permitiu ao povo romano “*populus romanus*” deter os malfetores, uma confirmação sobrenatural da escolha de Roma como a principal Sé. O

---

<sup>36</sup> *Sanctorum autem apostolorum dum a Graecis corpora tollerentur ad orientem ferenda, extitit terrae motus nimius. et occurrit populus Romanus et comprehenderunt eos in loco, qui dicitur Catacumba uia Appia miliario tertio; et ibi custodita sunt corpora anno uno et mensibus septem, quousque fabricarentur loca in quibus fuerunt posita corpora eorum* (Pseudo-Marllus, *Pass. Holy*. 66. *Apud*. EASTMAN, 2015, p. 269)

texto ainda se preocupa em articular o sítio da Via Ápia à narrativa, mas informando que os corpos estiveram lá apenas provisoriamente, sendo depois levados para seus lugares específicos, oferecendo uma informação que não possui qualquer comprovação arqueológica nem relação com a tradição documental anterior. De fato, assim como no caso do restante da documentação, importa menos discutir a veracidade dos fatos narrados do que como e porque foram narrados: por meio dessa abordagem, é possível depreender que a oposição entre Oriente e Ocidente na disputa pelos corpos continua e é posta às claras, sem a elegância do *Epigrama de Dâmaso* para suavizar a mensagem.

No caso da carta de Gregório I à Imperatriz, a história é repetida, mas, pelo contexto, possui um peso ainda maior: a Imperatriz havia pedido ao Papa a cabeça de Paulo como relíquia, ou alguma outra parte de seu corpo, pedido que foi negado por Gregório, segundo ele mesmo, porque as relíquias dos santos eram dotadas de tanto poder que não poderiam ser perturbadas sem que incidentes terríveis ocorressem (Gregório I, *Epist.* IV, 30). Mas, não bastando a negativa, ele aproveitou para, durante a carta, afirmar que o traslado de relíquias não era costume dos romanos; acusar “monges gregos” de vir à Roma saquear sepulturas próximas à Basílica de São Paulo, a fim de levar consigo ossos como relíquias; e, por fim, contar a história anteriormente narrada por nós, com algumas alterações: a narrativa, dessa vez, coloca trovões e relâmpagos como os sinais da intervenção divina contra os crentes do Oriente; ademais, nessa versão, são estes que enterram os apóstolos na Via Ápia, de onde os romanos, novamente, são dignos de poder retirá-los e levar seus corpos para os sítios “atuais”. O relato ainda finaliza com um aviso, afirmando que o grande sinal faria com que os acusados jamais tentassem fazer isso novamente.

Com efeito, considerando-se ainda as “provocações” por nós anteriormente narradas, esta carta é um texto muito significativo, tanto pelo pedido de Constantina, quanto pela resposta de Gregório. Pedir a cabeça do apóstolo Paulo, não é pedir qualquer relíquia: pelo direito romano, se as partes de um corpo fossem sepultadas em diferentes lugares, o lugar considerado como principal e regido pelo direito sacro seria aquele no qual a cabeça se encontrasse (D. XI, 7,44). Assim, apesar de a imperatriz se contentar com outras partes do corpo de Paulo, lemos a reivindicação de Constantina como uma reivindicação da autoridade paulina e de seu patrocínio, pedido que Gregório se sente no direito de recusar. A carta também demonstra, por meio da narrativa do suposto “roubo” por parte dos cristãos orientais, a continuidade da disputa entre Oriente e Ocidente



pelo reconhecimento de sua autoridade apostólica, e a importância das relíquias nesse contexto.

## Considerações finais

O nosso trabalho buscou oferecer uma análise sobre os processos de formação da topografia sagrada e de valorização das relíquias de Pedro e de Paulo, na cidade de Roma, durante o período da Antiguidade Tardia, a fim de compreender como se formaram esses espaços de referência em relação aos quais a Igreja Romana, posteriormente, construiria – material e figurativamente – as bases de sua primazia. Assim, podemos perceber como essa construção se deu de modo lento, gradual e intimamente relacionado com as questões internas e externas que a Igreja, como um todo, e as igrejas, enquanto comunidades locais, enfrentavam. Como afirma Camerlenghi acerca da Basílica de São Paulo, mas cuja reflexão podemos expandir para os três sítios: “The building was embedded in a network of representational, liturgical, devotional, and defensive practices that underscored its place within a system of authority and power stretching well beyond its enclosing walls” (CAMERLENGHI, 2018, p. 3).

