

**Virgindade e suicídio no Império Romano:
João Crisóstomo e o elogio às mártires de
Antioquia (Séc. IV)**

Virginity and suicide in the Roman Empire:
John Chrysostom and the praise of the Antiochene female martyrs
(IVth century)

*Gilvan Ventura da Silva*¹

¹ Professor Titular de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Doutor em História pela Universidade de São Paulo, bolsista produtividade 1-C do CNPq e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir). Atualmente, executa o projeto *Os desafios da gestão pública na cidade pós-clássica: as transformações na governança de Antioquia (354-397 d.C.)*.

RESUMO:

Nesse artigo, temos por objetivo refletir sobre o lugar ocupado pelo martírio feminino na época tardia. Para tanto, partimos da seguinte indagação: os relatos que dão conta do suplício das mártires poderiam ser tomados como indícios da agência e do protagonismo das mulheres no cristianismo antigo? Ou, ao contrário, seriam tais relatos testemunhos de uma construção ideológica destinada a ratificar, ao fim e ao cabo, a dominação masculina, de maneira que os Padres da Igreja, ao enaltecerem as heroínas cristãs, muitas vezes equiparando-as a homens, estariam apenas replicando as estruturas patriarcais greco-romanas? Na tentativa de responder a essa questão, examinamos três homilias pronunciadas por João Crisóstomo, em Antioquia, entre 386 e 397, quando exercia o cargo de presbítero: a *Homilia sobre Pelágia, virgem e mártir*, a *Homilia sobre Santa Drosis* e a *Homilia às Santas Berenice, Prosdoce e Domnina*. Nelas, o pregador exalta a memória de mulheres que, num ato extremo de coragem em defesa da castidade, ameaçada pelos perseguidores, optaram pelo suicídio, convertendo-se assim em modelos de conduta para toda a congregação.

PALAVRAS-CHAVE: Antiguidade Tardia; Antioquia; Suicídio; Martírio; João Crisóstomo.

ABSTRACT:

In this article our purpose is to reflect on the place occupied by female martyrdom in the late period. To this end, we begin with the following question: could the accounts of the suffering of female martyrs be taken as evidence of the agency and protagonism of women in early Christianity? Or, on the contrary, are these accounts testimonies of an ideological construction intended to ultimately ratify the male control over women, so that the Church Fathers, in praising Christian heroines, often equating them with men, were merely replicating Greco-Roman patriarchal structures? In an attempt to answer this question, we examine three homilies delivered by John Chrysostom in Antioch between 386 and 397, when he held the office of presbyter: The *Homily on Pelagia, virgin and martyr*, the *Homily on Saint Drosis*, and the *Homily on Saints Berenice, Prosdoce, and Domnina*. In them, the preacher extols the memory of women who, in an extreme act of courage in defense of chastity, threatened by persecutors, chose suicide, thus becoming models of conduct for the entire congregation.

KEYWORDS: Late Antiquity; Antioch; Suicide; Martyrdom; John Chrysostom.

A despeito de uma interpretação que tende a projetar no passado a unidade em torno do sentido da Boa Nova compartilhada de maneira mais ou menos consensual pelas distintas igrejas contemporâneas, como se o cristianismo tivesse comportado, desde sempre, uma essência cuja pedra angular seria a concepção segundo a qual o Filho de Deus, uma das hipóstases da Trindade, teria encarnado com uma missão claramente redentora, importa reconhecer que o cristianismo antigo foi, durante séculos, um movimento espiritual muito mais fluido e poroso do que, em geral, se supõe, o que deu margem ao surgimento de uma pletora de correntes e facções, algumas das quais qualificadas como “heréticas”, de acordo com um jogo de poder que acompanhou *pari passu* a formação de uma hierarquia eclesiástica cujo vértice era ocupado pelos bispos, razão pela qual talvez fosse mais correto nos referirmos a “cristianismos”,² no plural, como uma maneira de enfatizar a diversidade do movimento cristão e o fato de que, ao longo dos três primeiros séculos da era imperial, não houve qualquer autoridade superior capaz de definir, com precisão, os limites entre a ortodoxia e a heterodoxia, trabalho que foi cumprido apenas com o auxílio dos imperadores romanos, a começar por Constantino. Vale a pena destacar, no entanto, que se o cristianismo careceu, por um longo tempo, de qualquer diretriz mais sólida, não é menos verdade que ele comportou, desde o início, algumas características que conferiam certa unidade aos crentes em Jesus que se multiplicavam pelas cidades e províncias, consoante o esforço missionário de difusão da mensagem evangélica a cargo dos apóstolos e de seus seguidores. Uma dessas características era a ênfase na Cristologia, ou seja, na concepção segundo a qual Jesus havia vindo ao mundo, não apenas na condição de Messias, do rei ungido da casa de Davi, de Belém, conforme prescrevia a tradição judaica (Unterman, 1992, p. 172), mas como um

² Para uma visão de conjunto acerca da pluralidade do cristianismo antigo, consultar Chevitarese; Silva, 2023.

ser que, possuindo uma natureza transcendente, poderia a justo título ser considerado o Filho de Deus ou Deus ele mesmo, por meio do qual o mundo teria sido não apenas criado, mas também redimido (Simonetti, 2002, p. 363).³ A redenção da humanidade por Jesus, que se cumpre na Crucificação, é descrita, nos textos evangélicos, como uma *passio*, ou seja, um ato de incomparável sofrimento no decorrer do qual uma vítima inocente se oferece de boa vontade para ser imolada em prol da salvação coletiva. Desse modo, o sacrifício de Jesus no Gólgota constituiu desde cedo a pedra angular de um drama cósmico repartido em três atos – a Encarnação, a Paixão e a Ressurreição – que anunciava o ingresso do mundo em um novo tempo regido pelos preceitos da Boa Nova.

A Paixão, não obstante seu caráter irrepetível e sua incomensurável grandeza, cedo se converteu em modelo para todos aqueles que se viam perseguidos em virtude da fé que depositavam no Cristo, o que os levava a sustentar até a morte a validade dos ensinamentos que lhes haviam sido transmitidos pelo assim denominado Filho do Homem. Um dos primeiros a adotar tal comportamento teria sido Estêvão, um judeu crente em Jesus que fazia parte dos Sete, grupo instituído para auxiliar os apóstolos no serviço à comunidade de Jerusalém. Estêvão, porém, não se limitou a executar tarefas subalternas, uma vez que, segundo a narrativa contida em *Atos* (6, 8), “operava prodígios e grandes sinais entre o povo”. Acusado de blasfêmia ao supostamente declarar que Jesus destruiria o Templo e modificaria a Lei instituída por Moisés, Estêvão é levado à presença do Sinédrio para ser interrogado, ocasião na qual acusa os sacerdotes de obstinação contra os profetas e contra o Justo, a quem teriam traído e assassinado (At 7, 51-52). Em

³ Na Antiguidade, poucos grupos negavam a Jesus uma origem transcendente, dentre os quais contavam-se os ebionitas, para quem o fundador do movimento não era um enviado do Pai encarnado numa virgem, mas um *nudus homo*, um homem comum, portador de um carisma excepcional, que teria sido escolhido por Deus para redimir a humanidade (Daniélou; Marrou, 1984, p. 79).

seguida, voltando o olhar para o firmamento, teria visto Jesus de pé, à direita de Deus, imagem que não guardou para si, mas antes reportou aos seus acusadores, que, enfurecidos, o conduziram para fora de Jerusalém e o apedrejaram enquanto exclamava: “Senhor Jesus, recebe o meu espírito” e “Senhor, não lhes leve em conta este pecado” (At 7, 59-60). A cena da prisão, julgamento e morte de Estêvão formulada pelo Pseudo-Lucas segue de perto o roteiro da Paixão, mas com um singular acréscimo: a visão do próprio Cristo pelo réu, o que reforçava a crença deste na Boa Nova.

