

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO - UFES
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS - CCHN
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS - PPGHIS

CAROLINE DA SILVA SOARES

*SEPARANDO A PALHA DO BOM GRÃO: AUTORIDADE EPISCOPAL E
DISCIPLINA ECLESIAÍSTICA EM CARTAGO SEGUNDO O
TESTEMUNHO DE CIPRIANO (SÉCULO III D.C.)*

Vitória

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO - UFES
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS - CCHN
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS - PPGHIS

CAROLLINE DA SILVA SOARES

*SEPARANDO A PALHA DO BOM GRÃO: AUTORIDADE EPISCOPAL E
DISCIPLINA ECLESIAÍSTICA EM CARTAGO SEGUNDO O
TESTEMUNHO DE CIPRIANO (SÉCULO III D.C.)*

Tese apresentada ao Programa de pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas, sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

Vitória

2016

CAROLLINE DA SILVA SOARES

*SEPARANDO A PALHA DO BOM GRÃO: AUTORIDADE EPISCOPAL E
DISCIPLINA ECLESIAÍSTICA EM CARTAGO SEGUNDO O
TESTEMUNHO DE CIPRIANO (SÉCULO III D.C.)*

Tese apresentada ao Programa de pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para a obtenção do grau de Doutora em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em 08 de julho de 2016.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Renan Friguetto
Universidade Federal do Paraná
Examinador Externo

Prof. Dr. Fábio Faversoni
Universidade Federal de Ouro Preto
Examinador Externo

Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo
Examinador Interno

Profa. Dra. Adriana Pereira Campos
Universidade Federal do Espírito Santo
Examinadora Interna

Profa. Dra. Érica Cristhyane Morais da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Suplente

Profa. Dra. Ludimila Caliman Campos
Faculdade Superior de Linhares (Faceli)
Membro Suplente

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP) (Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S676s Soares, Caroline da Silva, 1982-
Separando a palha do bom grão : autoridade episcopal e disciplina eclesiástica em Cartago segundo o testemunho de Cipriano (século III d. C.) / Caroline da Silva Soares. – 2016. 311 f. : il.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva.
Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Cipriano, Santo, Bispo de Cartago. 2. Cristianismo. 3. Igreja. 4. Apostasia – Cristianismo. 5. Autoridade - Aspectos religiosos - Cristianismo. I. Silva, Gilvan Ventura da, 1967-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

*À minha querida, amada e amável mãe, Sandra
Lúcia, ao meu pai, Israel, e ao meu companheiro,
Denis, pelo amor e apoio incondicional.*

AGRADECIMENTOS

A entrega e defesa desta tese significam a concretização de um projeto iniciado ainda na graduação. Agradecer a todos que me auxiliaram nesta empreitada não é tarefa fácil. Entre amigos, professores e colegas, foram muitas as pessoas que me ajudaram direta ou indiretamente. Registrar seus nomes aqui é a expressão de meus sinceros agradecimentos.

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador, Professor Doutor Gilvan Ventura da Silva, que desde a graduação me inspirou, com sua sabedoria e conduta profissional. Agradeço pelas horas que me foram dedicadas com seu conhecimento, pelas discussões valiosas e fundamentais, pelo incentivo em todas as etapas do processo de pesquisa nesses vários anos. Agradeço principalmente a paciência e a compreensão, desde as fases mais difíceis de minha trajetória até este momento. Espero que o resultado deste trabalho seja digno de sua orientação.

Agradeço à Professora Doutora Cláudia Beltrão da Rosa (UNIRIO), pela análise do meu projeto de pesquisa na Banca de Seminário de Tese e pelas indicações e sugestões bibliográficas.

Ao Professor Doutor Sérgio Alberto Feldman (UFES) e à Professora Doutora Adriana Pereira Campos (UFES), pelas críticas, observações e sugestões recomendadas na Banca de Qualificação, fundamentais para o desenvolvimento do meu trabalho de pesquisa. Agradeço, também, a estes professores, pelo apoio, amizade e disponibilidade em participar da Banca de Defesa.

Aos professores Doutores Norberto Luiz Guarinello (USP) e Fábio Duarte Joly (UFOP), e às Professoras Doutoras Margarida Maria de Carvalho (UNESP/Franca) e Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG) pelos comentários e recomendações elaborados nos diversos encontros do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR).

Aos Professores Doutores Renan Friguetto (UFPR) e Fábio Faversani (UFOP) pela disponibilidade em participar de minha Banca de Defesa de Tese, acredito que a colaboração de ambos será fundamental para o aprimoramento deste trabalho. Em especial, ao Professor Doutor Fábio Faversani, por acompanhar a minha trajetória acadêmica desde o Mestrado e pelo apoio constante.

À Coordenação de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa e pela concessão da bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), com a qual pude realizar meu estágio na Universidad de Cantabria, em Santander, Espanha, onde fui supervisionada pelo Professor Doutor Ramón Teja, a quem sou imensamente grata pelas sugestões e críticas à minha pesquisa. Agradeço, ademais, a todos os professores do Departamento de Ciências Históricas, pela recepção e apoio, e às funcionárias da biblioteca da Facultad de Filosofía y Letras, da Universidad de Cantabria (UNICAN), pela disponibilidade, atenção e ajuda constantes, fundamentais para o meu trabalho de investigação na universidade.

Agradeço a Ricardo Martínez Obama, por ter me recebido tão bem em Santander, por ter sido um companheiro amistoso durante o período que estive na Espanha e por ter se tornado um grande amigo.

Às Professoras Doutoradas Nathalia Monseff Junqueira (UFMS) e Semíramis Corsi Silva (UFSM), e às doutorandas Natália Frazão (UNESP/Franca), Bruna Campos Gonçalves (UNESP/Franca), Dominique Souza (UNESP/Franca) e Janira Feliciano Pohlmann (UFPR), pela companhia e amizade formada nos diversos Encontros e Congressos pelo país, principalmente em Franca/SP.

Agradeço a todos os colegas do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano – seção Espírito Santo -, pelos debates desenvolvidos e pelo compartilhamento de ideia e de experiências nos inúmeros Encontros e Congressos dos quais participamos e organizamos. Às

Professoras Doutoradas Érica Cristhyane Morais da Silva (UFES) e Ludimila Caliman Campos (FACELI), e às doutorandas Alessandra André e Hariadne da Penha Soares.

À amiga e, também, doutoranda, Karulliny Silverol Siqueira, pelos momentos de companheirismo. À revisora e amiga Kátia Regina Giesen, por examinar o texto da tese com tanta dedicação.

Agradeço, em especial, ao Professor Doutor Belchior Monteiro Lima Neto, amigo e companheiro, pelo apoio e amizade, quase irmandade, de tantos anos, pela companhia constante na graduação, na iniciação científica, nas viagens que fizemos por conta do mestrado e do doutorado, pelas conversas, que contribuíram grandemente para o nosso crescimento intelectual, pelos momentos de preocupações, de angústias e, principalmente, pelos de alegria.

Por fim, agradeço aos meus familiares: meus pais, Sandra Lúcia da Silva Soares e Israel Marques Soares, por todo apoio, compreensão e amor incondicional; à minha irmã, Catherine da Silva Soares; ao meu padrasto Manoel Carlos Siqueira; e, a Denis Campos Rodrigues, que sempre me apoiou.

O Espírito Santo nos previne por meio do apóstolo, e nos diz: “É preciso que existam heresias, para que se deixe claro quem são os justificados entre vós (1 Coríntios 11, 19)”. Assim se conhecem os fiéis, assim se descobrem os infieis. Assim, ainda, antes do dia do juízo, também se discriminarão os justos dos maus e a palha do grão”.

(Cipriano, De catholicae Ecclesiae unitate, 10).

RESUMO

O episcopado de Cipriano, em Cartago, durou apenas nove anos, de 249 a 258. Nesse curto espaço de tempo, no entanto, o bispo produziu um grande número de obras que nos informam acerca da vida e dos problemas enfrentados pelos cristãos numa época de instabilidade no Império Romano e de crise dentro da igreja cartaginesa, uma vez que o período em que Cipriano escreveu suas obras foi marcado pelas primeiras perseguições oficiais aos cristãos, primeiramente com Décio, em 249, e, depois, com Valeriano, em 253. O *corpus Cypriani* nos possibilita observar o modo como se davam os contatos, os conflitos e as negociações no espaço da cidade antiga, o que permite uma investigação do jogo das relações capilares de poder entre os cristãos e as recomendações disciplinares estabelecidas por Cipriano no âmbito de Cartago. Diante disso, analisamos o conflito no interior da congregação de Cartago em torno do rebatismo dos *lapsi*, que veio à tona com as perseguições de Décio e Valeriano, e as interações socioculturais e religiosas existentes entre cristãos, pagãos e judeus na cidade de Cartago, em meados do século III d.C., com a intenção de elucidar a formação das fronteiras religiosas entre os adeptos do cristianismo, paganismo e judaísmo. Com o intuito de orientar a congregação cartaginesa que julgava ter relaxado nos costumes e práticas, Cipriano recomendou aos cristãos alguns códigos disciplinares que deveriam ser adotados. Em virtude do anseio de regular a congregação cartaginesa é que destacamos a importância das obras de Cipriano no que concerne à tentativa de apartar os cristãos dos adeptos de outras crenças e dos espaços citadinos que o bispo avaliava como perigosos, impuros e, por isso, capazes de poluir a assembleia. Identificamos as recomendações de Cipriano que visavam à formação de um cristão “legítimo”, livre de hibridismos e “impurezas”, ou seja, um cristão que zelasse pela continência sexual, pela esmola e caridade, pela oração e disciplina. Para o bispo cartaginês, o cristão legítimo deveria ser um devoto que respeitasse a autoridade episcopal, a legitimidade

do bispo e não frequentasse os espaços proibidos da cidade, próprios de pagãos e judeus. Diante desse quadro, defendemos as hipóteses de que o período de “crise” e perseguições, característico de meados do século III, deflagrou um conflito na igreja de Cartago no qual Cipriano tentou intervir como agente regulador dos comportamentos com a finalidade de definir o legítimo cristão; e, de que as determinações disciplinares de Cipriano visavam à organização e pureza da igreja cartaginesa no século III frente ao comportamento “inadequado” dos fiéis que transitavam entre a crença cristã e os hábitos e costumes inerentes ao *modus uiuendi* pagão e/ou judaico, próprio da cidade clássica.

