

Entre a cruz e o império: Helena Augusta e a construção da geografia sagrada no cristianismo tardo-antigo

Ludmila Caliman Campos VINHAS ALCURI¹

Resumo: Este artigo analisa o papel de Helena Augusta na consolidação do cristianismo como religião central do Império Romano durante o século IV, com ênfase na institucionalização do culto às relíquias e na construção da geografia sagrada do império. Partindo da contextualização das transformações religiosas e políticas promovidas após o Édito de Milão (313), o estudo examina como Helena, por meio de sua peregrinação à Terra Santa, da descoberta da “vera cruz” e da fundação de santuários como o Santo Sepulcro e a Basílica da Natividade, contribuiu para a legitimação do poder cristão e para a reconfiguração simbólica do espaço imperial. Utilizando fontes patrísticas e historiográficas, demonstra-se que a atuação de Helena não foi apenas devocional, mas estratégica, articulando fé, maternidade imperial e autoridade política na consolidação da identidade cristã imperial.

Palavras-chave: Império Romano; Cristianismo Tardo Antigo; Helena Augusta; Poder simbólico; Geografia sagrada.

¹ Graduação em Artes Visuais, História e Marketing, além de mestrado e doutorado em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Realizou período de pesquisa na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris. Diretora-Presidente da Faculdade de Ensino Superior de Linhares. Linhares. ES. Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2168-8938>. E-mail: lud.campos@yahoo.com.br.

Between the cross and the empire: Helena Augusta and the construction of sacred geography in late antique Christianity

Abstract: This article examines the role of Helena Augusta in the consolidation of Christianity as the central religion of the Roman Empire during the 4th century, emphasizing the institutionalization of relic worship and the construction of the empire's sacred geography. Starting with the religious and political transformations following the Edict of Milan (313), the study explores how Helena — through her pilgrimage to the Holy Land, the discovery of the True Cross, and the foundation of sanctuaries such as the Holy Sepulchre and the Church of the Nativity — contributed to the legitimization of Christian power and the symbolic reconfiguration of imperial space. Drawing on patristic and historiographical sources, the article demonstrates that Helena's actions were not merely devotional, but strategic, combining faith, imperial motherhood, and political authority in shaping the Christian identity of the empire.

Keywords: Roman Empire; Late Antique Christianity; Helena Augusta; Symbolic Power; Sacred Geography.

Introdução

O início do século IV marcou uma profunda transformação na trajetória do cristianismo dentro do Império Romano. De uma religião perseguida e marginalizada, o cristianismo emergiu como elemento central na reorganização política, social e cultural do império. Durante séculos, a prática cristã havia sido alvo de perseguições intermitentes, intensificadas em momentos como o reinado de Diocleciano (284-305), cuja política de restauração da ordem tradicional incluiu várias ações oficiais contra os cristãos, como a destruição de obras e locais de culto, além de severas penalidades contra os fiéis (Barnes, 2010, p. 190).²³ Essas perseguições refletem o embate entre o cristianismo, que crescia em influência, e o paganismo tradicional, ainda profundamente enraizado nas estruturas de poder romanas.

O paganismo, enquanto religião cívica, sustentava-se em práticas coletivas e na integração entre a esfera religiosa e política, reforçando a unidade do império.⁴ Como observam Beard, North e Price (1998), os rituais públicos, como os sacrifícios e as festividades em honra aos deuses, eram elementos essenciais para o funcionamento do Estado romano. A crescente adesão ao cristianismo, com sua rejeição a esses rituais e sua ênfase na adoração exclusiva a um único Deus, era vista como uma ameaça não apenas religiosa, mas também política, desafiando os fundamentos da coesão imperial.

Essa realidade começou a mudar radicalmente a partir de 313, quando Constantino, imperador do Ocidente, e Licínio, do Oriente, proclamaram o Édito de Milão, que estabeleceu a liberdade religiosa em todo o império. Esse documento não

² Todas as datas deste artigo são d.C., salvo quando expresso em contrário.

³ A expressão “reinado de Diocleciano” é adotada por convenção historiográfica, ainda que, tecnicamente, o imperador não fosse um monarca em sentido dinástico, mas parte da estrutura colegiada do Principado tardio e, a partir de 293, da Tetrarquia. Diocleciano (284–305) destacou-se por centralizar a autoridade imperial, reforçar os rituais de corte e adotar políticas de restauração dos cultos tradicionais, o que confere à sua atuação feições de um “reinado” no imaginário histórico. A escolha do termo, portanto, visa marcar a singularidade de sua gestão no processo de transição para o chamado *Dominato* e justificar o destaque dado às perseguições aos cristãos em sua época (Barnes, 2010; Corcoran, 2000).

⁴ O termo “paganismo” é empregado aqui como categoria historiográfica moderna para designar a pluralidade das práticas religiosas tradicionais do mundo romano. No entanto, é importante destacar que se trata de uma construção posterior, consolidada sobretudo a partir da perspectiva cristã, que utilizava *paganus* no sentido de “habitante do campo” ou “civil” em oposição ao *miles Christi*. A adoção do termo neste estudo visa evidenciar o contraste entre o cristianismo em ascensão e a religiosidade tradicional ainda dominante nas elites políticas do século IV. A literatura especializada reconhece que “paganismo” não corresponde a uma identidade unitária, mas a um rótulo aplicado retrospectivamente para abarcar cultos diversificados (Cameron, 2011; MacMullen, 1981; Brown, 1996).

apenas encerrou oficialmente as perseguições contra os cristãos, mas também marcou o início de um processo de legitimação institucional do cristianismo como elemento integrante do poder imperial. Estudos recentes apontam que o Édito de Milão não foi apenas um gesto de tolerância religiosa, mas também uma decisão estratégica, visando a unificação do império em torno de uma nova base ideológica (Drake, 2000, p. 127).