Após Estêvão, cujo suplício, ao que tudo leva a crer, teria ocorrido na década de 30, Pedro é outro herói do cristianismo nascente celebrado por ter sofrido perseguição e morte em nome de Jesus, narrativa que já se encontrava consolidada no final do século I, como vemos na *Primeira carta aos coríntios*, atribuída a Clemente Romano, provavelmente um dos colaboradores de Paulo. Nela, o autor declara que muitos atletas, inclusive Pedro, teriam sido, em tempos recentes, açoitados até a morte, indicando assim que o líder do colégio dos apóstolos teria perecido num enfrentamento com os adversários do cristianismo (1Clem. 5, 6). De acordo com a tradição, Pedro teria sido executado, em Roma, sob o governo de Nero, embora não exista nenhuma evidência consistente acerca desse acontecimento, o que não impediu o surgimento, a partir do ano 100, de textos que pretendiam elucidar aspectos da trajetória de Pedro até sua crucificação de cabeça para baixo, conforme registrado nos *Atos Apócrifos de Pedro* (p. 91), uma obra anônima redigida por volta de 170. A despeito das imprecisões que cercam o suplício da personagem, o mais importante é registrar que, na passagem do século I ao II, já era corrente a ideia segundo a qual os cristãos, ao serem perseguidos e mortos em nome da fé que professavam, convertiam-se em êmulos da Paixão original, contribuindo assim para manter acesa a crença na verdade contida nos ensinamentos de Jesus. Esse é o ponto de vista defendido por Inácio de Antioquia, na sua *Carta*

aos romanos, escrita por volta de 113, num momento em que o bispo se encontrava a caminho de Roma, onde seria supliciado. Nela, o autor não apenas se definia como “uma vítima oferecida a Deus” (*Rom.*, 4,2), mas também implorava aos cristãos da capital que o deixassem ser “imitador da paixão” de Deus (*Rom.*, 6,3), revelando assim, sem evasivas, que todo cristão que sofresse e morresse por sua adesão ao Cristo refaria, ele próprio, os passos da Crucificação.

Foi uma visão como essa que conduziu, no decorrer do século II, ao florescimento de uma das mais importantes expressões populares do cristianismo antigo: o culto aos mártires, do qual a narrativa acerca do suplício de Policarpo de Esmirna, executado numa pira, no anfiteatro de sua cidade, em fevereiro de 155 ou 156, talvez seja o relato fundador (Moriarty, 1998, p. 1). A memória da morte de Policarpo foi preservada numa correspondência endereçada à igreja de Filomélio por uma testemunha ocular do episódio. Nela, vemos, pela primeira vez, o emprego do vocábulo *martyr* – ou *martys*, numa possível variante – para qualificar um crente em Jesus executado devido às suas convicções religiosas. *Martyr* era um termo proveniente da linguagem jurídica e designava o indivíduo que se apresentava para depor diante do tribunal, não comportando, originalmente, qualquer conotação religiosa. A partir de meados do século II, no entanto, o termo é apropriado pelos cristãos, que dele se valem para se referir aos seus heróis, ou seja, àqueles que se mantiveram leais ao Cristo até a morte (Cobb, 2020, p. 89), o que dá ensejo à exaltação de seres humanos excepcionais cuja memória, instrumentalizada a serviço da manutenção da crença, se torna epicentro de uma experiência religiosa que alcança insólita capilaridade, difundindo-se por todo o Império Romano. Logo os mártires passaram a ser considerados indivíduos portadores de poderes especiais, o que os habilitava, na condição de *mimesis Christi*, de vítimas cujo suplício replicava – e ao mesmo tempo ratificava – o sacrifício de Jesus em prol

da humanidade, a socorrer os fiéis em face de algum perigo ou aflição, adquirindo assim notável autoridade, como exprime o título de *dominus* ou *domina* que amiúde lhes era atribuído (Shaw, 1993, p. 6), motivo pelo qual não causa surpresa que logo tenha se formado em torno deles um culto cuja espinha dorsal eram os relatos que, conservados pela comunidade de origem ou por aquela que se colocava sob a proteção do mártir, não raro adquiriam o status de textos sagrados (Young, 2010, p. 70 *et seq.*).

O culto aos mártires, que antecipa o culto aos santos da época pós-constantiniana, se encontrava inextricavelmente unido aos *acta*, registros da sessão de julgamento dos réus, e às *passiones*, relatos das atrocidades sofridas pelos acusados que precederam sua execução, muito embora a fronteira entre ambos os gêneros por vezes seja difícil de precisar (Moss, 2012, p. 22). *Acta* e *passiones* constituem as modalidades primárias de narrativa sobre a vida dos mártires e seu eventual suplício, às quais, na época tardia, vieram se unir as homilias e hagiografias. Como bem observa Boyarin (1999, p. 94 *et seq.*), mais do que um acontecimento *per se*, o martírio é um discurso, ou seja, uma maneira de se contar determinada história que possui a capacidade de conferir sentido ao mundo, donde resulta que as declarações sobre as façanhas dos mártires, ao serem recitadas por anos a fio no *dies natalis*, na festa do herói defunto, enraizavam-se na memória coletiva e contribuíam para a fixação da identidade cristã num ambiente hostil, exibindo assim um potente conteúdo performático. Segundo o autor, mais relevante do que o martírio em si, era aquilo que dele se dizia, pois a narrativa das sevícias infligidas aos mártires seria reproduzida por gerações, influenciando a formação espiritual dos devotos, razão pela qual não é possível concluir, como propõe Recla (2020, p. 204), que a experiência do martírio cristão, pelo fato de não ter produzido uma quantidade expressiva de mártires ao longo da história, não representou um mecanismo simbólico eficaz o bastante para conservar os fiéis unidos em torno da crença em Jesus e no seu

ministério, opinião que, julgamos, mereça reparo, uma vez que a força do martírio não reside, de forma alguma, no número de mártires, mas na capacidade de a assembleia investir na conservação da memória daqueles que morreram em defesa da causa cristã, sejam eles poucos ou muitos, tomando-os como inspiração para prosseguir com a labuta cotidiana.⁴

No que diz respeito ao número de cristãos que sofreram o martírio sob o Império Romano, é simplesmente impossível propormos uma estimativa segura, em virtude das lacunas existentes nos registros escritos e arqueológicos, devendo-se supor que, em muitas circunstâncias, a memória do mártir se perdeu ou nem mesmo chegou a ser recolhida. Levando-se em consideração que o martírio era uma experiência ao alcance de qualquer membro da *ecclesia*, a despeito da posição ocupada pelo indivíduo na escala social, de maneira que os mártires, como assinala Young (2010, p. 80), constituiriam uma elite religiosa, mas não uma elite socioeconômica, é mais do que provável que a quantidade de mártires tenha sido de fato superior aos exemplos contidos nos martirológios e sinaxários. Seja como for, sabemos que a maioria dos relatos de martírio que chegaram até nós se refere ao intervalo das perseguições de Décio, Valeriano, Diocleciano e Galério,⁵ numa conjuntura na qual os cristãos são declarados

⁴ Não raro, a existência de apenas um mártir detém a capacidade de inspirar toda uma sociedade por décadas ou mesmo séculos, a exemplo do que ocorreu com Joana D'Arc, a jovem camponesa que combateu na Guerra dos Cem Anos ao lado de Carlos VII por orientação do Arcanjo Miguel, de Santa Margarida e de Santa Catarina, com quem dizia se comunicar. Capturada pelos Bourguignon, uma facção dissidente da nobreza francesa, Joana foi entregue aos ingleses, que a fizeram arder na fogueira, em 1431. Sua morte, no entanto, fez recrudescer a resistência francesa contra os ingleses. Alguns anos mais tarde, em 1456, Joana teve sua memória reabilitada ao ser proclamada mártir por decisão de Calisto III, tornando-se uma das padroeiras da França. Em 1909, se tornou beata e, em 1920, foi canonizada. Como introdução ao estudo de uma das mulheres mais fascinantes da Idade Média, consultar Pérnoud; Clin (2022).

⁵ O ciclo de perseguições oficiais contra os cristãos se inicia, muito provavelmente, em 249, quando Décio lança um edito no qual determina que todos os habitantes do Império, sem exceção, compareçam diante dos magistrados para reverenciar os deuses romanos por meio de sacrifícios e libações. Em 251, o imperador é morto, ao lado de seu filho, Herênio, num enfrentamento com os godos, que assolavam as províncias danubianas. Após dois

inimigos do Império, o que deflagra uma espiral de intolerância religiosa responsável por fazer muitas vítimas, embora não devamos ignorar que o número de devotos que buscaram algum compromisso com as autoridades públicas ou simplesmente fugiram foi infinitamente superior em comparação àqueles que decidiram se opor às diretrizes imperiais, constatação de modo algum inusitada. Mais desconcertante é a notável predominância, nos relatos de martírio, de figuras masculinas em detrimento das femininas, na proporção de 4 para 1. Como argumenta Shaw (1993, p. 13), temos motivos suficientes para supor que, nos primeiros séculos da era imperial, o cristianismo atraiu um contingente maior de mulheres, que ocupavam então uma posição de destaque dentro do movimento, inclusive no que dizia respeito ao enfrentamento com as autoridades pagãs. Desse modo, é bem possível que as mulheres tenham sofrido o martírio tanto quanto os homens, devendo-se o montante inferior de mártires femininas ser atribuído ao fato de que as mulheres, em virtude da sua condição social, tinham menos oportunidades de serem celebradas pela literatura cristã que, nesse aspecto, se alinha à literatura pagã e judaica, na qual os protagonistas são amiúde do sexo masculino.⁶ Em todo caso, não faltam