Palavras-chave: Cipriano de Cartago. Cristianismo. Igreja. Apostasi. Autoridade.

ABSTRACT

The episcopate of Cyprian in Carthage lasted only nine years, from 249 to 258. In that short time, however, the bishop produced a large number of works that tell us about the life and the problems faced by Christians in a time of instability in the Roman Empire and crisis within the Carthaginian church, since the period in which Cyprian wrote his works was marked by the first official persecution of Christians, first with Decius, in 249, and then, with Valerian, in 253. The *corpus Cypriani* allows us to observe how the contacts, conflicts and negotiations occurred in the Ancient city space, which enables an investigation of the set of capillar power relations between Christians and the disciplinary recommendations made by Cyprian in Carthage. Therefore, we analyze the conflict within the Carthage congregation concerning the re-baptism of the *lapsi*, that came up with the persecution of Decius and Valerian, and the socio-cultural and religious interactions that exists among Christians, pagans and Jews in the city of Carthage in mid-century III A.D., with the intention to elucidate the formation of religious boundaries between the adherents of Christianity, paganism and Judaism. In order to guide the Carthaginian congregation that he thought to have relaxed in the customs and practices, Cyprian recommended to Christians some disciplinary codes that should be adopted. Because of the yearning of standardize the Carthaginian congregation we highlight the importance of the works of Cyprian concerning the attempt to separate the Christians from the adherents of other faiths and of city spaces that the bishop assessed as dangerous, unclean and therefore able to polluting the assembly. We identify that the recommendations of Cyprian aimed at the formation of a “legitimate” Christian, free of hybridity and "impurities", i.e., a Christian who takes care of the sexual continence, of the alms and charity, of the prayer and discipline. For the Carthaginian bishop, the legitimate Christian should be a devotee who respects the episcopal authority, the legitimacy of the bishop and not attend the prohibited

areas of the city, own pagans and Jews. Given this situation, we defend the hypothesis that the period of “crisis” and persecution, characteristic of mid-third century, sparked a conflict in the Carthage church in which Cyprian tried to intervene as a regulator of behavior in order to define the legitimate Christian; and, that disciplinary determinations of Cyprian aimed at the organization and purity of the Carthaginian church in the third century against the behavior “inappropriate” of the the faithful who transited between Christian belief and habits and customs inherent to the pagan *modus uiuendi* and/or Jewish, own the classical city.

Keywords: Cyprian of Carthage. Christianity. Church. Apostasy. Authority.

RESUMEN

El episcopado de Cipriano en Cartago, duró sólo nueve años, de 249 a 258. En ese corto tiempo, sin embargo, el obispo produjo un gran número de obras que nos hablan de la vida y de los problemas que los cristianos enfrentaron en un tiempo de inestabilidad en el Imperio romano y de crisis dentro de la iglesia cartaginesa, ya que el período en el que Cipriano escribió sus obras se caracteriza por las primeras persecuciones oficiales a los cristianos, en primer lugar con Decio, en el 249, y luego, con Valeriano, en el 253. El *corpus Cypriani* nos permite observar la forma en que dieron los contactos, los conflictos y las negociaciones en el área de la ciudad antigua, lo que permite una investigación sobre el juego de las relaciones de poder entre los cristianos y las recomendaciones disciplinarias realizadas por Cipriano en Cartago. Por lo tanto, analizamos el conflicto dentro de la congregación de Cartago alrededor del rebautismo de los *lapsi*, que surgió con la persecución de Decio y Valeriano, y las interacciones socio-culturales y religiosas entre los cristianos, paganos y judíos en la ciudad de Cartago, en el mediados del siglo III d.C., con la intención de aclarar la formación de las fronteras religiosas entre los seguidores del cristianismo, paganismo y judaísmo. Con el fin de guiar a la congregación cartaginesa que cree que han relajado en las costumbres y prácticas, Cipriano recomendó a los cristianos algunos códigos disciplinarios que se deben adoptar. Cipriano deseaba regular la congregación cartaginesa, por eso que es importante poner de relieve la importancia de las obras de Cipriano relativa al intento de separar a los cristianos de los seguidores de otras religiones y de espacios de la ciudad que el obispo evaluó como peligroso, impuro y por lo tanto capaces contaminando la asamblea. Identificamos las recomendaciones de Cipriano destinadas a la formación de un cristiano "legítimo", libre de la hibridación y "impurezas", es decir, un cristiano que zelase por la continencia sexual, la limosna y la caridad, la oración y la disciplina. Para el obispo de Cartago, el cristiano legítimo

debe ser un devoto a respetar la autoridad episcopal, la legitimidad del obispo y no asistir a las zonas prohibidas de la ciudad, propias de los paganos y de los judíos. Ante esta situación, defendemos las hipótesis de que el período de “crisis” y la persecución, propia de mediados del siglo III, provocó un conflicto en la iglesia de Cartago en el que Cipriano trató de intervenir como regulador de la conducta con el fin de definir el cristiano legítimo; y, que las determinaciones disciplinarias de Cipriano estaban destinadas a la organización y la pureza de la iglesia de Cartago en el siglo III en contra de la conducta "inapropiada" los fieles que transitan entre la creencia y hábitos cristianos y costumbres inherentes al *modus uiuendi* pagano y/o judío, propio la ciudad clásica.

Palavras-clave: Cipriano de Cartago. Cristianismo. Iglesia. Apostasía. Autoridad.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO - UFES

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS - CCHN

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS - PPGHIS

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS.....	19
INTRODUÇÃO.....	20
CAPÍTULO 1	
<i>BONVS ET VERVS DOCTOR IN AFRICA PROCONSVLARI.....</i>	<i>39</i>
<i>Thascius Caecilius Cyprianus.....</i>	<i>40</i>
O cristianismo no norte da África.....	47
A concorrência de pagãos e judeus.....	55
A Crise do Século III.....	64
CAPÍTULO 2	
O <i>CORPVS CYPRIANI</i> : ENTRE MANUSCRITOS E IMPRESSOS.....	85
A composição dos tratados	
<i>Ad Quirinum</i> ou <i>Testimoniorum libri tres</i>	86
<i>Ad Donatum</i>	87
<i>De habitu uirginum</i>	90
<i>De catholicae Ecclesiae unitate</i>	90
<i>De lapsis</i>	95
<i>De opere et eleemosynis</i>	96
<i>De mortalitate</i>	100

<i>Ad Demetrianum</i>	101
<i>De bono patientiae</i>	103
O gênero epistolar na Antiguidade.....	105
A transmissão do <i>corpus Cypriani</i>	116
CAPÍTULO 3	
CIPRIANO E O CONFLITO <i>INTRA ECCLESIAM</i> EM TORNO DOS <i>LAPSI</i>	124
As perseguições de Décio e Valeriano.....	127
À espera de um novo tempo.....	142
Confessores, mártires e o rebatismo dos <i>lapsi</i>	151
A ruptura na <i>Ecclesia</i> : moderados, laxistas e rigoristas.....	161
A defesa da autoridade episcopal.....	171
CAPÍTULO 4	
UM BISPO EM ALERTA CONTRA OS PERIGOS DA CIDADE.....	191
Os pontos focais da paisagem urbana.....	192
O confronto com a cidade antiga e os semi-cristãos.....	214
As devotas cristãs e seu comportamento na cidade.....	223
A polêmica com a sinagoga.....	234
CONSIDERAÇÕES FINAIS	249
REFERÊNCIAS	258
ANEXOS	
Cartas.....	287
Manuscritos.....	309

LISTA DE MAPAS E FIGURAS

Mapas

Mapa 1 – <i>Provincia Africa</i>	39
Mapa 2 – Comunidades cristãs norte-africanas de meados do século III d.C.....	53
Mapa 3 – Sedes episcopais ultramarinas que mantiveram correspondência com Cipriano....	114

Figuras

Figura 1 – Plano da <i>Colonia Iulia Concordia Carthago</i>	194
Figura 2 – Mosaico dos pássaros <i>in situ</i>	195
Figura 3 – Estátua de Júpiter Capitolino encontrada no odeon de Cartago.....	197
Figura 4 – Estátua de Apolo descoberta no teatro de Cartago.....	198
Figura 5 – Plano do teatro de Cartago.....	199
Figura 6 – Vista aérea do anfiteatro de Cartago.....	201
Figura 7 – Vista do anfiteatro de Cartago em 1890.....	201
Figura 8 – Reconstituição do circo romano de Cartago.....	202
Figura 9 – Mosaico romano do final do século II d. C. que representa uma corrida de quadrigas celebrada no circo de Cartago.....	203
Figura 10 – Parte da inscrição encontrada nas Termas de Antonino Pio.....	204
Figura 11 – Plano do complexo termal de Antonino Pio em Cartago.....	206
Figura 12 – Termas de Antonino Pio.....	207
Figura 13 – Pilar de xisto negro com cabeça com características negroides.....	208
Figura 14 – Edifício eclesial de Dura-Europos, antes e depois da readaptação predial.....	211

INTRODUÇÃO

Ao decidirmos estudar o cotidiano dos cristãos e o desenvolvimento das comunidades cristãs norte-africanas em Cartago durante o século III d.C. possuímos o intuito de contribuir com os estudos acerca da História do Cristianismo no norte da África, tomando como base o testemunho de Cipriano.