A adoção de uma postura favorável ao cristianismo pode ser entendida como uma resposta à crescente influência da religião entre a população urbana e as elites. O cristianismo havia se expandido significativamente nos centros urbanos do império desde o final do século II, atraindo não apenas camadas populares, mas também membros das elites locais, que viam na nova fé um espaço de consolidação de redes sociais e de promoção de uma moralidade diferenciada (Stark, 1996, p. 48). A moral cristã, com sua ênfase em caridade, cuidado comunitário e rejeição de práticas tradicionais como os jogos gladiatórios e os sacrifícios, começava a moldar novos padrões culturais. Essa expansão trouxe desafios e oportunidades ao poder imperial, que, sob Constantino, passou a instrumentalizar a religião para fins de estabilização política e legitimação ideológica.

O *Édito de Milão* foi seguido por uma série de medidas que consolidaram a posição do cristianismo. A fundação de Constantinopla como nova capital imperial, em 330, e o apoio imperial à construção de igrejas evidenciam o papel central que o cristianismo passou a desempenhar como elemento integrador e legitimador do poder imperial (Brown, 1989, p. 34). Além disso, Constantino adotou símbolos cristãos – como o lábaro com o monograma de Cristo – não apenas como emblema religioso, mas também como estandarte militar, reforçando a ideia de que seu poder era protegido e legitimado por Deus.

Embora ainda mantivesse algumas práticas pagãs, como a preservação de templos tradicionais e cargos sacerdotais, Constantino iniciou uma gradual reorientação simbólica e prática do império em direção ao cristianismo, culminando em seu batismo pouco antes de sua morte, em 337. Essa coexistência inicial entre práticas cristãs e pagãs reflete o caráter transicional do período, no qual o cristianismo ainda precisava dialogar com tradições enraizadas para consolidar sua hegemonia.

Nesse contexto, a atuação de Helena Augusta, mãe de Constantino, emerge como um marco significativo.⁵ Sua peregrinação à Terra Santa, a descoberta da “vera cruz” e a construção de igrejas nos locais sagrados não apenas consolidaram o cristianismo como religião central do império, mas também ajudaram a moldar sua simbologia e práticas devocionais. A promoção das relíquias, como a cruz e os pregos da crucificação, introduziu novas formas de veneração que transformariam a espiritualidade cristã e reforçariam a sacralidade do império (Hunt, 1982, p. 62). As ações de Helena Augusta devem ser compreendidas em uma dimensão complexa que articula simultaneamente religiosidade pessoal e estratégia política de legitimação do cristianismo como elemento constitutivo do poder imperial. Averil Cameron (1991) argumenta que Helena não foi apenas uma figura passiva nas transformações religiosas do século IV, mas atuou com agência própria, promovendo ativamente a construção de locais sagrados, a veneração de relíquias e a difusão da fé cristã no espaço imperial.⁶

O Édito de Tessalônica, promulgado por Teodósio I em 380, representou um marco decisivo ao declarar o cristianismo niceno como religião oficial do Império e estabelecer restrições legais aos cultos tradicionais. Contudo, tal medida não significou a imediata consolidação da fé cristã em todo o território romano. Pelo contrário, a transição das práticas religiosas ditas “pagãs” para o cristianismo configurou-se como um processo longo e conflituoso, marcado por disputas teológicas (como as controvérsias arianas), resistências locais e adaptações culturais que se prolongaram até o século VI. A centralidade do cristianismo na identidade imperial, portanto, deve ser

⁵ Helena recebeu os títulos de *nobilissima femina* e, posteriormente, de Augusta, o que lhe conferiu prestígio, recursos financeiros e autoridade para representar o imperador, inclusive em questões religiosas.

⁶ Embora persista na historiografia a hipótese de que a conversão de Constantino teria sido motivada mais por razões políticas do que por uma transformação espiritual genuína (Barnes, 1981), Helena se destacou por sua adesão sincera e fervorosa ao cristianismo. Como ressaltava Peter Brown (1989), a religiosidade feminina no Tardo Império frequentemente se expressava de forma mais direta e pessoal, independentemente das estratégias dinásticas ou imperiais. Nesse sentido, a atuação de Helena deve ser lida tanto como expressão de uma espiritualidade profunda quanto como um instrumento que, conscientemente ou não, contribuiu para a construção simbólica do Império Cristão. A seriedade com que Helena promoveu a fé cristã — empreendendo peregrinações à Terra Santa, patrocinando construções como a Basílica da Natividade e a Igreja do Santo Sepulcro — evidencia que suas ações ultrapassavam uma simples obediência a diretrizes imperiais. Como salienta Cameron (1991), Helena agia com ideias próprias, inserindo-se numa tradição de mulheres imperiais que, ao articular fé e poder, ampliavam sua influência na política e na sociedade tardo-antiga. Assim, mesmo que a sinceridade da conversão de Constantino continue sendo objeto de debate acadêmico (Barnes, 1981; Drake, 2000), as fontes literárias e arqueológicas permitem afirmar que Helena levava o cristianismo a sério, posicionando-se como um dos pilares na legitimação simbólica do novo regime que emergia no Império Romano.

compreendida mais como uma construção gradual do que como uma ruptura súbita, ainda que o reinado de Teodósio represente um momento simbólico e normativo de inflexão (Brown, 1996; Cameron, 2011; Rives, 2007).