anos de turbulência, ascende, em 253, Valeriano, que logo associa ao poder seu filho, Galieno. Em 257, numa conjuntura de acirramento das ameaças bárbara e persas, o imperador retoma a política religiosa de Décio, determinando que os sacerdotes cristãos sacrifiquem aos deuses do Império. Na sequência, são implementadas outras medidas contrárias ao cristianismo. Em 260, Valeriano é capturado e morto pelos persas de Sapor I, o que leva Galieno a suspender a perseguição aos cristãos. Entre 260 e 303, tem início a assim denominada Pequena Paz da Igreja, que é rompida, em 303, pela Grande Perseguição deflagrada por Diocleciano e Galério. Após a renúncia de Diocleciano, em 305, Galério prossegue com as medidas restritivas aos cristãos até 311, quando proclama, em Sérдика, um edito de tolerância por meio do qual concedia aos cristãos liberdade de culto e solicitava a eles que rogassem pela saúde do imperador. Para mais detalhes sobre o assunto, consultar Silva (2006).

⁶ A invisibilidade da mulher no paleocristianismo é um obstáculo metodológico ao qual devemos sempre estar atentos no trato com as fontes antigas. Como se interroga Castelli (2022, p. 37), “Quantas mulheres excepcionais podem ter sido mencionadas apenas uma vez ou foram perdidas sem deixar traços? Quantas virgens ‘ordinárias’ estão completamente ausentes dos registros?” A esse respeito, o exemplo de Macrina, a Jovem, irmã mais velha de Gregório de Nissa e de Basílio de Cesareia, é revelador. Celebrada pelo

indícios acerca da existência de mártires femininas desde a Idade Apostólica.

O exemplo mais antigo de uma mulher executada em nome da crença em Jesus talvez seja o da esposa de Pedro, da qual, infelizmente, não sabemos o nome. Sua morte é mencionada pela primeira vez por Clemente de Alexandria, nos *Stromata* (VII, XI, 3), obra composta na segunda metade do século II. Segundo o relato do autor, Pedro, ao ver a mulher ser conduzida à morte, a teria reconfortado diante da possibilidade de, em breve, se encontrar com o Senhor. Na opinião de Molinari (2008, p. 6), a despeito da decalagem temporal entre o episódio e o relato de Clemente de Alexandria, é bem provável que a execução da esposa de Pedro por motivos religiosos seja verídica, pois sabemos que ela costumava acompanhar o apóstolo em suas missões, expondo-se assim aos perigos inerentes a esta atividade. Por volta de 100, Clemente Romano menciona, em sua *Primeira carta aos coríntios* (6, 2), a existência de mulheres que “sofreram terríveis e monstruosos ultrajes” em nome da fé, mas que “receberam nobre recompensa, embora fossem fisicamente fracas”, o que indica a presença recorrente de mulheres entre os cristãos perseguidos. A partir da segunda metade do século II, começamos a dispor de informações mais precisas a respeito das mártires,⁷ a começar por Agatonice, que, por volta de 160, ao presenciar, em Pérgamo, a execução do bispo Carpo e do diácono Pápilo, teria se lançado por vontade própria na pira incandescente (Glendinning, 2011, p. 286). Em seguida, temos notícia de certa Blandina, uma escrava que fazia parte dos assim denominados “Mártires de Lião”, um coletivo de vinte e quatro homens e vinte e uma mulheres que teria perecido, em 177, num inquérito

primeiro na *Vita Macrinis Iunioris*, não é mencionada uma vez sequer pelo segundo em seu epistolário de mais de 360 cartas.

⁷ Muito embora Molinari (2008, p. 8) formule a hipótese segundo a qual as duas escravas mencionadas como “diaconisas” por Plínio (*Ep.* 96, 6-7), em sua correspondência com Trajano, deveriam ser contadas entre as mártires, pois teriam sido supliciadas após confessarem, sob tortura, seu envolvimento com o cristianismo, preferimos não as considerar aqui, na medida em que não há uma indicação clara de que tenham sido executadas ou mesmo que tenham sucumbido devido aos ferimentos recebidos.

conduzido pelo governador da Gália *Lugdunensis* (Hall, 1993, p. 10). Conforme narra Eusébio de Cesareia (*HE*, V, 1, 41), presa a uma estaca em forma de cruz, Blandina pareceu, aos olhos dos companheiros de martírio, a própria imagem de Cristo. Alguns anos depois, em 203, ocorre, em Cartago, o martírio de Víbia Perpétua, uma jovem matrona norte-africana detida e supliciada ao lado de outros companheiros, dentre os quais se contava a escrava Felicidade, o que deu origem a uma *passio* escrita ou, mais provavelmente, editada por Tertuliano na qual, além dos detalhes da prisão e execução de Perpétua, são mencionadas também as visões que teria tido no cárcere, a primeira delas relativa ao seu ingresso no *hortus* paradisíaco (Shaw, 1993, p. 27).

Como é possível constatar com base nos casos mencionados, o martírio nunca foi um privilégio masculino, pois desde o início do cristianismo temos conhecimento de mulheres exemplares que foram mortas em defesa da fé, suportando com garbo e valentia as mesmas atrocidades que seus congêneres masculinos, embora com uma notável diferença: enquanto os homens eram entregues, de imediato, à tortura e à morte, as mulheres, antes de serem supliciadas, costumavam sofrer diversas humilhações, quase sempre de natureza sexual (Farrugia, 2020). Se, nos séculos I e II, as referências às mártires são um tanto ou quanto esparsas, a situação se altera radicalmente a partir de meados do século III, quando Décio deflagra o ciclo de perseguições oficiais aos cristãos, que terá continuidade sob os governos de Valeriano, Diocleciano e Galério. Nesse contexto, verifica-se um súbito aumento de mulheres martirizadas, como seria de se esperar devido à receptividade do cristianismo entre o público feminino. Nesse sentido, ao iniciar o século IV, constatamos um investimento cada vez maior das autoridades eclesiásticas na preservação e difusão da memória dos mártires, incluindo as mulheres, cujo culto se torna um dos mais eficientes instrumentos da cristianização em curso. Do ponto de vista literário, além do registro e difusão dos *acta* e *passiones*, o culto aos mártires é

também impulsionado pelas homilias, gênero literário que desponta na época tardia, momento em que o episcopado é desafiado a instruir um contingente cada vez mais extenso de fiéis, muitos deles acostumados a ouvir os discursos de rétores, filósofos e sofistas, cuja sofisticação exigia dos oradores eclesiásticos maior refinamento estilístico na elaboração de suas prédicas rotineiras (Maxwell, 2006, p. 42 *et seq.*).

Ao refletirmos sobre o lugar ocupado pelo martírio feminino na época tardia, uma indagação logo se impõe: os relatos que dão conta do suplício das mártires poderiam ser tomados como indícios da agência e do protagonismo das mulheres no cristianismo antigo? Ou, ao contrário, seriam tais relatos testemunhos de uma construção ideológica destinada a ratificar, ao fim e ao cabo, o controle dos homens sobre as mulheres, de maneira que os Padres da Igreja, ao enaltecerem as heroínas cristãs, muitas vezes equiparando-as aos homens, estariam apenas reproduzindo, de modo cínico, as estruturas patriarcais greco-romanas, como sustentam Vorster (2002, p. 10-11)⁸ e Clark (1994, p. 166-167)?⁹ Na tentativa de responder a essa questão espinhosa, passaremos agora a examinar três homilias pronunciadas por João Crisóstomo, em Antioquia, quando exercia o cargo de presbítero: a *Homilia sobre Pelágia, virgem e mártir*, a *Homilia sobre Santa Drosis* e a *Homilia às Santas Berenice, Prosdoce e Domnina*.

⁸ Segundo Vorster (2002, p. 10-11), “embora as mulheres possam ter sido incluídas em referências sobre os mártires, embora elas possam ter sido usadas como exemplos, como modelos, a palavra-chave aqui é ‘usadas’: a existência de relatos sobre elas não valida qualquer reivindicação de igualdade para as mulheres e essas narrativas não podem ser tomadas como evidência de qualquer desenvolvimento na direção de maior independência, maior liberdade e maior poder para as mulheres na Antiguidade. Em nosso desejo de constatar a emergência das mulheres como agentes na Antiguidade, em particular no período paleocristão, há uma tendência a impor nossas opções de democracia e igualdade às interações sociais [...]”.