Assim, temos um primeiro momento no qual a relação da comunidade com seus mártires ganha uma dimensão física, com a edificação do santuário petrino, por volta de 160, e, provavelmente, de um santuário paulino, semelhante a esse. Apesar de ainda não se tratar de um movimento por primazia sobre as demais igrejas, esses monumentos já são mobilizados em discussões religiosas, nesse caso, no contexto da confirmação da tradição apostólica e da ortodoxia frente às heresias. Em um segundo momento, surge o monumento à *Memoria Apostolorum*, sobre o qual existem apenas conjecturas acerca da motivação para a sua construção, mas que une as figuras de ambos os apóstolos em um culto que atesta a função intercessora desenvolvida pelas figuras dos mártires, conforme podemos confirmar por meio dos *graffiti* votivos, que algumas décadas depois também apareceram no monumento petrino.

Depois, com a Paz da Igreja, o Imperador Constantino e sua família se tornaram grandes patronos das construções eclesiásticas, conferindo a estas a dignidade considerada necessária para a religião seguida pelo imperador em pessoa; patrocínio esse que continuou a ser desempenhado pela casa imperial ao longo do século IV, como vimos no caso de Teodósio. O século IV também testemunhou o acirramento das tensões entre as diversas igrejas, e o discurso em prol da primazia romana estava firme-

mente calcado nas relíquias apostólicas e em seus sítios de culto, como o *Epigrama de Dâmaso* demonstra. Em um quarto momento, por fim, vimos a tradição que ligava os apóstolos à Via Ápia ser mobilizada à luz de uma nova espiritualidade mais centrada nas relíquias corpóreas, com diversas tentativas de conjugar a ligação dos apóstolos com o sítio a essas novas demandadas religiosas; da mesma forma, esse momento também registra uma continuidade das disputas pela autoridade apostólica e pela primazia ainda centradas nos corpos de Pedro e de Paulo.

Por meio da apresentação desses quatro momentos, buscamos demonstrar como os sítios, assim como as tradições a eles relacionadas são modificados e ressignificados de acordo com as demandas dos diversos atores envolvidos – religiosos ou políticos. Assim, as diferenças e aparentes incoerências entre os diversos documentos não devem ser lidos como simples “erros”, mas como testemunhos desses contextos e demandas que mudam ao longo do tempo, levando a novas elaborações e sínteses de antigos edifícios, histórias, crenças e, nesse caso, até mesmo corpos.

## Referências bibliográficas

### *Documentações textuais*

*Bíblia de Jerusalém*. Nova ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 1985.

ALEXANDER, Roberts; DONALDSON James (eds.). *The Apostolic Fathers: Justin Martyr and Irenaeus*. Ante Nicene Fathers. Vol. 1. Notes of Cleveland Coxe. New York: Christian Literature Publishing, 1885.

DE ROSSI, Giovanni Battista; SILVAGNI, Angelo; FERRUA, Antonio. *Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores: nova series*. 10 vols. Rome, 1922–.

EASTMAN, David. *The ancient martyrdom accounts of Peter and Paul*. Introdução, trad. e notas de David Eastman. Atlanta: SBL Press, 2015.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Ecclesiastical History*. Vol. I. Trad. Kirsopp Lake. (Loeb Classical Library, 153). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

GLORIE, François. *Notitia ecclesiarum urbis Romae*. In: GEYER, Paul *et al.* (eds.). *Itineraria et alia geographica*. (Corpus Christianorum Series Latina, 175). Turnhout: Brepols, 1965.

*Le Liber Pontificalis*. Texto, introdução e comentário de Louis Duchesne. Paris: Ernest Thorin Éditeur, 1886.

MIGNE, J. P. (ed.). *Patrologiae Cursus Completus*. Vol. XVII. Paris: Garnier, 1879.

MOMMSEN, T.; KRÜGER, P. (eds.). *Corpus Iuris Civilis I*. 15. ed. Berlin: Weidmann, 1928.

MENZIES, Allan (ed.). *Latin Christianity: its founder, Tertullian*. Ante Nicene Fathers. Vol. 3. Edinburgh: T&T Clark, [s.d.].

SCHAFF, Philip; WACE, Henry (eds.). *Leo, the Great, Gregory, the Great*. Nicene and Post-Nicene Fathers, series II, v. 12. New York: Christian Literature Publishing, 1895.

SCHAFF, Philip; WACE, Henry (eds.). *Jerome*. The principal works of St. Jerome. Nicene and Post-Nicene Fathers, series II, v. 6. Trad. W. H. Fremantle. New York: Christian Literature Publishing, 1893.

*The Apostolic Fathers*. Trad. Kirsop Lake. Vol. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

## *Obras gerais*

BODEL, John. From Columbaria to Catacombs: collective burial in pagan and christian Rome. In: BRINK, Laurie; GREEN, Debora (eds.). *Commemorating the dead: texts and artifacts in context*. Nova Iorque; Berlim: Walter de Gruyter, 2008, p. 177-242.