Todavia, o início do século IV representa um momento de transição crucial, no qual a relação entre religião e poder foi profundamente reconfigurada. O cristianismo não apenas sobreviveu às perseguições, mas emergiu como força motriz de transformação cultural e política no império. É nesse contexto de mudanças que se insere a jornada de Helena Augusta e sua importância na consolidação do cristianismo, tema central deste estudo.

Helena Augusta e Constantino: Poder, Religião e a Consolidação do Cristianismo Tardo-Antigo

Nascida em uma família de origem modesta na província da Bitínia, Helena tornou-se companheira de Constâncio Cloro, futuro César do Ocidente, em uma união que, segundo diversas fontes, assume os contornos de um concubinato (Drijvers, 1992, p. 23).⁷ Sua posição ganhou centralidade a partir de 306, quando seu filho Constantino foi proclamado Augusto, dando início a uma nova etapa política e religiosa na história do Império Romano. Em 324, sob o domínio unificado de Constantino, Helena recebeu o título de Augusta, o mais elevado concedido a uma mulher na corte imperial. Longe de ser uma honraria simbólica, esse título inseriu Helena nas esferas de poder e lhe conferiu autoridade para atuar politicamente e religiosamente, num momento em que o cristianismo começava a consolidar sua presença no seio do império.

Sua atuação destacou-se tanto pela representatividade dinástica quanto pelo simbolismo religioso. Politicamente, Helena representava a continuidade da linhagem imperial e o ideal de legitimidade em tempos de instabilidade. Religiosamente, simbolizava o elo entre a casa imperial e a fé cristã, cuja centralidade crescia entre as elites urbanas e o povo romano. A conversão de Helena, conforme relata Eusébio de

⁷ Embora não haja evidências de um casamento legal formal (*conubium*), sua posição era socialmente reconhecida e politicamente relevante, sobretudo após o nascimento de seu filho Constantino, cuja ascensão ao trono imperial viria a consolidar sua imagem como figura materna central no processo de cristianização do império (Drijvers, 1992, p. 12)

Cesareia (*Vita Constantini*, Livro III), foi mais que uma adesão pessoal: tratou-se de um gesto estratégico que alinhou publicamente o trono à nova fé. Como promotora ativa do cristianismo, ela patrocinou a construção de igrejas, apoiou práticas devocionais e empreendeu a emblemática peregrinação à Terra Santa, por volta de 326. Nessa jornada, teria descoberto a “vera cruz”, evento que marcou o nascimento do culto sistemático às relíquias e a fusão entre autoridade política e sacralidade (Hunt, 1982, p. 53).

Para compreender plenamente a relevância simbólica e política de Helena, é necessário examinar o projeto cristão do próprio Constantino, no qual sua mãe ocupava um lugar central. A figura do imperador Constantino (272–337) ocupa papel crucial na história do cristianismo e na transformação estrutural do Império Romano. Sua conversão e atuação como patrono da Igreja marcaram um ponto de inflexão na trajetória da religião cristã e na natureza do poder imperial. Ao contrário de seus predecessores, que encaravam o cristianismo com hostilidade, Constantino percebeu na nova fé uma oportunidade de unificação política, legitimação dinástica e reorganização simbólica do império.

A vitória na Batalha da Ponte Mílvia (312), precedida por uma visão divina do sinal da cruz — segundo Lactâncio (*De Mortibus Persecutorum*, 44) e Eusébio (*Vita Constantini*, I, 28–32) — foi interpretada por Constantino como prova da proteção do Deus cristão. Tal experiência, embora cercada de ambiguidades e reformulações, motivou o imperador a adotar uma postura favorável ao cristianismo. Em 313, o Édito de Milão, promulgado por ele e por Licínio, assegurou a liberdade religiosa no império, encerrando oficialmente as perseguições aos cristãos. Entretanto, sua relevância ultrapassa o gesto de tolerância. Segundo H.A. Drake (2000), a conversão de Constantino instituiu uma nova forma de governo, em que o imperador se tornava mediador entre Deus e o povo, assumindo a função quase episcopal do *episkopos ton ektos* — “bispo dos que estão fora” (Eusébio, *Vita Constantini*, IV, 24). A autoridade imperial passou a ser moldada pela linguagem teológica, inaugurando uma simbiose entre cristianismo e império que influenciaria a formação da cristandade tardo-antiga e medieval.

A intervenção de Constantino nos assuntos internos da Igreja foi igualmente decisiva. Em 325, ele convocou e presidiu o Concílio de Niceia, primeiro concílio

ecumênico da história cristã, com o intuito de resolver controvérsias doutrinárias, como a questão ariana.⁸ Sua mediação e poder de decisão sobre os rumos da fé revelam o quanto o aparato eclesiástico foi subordinado à lógica imperial (Ramelli, 2013). Essa ingerência se consolidou como precedente na relação entre Estado e Igreja. A refundação da cidade de Bizâncio, sob o nome de Constantinopla, em 330, materializou sua visão de um império renovado sob o signo da fé cristã. A cidade, concebida como uma Nova Roma, foi adornada com monumentos, igrejas e relíquias, representando um centro político e religioso que simbolizava o novo paradigma imperial. Apesar da gradualidade e ambivalência de sua conversão — marcada por práticas sincréticas e batismo próximo à morte —, Constantino transformou o cristianismo de uma *religio illicita* em um pilar simbólico do Estado romano (Brown, 1989, p. 41).