Os estudos tradicionais acerca da História da Igreja por se pautarem, em larga medida, numa leitura teológica e doutrinal, tenderam a deixar de lado os aspectos político-administrativos e disciplinares da organização das comunidades cristãs e o funcionamento da Igreja no cotidiano, lacuna que pretendemos preencher nessa tese no que diz respeito à congregação norte-africana de Cartago em meados do século III d.C.¹

O cotidiano dos cristãos nas *ciuitates* do norte da África é um tema de estudo ainda pouco explorado nas pesquisas contemporâneas acerca do Império Romano. Pensamos que as obras de Cipriano de Cartago possam nos auxiliar nessa empreitada, pois suas cartas e tratados, fontes principais de nossa pesquisa, apresentam-nos episódios da vida diária dos cristãos na *ciuitas* cartaginesa.²

Nosso objetivo nesta tese foi evidenciar o conflito dentro da congregação de Cartago em torno do rebatismo dos *lapsi*, que veio à tona com as perseguições de Décio e Valeriano. Além disso, analisamos as interações socioculturais e religiosas existentes entre cristãos, pagãos e judeus na cidade de Cartago, em meados do século III d.C., com a intenção de elucidar a formação das fronteiras religiosas entre os adeptos do cristianismo, paganismo e

¹ O termo “Igreja” provém do grego *Ekklesia*, que significa reunião de cidadãos, a princípio, de uma *pólis*. Fazemos uso do termo Igreja para designar a estrutura organizacional da crença cristã. Temos consciência, porém, que o uso desse conceito pode nos remeter ao cristianismo dito oficial, que vemos florescer apenas a partir do IV século. Aqui, no entanto, o termo Igreja (com i maiúsculo) será utilizado de maneira didática, como sinônimo de cristianismo institucionalizado sob a liderança dos bispos.

² Entendemos o termo *ciuitas*, substantivo comumente traduzido por cidade, como o estatuto sócio-jurídico de uma comunidade assentada num espaço urbano (*urbs*) e alargada sobre uma área rural (*ager*), a qual é independente e cimentada nas leis (MENDES, 2001, p. 30).

judaísmo. É importante salientar que o período de perseguições, entre 249 e 258, influenciou no cotidiano, nas sociabilidades e nos intercâmbios culturais e religiosos entre os cristãos, fato que permite a Cipriano interceder na prática disciplinar dos cristãos, de modo a formular a ideia do cristão “puro”.

O episcopado de Cipriano durou apenas nove anos, de 249 a 258. Em tão pouco tempo, no entanto, o bispo produziu um considerável número de obras que nos informam acerca da vida e dos problemas enfrentados pelos cristãos numa época de instabilidade no Império Romano e de crise dentro da igreja cartaginesa, uma vez que o período em que Cipriano escreveu suas obras foi marcado pelas primeiras perseguições oficiais aos cristãos, primeiramente com Décio e, depois, com Valeriano.³

As cartas e tratados de Cipriano trazem importantes informações acerca do dia-a-dia dos cristãos cartagineses de meados do século III. Porém, mesmo diante de um material tão profícuo, percebemos que os estudos produzidos acerca dos escritos de Cipriano ainda são escassos, principalmente no que tange ao cotidiano dos cristãos e à interação com os adeptos do paganismo e do judaísmo no espaço da cidade de Cartago. As análises baseadas nas obras de Cipriano muitas vezes focam um viés teológico, pouco contribuindo para o conhecimento histórico. Em relação aos estudos em língua portuguesa, a produção historiográfica é praticamente nula. Os trabalhos aos quais tivemos acesso são, basicamente, em língua inglesa, espanhola e francesa.

Tendo em vista a possibilidade aberta pelo *corpus Cypriani*, nosso estudo se aproximou de questões relacionadas à chamada História do Cotidiano. Cremos que seguir tal rumo de trabalho nos possibilitou observar o modo como se davam os contatos, os conflitos e as negociações no espaço da cidade antiga, permitindo uma investigação que demonstre o jogo das relações capilares de poder entre os cristãos e as recomendações disciplinares

³ As primeiras perseguições oficiais aos cristãos é um assunto discutido no terceiro capítulo desta tese.

estabelecidas por Cipriano no âmbito de Cartago.

Diante disso, temos como objetivo analisar os códigos de conduta contidos na obra de Cipriano que visavam a disciplinar os fiéis e “purificar” a igreja cartaginesa em meados do século III. Além disso, a interação social entre os adeptos dos sistemas religiosos em Cartago – cristianismo, paganismo e judaísmo – é outro aspecto relevante da pesquisa. O fato de alguns cristãos, após a conversão, não abandonarem seus hábitos e costumes antigos, identificados com o *modus uiuendi* pagão e/ou judaico, como, por exemplo, a presença nas sinagogas, nos teatros, nas arenas, nos anfiteatros, nas termas e nas festas cívicas, nos leva a conjecturar que nem sempre os cristãos se propunham a cumprir as determinações emanadas pelas lideranças eclesiásticas, como Cipriano.

Interessa-nos averiguar o cotidiano, as relações de sociabilidade e os intercâmbios culturais e religiosos entre os cristãos e os adeptos das outras crenças, bem como a relação dos fiéis com os espaços da cidade greco-romana. Ressaltamos que todo trabalho que almeje alcançar a complexidade da vida na cidade deve se importar com a maneira pela qual essa cidade é “(re)conhecida, simbolizada e interpretada pelos usuários, responsáveis por estabelecer com ela relações de confiança e de estranhamento segundo a sua posição na escala social, seus interesses e aspirações” (SILVA, 2013a, p. 259).

Com o intuito de orientar a congregação cartaginesa que julgava ter relaxado nos costumes e práticas, Cipriano recomendou aos cristãos alguns códigos disciplinares que deveriam ser adotados. Destacamos, portanto, a importância da obra de Cipriano em virtude do anseio que demonstra de regular a congregação cartaginesa na medida em que tenta apartar os cristãos dos adeptos de outras crenças e dos espaços citadinos, que o bispo avaliava como perigosos, impuros e, por isso, capazes de poluir a assembleia.

Tomando como ponto de partida essas informações preliminares, objetivamos, também, identificar as propostas de Cipriano que visavam à formação de um cristão

“legítimo”, livre de hibridismos e “impurezas”. Tal cristão se caracterizaria, por exemplo, pelo zelo à continência sexual, pela esmola e caridade, e pela oração e disciplina, além de ser um devoto que respeitasse a autoridade episcopal, a legitimidade do bispo e não frequentasse os espaços proibidos da cidade, próprios de pagãos e judeus.

A essa conjuntura, somam-se as primeiras perseguições oficiais aos cristãos. Iniciadas pelo imperador Décio, quando este assumiu a púrpura imperial, em 249, e pretendeu restaurar a *pax deorum*, elas tiveram prosseguimento com Valeriano, em 253, que deu continuidade à política persecutória de Décio. Assim, investigamos também como tais perseguições e a situação de instabilidade que marcou o Império durante o século III influenciaram a atuação pastoral de Cipriano, em Cartago.

* * *

Por intermédio de nossas fontes – as cartas e os tratados elaborados por Cipriano –, almejamos realizar um estudo mais amplo acerca do testemunho desse autor, ainda pouco estudado, sobretudo nos meios acadêmicos brasileiros. Acreditamos que a produção de uma tese explorando o conjunto de sua obra representa uma contribuição para o avanço da pesquisa no Brasil concernente à História do Cristianismo norte-africano e do cotidiano dos diversos grupos religiosos na *ciuitas* cartaginesa.

Em nossa tese, defendemos as seguintes hipóteses: 1) O período de “crise” e perseguições, característico de meados do século III, deflagrou um conflito na igreja de Cartago, no qual Cipriano tentou intervir como agente regulador dos comportamentos com a finalidade de definir o legítimo cristão; e, 2) as determinações disciplinares de Cipriano visavam à organização e pureza da igreja cartaginesa no século III frente ao comportamento “inadequado” dos fiéis que transitavam entre a crença cristã e os hábitos e costumes inerentes

ao *modus uiuendi* pagão e/ou judaico, próprio da cidade clássica.

Cumprir notar, todavia, que a estrita delimitação entre o que seria um cristão, pagão ou judeu era, em meados do século III, uma construção amiúde retórica, já que nesse período ainda era tênue a fronteira entre os diversos sistemas religiosos presentes na cidade de Cartago. Tais constatações nos remetem ao conceito de *fronteira*, que, em 1949, foi empregado por Fernand Braudel em seu livro *Os homens e a herança do Mediterrâneo*. Na ocasião, o autor discutiu a importância das fronteiras culturais. No entanto, foi há pouco tempo que a expressão passou a ter um uso mais frequente entre os historiadores.⁴

Uma particularidade importante no que se refere ao uso do conceito de fronteiras culturais é que os historiadores e os geógrafos costumavam vê-las basicamente como barreiras. Como esclarece Zientara (1989), o termo “fronteira” deriva do léxico medieval *fronteria* (ou *frontaria*, numa possível variante), significando, originalmente, a porção de um território situado *in fronte*, ou seja, nas margens. A noção de fronteira empregada atualmente nas Ciências Humanas escapa, a princípio, a essa acepção estritamente geográfica, mas sem, contudo, abandoná-la por completo. Na avaliação de Daniel Boyarin (2007b), as fronteiras são o resultado de uma ação sobre um espaço mais ou menos indiviso, de maneira que, diante de um conjunto de práticas culturais forjadas no dia a dia, práticas estas marcadas pela fluidez, pela mobilidade e pelo hibridismo, viria se sobrepor um discurso de poder que tentaria discipliná-las. Por esse motivo, as fronteiras seriam, em última análise, convenções arbitrárias manejadas por agentes de autoridade que, imbuídos da tarefa de agrupar o igual, o “próprio”, em oposição ao diferente, se converteriam nas sentinelas do *front*, isto é, em inspetores de costumes e comportamentos chamados continuamente a intervir para resguardar a “pureza” e a “integridade” das formas simbólicas responsáveis por sustentar a existência do

⁴ Para Burke (2005, p. 152), a ideia de fronteira cultural é atraente. Pode-se até mesmo dizer que é atraente demais, porque encoraja os usuários a escorregar, sem perceber, dos usos literais aos usos metafóricos da expressão, deixando de distinguir entre fronteiras geográficas e o fronteiras de classes sociais, por exemplo, entre o sagrado e o profano, o sério e o cômico, a história e ficção.

“nós”. Daí advém o caráter estanque das fronteiras, pois, na concepção dos seus defensores, os porta-vozes encarnados em políticos, intelectuais, professores e sacerdotes, figuras de autoridade aos quais o grupo social – ou, melhor dizendo, uma parte dele – atribui a capacidade de dar vazão às suas convicções, expectativas e anseios, os traçados entre os grupos sociais adquirem uma materialidade incontestável, não obstante a sua ressonância imaginária (SILVA; SOARES, 2010, p. 4).