⁹ Na opinião de Clark (1994, p. 166-167), na Antiguidade, “a ‘debilidade’ característica do sexo feminino era empregada para acentuar os feitos exemplares que poucas mulheres ‘insignes’ eram capazes de executar... [mas] mesmo quando a intenção é enaltecer essas mulheres, o elogio é feito por meio da depreciação das mulheres em geral”.

Todas as cinco personagens acima mencionadas eram provenientes de Antioquia e teriam sofrido o martírio à época da Grande Perseguição. Três delas, Pelágia, Drosis e Domnina, optaram pelo suicídio em lugar de se render aos perseguidores, ao passo que Berenice e Prosdoce foram mortas pela própria mãe, ao se ver acuada pelos soldados que as perseguiam. A respeito de Pelágia, sabemos que, em Antioquia, duas mártires eram reverenciadas com esse nome. A primeira teria sido uma atriz convertida ao cristianismo que, após ser batizada, distribuiu sua riqueza aos pobres e partiu para Jerusalém, onde abraçou a vida monástica (Leemans *et al.*, 2003, p. 148). Já a Pelágia celebrada por João Crisóstomo é a mesma mencionada por Ambrósio, em seu tratado *Sobre as virgens* (III, 33), que a descreve como uma adolescente de cerca de quinze anos que havia preferido morrer a entregar-se nas mãos de seus assediadores. Encurralada sozinha em casa e temendo por sua virgindade, Pelágia teria solicitado autorização para se trocar antes de seguir para a prisão. Aproveitando-se de um momento de distração dos soldados, precipitou-se do andar superior, caindo morta sobre o solo. Segundo o calendário sírio, sua festa era comemorada em 8 de outubro e atraía muitos fiéis, já que a mártir gozava de especial devoção na cidade (Soler, 2006, p. 191). A festa de Domnina, Berenice e Prosdoce, por sua vez, ocorria em 20 de abril. Na ocasião, era celebrada a memória da mãe e das duas filhas que teriam escapado de Antioquia rumo a Edessa a fim de evitar a prisão iminente e um eventual estupro. De Edessa, as fugitivas seguiram na direção de Hierápolis. Quando estavam prestes a ser alcançadas, Domnina toma uma cruel decisão: a de mergulhar as filhas nas águas do rio, afogando-se ela própria em seguida. Não sabemos ao certo quando a homilia foi pronunciada, mas a data mais provável é 391 (Mayer; Neil, 2006, p. 155-156). Por último, as informações disponíveis acerca de Drosis são reduzidas, havendo, inclusive, uma divergência quanto ao dia da sua festa, já que o *Martirologium Hieronymianum*, erroneamente atribuído

a Jerônimo de Estridão, fixa a festa da mártir em 14 de abril, ao passo que os sinaxários gregos indicam 22 de março (Soler, 2006, p. 191). Segundo a tradição, a virgem teria se lançado na pira que seus torturadores haviam acendido com o propósito de aterrorizá-la antes da execução, o que restou sem efeito devido à prontidão da mártir em abreviar, de modo voluntário, a própria existência (*De S. Droside*, 8). Em Antioquia, o corpo das cinco mártires repousava, muito provavelmente, num *martyrion* coletivo erguido na necrópole cristã vizinha à Porta do Sul, no trajeto para Dafne,¹⁰ o que exigia o deslocamento dos fiéis ao local, nos dias de festa, a fim de acompanhar os ritos em homenagem às defuntas, ocasião em que eram pronunciadas homilias como aquelas que tratamos aqui.

No centro das três homilias que descrevem o suplício das mártires, encontram-se os temas da preservação da virgindade, da opção pela morte voluntária e da demonstração de coragem (*andreia, virtus*), um atributo masculino que João Crisóstomo, assim como outros Padres da Igreja, emprega com frequência para enaltecer aquelas que suportaram, impávidas, a rudeza do martírio. A respeito de Pelágia, o pregador argumenta que a decisão da jovem em se atirar do alto de sua residência teria sido motivada pelo receio de que, caso fosse capturada, perderia a coroa da virgindade que até então conservava com ingente zelo, pois, ao ser levada às barras do tribunal, fatalmente se tornaria um espetáculo para “olhares maliciosos” que maculariam de modo irremediável seu santo corpo (*De S. Pelagia*, 1). Já no episódio da morte de Drosis que, como dissemos, se imola numa pira, seu corpo, mediante tal estratagem, é preservado da corrupção carnal, podendo assim ser conduzido pelos anjos à câmara nupcial na qual aguardava o noivo celeste (*De S. Droside*, 9), em conformidade com um *topos* literário segundo o qual as virgens seriam

¹⁰ Para mais informações sobre o *koimeterion* cristão da Porta do Sul, que reuniria a sepultura de diversos mártires cultuados em Antioquia, consultar Mayer; Allen (2012, p. 85-89).

noivas de Cristo. Quanto a Domnina, mãe de Berenice e Prosdoce, não se trataria, evidentemente, da preservação da virgindade, mas sim da castidade. No entanto, a decisão extrema de afogar as filhas teria sido igualmente motivada pelo desejo de conservá-las em estado virginal diante do temor de que alguém pudesse deflorá-las (*De Ss. Bernice et Prosdoce*, 22). Nos casos narrados por João Crisóstomo, vemos mulheres que decidiram atentar contra a própria vida – Pelágia, Drosis e Domnina – ou praticaram o infanticídio como uma maneira de impedir que seus corpos ou o de seus familiares fossem corrompidos pela ação violenta dos perseguidores, os quais, diga-se de passagem, são sempre do sexo masculino, revelando assim o quanto a virgindade, na época tardia, era um valor inegociável para um coletivo de mulheres que, desde cedo, decidiu abraçar a vida ascética, seja por iniciativa própria ou por orientação dos genitores. A esse respeito, vale a pena mencionar a juventude de Pelágia, Berenice, Prosdoce e Drosis. A primeira, como nos informa Ambrósio, deveria ter cerca de quinze anos à época do martírio. Berenice e Prosdoce, por sua vez, eram decerto muito novas, pois teriam sido afogadas pela mãe sem maior esforço, operação que seria mais difícil caso fossem maiores (*De Ss. Bernice et Prosdoce*, 22). De Drosis, infelizmente, desconhecemos a idade, embora possamos supor que fosse jovem, na medida em que o pregador, ao falar das mártires que sucumbiram durante a Grande Perseguição, acrescenta que “nem sexo, nem idade, nem qualquer outra coisa poderia fazê-las retroceder” do caminho do martírio (*De S. Droside*, 7).

Desde o início do movimento cristão, a continência e a virgindade despontaram como atributos relevantes da nova crença, como sugere Paulo, na *Primeira Carta aos Coríntios* (7, 1; 8; 38), ao recomendar aos homens e mulheres celibatários que assim permanecessem e ao considerar um pai que optasse por não casar a filha virgem mais sensato do que aquele que o fazia. Nas décadas seguintes, veremos se consolidar o pensamento segundo o qual a virgindade,

em particular a feminina, consistia numa maneira nobre de vivência cristã, de modo que as virgens logo passaram a ser reconhecidas como uma categoria especial na Igreja nascente, merecendo de Inácio uma saudação particular na sua *Carta aos esmirniotas* (13, 1). Na época tardia, por sua vez, a crescente adesão de homens e mulheres ao ascetismo faz com que o elogio da virgindade se torne um tema recorrente nos textos da Patrística, não sendo por acaso que praticamente todos os autores mais representativos escreveram discursos e tratados sobre o assunto, a exemplo de Agostinho, Ambrósio, Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo e, naturalmente, João Crisóstomo. Não obstante a suposição segundo a qual o *locus* por excelência da prática da virgindade fossem os mosteiros masculinos e femininos, que começam a surgir nas primeiras décadas do século IV mediante o trabalho pioneiro de Pacômio, importa assinalar que, em muitas circunstâncias, as virgens se mantinham recolhidas em aposentos próprios, na casa dos pais, ou coabitavam com outras virgens em células urbanas (Brown, 1990, p. 221-222), como decerto o faziam Pelágia, Drosis, Berenice e Prosdoce. À época, tanto no caso das virgens que permaneciam unidas à família quanto daquelas que decidiam se internar em uma comunidade ou num mosteiro, prevalecia a concepção de que tais mulheres, ao renunciarem ao casamento e à cópula, aspiravam à elevação espiritual. Em contrapartida, a opção pela vida ascética as libertava das exigências do matrimônio terrestre, conduzindo-as à união celestial com Cristo, de quem, como mencionamos, se consideravam noivas. O compromisso assim estabelecido, que se materializava por meio da assunção do véu (*velatio*), era tido como irrevogável, de modo que se viessem a manter relações sexuais, seriam rotuladas como adúlteras e postas à margem da congregação. E mesmo que fossem vítimas de violência, não receberiam melhor tratamento, uma vez que o estupro, ao arruinar a virgindade, as impediria de aspirar ao noivado místico com Cristo, relegando-as ao descrédito (Castelli, 2002, p. 62).