No interior desse projeto de cristandade imperial, a presença feminina adquiriu novas conotações. A atuação das mulheres na corte romana, especialmente na Antiguidade Tardia, foi marcada por crescente visibilidade simbólica e política, mesmo diante de restrições patriarcais. No século IV, a figura feminina no palácio não participava formalmente das estruturas de decisão, mas exercia poder significativo por meio de alianças dinásticas, patrocínio religioso e articulação de identidades imperiais. Helena Augusta tornou-se um caso paradigmático: sua influência extrapolou os limites da esfera doméstica e se projetou sobre os domínios político-religiosos do mundo romano cristianizado. Enquanto Constantino reconfigurava o poder imperial com base em um novo paradigma teológico, Helena construía os alicerces simbólicos dessa cristandade nascente.

A historiografia tradicional (Kirsch, 1910; Butler, 1956) retratava Helena como uma figura maternal passiva. Contudo, autores como Drijvers (1992) demonstram sua atuação proativa na promoção do cristianismo, não apenas pelo exemplo moral, mas por ações concretas, como a peregrinação à Terra Santa, fundação de igrejas e coleta de

⁸O uso do termo “arianismo” é objeto de amplo debate historiográfico. Como apontam Hanson (1988) e Renberg (2016), “ariano” não designa um movimento homogêneo, mas funciona como um conceito polêmico, criado por opositores para estigmatizar grupos que divergiam da cristologia nicena. Trata-se, portanto, de uma categoria “guarda-chuva”, mais útil para entender as estratégias de rotulação no interior das controvérsias cristãs do que para descrever com precisão uma identidade teológica coesa. Por esse motivo, muitos autores contemporâneos preferem falar em “cristologias subordinacionistas” ou “correntes anti-nicenas”, evitando reforçar uma terminologia herdada do conflito (Hanson, 1988; Renberg 2016; Ayres, 2004).

reliquias. A viagem à Palestina, nesse contexto, deve ser lida tanto como expressão de sua fé quanto como missão diplomático-religiosa de alto impacto simbólico.

O cristianismo, ao ampliar sua base institucional, abriu caminhos para novas formas de agência feminina. Como aponta Kate Cooper (2013), mulheres da elite cristã passaram a atuar na esfera pública por meio da caridade, do mecenato e da devoção. A retórica da maternidade espiritual e da virgindade consagrada conferia autoridade moral às mulheres, permitindo-lhes moldar redes de poder e influência. No caso de Helena, sua imagem foi cuidadosamente moldada pelas fontes cristãs, como Eusébio de Cesareia e Ambrósio de Milão, como a de uma mulher guiada por revelações divinas. Sua ação era interpretada como manifestação da providência de Deus, elevando sua figura a um patamar quase bíblico: mãe do imperador, mãe da fé e instrumento da revelação. Sua devoção, portanto, não se dissociava da lógica do poder, mas a legitimava e a amplificava.

A ascensão de Helena Augusta exemplifica, assim, como o cristianismo reconfigurou as possibilidades de atuação das mulheres no seio do império. Por meio da intersecção entre maternidade imperial, religiosidade e espaço público, Helena tornou-se figura-chave na arquitetura simbólica da cristandade imperial. Sua trajetória representa uma ponte entre a dinastia constantiniana e a nova ordem religiosa que se erguia sobre as ruínas do mundo pagão.

A Peregrinação à Terra Santa: Helena como Agente da Fé

A peregrinação de Helena Augusta à Terra Santa, por volta de 326, representa um momento fundacional na história da devoção cristã e na articulação entre religião e poder no Império Romano tardo-antigo. Relatada por autores como Eusébio de Cesareia (*Vita Constantini*), Sócrates Escolástico (*Historia Ecclesiastica*, I, 17), Sozomeno (*Historia Ecclesiastica*, II, 1) e Ambrósio de Milão (*De Obitu Theodosii*, 46), essa jornada foi posteriormente moldada como um ato de fé providencial, promovido por uma figura feminina imperial imbuída de autoridade sagrada.

Segundo Sócrates Escolástico, Helena foi *divinitus monita per somnia* — “divinamente instruída por sonhos” (*Historia Ecclesiastica*, I, 17) — a empreender uma

peregrinação a Jerusalém, onde encontrou os locais sagrados da paixão de Cristo encobertos por construções pagãs. Sócrates relata que o local do Gólgota, venerado pelos primeiros cristãos, havia sido coberto por um monte de terra e profanado pela edificação de um templo dedicado a Vênus, com o propósito de apagar a memória cristã da região. Embora o autor não identifique diretamente o responsável pela profanação, a tradição patrística e a historiografia moderna atribuem essa ação ao imperador Adriano, no contexto da refundação de Jerusalém como Aelia Capitolina, após a revolta de Bar Kokhba. Eusébio de Cesareia, em *Vita Constantini* (III, 26), também descreve o ocultamento e a profanação do sepulcro de Cristo por construções pagãs, corroborando essa narrativa de apagamento simbólico. Sozômeno, por sua vez, confirma o esforço sistemático de ocultação dos locais sagrados e destaca como Helena, utilizando sua autoridade e os recursos imperiais, ordenou a demolição dos edifícios e iniciou escavações para construir a memória cristã da cidade.