Atualmente, os autores tendem a destacar as fronteiras como lugares de encontro ou *zonas de contato*, pois “as fronteiras muitas vezes são regiões com uma cultura própria, claramente híbrida”. Em suma, “são, frequentemente, palcos de encontros culturais” (BURKE, 2005, p. 154). Assim, as divisões rígidas e dualistas deram lugar às ideias de fluidez e porosidade, pois é importante ter em conta as intensas interações dos mais diversos grupos e indivíduos que circulavam entre fronteiras pouco rígidas do ponto de vista físico, cultural e identitário (ALMEIDA, 2012, p. 165). Para Lieu (2002) e Guarinello (2010), as fronteiras são espaços de negociação e de constante permeabilidade. Ao mesmo tempo, nelas encontramos o exercício do poder: Quem as delinea? Quem as impõe? Quem exclui e quem é excluído?

A fronteira, assim, configura-se como uma categoria ambivalente, pois, ao mesmo tempo em que repele, aproxima, uma vez que o seu caráter estático é meramente ilusório, fruto de uma vontade de poder que, no seu afã de regular o fluxo da vida e de reforçar os códigos da mesmidade no confronto com a alteridade, ambiciona circunscrever os valores, crenças e práticas coletivas em compartimentos herméticos. Visto sob essa perspectiva, o *cotidiano*, a trama instituída por grupos e indivíduos em interação num determinado tempo e lugar sem a interferência repressora de um aparato institucional de poder, encerra uma notável capacidade de desafiar as fronteiras, de subvertê-las, embaralhá-las e, assim, gerar por si mesmo arranjos identitários novos e insuspeitos, arranjos esses que não se encontram

previstos no *script* dos censores, dos doutrinadores ou dos conselheiros de qualquer natureza, dentre os quais incluem-se, sem dúvida, os integrantes da *intelligentsia* cristã (SILVA; SOARES, 2010, p. 89). De fato, ao mesmo tempo em que é um obstáculo, a fronteira também é um lugar de passagem, um campo de negociação, um espaço de ação, um definidor de grupos em ação. De tal modo, “é do jogo de negociações ao longo dessas fronteiras que a ordem se reproduz e se altera” (GUARINELLO, 2010, p. 8).

Tendo em vista esses pressupostos, consideramos que mesmo as religiões mais zelosas de seu estatuto de pureza não se encontram, absolutamente, protegidas de hibridismos e sincretismos de todos os tipos. Seus adeptos se movem num meio marcado pelo pluralismo, assumindo, a todo o momento, o papel de intermediários nas trocas culturais. É digna de nota a existência, no Império Romano, de indivíduos que transitavam entre sistemas religiosos distintos, dando margem a todas as modalidades possíveis de hibridismo religioso. Percebemos que as fronteiras eram marcadas em relação ao que se deve comer, ao que se deve vestir, assim como em termos de sexualidade, de linguagem, de práticas cotidianas e, sobretudo, na crença que diferenciava cristãos, judeus e pagãos. Textualmente, a demarcação das fronteiras foi expressa em termos sociais. No entanto, não sabemos até que ponto isso foi praticado na realidade, uma vez que há sempre violação e negociação nas fronteiras.

Diante da permeabilidade ainda existente entre os grupos religiosos no Império Romano é que Cipriano atua, buscando purificar a *Ecclesia*. Os conceitos de pureza e impureza nos conduzem a empréstimos teóricos próprios da Antropologia.⁵ Especialmente útil para o desenvolvimento da nossa tese é o enfoque dado por Mary Douglas às questões do perigo e da impureza, os quais estão vinculados à ideia de ordem, que fundamenta os padrões

⁵ O encontro entre História e Antropologia foi além e transformou a visão de muitos historiadores. Alguns, como Emmanuel Le Roy Ladurie, Daniel Roche, Natalie Davis, Lynn Hunt e Carlo Ginzburg, que se diziam historiadores sociais e admiradores de Marx, a partir do final da década de 1960, “voltaram-se para a Antropologia em busca de uma maneira alternativa de vincular cultura e sociedade, uma forma que não reduzisse a primeira a um reflexo da segunda ou a uma superestrutura” (BURKE, 2005, p. 56). Entre os antropólogos mais estudados pelos historiadores estão Marcel Mauss, Edward Evans-Pritchard, Clifford Geertz e Mary Douglas.

de comportamento. Mary Douglas se especializou em trabalhos de campo na África, mas foi seu estudo sobre *Pureza e perigo*, publicado em 1966, que atraiu sobremaneira os historiadores, sobretudo a afirmação de que a sujeira “está nos olhos do observador”, constituindo uma forma de desordem. De tal modo, “a ordem está colada à organização: todas as coisas em seus lugares e todos os lugares com suas coisas igualmente ordenadas e purificadas” (GAUER, 2005, p. 399). A distinção entre o puro e o impuro, segundo Augé (1994, p. 58), “faz parte das *representações coletivas* que dão à vida social a sua razão e o seu impulso”. Desse ponto de vista, a obsessão de Cipriano pela limpeza configurou uma tentativa de disciplinar os cristãos e estabelecer o controle social para ordenar a congregação, eliminando de seu meio tudo aquilo considerado, por ele, como grotesco, monstruoso, disforme, violento, em suma, comportamentos considerados perigosos diante das convenções estabelecidas para a comunidade cristã.

O bispo pretendeu disciplinar aqueles cristãos que continuavam a ter hábitos, costumes e práticas relacionadas à vida pagã e/ou judaica, contaminando assim a *Ecclesia*. Podemos dizer que Cipriano procurou estabelecer que aqueles indivíduos tidos como cristãos, mas que não seguiam os códigos de conduta estipulados por ele, originavam um perigo para a unidade da Igreja, pois se mostravam pessoas impuras, sujas, que poderiam contaminar a assembleia. Em contraposição àquilo que é puro, o *impuro* é considerado “a má síntese, a mistura de elementos considerados, por uma ou outra razão, incompatíveis e, mais ainda, desiguais em qualidade ou em dignidade” (AUGÉ, 1994, p. 55).

A purificação da Igreja é um tema recorrente nas obras de Cipriano, o que nos permite conjecturar que essa era uma das tarefas que ele mesmo se impôs. Uma maneira utilizada pelo bispo para purificar a *Ecclesia* foi o estabelecimento de códigos disciplinares para ordenar o dia a dia da congregação, que julgava em risco. Cipriano evidencia, em seus escritos, a conduta que ele esperava de um cristão “legítimo” e realmente comprometido com sua

comunidade. Ao informar a respeito do comportamento das virgens, dos ricos, de como os fiéis deveriam agir frente às situações adversas – como as perseguições, cismas, pestes, entre outros infortúnios –, e dos espaços que deveriam ser evitados pelos cristãos, Cipriano nos leva a conjecturar que os cristãos não estavam se comportando da forma que ele considerava a mais correta, ou seja, do que se esperava de um cristão “puro” e “legítimo”, razão pela qual a primeira providência de Cipriano ao assumir a sé de Cartago foi fortalecer os códigos que regiam a disciplina comunitária. Por meio da atividade pastoral de Cipriano torna-se patente a preocupação do bispo em manter a sua igreja livre de indivíduos com comportamento desviante, protegendo-a, assim, de qualquer ameaça interna ou externa que pudesse corrompê-la.

Para discutirmos o papel exercido por tais códigos de conduta constantemente reforçados por Cipriano, recorreremos a conceitos provenientes da denominada Nova História Cultural, que se desenvolveu a partir da década de 1980. Segundo Chartier (1987, p. 16), o principal objeto da História Cultural é “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”.

Utilizamos o conceito de representações proposto por Roger Chartier, as quais são compreendidas como classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real. Elas são variáveis segundo as disposições dos grupos ou classes sociais; aspiram à universalidade, mas são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. Ademais, as representações não são discursos neutros, pois elas produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência e mesmo a legitimar escolhas. Ora, é certo que elas colocam-se no campo da concorrência e da luta. Nas lutas de representações tenta-se impor ao outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social (CHARTIER, 1987, p. 19). Chartier (1987, p. 23) entende o objeto da História Cultural como a análise do trabalho de representação, de classificação e de exclusão, produzido na luta

através de práticas políticas, sociais, discursivas, que constituem as configurações e as demarcações do mundo social.⁶

Utilizaremos o conceito de representação com uma dupla finalidade: por um lado, para captar o ponto de vista de Cipriano em relação ao que seria um cristão “legítimo” em contraposição a pagãos, judeus e hereges (entre eles, os apóstatas); e, por outro, para evidenciar as críticas que o bispo faz aos adeptos de outras crenças, aos espaços físicos da cidade de Cartago, como os circos, teatros, anfiteatros, termas e fóruns, e às festividades, como os banquetes e as bodas de casamento.

As representações, sendo construções do senso comum, são elaboradas no dia a dia, na interação entre os grupos que socializam por meio de encontros, atividades e conversas. Um dos paradigmas da Nova História Cultural foi justamente essa virada em direção às práticas cotidianas, quando o eixo da análise foi deslocado dos indivíduos heroicos e suas grandes ideias para os processos corriqueiros e interações do dia a dia (BURKE, 2005, p. 81). Ademais, a aproximação da História com a Antropologia, a Arqueologia e a Sociologia fez com que o cotidiano pudesse se apresentar como um tema potencial de estudos. De tal modo, atos supostamente banais e repetitivos começaram a ser vistos como fatos sociais, relacionados a estruturas que informam as ações dos homens em sociedade (DEL PRIORE, 1997, p. 265).