O valor atribuído à virgindade feminina na Antiguidade Tardia nos permite compreender o motivo pelo qual, diante da ameaça de se verem privadas do seu carisma, as mártires, em diversas situações, não hesitaram em atentar contra a própria vida, pelo que foram exaltadas como modelos de conduta virtuosa, num contexto em que o suicídio, embora nem sempre aceito, ainda não havia sido convertido num pecado inominável. Ao tratar do martírio de Pelágia, João Crisóstomo declara que a decisão intempestiva da mártir em se matar resultou de uma intervenção divina, pois Deus teria proporcionado à jovem todas as condições – entusiasmo, decisão, nobreza, boa vontade, propósito, disposição, energia – para executar o ato derradeiro. Além disso, embora, aparentemente, a virgem se encontrasse sozinha em casa, ela tinha ao seu lado, como conselheiro, o próprio Cristo, que a apoiava no confronto com os algozes (*De S. Pelagia*, 1). Segundo o pregador, a morte de Pelágia não teria sido o resultado de uma ação voluntária, mas obedecia a um propósito divino, pois nem todas as pessoas que se lançam de uma grande altura morrem de imediato. Pelo contrário, algumas logram escapar ilesas, enquanto outras, feridas gravemente, permanecem vivas por um bom tempo ainda. Nada semelhante, no entanto, aconteceu com Pelágia, que, tão logo atingiu o solo, teve sua alma apartada do corpo por determinação divina. Caído na rua e exposto aos olhares dos passantes, o cadáver da mártir, “mais puro que o ouro”, teria sido vestido pelos anjos com os trajes da virgindade e do martírio e honrado pelos arcanjos, na presença do próprio Cristo (*De S. Pelagia*, 3). Na descrição do suicídio de Pelágia, João se esmera em retratar uma cena trágica – a do corpo da mártir, que jazia inerte na rua – como um momento de profunda elevação espiritual, artifício retórico ainda mais evidente no caso de Drosis, quando o pregador simplesmente converte a fogueira que a consumiu numa fonte batismal, num tonel de púrpura e numa forja de metais:

Por essa razão, eu considero a pira uma fonte de água pura, um

surpreendente tonel de tingimento e uma fornalha. A bem da verdade, como ouro na fornalha, a alma dessa mulher abençoada também se tornou mais pura devido à pira. Embora sua carne tenha derretido, seus ossos tenham esturricado, seus nervos tenham sido torrados e o fluido linfático em seu corpo tenha se esvaído em todas as direções, a fé de sua alma se tornou mais firme e mais deslumbrante. Enquanto as pessoas que observavam a cena pensavam que ela havia morrido, ela havia sido ainda mais purificada [...]. A bem da verdade, a imagem de uma fonte seria mais conveniente para a pira. Pois, como se ela se houvesse despido e banhado seu corpo na fonte, ela lançou na chama seu corpo de modo mais fácil do que qualquer peça de roupa e tornou sua alma mais brilhante, enquanto anjos portando tochas a escoltavam até seu noivo [...]. E em que bases eu considero a pira um tonel de tinta? Devido ao fato de que, ao submergir no tonel, como banhada na púrpura imperial, ela foi enviada ao imperador celeste, e ingressou nas abóbadas do paraíso com considerável liberdade de fala, enquanto Cristo ele mesmo segurava a santa cabeça da mártir com sua mão invisível e a batizava no fogo e na água (*De S. Droside*, 9-10).

Na passagem acima, é possível constatar todo o talento retórico de João Crisóstomo, que, após descrever o horror da morte de Drosis, consumida pelas chamas incandescentes, modalidade de *summum supplicium* tida como desonrosa ou mesmo “bárbara” (Glendinning, 2011, p. 23), trata de conferir ao ato um novo significado não apenas com o propósito de torná-la “palatável” à audiência, mas também de reforçar a ideia segundo a qual o martírio representava uma purificação por meio da qual a virgem se tornaria apta a ser acolhida por Cristo, que a batizaria novamente, como a assinalar um renascimento.¹¹ Já na homilia em homenagem a Domnina, Berenice e Prosdoce, embora a ênfase recaia no infanticídio,¹² o pregador também menciona o

¹¹ A metáfora do martírio como um novo nascimento é empregada por João Crisóstomo ao descrever o assassinato de Berenice e Prosdoce por Domnina, que logo após também se afogou. Segundo o pregador, a imersão das crianças no rio não aludia à cerimônia do Rio Jordão, quando Cristo foi batizado por João Batista, mas era uma referência ao segundo batismo, aquele cumprido na cruz (*De Ss. Bernice et Prosdoce*, 19).

¹² Infelizmente, devido aos limites deste artigo, não temos condições de refletir sobre o

suicídio da mãe, atribuindo-lhe uma conotação claramente positiva (*De Ss. Bernice et Prosdoce*, 19). Desse modo, ao descrever a morte das heroínas de Antioquia, João elabora, nas entrelinhas de suas prédicas, uma justificativa cristã para o suicídio que, na Antiguidade, ao contrário do que ocorre hoje em dia, não era interpretado como uma disfunção do indivíduo ou do grupo, ou seja, como uma enfermidade psiquiátrica ou um desarranjo das estruturas sociais, mas como uma das alternativas para colocar fim à própria existência, sem comportar, a princípio, um juízo de valor negativo (Droge; Tabor, 1992, p. 10-12). A esse respeito, vale a pena mencionar que o vocábulo *suicidium*, embora grafado em latim, não pertence ao léxico dos antigos, tendo sido empregado pela primeira vez apenas no século XVII, pelo teólogo espanhol Juan Caramuel, na segunda edição de sua obra *Theologia Moralia Fundamental* (Van Hoof, 2002, p. 136).¹³

No Antigo Testamento, o suicídio de algumas personagens é descrito como algo neutro, a exemplo da morte de Saul (1Sm 31, 4), que se transpassa com a espada após ser derrotado pelos filisteus, e da de Sansão, vitimado no desabamento do Templo de Dagon por ele mesmo provocado (Jz 16, 25-31). Muito embora, no Decálogo, o quinto mandamento determinasse “não matarás”, não havia nenhuma indicação de que esse preceito se aplicasse à própria pessoa, pelo que não é possível extrair dos textos bíblicos nenhum argumento definitivo a favor ou contra o suicídio (Minois, 2018, p. 26). Entre os gregos, a situação era um pouco mais complexa. Sabemos que, em Atenas, havia leis contrárias ao suicídio, prática considerada nociva à coletividade.

assassinato de Berenice e Prosdoce pela própria mãe. A respeito do infanticídio no Império Romano, recomendamos a leitura de Cosijns (2024).

¹³ Os gregos, quando desejavam se referir à morte voluntária, empregavam expressões como *teleutao bion* (“pôr fim à vida”) e *hekousios apothneisko* (“morrer voluntariamente”), ao passo que os suicidas eram designados como *autocheir* (“aquele que age com as próprias mãos”) e *autothanatos* (“o que morria por si mesmo”). Em latim, falava-se amiúde da “morte voluntária” (*mors voluntaria*), de “remover a si mesmo da vida” (*e vita excedere*) e de “infligir violência a si mesmo” (*vim sibi adfere*), cf. Droge; Tabor, 1992, p. 7).