BROWN, Peter. *The cult of the Saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

BROWN, Peter. *The ransom of the soul: afterlife and wealth in early Western christianity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.

BROWN, Peter. *The world of Late Antiquity*. London: Thames & Hudson, 1971.

CAMERLENGHI, Nicola. *St. Paul Outside the Walls: a Roman Basilica from Antiquity to the Modern Era*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2018.

EASTMAN, David. *Paul the Martyr: the cult of the apostle in the Latin West*. Atlanta: SBL Press, 2011.

EDWARDS, Mark. Early ecclesiology in the West. In: AVIS, Paul (ed.). *The Oxford handbook of Ecclesiology*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

FELLE, Antônio E. Alle origini del fenomeno devozionale cristiano in Occidente: le inscriptions parietariae ad memoriam Apostolorum. In: *Atti X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana*. Università della Calabria, 2010, p. 477-502.

FELLE, Antônio E. Examples of “in-group” epigraphic language: the very first inscriptions by christians. *Journal of Epigraphic Studies*, Roma, n. 3, p. 131-147, 2020.

GUARDUCCI, Margherita. *The tomb of St. Peter: the new discoveries in the sacred grottoes of the Vatican*. Transl. Joseph McLellan. New York: Hawthorn, 1960.

GUARDUCCI, Margherita. Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia: riflessioni vecchie e nuove. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome – Antiquité*, tome 98, n. 2, p. 811-842, 1986.

JONES, H. Stuart. The memoria apostolorum on the Via Appia. *Journal of Theological Studies*, Oxford, v. XXVIII, Issue October, p. 30-39, 1926.

KIRSCHBAUM, Engelbert. *The tombs of St Peter & St Paul*. New York: St. Martin's Press, 1959.

KRAUTHEIMER, Richard. *Corpus Basilicarum Christianorum Romae*. The early christian basilicas of Rome (IV-IX cent.). Vol. IV. Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1970.

KRAUTHEIMER, Richard. *Early Christian and Byzantine architecture*. Harmondsworth: Penguin, 1965.

- KRAUTHEIMER, Richard. *Rome, the profile of a city, 312–1308*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- HUSKINSON, J. M. *Concordia Apostolorum: Christian propaganda at Rome in the fourth and fifth centuries*. Oxford: B.A.R. international series, 1982.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- MENDONÇA, Vanessa. As inscrições parietais da *Memoria Apostolorum*: uma reflexão sobre grafites e fórmulas votivas. In: SOUZA, Adílio Junior de (org.). *Estudos clássicos: desdobramentos*. Araraquara, SP: Letraria, 2022, p. 101-116.
- MENDONÇA, Vanessa. *A Memoria Apostolorum: formas de devoção aos mártires e organização da comunidade de fé cristã no Ocidente (Roma, século III)*. Dissertação (Mestrado em História Social), Rio de Janeiro, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.
- NICOLAI, Vicenzo; BISCONTI, Fabrizio; MAZZOLENI, Danilo. *Las catacumbas cristianas de Roma: origen, desarrollo, aparato decorativo y documentación epigráfica*. Regensburg: Schnell & Steiner, 1999.
- NICOLET, Claude. O cidadão e o político. In: GIARDINA, Andrea (org.). *O homem romano*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1992, p. 21-48.
- O'CONNOR, Daniel William. *Peter in Rome: the literary, liturgical and archaeological evidence*. New York: Columbia University Press, 1969.
- PERGOLA, Philippe. *Le catacombe romane: storia e topografia*. Roma: Carocci Editore, 1998.
- THACKER, Alan. The cult of Peter and the development of martyr cult in Rome. The origins of the presentation of Peter and Paul as martyrs. In: DIJKSTRA, Roald (ed.). *The early reception and appropriation of the apostle Peter (60–800 ce): the anchors of the fisherman*. Leiden: Brill, 2020, p. 250-276.
- TOYNBEE, Jocelyn; PERKINS, John Ward. *The shrine of St. Peter and the Vatican excavations*. New York: Pantheon Books, 1957.
- STYGER, Paul. *Dissertazioni dela Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, ser. II, XIII, 1918.
- STYGER, Paul. *Il monumento apostolico a san Sebastiano sulla via Appia*. Roma: P. Sansaini, 1921.
- VEYNE, Paul. *Pão e circo: sociologia histórica de um pluralismo político*. Trad. Lenimar Pereira Martins. São Paulo: Editora da Unesp, 2015.
- YASIN, Ann Marie. Prayers on site: the materiality of devotional graffiti and the production of Early Christian sacred space. In: EASTMOND, Anthony (ed.). *Viewing inscriptions in the Late Antique and Medieval worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 36-60.
- YASIN, Ann Marie. *Saints and church spaces in the late antique Mediterranean*. New York: Cambridge University Press, 2009.