Antes disso, o cotidiano era entendido como o lugar por natureza dos hábitos

⁶ O conceito de representação permite articular três modalidades da relação com o mundo social, como ressalta Chartier (1987, p. 17-18): “Em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns “representantes” (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade”. Além disso, esse conceito contribui para a formulação renovada do estatuto do real, não mais entendido como oposto às representações. É contra os autores que concluíram que a História seria equivalente à ficção – pelo fato de o discurso histórico ser sempre uma narrativa que mobiliza, de alguma maneira, representações do real – que Chartier dirige uma série de críticas. Chartier lembra, contra Hayden White e seus seguidores, que a História, embora tenha uma forma narrativa, não é Literatura, devido a uma dupla dependência: em relação ao arquivo e em relação aos critérios de cientificidade e às operações técnicas próprios da disciplina (CARVALHO, 2005, p. 151).

consuetudinários, dos costumes ancestrais que comprimiam as ações dos indivíduos e que, se possuísse algum movimento ou mudança, só poderia ser verificado numa longuíssima duração (GUARINELLO, 2004, p. 24). Essa compreensão estática do conceito de cotidiano só começou a ser posta em dúvida a partir dos anos 1970. No livro *O cotidiano e a história*, publicado primeiramente em 1970, Agnes Heller criticou esta concepção imobilizadora e revestiu o cotidiano como o lugar, ao mesmo tempo, do contínuo e da ação, dos hábitos ancestrais e das revoluções. Guarinello (2004, p. 24), por sua vez, propôs pensarmos o cotidiano “não como tipos específicos de ação ou como uma dimensão particular, individualizada, das interações humanas, mas como tempo plenamente histórico, no sentido de ser tanto o tempo do *acontecimento* (no sentido tradicional) quanto do *não-acontecimento*”. O autor afirma que o cotidiano é pensado não como uma dimensão particular da existência humana, mas como o tempo concreto de realização das relações sociais (GUARINELLO, 2001, p. 971).

Outro teórico que contribuiu para o desenvolvimento dos estudos relacionados ao cotidiano foi Michel de Certeau com a obra *A invenção do cotidiano*, de 1980. As suas proposições acerca da vida cotidiana são bastante valiosas para nossa investigação, por essa razão utilizamos os conceitos de *estratégia* e *tática* desenvolvidos por esse autor.

Enquanto os sociólogos precedentes estudavam o que era chamado de comportamento de diversos grupos, de Certeau optou por falar de *práticas*. As práticas analisadas eram as das pessoas comuns, ou seja, as práticas cotidianas. Esse autor enfatizou a criatividade e a inventividade das pessoas comuns, não as vendo como meras consumidoras passivas de artigos produzidos em massa e espectadoras de programas de televisão. Ao contrário, ele enfatizou a ação ativa e criativa dos grupos e indivíduos. De Certeau entende o cotidiano a partir das *táticas* que os indivíduos criam ou adotam em seu dia a dia como forma de

resistência a uma série de códigos – *estratégias* – estabelecidos, dos quais esses indivíduos se apropriam em prol de seus interesses.

A História do Cotidiano também é compreendida como a união do ofício do historiador com o do etnólogo, pois trata do estudo sobre as pessoas em sua vida privada e suas redes de sociabilidades. Partindo de tal pressuposto, aplicamos, ainda, o conceito de sociabilidade (*Geselligkeit*), criado no início do século XX por Georg Simmel e presente no livro *Questões fundamentais de Sociologia*, de 1917. Segundo esse autor, a sociedade é vista como algo sucessivamente constituído (e dissolvido) pelos indivíduos, por meio de interações recíprocas, e não como algo dado. A sociabilidade, para Simmel, é um tipo ideal compreendido em sua essência, uma forma lúdica e arquetípica da socialização humana, sem quaisquer propósitos, interesses ou objetivos que não a própria interação, demonstrando, assim, o tipo mais puro, claro e atraente de interação, “aquela que se dá *entre iguais*” (SIMMEL, 2006, p. 71), ou seja, basicamente entre amigos e familiares, o que representa uma limitação da sua abordagem.

O conceito foi, posteriormente, reformulado pelos pesquisadores filiados à Escola de Chicago e ganhou outras conotações, significados e usos, destacando-se a investigação empírica e a ideia de sociabilidade urbana (FRÚGOLI JR, 2007, p. 14). A Escola de Chicago é caracterizada por sua vertente interacionista, oriunda de Simmel, que enfatizou que “a unidade da vida social é, não o indivíduo, mas a *relação* entre indivíduos”. Nessa perspectiva, o que importa é a interação entre os indivíduos e não a sua individualidade, ainda que seja “importante considerar os indivíduos, sim, mas não como mônadas, não como indivíduos soltos, [e sim] como indivíduos que existem na *relação*” (VELHO, 2013, p. 201). De tal modo, observamos que as relações de sociabilidades presentes nos espetáculos do circo, do teatro e do anfiteatro, nas conversas e nos encontros entre os indivíduos pelas ruas da cidade evocariam o modo como as pessoas veem os outros e a si mesmas, como julgam os

comportamentos alheios e como interagem no ambiente social (FARGE, 1997, p. 113).

Na avaliação de Cipriano, o cotidiano em Cartago era marcado pela intensa sociabilidade entre cristãos, pagãos e judeus, ou seja, entre os diversos grupos religiosos presentes na cidade, que, decerto, frequentavam os mesmos espaços e interagem, criando representações uns dos outros. Entendemos que essa interação desagradou o bispo, uma vez que ele não desejava e até proibia a aproximação entre os fiéis cartagineses e os adeptos de outras crenças, bem como a circulação por alguns espaços citadinos, sobretudo aqueles relacionados aos espetáculos e às festividades.

A reprovação efetuada por Cipriano, ao proibir os fiéis de frequentarem alguns espaços da cidade de Cartago – considerados perigosos e capazes de contaminar os cristãos – e a relação de sociabilidade entre os adeptos de outras crenças no cotidiano da cidade cartaginesa, nos levou também a adotar o arcabouço teórico proveniente da Antropologia Social.

A Antropologia Social tem contribuído bastante para o trabalho histórico de investigação acerca do comportamento desviante dentro dos agrupamentos sociais. Tradicionalmente, o indivíduo desviante é encarado a partir de um ponto de vista médico que se preocupa em distinguir o *são* do *não são* ou do *insano*. Desse modo, alguns indivíduos apresentariam características de conduta *anormais*, indícios ou expressão de desequilíbrios e doença. No entanto, como destaca Velho (2013, p. 41), as noções de desvio e de desviante apresentam conteúdos problemáticos, logo é necessário empregá-las com cuidado. O conceito de desvio, de um modo ou de outro, alude à existência de um comportamento *médio* ou *ideal*, que representaria a harmonia com as exigências do funcionamento do código social.⁷

⁷ Gilberto Velho chama a atenção para o termo *desviante*, e esclarece que seu uso é generalizado, mas que é preciso saber contextualizá-lo. Consoante o autor, o grupo de estudiosos denominados de *interacionistas* contribuíram muito nessa área. A noção principal “é que não existem desviantes em si mesmos, mas sim uma relação entre atores (indivíduos, grupos) que acusam outros atores de estarem consciente ou inconscientemente quebrando com seu comportamento, limites e valores de determinada situação sociocultural. Trata-se, portanto, de um confronto entre acusadores e acusados” (VELHO, 1985, p. 23).

Para Becker (2008), o comportamento desviante é criado pela própria sociedade, ou seja, os grupos sociais criam o desvio ao estabelecer as regras cuja infração constitui o desvio e ao aplicá-las a pessoas particulares. Sob esse ponto de vista, Velho (1985, p. 24) afirma que o desvio *não* é uma característica do ato que o indivíduo comete, mas sim o resultado da aplicação por outrem de regras e sanções ao *transgressor*. Assim, “o desviante é aquele a quem tal marca foi aplicada com sucesso, o comportamento desviante é o comportamento assim definido por pessoas concretas” (BECKER, 1985, p. 9). Em outros termos, Velho (1985, p. 24) esclarece que os grupos sociais realizam uma *leitura* específica do sistema sociocultural e, em função de sua própria situação, posição, experiência, interesses, etc., estabelecem regras cuja transgressão institui o comportamento desviante. As formas de comportamento desviante marcam os limites externos de determinado grupo social e dão à estrutura interna um caráter específico, fornecendo o arcabouço dentro do qual os indivíduos desenvolvem um sentido ordenado de sua própria identidade.

Velho (1985; 2013) evidencia que a visão funcional do desvio ignora o aspecto político do fenômeno e limita, muitas vezes, a nossa compressão. Por isso o autor destaca que os objetivos, as finalidades e as funções de determinado grupo social, assim como o que irá ajudar ou prejudicar a realização desses, são, geralmente, um problema político. É fato também, como destaca Velho (1985, p. 25), que “na medida em que se aceite a existência do *poder* em qualquer grupo social, constata-se uma tensão permanente entre os seus atores”.

Desse modo, o desvio social é concebido numa relação de poder, exercida sobre aqueles que são vistos como deploráveis, “anormais”, indignos, impuros e capazes de contaminar. Assim, os preceitos cristãos defendidos por Cipriano objetivavam delimitar rigidamente os comportamentos ditos “normais”, logo a pluralidade de comportamentos – dentre os quais estavam os supostos desviantes – eram considerados fora do padrão e deveriam ser controlados, domesticados ou incorporados. A leitura que o indivíduo fazia de

um código disciplinar nos indica não apenas a existência de desvios, mas, sobretudo, o caráter multifacetado, dinâmico e, por vezes, ambíguo da vida sociocultural.

Quando nos referimos às relações de poder entre os grupos, nos aproximamos, inevitavelmente, da História Política. A metodologia de Michel Foucault contribuiu bastante para o avanço nesse campo de pesquisa. De acordo com os argumentos desse autor, é necessário o “reconhecimento e a justaposição de diferenças na busca da manifestação de poder que permeia todas as relações sociais” (HUNT, 1992, p. 9).⁸

Para Foucault, os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social. Efetivamente, “aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos principais efeitos do poder” (FOUCAULT, 1979, p. 183). Segundo Elias, o poder é um atributo das relações sociais, é fruto das ações dos indivíduos em interação a todo instante (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 17 e ss.). O poder, em consonância com as declarações de Foucault (1979), não é uma coisa que se possui, que esteja à disposição de quem o cobiçar. É, na verdade, uma relação entre pessoas, entre indivíduos ou grupos.

O poder dominante também constrói “o outro”, tanto como depreciado quanto como desejado. A palavra “outro”, em geral, se aplica somente àqueles que estão excluídos e subordinados ao grupo que se considera superior por revestir algum atributo (ou atributos). A degradação do “outro” – indivíduo ou grupo considerado inferior em termos qualitativos – se efetua por meio da desumanização, o que implica utilizar categorias de criaturas subumanas ou animais. Assim, nos momentos de mudança e/ou de crise, alguns indivíduos ou grupos

⁸ Como assinala Andrade (2004, p. 15), “esse poder, que não realiza coerção, que não se exerce em busca de uma obediência ao chefe, este poder está em toda parte. Está no movimento das penas e teclados, dos pincéis e das mãos; está nas coisas, no modo como se articulam mundos apropriando-se das coisas e em torno delas; está no jardim de infância, na porta da igreja, na sala de jantar. A política, neste caso, não é o jogo das tramitações e diplomacias entre o estado e a sociedade, mas antes disso, ela é o princípio organizador da sociedade mesma, o começo dos discursos e dos silêncios”.

são escolhidos como bodes expiatórios sob o pretexto de que são deficientes em relação ao normal (JOFFE, 1998, p. 112).