Platão, por sua vez, formula, no *Fédon* (62c), o argumento segundo o qual os homens, sendo tributários dos deuses, não teriam permissão para abreviarem a própria vida sem uma ordem expressa daqueles. As escolas filosóficas da época helenística mostravam-se, de modo geral, favoráveis ao suicídio. Os cínicos e os epicuristas, por não crerem na sobrevivência da alma e por serem indiferentes ao destino do corpo, não desaprovavam o suicídio, enquanto os estoicos o admitiam caso se tratasse de encerrar com dignidade uma existência fustigada pela velhice e pela doença ou de se opor a um regime despótico (Minois, 2018, p. 53-54; Van Hoof, 2002, p. 169; 188-191). Sob o Império Romano, o suicídio conserva o seu estatuto ambivalente, pois, de acordo com as circunstâncias, poderia ser interpretado como um ato heroico a fim de evitar, por exemplo, a captura e humilhação pelo inimigo ou como uma confissão de culpa, o que suscitou todo um debate jurídico a respeito do destino do patrimônio daqueles que, implicados em crimes cuja punição seriam a pena capital ou a deportação, se matassem antes ou durante a instauração do processo legal (Hope, 2009, p. 57; Van Hoof, 2002, p. 169-170). No século III, entretanto, os neoplatônicos começam a condenar com veemência o suicídio, pois o consideravam *atopon*, ou seja, contrário à ordem natural, na medida em que interrompia o tempo justo de existência das criaturas, argumento mais tarde incorporado pelos autores cristãos, que, no início da Antiguidade Tardia, ainda não tinham uma posição unânime sobre a matéria (Van Hoof, 2002, p. 193).¹⁴

Fascinados pela morte, os cristãos, desde o início, aguardavam com certa impaciência o momento de ingresso no Paraíso, que poderia ser descrito como uma *autoapothēosis*, o que, de certa forma, explica a importância assumida pelo martírio no paleocristianismo, pois o devoto, seguindo os passos de Cristo, não

¹⁴ De acordo com Plotino, o maior expoente do neoplatonismo, o suicídio perturbava a alma do morto e a impedia de alcançar as esferas celestes, embora o filósofo admitisse a morte voluntária em se tratando de pessoas em estado de decrepitude e daquelas mantidas em cativeiro. Já Porfírio, seu sucessor, condenava o suicídio em quaisquer das suas formas, assim como o fará mais tarde Agostinho (Minois, 2018, p. 66).

temia se ofertar em sacrifício, para espanto dos autores pagãos e das autoridades imperiais, uma vez que, na sociedade greco-romana, a autoimolação por motivos religiosos representava uma inovação (Glendinning, 2011, p. 248; Streete, 2009, p. 29-30). Na medida em que recusavam a fuga e se apresentavam de bom grado para o suplício, os mártires podem, a justo título, ser classificados como suicidas, motivo pelo qual esse comportamento, ao contrário do que se supõe, não era estranho ao *modus vivendi* cristão. Entretanto, nem toda morte voluntária era tolerada, mas apenas aquela que se cumprisse “segundo a vontade de Deus”, de maneira que o suicídio foi amiúde empregado como um recurso simbólico no confronto que conduziu à definição da ortodoxia, quando os membros das facções “heréticas” que se entregassem à morte, a exemplo dos montanistas, não poderiam ser declarados mártires, mas deveriam ser reprovados como suicidas.¹⁵ Num cenário como esse, não causa surpresa que a condenação canônica do suicídio tenha sido formulada por Agostinho no contexto do seu enfrentamento com os donatistas, uma dissidência dos católicos norte-africanos que, na sua luta contra a Igreja e o Império, atribuía especial valor ao martírio.¹⁶ Segundo o bispo de Hipona, o quinto mandamento, “não matarás”, não se referia apenas a outrem, mas a si mesmo. Além disso, o argumento platônico segundo o qual somente a divindade que concedeu a vida era competente para retirá-la foi reelaborado

¹⁵ Segundo Hall (1993, p. 9) e Klawiter (1980, p. 253), os inimigos do montanismo, movimento religioso frigio também conhecido como Nova Profecia, atribuíam aos seguidores de Montano, o líder da seita, uma predileção pelo martírio voluntário, o que talvez não fosse de todo equivocado. Na verdade, um dos motivos pelos quais o montanismo logo sofreu a censura do episcopado teria sido justamente a ênfase na autoimolação, posição tida como irracional e deletéria para o corpo da Igreja. No entanto, não é possível supor que a morte voluntária fosse exclusividade dos movimentos ditos “heréticos”, pois mesmo entre os “ortodoxos” a disposição de se imolar em nome da fé não era uma prática desconhecida ou marginal, muito pelo contrário.

¹⁶ Informações suplementares sobre o culto dos mártires como um importante marcador identitário dos donatistas no confronto com os católicos norte-africanos e com o poder imperial podem ser obtidas em Silva (2025).

por Agostinho na sua condenação do suicídio, posição tornada canônica nos concílios de Orleães (533), de Braga (563) e de Auxerre (578) e, mais tarde, incorporada à legislação secular (Droge; Tabor, 1992, p. 5). Ao defender, em *A cidade de Deus* (I, XXVI), seu ponto de vista, Agostinho não excluía nem mesmo as cristãs que, no passado, haviam preferido a morte à desonra, embora mantivesse certa reserva quanto ao assunto, ao declarar que talvez houvessem agido desse modo por determinação divina.

A despeito do peso que mais tarde adquiriu, a posição de Agostinho não era, na segunda metade do século IV, unânime, uma vez que as comunidades de cristãos católicos conservavam a memória de mulheres que haviam optado por se matar diante da expectativa de se verem privadas da virgindade. Ambrósio e Jerônimo, por exemplo, consideravam o suicídio um instrumento legítimo de defesa da castidade,¹⁷ assim como João Crisóstomo, que, em suas homilias, exalta o comportamento de Pelágia, Drosis e Domnina, mulheres que não se renderam à sanha dos perseguidores, ávidos em violar seus corpos, o que, todavia, não era uma novidade no contexto greco-romano, pois sabemos que cerca de 30% dos suicídios catalogados em Grécia e Roma foram motivados pelo sentimento de vergonha (*pudor*, *aidós*) diante de alguma situação embaraçosa, como o estupro (Van Hoof, 2004, p. 45). O caráter inovador talvez consista no fato de vermos uma parcela dos autores eclesiásticos converter mulheres suicidas em protetoras das congregações e em modelos esplêndidos de conduta, de modo a enfatizar seu valor na luta contra os inimigos do Cristo, o que é feito por meio das homilias, cujo enredo, ao tomar as mártires como protagonistas absolutas, se afastava da tradição literária dos *acta* e *passiones*, nos quais as mulheres, embora não se encontrassem, em absoluto, ausentes, eram associadas aos homens, ocupando uma posição quase sempre subalterna, sendo a *Paixão de Perpétua e Felicidade* uma exceção que

¹⁷ Para mais detalhes relativos à opinião de Ambrósio e Jerônimo sobre a validade do suicídio das virgens e a refutação de Agostinho, consultar Trout (1994, p. 67-69)

confirma a regra (Vorster, 2002, p. 23). Em lugar de merecerem qualquer censura, as mártires suicidas seriam figuras que deveriam ser exaltadas e mesmo imitadas, pois teriam se oferecido à morte com altivez e destemor, exibindo uma tenacidade própria dos homens.

Segundo João Crisóstomo, Pelágia, com receio de ter sua virgindade comprometida e ser exposta no tribunal, teria optado pelo suicídio, um expediente ao qual os homens não costumavam recorrer, em virtude da *patientia*, ou seja, da capacidade de suportar a dor e a tortura que lhes era peculiar. Essa distinção, no entanto, não diminuía o valor da mártir, que deveria ser reverenciada por sua coragem (*andreia*) e determinação em enfrentar a face da morte e sair vencedora, mesmo sendo uma jovem (*De S. Pelagia*, 1). No caso de Drosis, João a compara a um atleta que, embora débil, era capaz de subjugar os demônios ao agir como um homem, o que impedia o pregador de desculpar os varões que se faziam frágeis enquanto uma mulher combatia de modo tão aguerrido em prol da fé cristã (*De S. Droside*, 7). Por fim, ao tratar do martírio de Domnina, Berenice e Prosdoce, João Crisóstomo inicia a homilia afirmando que, em seu tempo, encontrava-se em curso uma inversão dos costumes, pois Deus havia convertido o fraco em forte e o forte em fraco. Por esse motivo, as mulheres, a despeito da sua natural fragilidade, ousavam desafiar a morte, algo que personagens de relevo do Antigo Testamento, a exemplo de Abraão, Jacó e Elias, não tiveram coragem de fazer (*De Ss. Bernice et Prosdoce*, 1-2). Na avaliação do pregador, Domnina, Berenice e Prosdoce, mesmo sendo mulheres, “possuíam uma mente masculina; antes, elas não apenas possuíam uma mente masculina, como excediam a própria natureza e digladiavam com os poderes invisíveis”, o que assinalava sua habilidade em subjugar as forças demoníacas (*De Ss. Bernice et Prosdoce*, 8). Como é possível perceber, nas três homilias, João descreve as mártires com atributos masculinos, a exemplo da *andreia*, cujo radical, em grego, é *áner*, ou seja, “homem”,

indicando assim uma equivalência entre homens e mulheres (Castelli, 2022, p. 51). Além disso, o pregador faz questão de sublinhar que, em seu tempo, as mulheres – vale dizer, aquelas que foram martirizadas – pareciam ter ocupado o lugar dos homens, tal a disposição em morrer em nome do Cristo, o que sugere que as mártires, na segunda metade do século IV, já ocupassem uma posição de destaque nas comunidades cristãs. Para tanto, tiveram de renunciar à vulnerabilidade da sua condição e assumir atributos masculinos, nos termos de uma tradição segundo a qual a elevação espiritual das mulheres requeria a adoção de um comportamento mais ou menos andrógino.