O momento culminante da peregrinação foi a descoberta da “vera cruz”, acompanhada de outras relíquias da Paixão, como o *titulus crucis* — a placa com a inscrição “*Jesus Nazareus Rex Iudaeorum*” (Jo 19,19). A dificuldade em identificar qual das três cruzes encontradas era a de Cristo levou o bispo Macário a realizar um milagre-prova. Como afirma Ambrósio: “*Pertendit tamen ad cubile veritatis, lignum refulsit, et gratia micuit*” — “Ela estendeu a mão até o leito da verdade, a madeira brilhou e a graça cintilou” (*De Obitu Theodosii*, 46).

Segundo Sozomeno (Hist. Eccl., I, 14), a revelação teria ocorrido da seguinte maneira:

[...] havia uma senhora de alta posição em Jerusalém, acometida por uma doença grave e incurável. O bispo Macário de Jerusalém, acompanhado de Helena e de seus assistentes, foi ao leito da doente. Após orações, Macário deu a entender por gestos que a verdadeira cruz seria aquela que, ao ser colocada sobre a enferma, a curaria. Ele a tocou sucessivamente com as cruzes. As duas primeiras não causaram efeito algum, e a mulher, às portas da morte, parecia achar tudo em vão. No entanto, ao ser tocada pela terceira cruz, ela abriu os olhos, recuperou as forças e levantou-se do leito completamente curada. Há também quem diga que, de forma semelhante, um morto foi ressuscitado.

Além da cruz, foram descobertos os *clavos crucis* — os pregos da crucificação. Conforme relata Ambrósio, Helena os enviou a seu filho, que os incorporou ao seu capacete e ao freio de seu cavalo, dando cumprimento à profecia de Zacarias: “Naquele

dia estará escrito até mesmo sobre o freio dos cavalos: Santo é ao Senhor Todo-Poderoso” (Zc 14,20).

Essa associação entre relíquia e armamento imperial inscreve simbolicamente o poder de Constantino sob a autoridade divina, transformando o imperador em um instrumento visível da proteção de Deus.

A descoberta das relíquias teve implicações religiosas profundas. Pela primeira vez, objetos materiais da Paixão tornaram-se acessíveis, visíveis e veneráveis. Como observa Peter Brown (1989), a presença física das relíquias ativava a “topografia sagrada” e favorecia uma espiritualidade sensorial centrada na mediação entre o visível e o invisível. A cruz deixou de ser apenas um símbolo da fé: tornou-se uma presença real, tangível, que ancorava a história da salvação no espaço geográfico do império.

No plano político, a ação de Helena elevou a nova fé ao centro do discurso imperial. Como mediadora entre a piedade popular e o aparato do Estado, ela atuou como *instrumentum Dei*, legitimando o reinado de Constantino pela via da santidade materna. A descoberta da cruz, associada à sua figura, criou uma nova forma de teologia política, na qual o império romano era consagrado não apenas pela força militar, mas pela posse das relíquias sagradas da redenção.

Além da escavação, Helena patrocinou a construção de santuários nos lugares identificados como locais da vida de Cristo: a Basílica do Santo Sepulcro em Jerusalém, a Basílica da Natividade em Belém e o Monte da Ascensão. Essas igrejas foram mais do que centros de culto: funcionaram como marcos geográficos e ideológicos de um império que se cristianizava materialmente, arquitetonicamente e espiritualmente.

A Institucionalização do Culto às Relíquias

A prática de veneração de relíquias, embora amplamente difundida no cristianismo tardo-antigo, não surgiu com Helena Augusta. Desde o século II, comunidades cristãs cultivavam práticas de culto aos mártires, sobretudo no cuidado com seus corpos, nos locais de sepultamento e nos objetos associados a essas figuras. A carta da Igreja de Esmirna sobre o martírio de Policarpo em 156, por exemplo, revela a operação de uma lógica simbólica que valorizava os ossos do mártir como “mais preciosos que pedras preciosas e mais estimados que ouro puro” (Mart. Pol., 18). Sob a

ótica da antropologia da religião, essa valorização do fragmento corporal pode ser compreendida como um dispositivo de mediação entre o visível e o invisível, no qual a relíquia funciona como um “objeto-agente” que condensa e irradia o sagrado (Gell, 1998). Segundo Alfred Gell, objetos religiosos ganham agência simbólica ao servirem como prolongamentos da intenção social e espiritual de quem os manipula. Além disso, tais objetos operam como suportes de memória coletiva e de mobilização afetiva, conforme indica Victor Turner (2005), ao propor que a experiência ritual é também uma experiência comunal de liminaridade e transformação, capaz de reforçar laços identitários e promover coesão social. Assim, ao redor das relíquias formam-se não apenas topografias de memória, mas também zonas emocionais que, segundo a psicologia social, estimulam representações compartilhadas do sagrado, funcionando como catalisadores da identidade religiosa coletiva (Moscovici, 2003).