Percebemos que o período de instabilidade social, econômica e política que caracterizou o Império Romano em meados do século III influenciou sobremaneira a vida e a atuação episcopal de Cipriano. Nesse período, com a eclosão da primeira perseguição oficial aos cristãos, partindo de Décio, em 249, Cipriano se autoexilou, e, do exílio, dirigiu-se à congregação de Cartago, expedindo cartas, tanto para o clero cartaginês, quanto para os bispos africanos e para o clero de Roma. Diante de um contexto desfavorável para a Igreja, como as perseguições, a apostasia de alguns cristãos, a questão do rebatismo dos apóstatas e a irrupção de cismas, podemos caracterizar esse momento como um período de crise, não do Império de modo amplo, mas da Igreja. Nesse momento, Cipriano, como porta-voz dos cristãos cartagineses, representou os pagãos, judeus e hereges de forma pejorativa, como seres inferiores e desqualificados, com os quais os cristãos eram proibidos de interagir.

* * *

No tocante ao método de leitura da documentação, optamos por uma metodologia vinculada à Análise de Conteúdo, como a praticada por Laurence Bardin (2002). Seguindo as orientações da autora, dividimos nossa análise documental em quatro etapas, a saber: a pré-análise; a exploração do material; o tratamento dos resultados obtidos, inferência e interpretação; e síntese final.

A pré-análise, etapa inicial do trabalho de pesquisa, caracteriza-se pela escolha dos documentos, pela formulação das hipóteses e dos objetivos e pela definição dos dados a serem retidos. Já na etapa da exploração do material, ocorre a codificação, o recorte dos dados e sua classificação em determinadas categorias. O tratamento dos resultados obtidos, a inferência e

a interpretação consistem na análise propriamente dita da mensagem, de forma a torná-la significativa e válida em relação à comprovação das hipóteses. Finalmente, a síntese corresponderia à apresentação dos resultados, em nosso caso, sob a forma de tese (BARDIN, 2002, p. 19).

Em relação à exploração do material, lançamos mão da categorização da documentação primária, o que nos possibilitou a interpretação das fontes à luz das hipóteses. A categorização é uma operação de classificação e de recorte de elementos constitutivos de um conjunto. Classificar elementos em categorias impõe a investigação do que cada um deles tem em comum, fato que permite o seu agrupamento. Em resumo, a categorização busca repartir os índices selecionados e dar-lhes uma organização no intuito de possibilitar a realização da Análise de Conteúdo (BARDIN, 2002, p. 112).

A seguir, apresentamos os complexos categoriais com os quais trabalhamos:

Complexo categorial 1

<i>Os desafios enfrentados por Cipriano e pela igreja cartaginesa em meados do século III d.C.</i>	
<i>Categoria</i>	<i>Descrição dos dados a serem retidos das fontes</i>
1	A perseguição de Décio e Valeriano
2	A problemática dos <i>lapsi</i>
3	A questão do rebatismo dos apóstatas
4	O desrespeito em relação ao poder episcopal
5	Os conflitos doutrinários entre os bispos
6	O julgamento, o exílio e a morte de Cipriano

Complexo categorial 2

<i>A representação de Cipriano acerca dos vários tipos de desviantes</i>	
<i>Categoria</i>	<i>Descrição dos dados a serem retidos das fontes</i>
1	O apóstata: o cristão que negou sua fé
2	O cismático: o cristão que não reconheceu o poder do bispo
3	A virgem que continua a frequentar os espaços da cidade e as festividades
4	O cristão rico que não compartilha a sua riqueza com os mais necessitados
5	Os judeus e judaizantes
6	O cristão de fronteira (semi-cristãos)
7	O protótipo do cristão “puro”, livre de hibridismos.

* * *

A tese foi dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo, intitulado “*Bonus et uerus doctor in Africa Proconsulari*”, abordamos aspectos relativos à biografia de *Thascius Caecilius Cyprianus*, considerado pelos eclesiásticos africanos um “bom e excelente mestre”. Além disso, traçamos a trajetória do cristianismo no norte da África, buscando recuperar o caminho que esta crença percorreu na África Proconsular, na qual se situa Cartago. Também foi nosso propósito, nesse capítulo inicial, refletir sobre as demais crenças presentes no território cartaginês e que faziam concorrência ao cristianismo. Assim, analisamos de que modo cristãos, pagãos e judeus conviveram em Cartago. Examinamos, sobretudo, a eclosão

das perseguições oficiais contra os cristãos no século III d.C. e como esse período, dito de crise, foi concebido pela historiografia.

No segundo capítulo, nomeado “*O corpus Cypriani: entre manuscritos e impressos*”, evidenciamos o conteúdo dos tratados de Cipriano e em que contexto foram elaborados. Expomos, ademais, a importância das *epistulae* de Cipriano tanto como fonte para a História do Cristianismo no norte da África quanto para a constituição da autoridade e da hierarquia eclesiásticas. Além disso, abordamos a transmissão do *corpus Cypriani*, observando de que forma e a partir de quais percursos os manuscritos chegaram até nós.

No terceiro capítulo, denominado “Cipriano e o conflito *intra Ecclesiam* em torno dos *lapsi*”, analisamos os escritos de Cipriano com base no nosso arcabouço teórico, enfatizando as microrrelações de poder entre Cipriano, na condição de bispo de Cartago, e a comunidade cartaginesa. Para tanto, averiguamos a questão dos apóstatas e do rebatismo, a afirmação do poder episcopal e a defesa da unidade da Igreja empreendida por Cipriano.

No quarto capítulo, denominado de “Um bispo em alerta contra os perigos da cidade”, abordamos a tentativa de Cipriano de purificar a Igreja, eliminando todos os indivíduos que estavam numa situação de hibridismo e semi-identidade, ou seja, os indivíduos que se encontravam na fronteira entre as crenças cristã, pagã e judaica, os quais o bispo julgava perigosos e capazes de contaminar toda a comunidade de fieis. O objetivo de Cipriano, como regulador do comportamento dos cristãos, era proibir a convivência e a sociabilidade entre os cristãos e os adeptos do judaísmo e do paganismo nos espaços da cidade.

Na conclusão, destacamos o comportamento ideal de um cristão legítimo, destacando a importância da virgindade, da esmola, da caridade, da oração, da disciplina, ou seja, os atos que o cristão ideal deveria praticar, assim como os espaços da cidade greco-romana que deveriam ser evitados, segundo o testemunho de Cipriano.

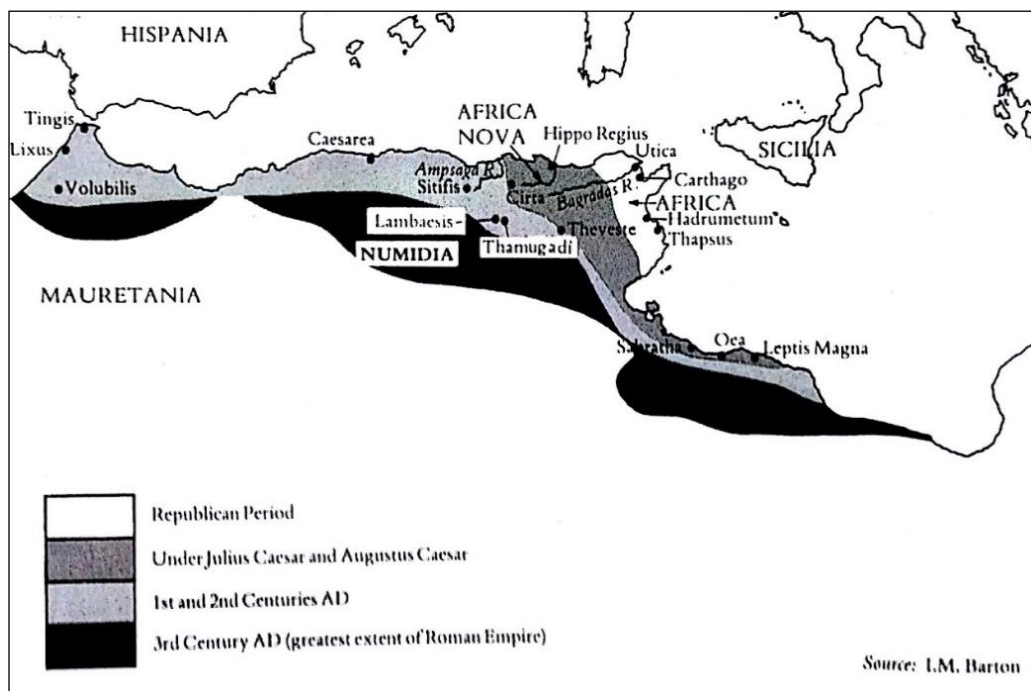
BONVS ET VERVS DOCTOR IN AFRICA PROCONSVLARI

Quando nos referimos ao norte da África sob o Império Romano, estamos aludindo a uma das mais importantes províncias romanas, correspondendo, na Antiguidade, aos territórios localizados ao norte do deserto do Saara e compreendidos entre o atual Marrocos (a oeste) e a moderna Líbia (a leste).⁹ O nosso recorte geográfico é a província romana denominada *Africa Proconsularis*. Focalizamos nosso estudo, sobretudo, na cidade de Cartago, onde Cipriano, autor de nossas fontes, nasceu e atuou como professor de retórica, advogado e bispo.

A *Africa Proconsularis*, província na qual a cidade de Cartago está localizada, foi, até 200 d. C., a segunda província mais populosa de todo o Império. Também era uma das regiões mais ricas em cereais. A cidade de Cartago foi fundada no século IX a. C, no ano de 814 a.C., e em 146 a.C. ela foi anexada pelos romanos. O nome *Cartago* equivale ao topônimo fenício *Kart Hadasht*, que significa *Cidade Nova*. Warmington (2010, p. 476) supõe que “o lugar se destinasse, desde o início, a ser a principal colônia dos fenícios no Ocidente”, porém, acrescenta que se sabe “muito pouco sobre a arqueologia do período inicial da cidade para que possamos estar seguros dessa afirmação”.¹⁰ A cidade de Cartago corresponde à atual região ao norte da Tunísia e à costa mediterrânea da Líbia.