Muito embora, na *Epístola aos gálatas* (3, 28), Paulo exprima certo desejo de nivelamento entre as criaturas ao declarar que, entre os batizados, não haveria judeu ou grego, escravo ou livre, homem ou mulher, já que todos se encontrariam reunidos na pessoa de Jesus, os primeiros cristãos não se sentiram particularmente motivados pelas palavras do apóstolo, preferindo seguir as diretrizes do judaísmo e da cultura clássica, que reservavam ao homem o comando sobre seus dependentes, incluindo escravos e mulheres (Moriarty, 1998, p. 1). À luz de tal constatação, não surpreende que as mulheres, a despeito de sua importância para a difusão da mensagem evangélica, foram perdendo influência e capacidade decisória à medida que o episcopado monárquico e a hierarquia eclesiástica – composta basicamente por homens – se consolidavam, como comprova o destino das diaconisas, único cargo sacerdotal exercido por mulheres na Igreja dos primeiros tempos.¹⁸ Todavia, não obstante

¹⁸ Não sabemos ao certo quando as mulheres começaram a atuar na Igreja na condição de diaconisas. A referência mais segura acerca da sua existência remonta ao século III, pois na *Didascália dos apóstolos*, uma obra anônima redigida, muito provavelmente, no norte da Síria, já se encontra a menção às *diakonissai* com estatuto determinado. Sua principal atribuição era assistir as devotas no cumprimento de determinados ritos, como o batismo, e visitar as enfermas. No século IV, as *Constituições Apostólicas* ampliam a participação das diaconisas na administração eclesiástica ao nomeá-las mensageiras dos bispos. O diaconato feminino, ao que tudo leva a crer, foi uma realidade própria do Oriente, onde mulheres ocupam o cargo por toda a Antiguidade Tardia e além. Contudo, sua existência não poderia ser tolerada por uma instituição fundada no patriarcalismo, de maneira que,

as estruturas patriarcais, os autores eclesiásticos não negavam que as mulheres pudessem ser virtuosas, mas, para tanto, deveriam emular os homens. No *Evangelho copta de Tomé* (114), um texto apócrifo do século II conservado na Biblioteca de Nag-Hammadi, Jesus, ao responder à solicitação de Pedro para que Maria – muito provavelmente Maria Madalena – fosse apartada do convívio com os Doze, declara “Eis que eu a levarei a tornar-se homem, para que se torne um espírito vivente igual a nós homens. Pois toda mulher que se faz homem entrará no reino dos céus”, indicando assim que as mulheres do seu círculo não seriam privadas da posição superior ocupada pelos apóstolos, mas antes se equiparariam a eles.¹⁹ Desse modo, é possível supor que o cristianismo, embora admitindo, a princípio, a inferioridade da natureza feminina em comparação à masculina, não deixava de reconhecer que, em determinadas circunstâncias, o aprimoramento espiritual era acessível às mulheres. Para tanto, era necessário que assumissem características masculinas, o que explica um aumento considerável, nos textos cristãos dos séculos II a IV, de referências a mulheres que se exibiam como homens, a começar por Tecla, uma virgem de Icônio que, após ser convertida por Paulo, teria cortado os cabelos e ostentado trajes masculinos, numa notável combinação de papéis (Marjanen, 2009, p. 235; Seesengood, 2020, p. 194). A androginia das devotas cristãs, no entanto, não permaneceu circunscrita ao âmbito literário, pois temos notícia de que, em meados do século IV, Eustácio, o bispo de Sebaste, na Armênia, teria sido

no século XI, já não ouvimos mais falar de diaconisas (Alexandre, 1993, p. 539 *et seq.*).

¹⁹ Quanto a isso, vale a pena recordar que o pressuposto segundo o qual natureza feminina comportaria uma imperfeição que deveria ser corrigida caso a mulher desejasse progredir espiritualmente nunca foi apanágio do cristianismo, encontrando-se antes presente em muitas outras religiões, nas quais as devotas comuns são tidas apenas como mulheres, enquanto as devotas extraordinárias se tornam homens ou passam a agir como homens. Entre os budistas, para que uma mulher possa ser proclamada Buda, ela deve cumprir um rito por meio do qual é convertida num homem, ao passo que, de acordo com as tradições do sufismo islâmico, uma mulher, ao se colocar em busca de Deus, ou seja, ao se instruir nos textos sagrados, é levada a abandonar de imediato a condição feminina, podendo assim atuar como professora (Marjanen, 2009, p. 234).

condenado no Concílio de Gangra por incentivar suas seguidoras a se vestirem como homens e a rasparem a cabeça, comportamento qualificado como herético pelos bispos conciliares (Silva, 2006a, p. 53).

Se é certo que aos olhos das autoridades eclesiásticas a conversão física de uma mulher num homem era algo condenável, o mesmo não poderia ser dito em termos espirituais, como comprova a pletora de elogios dedicados às mártires que, como dissemos, se tornam, no século IV, as protagonistas de muitas homilias especialmente elaboradas para reverenciar sua memória, como no caso de Pelágia, Drosis, Domnina, Berenice e Prosdoce. Dentre esses elogios, um dos mais frequentes dizia respeito à *andreia* ou *virtus* por elas demonstrada diante do martírio, o que as igualava aos homens, mas não a todos, uma vez que a coragem, embora fosse um traço próprio da personalidade masculina, não se manifestava de modo automático em todos os indivíduos do sexo masculino, caso contrário não existiriam covardes. A *andreia* era decerto uma virtude masculina, mas apenas uma parcela dos homens e mulheres era capaz de exibí-la, o que criava, na comunidade cristã, uma elite de indivíduos, no caso, os mártires, cujo culto era o mesmo, independentemente do gênero do cultuado (Moriarty, 1998, p. 5). Desse ponto de vista, ao enaltecer as mártires valendo-se de um repertório de vocábulos e figuras de linguagem associados ao universo masculino, os Padres da Igreja não estariam, de modo subliminar, impondo a elas os parâmetros do corpo regulatório próprio da sociedade greco-romana, mas empregando a *outillage* mental da época com o propósito de afirmar o quanto as mártires eram valiosas para a existência do cristianismo, o que nos convida a rever a posição de Vorster (2002, p. 35) segundo a qual os autores eclesiásticos, ao atribuírem às mulheres características masculinas, cometeriam, no fim das contas, um autêntico ultraje à sua dignidade. Pelo contrário, julgamos mais razoável supor, como faz Martin (2007, p. 98), que a celebração da memória feminina pelos Padres da Igreja exprima uma situação na qual as

mártires adquirem notável prestígio, a ponto de seus corpos serem convertidos em ícones de devoção que revelavam, no sofrimento, as verdades espirituais contidas no mistério da Paixão. Além disso, se as mulheres eram proibidas de tomar a palavra na assembleia e de ensinar, as mártires, por meio de suas ações, pregavam, em silêncio, um *sermo corporis* que edificava aqueles que geração após geração ouvissem os relatos de suas façanhas. Nesse sentido, João Crisóstomo, ao fazer o elogio das mártires que preferiram atentar contra a própria vida a renunciar à castidade, não estaria, de modo cínico, impondo-lhes um sacrifício em nome dos valores patriarcais, mas reconhecendo a possibilidade de as mulheres, por si mesmas, fazerem suas próprias escolhas, de definirem seus próprios passos e, com isso, de inscreverem seu nome na história, ainda que guiadas pela mão divina.

REFERÊNCIAS

Documentação textual

AMBROSIO DE MILÁN. **Sobre las vírgenes. Sobre las viudas.** Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón. Madrid: Ciudad Nova, 1999.

ATOS APÓCRIFOS DE PEDRO. **Introdução e tradução de Valtair Afonso Miranda.** São Paulo: Paulus, 2018.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém.** Tradução de Euclides Martins Balancin *et al.* 7a. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

CLEMENT D’ALEXANDRIE. **Les stromates.** Introduction, texte critique, traduction et notes par Alain Le Boullouec. Paris: Du Cerf, 1997. v. VII.

CLEMENTE ROMANO. **Primeira carta de Clemente aos coríntios.** In: _____ *et al.* Padres apostólicos. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M.