Até o início do século IV, no entanto, a veneração de relíquias permanecia restrita a circuitos locais e não havia sido incorporada às estruturas imperiais. É nesse contexto que Helena Augusta, ao realizar sua peregrinação à Terra Santa por volta de 326, introduz uma inflexão política e afetiva decisiva. A descoberta da *vera cruz*, dos pregos da crucificação e de outros objetos relacionados à Paixão de Cristo inaugurou o que David Morgan (2012) chama de “estética devocional encarnada”: uma forma de religiosidade que se apoia em objetos visíveis, táteis e sensoriais como mediadores da experiência espiritual. Helena não apenas estruturou a liturgia da veneração relicária, como fragmentou e distribuiu esses objetos em pontos-chave do Império, criando uma “**rede devocional**” *transimperial*. Sob o ponto de vista psicológico e sociológico, essa circulação pode ser compreendida à luz da Psicologia Social clássica e da Antropologia da Religião. Nessa perspectiva, ela operava como um mecanismo de proximidade emocional com o divino, intensificando aquilo que Émile Durkheim (1996) denominou efervescência coletiva — uma experiência de excitação emocional partilhada que fortalece os vínculos entre indivíduo e grupo por meio do contato com o sagrado. Ao mesmo tempo, o recurso a objetos materiais como ícones de presença divina conecta-se a abordagens simbólicas posteriores, como as de Gilbert Durand (2001) e Mircea Eliade (1992), que ressaltam a função estruturante do imaginário e do mito na constituição psíquica coletiva. Assim, a ação de Helena pode ser entendida não apenas como

iniciativa política ou religiosa, mas como a de uma mediadora simbólica entre a fé privada e a autoridade pública, incorporando à religiosidade cristã uma dimensão profundamente sensorial, política e psicológica, situada no campo da experiência social compartilhada do sagrado.

A descoberta da “vera cruz” não apenas reforçou a conexão física e espiritual entre o império e a vida de Cristo, mas também introduziu um novo paradigma de religiosidade, no qual a fé cristã se tornava tangível, sensorial e monumentalizada. Helena, ao fragmentar a cruz e distribuir suas partes entre diferentes regiões — especialmente entre Jerusalém, Constantinopla e Roma —, criou uma rede devocional transimperial, na qual as relíquias funcionavam como símbolos de autoridade, ortodoxia e proteção divina. Conforme relata Sócrates Escolástico (*Hist. Eccl.*, I, 17), Helena deixou parte da cruz em Jerusalém, encerrada em um relicário de prata, e enviou outra parte ao imperador Constantino, que a teria guardado na base de uma estátua em Constantinopla.

Como aponta Peter Brown (1989), esse gesto não apenas sacralizava a esfera imperial, mas institucionalizava a prática de fragmentação e circulação das relíquias, um fenômeno que se intensificaria ao longo dos séculos IV e V. A sacralidade deixou de estar associada exclusivamente aos mártires e passou a envolver objetos que testemunhavam diretamente os episódios da vida e paixão de Cristo. Nesse processo, Helena não foi apenas uma mediadora, mas uma catalisadora de uma nova forma de religiosidade materializada.

Além da distribuição das relíquias, Helena patrocinou a construção de santuários monumentais nos locais mais significativos da narrativa cristológica. A Basílica do Santo Sepulcro, em Jerusalém, erguida sobre o local reconhecido como o túmulo de Cristo e o monte Gólgota, transformou-se em um dos principais centros de peregrinação do mundo cristão. A construção incluiu a edícula do sepulcro, o átrio da cruz e um vasto complexo arquitetônico, que incorporava relíquias e criava um espaço ritualizado para sua veneração. Essa monumentalização do sagrado pode ser interpretada, conforme Pierre Nora (1993), como uma “cristalização de memória”, onde o espaço torna-se um lugar de memória coletivo, atualizado por meio de práticas devocionais recorrentes. Na perspectiva da antropologia da paisagem sagrada, tais construções operam como

nódulos simbólicos que articulam fé, política e corporeidade (Morgan, 2012), estabelecendo uma geografia do sagrado que é ao mesmo tempo espiritual e imperial.

A criação de um “mapa da salvação”, que incluía não apenas o Santo Sepulcro, mas também a Basílica da Natividade, em Belém, e a igreja da Ascensão no Monte das Oliveiras, inscreveu na geografia física da Palestina uma cartografia espiritual ritualizada. Tais espaços passaram a funcionar como lugares de condensação simbólica, conforme Marcel Mauss e Henri Hubert (2005), nos quais o rito adquire eficácia precisamente por ocorrer em locais onde o sagrado foi consagrado por acontecimentos fundantes. A devoção promovida por Helena pode, assim, ser lida como uma forma de reorganização simbólica e emocional do mundo, com implicações tanto na dimensão teológica quanto na experiência subjetiva dos fiéis. Segundo Denise Jodelet (2001), tais representações espaciais e materiais do sagrado tornam-se “âncoras psíquicas”, atuando como mecanismos de estabilidade emocional e identidade coletiva.

A geografia da salvação foi, portanto, inscrita em pedra e ritual, e os espaços sagrados legitimados pelas relíquias tornaram-se polos de autoridade teológica, emocional e política. Como mostra Averil Cameron (1991), as igrejas fundadas por Helena representavam uma fusão entre devoção pessoal, agência imperial e liturgia institucionalizada, demonstrando como o poder se materializa também por meio do sagrado. Nesse sentido, o gesto de Helena não apenas organiza o espaço da fé, mas também institui uma economia do sagrado (Brown, 1989), na qual o acesso à presença divina passa a ser mediado por trajetos, templos, objetos e autoridades — um sistema onde a peregrinação se torna um rito de passagem e transformação tanto espiritual quanto política.