⁹ A *Provincia Africa* foi criada no período conhecido como Principado, considerado como o da consolidação da conquista romana na região, uma época de grande enriquecimento e de aproximação das aristocracias locais aos valores preconizados por uma cultura imperial (RAVEN, 1993; MAHJOUBI, 2010).

¹⁰ Em relação à data de fundação de Cartago, os primeiros dados arqueológicos incontestáveis que dispomos são datados da metade do século VIII a.C. (WARMINGTON, 2010, p. 476).



Mapa 1 – *Provincia Africa* (RAVEN, 1993, p. xxviii).

Sabemos que a civilização romana foi essencialmente urbana. O grau de romanização de uma província era determinado pela concentração de cidades. Nas províncias africanas, e particularmente na África Proconsular, a vida urbana era bastante intensa. Foram registradas ao menos quinhentas cidades no conjunto da África do Norte, duzentas das quais apenas na Proconsular (MAHJOUBI, 2010, p. 514).¹¹ Nessa região, o cristianismo cresceu e originou uma das igrejas mais importantes do Ocidente, na qual o bispo Cipriano de Cartago exerceu, em meados do século III d.C., uma notável liderança (TILLEY, 2008, p. 381).

Thascius Caecilius Cyprianus

Dispomos de pouquíssimos fatos acerca da vida de Cipriano antes da sua conversão. Tais informações foram transmitidas por meio da *Vita Cypriani*, de Pôncio, diácono de

¹¹ Apesar do elevado grau de urbanização que se evidencia nos estudos acerca do Norte da África na Antiguidade, não se enfatiza que tal civilização urbana foi herdada em grande parte da época púnico-númida (MAHJOUBI, 2010, p. 514).

Cartago e contemporâneo de Cipriano; da *Passio Cypriani*, atas que descrevem o julgamento de Cipriano perante o tribunal proconsular, em Cartago, nos tempos de Valeriano, e que culminou com o martírio do bispo, em 258 d. C; e, ainda, por meio das suas obras, sobretudo as *epistulae*. Em relação aos anos posteriores à conversão de Cipriano, nos encontramos em terreno mais sólido devido à maior quantidade de fontes de informação, a começar pela própria *Vita Cypriani*, única biografia contemporânea de Cipriano que possuímos.

Pôncio, o autor da *Vita Cypriani*, não revela o seu próprio nome na obra. É Jerônimo quem menciona o nome de Pôncio no capítulo LXVIII do *De Viris Illustribus*, uma coleção de pequenas biografias de 135 personagens da Igreja até o século IV. Jerônimo recorda que Pôncio foi diácono de Cartago e que ele compartilhou o exílio de 257 com Cipriano,¹² estando presente ao lado do bispo na noite anterior ao martírio de Cipriano, em 14 de setembro de 258.

A personalidade de Pôncio é obscura, razão pela qual há controvérsias entre os autores na tentativa de identificar o autor da *Vita*. Segundo Salcedo Gómez (2002, p. 23), Pôncio pode ter sido o personagem homônimo encontrado em uma inscrição do século III procedente de Curubis, localidade próxima à Cartago, onde Cipriano passou o tempo do seu exílio, desde agosto de 257 até alguns dias antes de sua morte, em setembro de 258.¹³ Já Mohrmann (1997, p. xiii) sugere que Pôncio seja identificado com um certo Héliú, magistrado cujo nome aparece numa inscrição também do III século encontrada em Curubis, provavelmente a mesma mencionada por Gómez. Todavia, Corssen (1917-1918, p. 118) cuidou de refutar essa assimilação entre Pôncio e Héliú, igualmente improvável para d'Alès (1918, p. 319). Segundo esses dois últimos autores, Pôncio teria tido contato com Cipriano desde os primeiros anos de seu episcopado, e não somente durante o exílio, em 257. D'Alès ainda

¹² Jerônimo menciona: “*Pontius, diaconus Cypriani, usque ad diem passionis eius cum ipso exilium sustinens egregium uolumen uitae et passionis Cypriani reliquit*” (*De uiris illustribus*, LXVIII).

¹³ Curubis era uma povoação próxima a Cartago, na costa do mar Mediterrâneo.

atribui a Pôncio a autoria de uma obra considerada anônima, o tratado *De laude martyrii* e do tratado *Quod idola dii non sint*, atribuído a Cipriano. Aprofundando essa hipótese, d'Alès acredita que Pôncio foi, após a perseguição de Valeriano, o hagiógrafo oficial dos martírios cartagineses e autor da *Passio Mariani et Iacobi* e da *Passio Montani et Lucii*. Nenhum especialista, porém, aceita hoje essas ideias, em virtude da fragilidade das evidências filológicas. Portanto, para Mohrmann (1997, p. xiii), Pôncio resta como autor de apenas um livro, a *Vita Cypriani*.

Em relação ao título da obra, Jerônimo denomina-a *Vita et passio Cypriani*, que pode ter sido a denominação exata. A *Vita* se divide em duas partes: na primeira parte (capítulos I ao X), Pôncio trata das *opera e merita* do bispo, enquanto que na segunda (capítulo XI até o fim), fala do seu exílio e da morte.

Adolf von Harnack, especialista em História da Igreja, publicou, em 1913, um estudo intitulado *Das Leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Biographie*, no qual defende que a obra de Pôncio representa o protótipo de toda a literatura hagiográfica do Ocidente cristão (HARNACK, 1913, p. 78). Atualmente, é opinião corrente que Harnack superestimou o texto de Pôncio. No entanto, seu ponto de vista contribuiu para a multiplicação das pesquisas em torno da biografia de Cipriano.

A tese de Harnack despertou diversas críticas. No artigo intitulado *Die angebliche Biographie des Pseudo-Pontius* (1913), Reitzenstein argumentou que Pôncio não teria sido um aluno de Cipriano, mas sim um rétor posterior ao bispo de Cartago. Porém, tanto Reitzenstein quanto Harnack situam o texto de Pôncio em uma tradição literária específica: a *Vita Cypriani* não seria uma biografia propriamente dita, mas um exemplo do gênero literário relativo à reputação dos homens ilustres (*exitus clarorum uirorum*) (MOHRMANN, 1997, p. xiv).

Além da obra de Pôncio, as *Acta proconsularia Cypriani* também é de suma importância para a reconstrução da biografia de Cipriano. A obra é, basicamente, composta por três partes: o processo verbal do interrogatório do bispo diante do procônsul Aspásio Paterno, que teve como consequência o exílio para Curubis, em 30 de agosto de 257; o processo verbal do segundo interrogatório, diante do procônsul Galério Máximo, concluído com a condenação à morte; e, o relato da execução, ocorrida em 14 de setembro de 258, na *Villa Sextia*, nos arredores de Cartago.

O *De uiris illustribus*, de Jerônimo, também é uma obra relevante para a nossa tese, pois contém um capítulo, o LXVII, dedicado integralmente a Cipriano, constituindo-se, assim, como uma fonte de informação suplementar acerca da atuação do bispo.¹⁴ Outros dados sobre a trajetória de Cipriano foram transmitidos por autores posteriores, principalmente os dos séculos IV e V, como Eusébio de Cesareia, na *Historia Ekklesiastica*; Jerônimo, na obra *De uiris illustribus*, como já foi mencionado anteriormente; Lactâncio, nas *Diuinae institutiones*; e, Agostinho, no tratado *De doctrina christiana* e no sermão *In Natali Cypriani* (SALCEDO GÓMEZ, 2002, p. 23).

Conhecemos pouco acerca da história de vida de Cipriano antes de sua conversão ao cristianismo. Entre os pouquíssimos fatos da fase pagã de sua trajetória, sabemos que era de origem africana e nasceu em Cartago. A data exata do nascimento de Cipriano é desconhecida, situando-se provavelmente entre os anos 200 e 210, durante o período do presbiterado de *Caecilius*, responsável pela conversão do bispo. Em seu batismo, em 246,

¹⁴ Essa obra de Jerônimo foi escrita em Belém, em 492. Ela contém 135 biografias de escritores cristãos, iniciando-se com Pedro e finalizando com Jerônimo de Estridão. No prefácio da obra, Jerônimo limita o âmbito do seu trabalho aos eclesiásticos que escreveram sobre as Sagradas Escrituras, mas, na realização de seus planos, ele inclui todos os que escreveram sobre temas teológicos, quer seja ortodoxo ou herege, grego, latino, siríaco, e até mesmo judeus e pagãos, como Flávio Josefo, Fílon e Sêneca. Os escritores siríacos mencionados são, no entanto, poucos. O motivo desse trabalho foi, como Jerônimo declarou no prefácio, mostrar aos “hereges” quantos escritores excelentes havia entre os cristãos. Essa obra é indispensável para o estudioso da História da Igreja na Antiguidade (RICHARDSON, 2009, p. 353).

Cipriano assumiu o nome do seu amigo, passando a se chamar *Thascius Caecilius Cyprianus* (ROBERTS; DONALDSON, 2009, p. 264).

Após sua conversão, Cipriano decidiu guardar celibato, vender parte de seus bens e doar outra parte como esmola. Repartiu, também, uma quota do seu patrimônio com os mais pobres e necessitados. Dedicou-se, num primeiro momento, ao estudo das Escrituras e logo foi designado presbítero da igreja de Cartago, uma vez que, segundo Pôncio, a comunidade cristã considerava-o um indivíduo que seguia à risca os preceitos fundamentais do cristianismo, isto é, a caridade e a oração. Tal era o seu prestígio perante a congregação cartaginesa que, em finais de 248 e princípios de 249, ao morrer o bispo Donato, Cipriano foi eleito para ocupar a cátedra episcopal por aclamação popular, apesar de ser ainda um neófito. Cipriano, entretanto, preferiu dispensar o cargo, recolhendo-se em sua casa, a fim de que outro presbítero mais antigo pudesse ser eleito para o cargo. Apesar disso, os fiéis, de acordo com Pôncio, seguiram Cipriano até seu domicílio e o proclamaram bispo de Cartago (SALCEDO GÓMEZ, 2002, p. 26). O episcopado de Cipriano, no entanto, não agradou a todo o círculo cristão cartaginês. O grupo que se opôs à eleição de Cipriano foi encabeçado por alguns presbíteros – entre eles Felicíssimo e Novato – que, mais adiante, terminaram por provocar um cisma na igreja de Cartago.