Balancin. São Paulo: Paulus, 1995, p. 23-70.

EVANGELHO COPTA DE TOMÉ. In: RAMOS, L. (org.). **Fragmentos dos evangelhos apócrifos**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 63-99.

EUSEBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. Tradução das monjas beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Inácio aos romanos**. In: CLEMENTE ROMANO *et al.* Padres apostólicos. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995, p. 103-108.

JOHN CHRYSOSTOM. **A homily on Pelagia, virgin and martyr**. In: LEEMANS, J. *et al.* (ed.). "Let us die that we may live": Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450). London: Routledge, 2003, p. 148-161.

PLATÃO. **Fédon**. In: _____. Diálogos. O banquete. Fédon. Sofista. *Político*. Traduções de José Cavalcanti de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLINIO, EL JOVEN. **Cartas. Introducción, traducción y notas de Julián González Fernández**. Madrid: Gredos, 2005.

SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1991. v. 1.

ST JOHN CHRYSOSTOM. **On Saints Bernike, Prosdoke, and Domnina**. In: _____. The cult of the saints: select homilies and letters. Introduction and traduction by Wendy Mayer and Bronwen Neil. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2006, p. 158-176.

ST JOHN CHRYSOSTOM. **On Saint Drosis**. In: _____. The cult of the saints: select homilies and letters. Introduction and traduction by Wendy Mayer and Bronwen Neil. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2006, p. 191-207.

Obras de apoio

ALEXANDRE, M. **Do anúncio do reino à Igreja: papéis, ministérios, poderes femininos.** In: DUBY, G.; PERROT, M. (ed.). *História das Mulheres: a Antiguidade.* Porto: Afrontamento, 1993, p. 511-563.

BOYARIN, D. **Dying for God: martyrdom and the making of Christianity and Judaism.** Stanford: Stanford University Press, 1999.

BROWN, P. **Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

CASTELLI, E. **A virgindade e seus significados para a sexualidade feminina no cristianismo primitivo.** In: SILVA, R. A.; FUNARI, P. P. A.; CARLAN, C. U. (org.). *Mulheres no cristianismo primitivo.* São Paulo: Fonte Editorial, 2022, p. 35-76.

CHEVITARESE, A.; SILVA, G. V. (org.). **Cristianismos no Império Romano.** Rio de Janeiro: Menocchio, 2023.

CLARK, E. A. **Ideology, history, and the construction of "woman" in Late Ancient Christianity.** *Journal of Early Christian Studies*, v. 2, n. 2, p. 155-184, 1994.

COBB, S. **Martyrdom in Roman context.** In: MIDDLETON, P. (ed.). *The Willey Blackwell Companion to Christian martyrdom.* Chichester: Willey Blackwell, 2020, p. 88-101.

COSIJNS, L. S. **Am I children's keeper? Evidence for infanticide in the Roman empire.** *Journal of Ancient History and Historiography*, n. 11, v. 3, p. 23-39, 2024.

DANIÉLOU, J.; MARROU, H. I. **Nova História da Igreja.** Petrópolis: Vozes, 1984. v. 1.

DROGE, A. J.; TABOR, J. D. **A noble death: suicide and martyrdom among**

Christians and Jews in Antiquity. New York: HarperCollins, 1992.

FARRUGIA, J. **Men and women facing martyrdom: are they depicted differently in the martyrial texts of the first centuries?** In: GHILARDI, M. (ed.). *Paradigmi del maschile e femminile nel cristianesimo antico.* Roma: Nerbini International-Institutum Patristicum Augustinianum, 2020, p. 579-586.

GLENDINNING, E. R. **Guilt, redemption and reception: representing Roman female suicide.** Thesis (Doctor in Philosophy) – University of Nottingham, Nottingham, 2011.

HALL, S. G. **Women among the early martyrs.** *Studies in Church History*, v. 30, p. 1-21, 1993.

HOPE, V. **Roman death.** London: Continuum, 2009.

KLAWITER, F. C. **The role of martyrdom and persecution in developing the priestly authority of women in Early Christianity: a case study of Montanism.** *Church History*, v. 49, n. 3, p. 251-261, 1980.

LEEMANS, J. *et al.* (ed.). **A homily on Pelagia, virgin and martyr. Introduction.** In:_____. “Let us die that we may live”: Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450). London: Routledge, 2003, p. 148-149.

MARJANEN, A. **Male women martyrs: the function of gender-transformation language in Early Christian martyrdom account.** In: SEIM, T. K.; OKLAND, J. *Metamorphoses: resurrection, body and transformative practices in Early Christianity.* Berlin: Walter de Gruyter, 2009, p. 231-247.

MARTIN, E. **Iconic women: martyrdom and the female body in Early Christianity.** Thesis (Doctor in Theology and Religion) – Department of Theology and Religion of Durham, Durham, 2005.

MAXWELL, J. L. **Christianization and communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MAYER, W.; ALLEN, P. **The churches of Syrian Antioch (300-638)**. Leuven: Peeters, 2012.

MAYER, W.; NEIL, B. **On saints Bernike, Prosdoce e Domnina**. In: ST JOHN CHRYSOSTOM. The cult of the saints: select homilies and letters. Introduction and traduction by Wendy Mayer and Bronwen Neil. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2006, p. 155-157.

MINOIS, G. **História do suicídio: a sociedade ocidental diante da morte voluntária**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

MOLINARI, A. L. **Women martyrs in the Early Church: hearing another side to the story**. Priscilla Papers, v. 22, n. 1, p. 5-10, 2008.

MORIARTY, R. **"Playing the man": the courage of Christian martyrs, translated and transposed**. Studies in Church History, n. 34, p. 1-11, 1998.

MOSS, C. **Current trends in the study of Early Christian martyrdom**. Bulletin for the Study of Religion, n. 41, v. 3, p. 22-29, 2012.

PERNOUD, R.; CLIN, M.V. **Joana d'Arc**. São Paulo: Quadrante, 2022.

RECLA, M. **Martyrdom and the creation of Christian identity**. In: MIDDLETON, P. (ed.). The Willey Blackwell Companion to Christian martyrdom. Chichester: Willey Blackwell, 2020, p. 199-214.

SEESINGOOD, R. P. **Martyrdom and gender**. In: MIDDLETON, P. (ed.). The Wiley Blackwell companion to Christian martyrdom. Chichester: John Wiley & Sons, 2020, p. 184-198.

SHAW, B. **The passion of Perpetua**. Past and Present, v. 139, i. 1, p. 3-45, 1993.

SILVA, G. V. **Martírio, memória e resistência na África romana: a perseguição aos donatistas sob Constante (346-348)**. In: LIMA NETO, B. M.; SILVA, G. V.; KORMIKIARI, M. C. N. (org.). A África antiga: ensaios de História e Arqueologia. Vitória: Antíteses, 2025, p. 187-222.

SILVA, G. V. **A relação Estado/Igreja no Império Romano.** In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 241-266.

SILVA, G. V. **A masculinização das devotas no século IV: Eustácio de Sebaste e as tradições heréticas do ascetismo.** In: SILVA, G. V.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (org.). *História, mulher e poder*. Vitória: Edufes, 2006a, p. 40-58.

SIMONETTI, M. **Cristologia.** In: BERARDINO, A. (org.). *Dicionário patrístico e de Antigüidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 363-367).

SOLER, E. **Le sacré et la salut à Antioche au IV^e siècle apr. J.-C.:** pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité. Beyrouth: Institute Français du Proche-Orient, 2006.

STREET, G. P. C. **Redeemed bodies: women martyrs in Early Christianity.** Louisville: Westminster John Knox Press, 2009, p. 25-47.

TROUT, D. **Re-textualizing Lucretia: cultural subversion in the city of God.** *Journal of Early Christian Studies*, v. 2, n. 1, p. 53-70, 1994.

UNTERMAN, A. **Dicionário judaico de lendas e tradições.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

VAN HOOFF, A. J. L. **"Paetus, it does not hurt": altruistic suicide in the Greco-Roman World.** *Archives of Suicide Research*, n. 83, p. 43-56, 2004.

VAN HOOFF, A. J. L. **From autothanasia to suicide: self-killing in Classical Antiquity.** London: Routledge, 2002.

VORSTER, J. N. **The blood of the martyrs as the sperm of the early church.** *Religion & Theology*, v. 9, n. 1-2, p. 8-41, 2002.

YOUNG, R. D. **Martyrdom as exaltation.** In: BURRUS, V. (ed.). *Late ancient Christianity*. Minneapolis: Fortress, 2010, p. 70-92.