Assim, o papel de Helena na institucionalização do culto às relíquias pode ser compreendido em três níveis complementares: como estratégia devocional, ao tornar acessíveis objetos vinculados à Paixão; como projeto político, ao conectar o império à história da salvação; e como revolução cultural, entendida aqui não como uma ruptura súbita, mas como um processo de reconfiguração das práticas religiosas, no qual a materialidade dos objetos sagrados passou a ocupar um lugar central na experiência cristã. Essa “revolução” consistiu na introdução de uma religiosidade materializada (âncora em relíquias tangíveis), sensorial (mobilizando a visão, o toque e a memória

corporal) e espacializada (organizada em torno de santuários e topografias sagradas). A partir das ações de Helena, as relíquias deixaram de ser apenas vestígios veneráveis e passaram a funcionar como suportes emocionais e mediadores simbólicos da verdade cristã e da autoridade imperial, articulando fé, política e cultura material.

O Impacto das Ações de Helena no Cristianismo Imperial

As ações de Helena Augusta tiveram efeitos duradouros sobre a consolidação do cristianismo como religião do Império Romano, atuando em múltiplas frentes: na legitimação do poder imperial cristão, na reorganização simbólica do espaço sagrado e na formação de uma nova identidade religiosa centrada na veneração de relíquias. Sua figura, articulando maternidade imperial, piedade cristã e agência política, converteu-se em um pilar da nova ordem teológico-política forjada no século IV.

Embora o Édito de Milão (313) tenha reconhecido oficialmente a liberdade religiosa, foi por meio de ações práticas e simbólicas — como as de Helena — que o cristianismo começou a ocupar o centro do universo político romano. A peregrinação de Helena à Terra Santa, associada à descoberta da “vera cruz” e à construção de santuários cristãos, forneceu à fé cristã um repertório concreto de referências históricas, físicas e devocionais. Ao promover os lugares da Paixão e da vida de Cristo como espaços imperiais e ao associar a monarquia à posse de relíquias, Helena contribuiu diretamente para a sacralização do poder imperial cristão. Nesse sentido, como observa Peter Brown (1989, p. 37), sua atuação foi um gesto de “mística dinástica”, no qual a fé da mãe do imperador legitimava o próprio trono.

A introdução sistemática do culto às relíquias, promovida por Helena, teve profundas implicações na consolidação da identidade cristã no interior do império. As relíquias funcionaram como elementos de conexão entre o presente dos fiéis e o passado sagrado da redenção. Elas forneciam uma materialidade visível à fé, criando uma cultura devocional centrada na intimidade afetiva com o sagrado. A presença de fragmentos da “vera cruz” em centros como Jerusalém, Constantinopla e Roma contribuiu para legitimar essas cidades como sedes de autoridade espiritual e política.

A disseminação de relíquias também foi um instrumento de unidade teológica e disciplinar. Ao circular fragmentos autenticados da cruz, o império cristão controlava

e organizava o acesso ao sagrado, conferindo prestígio às comunidades que os possuíam. Essa prática institucionalizou um regime simbólico de ortodoxia, no qual a posse de relíquias funcionava como marca de legitimidade doutrinal e fidelidade à fé nicena.

Um dos legados mais duradouros de Helena foi a transformação de Israel em um polo de peregrinação cristã, com implicações teológicas e geopolíticas. A cidade de Jerusalém, que havia sido destruída e paganizada sob Adriano (transformada em *Aelia Capitolina*), foi ressignificada como lugar central da memória cristã. A construção da Basílica do Santo Sepulcro e da Basílica da Natividade, ambas patrocinadas por Helena, introduziu uma nova topografia sagrada, na qual a geografia da salvação era monumentalizada e posta sob custódia do império.

Essa revalorização de Israel como *locus* da redenção não apenas fortaleceu o cristianismo como religião histórica, mas também inaugurou a prática sistemática da peregrinação cristã, com repercussões duradouras. Como salienta Hunt (1982), a ação de Helena criou um “modelo imperial de peregrinação”, no qual o gesto devocional se articulava à lógica da autoridade e do poder. As rotas traçadas por ela seriam seguidas por milhares de fiéis nos séculos seguintes, estabelecendo um novo eixo de circulação espiritual, cultural e política dentro do mundo romano e, posteriormente, bizantino.

A presença de Helena no cenário religioso e político do século IV demonstra como as figuras femininas da corte podiam, através de sua devoção e legitimidade dinástica, atuar como agentes estruturantes de uma nova ordem espiritual.⁹ A partir de sua iniciativa, o cristianismo se tornou não apenas uma religião tolerada, mas a religião legitimadora da autoridade imperial, alicerçada em relíquias, igrejas monumentais e uma narrativa sagrada territorializada. Helena Augusta, portanto, foi mais do que uma peregrina: foi uma arquiteta da sacralização do império.

⁹A atuação de Helena Augusta como promotora da sacralização imperial encontra paralelos em outras figuras femininas da Antiguidade Tardia. Um exemplo notável é Elia Pulquéria, cuja autoridade espiritual e política no século V lhe conferiu o papel de guardiã da ortodoxia cristã, articulando poder dinástico e devoção mariana (Alcuri, 2022). Também é possível mencionar Constantina, filha de Constantino, que promoveu o culto martirial e esteve ligada à construção da basílica de Santa Inês, em Roma (Drake, 2000). Outro caso é Eudóxia, esposa de Teodósio II, cuja peregrinação à Terra Santa e patrocínio a instituições eclesásticas reforçaram a territorialização do sagrado e a legitimação da dinastia teodosiana (Holum, 1982). Essas mulheres, em suas distintas esferas de ação, contribuíram para consolidar a simbiose entre dinastia e cristianismo no Império Romano tardio.

Considerações Finais

A trajetória de Helena Augusta revela como o cristianismo do século IV deixou de ser uma religião perseguida para se tornar o eixo simbólico e institucional do poder imperial romano. Sua atuação foi fundamental não apenas na dimensão devocional, mas sobretudo na articulação de estratégias políticas que envolveram a revalorização dos lugares santos, a materialização da fé cristã por meio das relíquias e a legitimação do império sob a ótica da providência divina.

Ao patrocinar escavações, fundar igrejas e redistribuir relíquias, Helena não apenas configurou uma nova topografia sagrada, mas também contribuiu para a construção de uma religiosidade visual, tátil e espacialmente ancorada. Sua imagem, transmitida pelas fontes eclesiásticas, funde maternidade e realeza, piedade e autoridade, fé e poder.

Como demonstrado ao longo deste estudo, a importância de Helena excede a de uma simples personagem da corte. Ainda que a consolidação do cristianismo como religião imperial não possa ser atribuída a uma única figura — visto que se trata de um processo histórico multifacetado, atravessado por dinâmicas políticas, sociais e culturais —, Helena deve ser compreendida como um elo central na formação da cristandade imperial. Seu legado perdura não apenas nos espaços construídos sob sua influência, mas também na própria concepção do cristianismo como religião da história e do império. Ao transformar objetos da paixão de Cristo em dispositivos de autoridade política e espiritual, ela atuou como catalisadora de um movimento mais amplo, contribuindo de modo decisivo para consolidar o cristianismo como elemento de identidade coletiva e fundamento do poder no tardo Império Romano. Sua peregrinação não foi apenas uma jornada individual de fé, mas uma inflexão simbólica e política cujos efeitos moldaram o imaginário cristão por séculos.

Referências

AlcURI, L. C. C. V. *Da catacumba à basílica: como a mãe de Jesus se tornou a mãe de Deus*. Vitória: Milfontes, 2022.
Ambrosio de Milão. *De obitu Theodosii*. In: PL 16, col. 1397-1422. Disponível em: <https://www.documentacatholicaomnia.eu>. Acesso em: 13 abr. 2025.

- Ayres, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Barnes, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Barnes, Timothy D. *Early Christianity and the Roman Empire*. London: Variorum, 2010.
- Beard, Mary; North, John; Price, Simon. *Religions of Rome: Volume 1 – A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Brown, Peter. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000*. 2. ed. Oxford: Blackwell, 1996.
- Butler, Alban. *Butler's Lives of the Saints*. Revised edition by Herbert Thurston and Donald Attwater. New York: P.J. Kenedy & Sons, 1956.
- Cameron, Alan. *The Last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Cameron, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Cameron, Averil. *The Later Roman Empire: AD 284–430*. London: Fontana Press, 1991.
- Cooper, Kate. *Band of Angels: The Forgotten World of Early Christian Women*. New York: Atlantic Books, 2013.
- Corcoran, Simon. *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government AD 284–324*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Drake, H.A. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.
- Drijvers, Jan Willem. *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*. Leiden: Brill, 1992.
- Durand, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Durkheim, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- Eliade, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- Eusébio de Cesareia. *Vita Constantini*. In: *Patrologia Graeca*, vol. 20. Tradução em inglês: *The Life of Constantine*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Gell, Alfred. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Hanson, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy*, 318–381. Edinburgh: T&T Clark, 1988.
- Holum, Kenneth G. *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Hubert, Henri; MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- Hunt, E.D. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

- Kirsch, Johann Peter. St. Helena. In: *The Catholic Encyclopedia*, vol. 7. New York: Robert Appleton Company, 1910. Disponível em: www.newadvent.org/cathen/07202b.htm.
- Jodelet, Denise. *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.
- Lactâncio. De mortibus persecutorum. In: *Patrologia Latina*, vol. 7. Paris: Migne, 1844.
- Lewis, Naphtali. *Life in Egypt under Roman Rule*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- MacMullen, Ramsay. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press, 1981.
- Martírio de Policarpo. In: *The Apostolic Fathers*. Tradução de Bart D. Ehrman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. (Loeb Classical Library, vol. 24)
- Morgan, David. *The Embodied Eye: Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling*. Berkeley: University of California Press, 2012.
- Moscovici, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- Nora, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Projeto História, São Paulo, n. 10, p. 7-28, 1993.
- Ramelli, Ilaria. The Role of Constantine in the Arian Crisis according to the Early Historians. *Studia Patristica*, v. 59, p. 3-24, 2013.
- Renberg, Adam. *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*. Leuven: Peeters, 2016.
- Rives, J. B. *Religion in the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2007.
- Sócrates Escolástico. Historia Ecclesiastica, Livro I. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Volume 2. Trad. A. C. Zenos. Edinburgh: T&T Clark; Grand Rapids: Eerdmans, 1890.
- Sozomeno. Historia Ecclesiastica, Livro II. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Volume 2. Trad. Chester D. Hartranft. Edinburgh: T&T Clark; Grand Rapids: Eerdmans, 1890.
- Stark, Rodney. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Turner, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- Zacarias. Livro do Profeta Zacarias. *Bíblia Sagrada*. Tradução da CNBB. São Paulo: Paulus, 2001.



Os direitos de licenciamento utilizados pela Revista Histórias Públicas é a licença Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)

Recebido em: 27/06/2025
Aprovado em: 04/12/2025