O bom nível educacional e social de Cipriano, sem dúvida, foi decisivo para sua eleição como líder da congregação cartaginesa (RAVEN, 1993, p. 158; GARCÍA MAC GAW, 1999, p. 182). Sua família era pagã, culta e de *status* social elevado, o que permitiu a Cipriano receber uma educação fundada nos princípios da cultura clássica, que constituíam a *paideia* greco-romana. De acordo com Mohrmann (1997, p. x), Cipriano cumpriu todo o ciclo normal da educação antiga, que compreendia o ensino aprofundado da gramática e da retórica, tendo exercido a profissão de professor e de advogado em Cartago antes de sua conversão. Em face dessa informação, podemos supor que Cipriano tenha iniciado sua

formação escolar aos sete anos de idade, com o estudo das primeiras letras. Após cerca de quatro anos, teria passado aos cuidados do *grammaticus*. Nessa etapa da vida escolar, os meninos aprendiam os fundamentos da retórica, da eloquência e da literatura clássica, juntamente com lições de mitologia. Por volta dos quinze anos de idade, Cipriano, que era membro de uma família abastada, encontrava-se apto a frequentar os estudos superiores da escola do *rhetor*, na qual se aprofundaria em gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, música, astronomia e filosofia (SILVA, 2010a, p. 8).

Em relação à vida de Cipriano após a conversão, sabemos que o seu episcopado durou nove anos, de 249 a 258, período no qual Cartago foi atingida tanto por questões de ordem externa – as perseguições de Décio e Valeriano – como por problemas de ordem interna, que podem ser sintetizados em três: a questão dos *lapsi*, os “caídos” ou apóstatas; o cisma de Felicíssimo;¹⁵ e, por último, o rebatismo dos hereges, assuntos dos quais trataremos adiante.

No mesmo ano em que Cipriano assume o episcopado, Décio é proclamado imperador pelo exército do Danúbio, derrotando Filipe e ascendendo ao poder em 249. Nesse momento, o cristianismo se torna um problema político para a casa imperial, que se pronuncia no sentido de regulá-lo e/ou coibi-lo (SILVA, 2006, p. 247).

O governo de Décio se insere num contexto de instabilidade do Império, denominado “Anarquia Militar”, “Crise do Terceiro século” ou “Período dos imperadores-soldados” (235-

¹⁵ Felicíssimo se opôs a Cipriano, então bispo de Cartago e a quem devia obediência, nos tempos da perseguição de Décio, a respeito da reconciliação dos apóstatas. Foi ordenado diácono por Novato e colocado como chefe dos dissidentes de Cartago (SAXER, 2002, p. 569). Novato se opôs à eleição de Cipriano ao bispado de Cartago, de acordo com a *Epistula* 24, 4. Ele foi a Roma e engrossou as fileiras dos cismáticos e seguidores de Novaciano (ROMERO POSE, 2002, p. 1014). Este último não aceitou a eleição de Cornélio para a sede de Roma após o martírio de Fabiano, e se elegeu bispo da sé romana. Diante dessa situação, Novaciano recebeu o apoio de outros eclesiásticos, entre eles Felicíssimo e Novato, que, também, não aceitaram a eleição de Cornélio e que comungaram da mesma opinião de Novaciano quanto ao rebatismo dos *lapsi*. Ou seja, para este grupo de “heréticos”, os apóstatas não poderiam, em nenhuma hipótese, ser readmitidos à Igreja. Surgiu, assim, o primeiro cisma na Igreja, encabeçado por Novaciano e seus seguidores, inclusive por eclesiásticos africanos. Este é considerado, na história da Igreja, o primeiro antipapa, que deu o nome à heresia denominada Novacionismo, pregando o “purismo primitivo” entre os cristãos (VOGT, 2002, p. 1013).

284).¹⁶ Em Cartago, a população pagã, estimulada pelos decretos oficiais, pediu – aos gritos – que Cipriano fosse entregue aos leões, como ele mesmo descreve em suas cartas. Diante dessa situação, o bispo julgou conveniente fugir, como fez também Dionísio de Alexandria. Na *Epistula* 7,¹⁷ Cipriano explica sua fuga, ou autoexílio, esclarecendo que foi uma medida em prol da comunidade cartaginesa, uma vez que sua presença poderia desencadear uma onda de violência generalizada.¹⁸

Cipriano se ausenta de Cartago entre o início de 250 e meados de 251. Sua fuga provocou muitas críticas advindas da comunidade de Roma e dos próprios cartagineses. De fato, o clero de Roma, comovido pela determinação de seu bispo, Fabiano, em enfrentar o martírio, não compreendeu a atitude de Cipriano, que não cessou de apresentar em suas cartas, algumas das quais endereçadas a Roma, a justificativa de sua fuga, e de argumentar que em nenhum momento deixou sua comunidade desamparada, apesar de sua ausência física.¹⁹ Enfim, mesmo ausente de Cartago, Cipriano continuou a controlar, advertir, dirigir e exortar sua comunidade, ou seja, prezou pela superintendência de seu episcopado. O destino de Cipriano durante todo o tempo em que esteve refugiado é desconhecido.

A figura de Cipriano se encontra, segundo uma tradição medieval, relacionada à magia por um engano circunstancial, ao que tudo indica. Possivelmente, existiram duas personagens da Antiguidade portando o mesmo nome. A primeira, natural de Cartago, e, a segunda, de Antioquia. Cipriano de Cartago, como acabamos de discutir, tem sua existência atestada

¹⁶ Esse tema será discutido com mais profundidade ao final deste capítulo.

¹⁷ Cipriano profere: “[...]. É necessário, contudo, que miremos a paz comum e que, apesar do sentimento de nosso coração, provisoriamente, permaneceremos distantes de vocês, a fim de que nossa presença não provoque o ódio e a violência dos gentios e sejamos responsáveis pela ruptura da paz [...]” (*Ep.*, 7).

¹⁸ Todas as traduções nessa tese foram efetuadas por nós e tiveram como base as seguintes edições: CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas*. Introdução, tradução e notas de Maria Luisa García Sanchidrián. Madrid: Gredos, 1998; CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas e Tratados*. Introdução, versão e notas de Julio Campos. Madrid: BAC, 1964; CYPRIEN DE CARTHAGE. *L'unité de l'Eglise*. Traduction par Michel Poirier. Paris: les Éditions du Cerf, 2006; CYPRIEN DE CARTHAGE. *À Démétrien*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Jean-Claude Fredouille. Paris: les Éditions du Cerf, 2003; CYPRIEN DE CARTHAGE. *La bienfaisance et les aumônes*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Michel Poirier. Paris: les Éditions du Cerf, 1999; e, CYPRIEN DE CARTHAGE. *À Donat et La vertu de patience*. Texte latin, introduction, traduction, notes et notes Jean Molager. Paris: les Éditions du Cerf, 1982.

¹⁹ Exemplos disso são as *Epistulae* 7, 14 e 20.

historicamente. Quanto a Cipriano de Antioquia, pode ser uma figura lendária, embora existam versões de sua biografia em latim, grego e copta (MARTIN, 2005).

Os estudiosos do paleocristianismo consideram Cipriano um notável expoente do cristianismo norte africano, juntamente com Tertuliano e Agostinho. A sua produção literária, decorrente da atuação episcopal frente à igreja de Cartago, é fundamental para o estudo acerca do surgimento e expansão do cristianismo no norte da África.

O cristianismo no norte da África

Nos primeiros séculos do Império Romano, a expansão do movimento cristão foi acompanhada por um processo dinâmico e intenso de mudanças sociais, paralelamente ao surgimento de novos valores e atitudes comportamentais, “tais como o valor intrínseco do ser humano e a ideia de igualdade moral entre homens, mulheres e escravos.” (SIQUEIRA, 2003, p. 375). O cristianismo, influenciado tanto pelo judaísmo monoteísta quanto pelo politeísmo greco-romano, foi constituindo-se e amadurecendo gradativamente, recebendo do ambiente circundante uma imensa gama de informações, práticas e concepções.

Nascido na Palestina, o cristianismo logo se difundiu por Damasco e Antioquia, capital da Síria e terceira maior cidade do Império Romano, onde os adeptos de Jesus pela primeira vez receberam o nome de *cristãos*, designação que logo se tornou popular, apesar de os judeus continuarem a denominá-los nazarenos.²⁰ A denominação *cristãos*, no entanto, foi a que predominou na linguagem corrente e mesmo na oficial (CHEVITARESE, 2006, p. 163).

O cristianismo foi uma religião sobretudo urbana, e as igrejas, em cada cidade do Império, desenvolveram-se independentemente umas das outras, até mesmo das congregações

²⁰ Antioquia era um dos centros do helenismo no Império Romano e a primeira cidade a comportar uma comunidade de gentios convertidos, tornando-se um grande polo difusor do cristianismo (CHADWICK, 1967, p. 16).

presentes na mesma cidade. Os cristãos foram recrutados, a princípio, entre os estratos inferiores da sociedade romana: estrangeiros, principalmente judeus domiciliados nas cidades, escravos ou descendentes de escravos. Tratava-se de gente simples, iletrada e pobre, ou seja, os *humiliores* dos códigos jurídicos.²¹ Em pouco tempo, no entanto, o cristianismo atraiu adeptos das camadas mais elevadas.

O fato de os intelectuais cristãos almejarem constituir uma crença independente e com identidade própria, distinta do judaísmo, gerou muita desconfiança em meios pagãos, zelosos da tradição. Para os pagãos, os cristãos haviam rompido com os preceitos ancestrais, por isso não mereciam respeito algum. Além disso, a relação ambígua entre cristãos e judeus gerou certa confusão na sociedade romana: ora os cristãos eram vistos como um grupo à parte do judaísmo e, portanto, sem o lastro da tradição; ora eram confundidos com os judeus, sendo alvo das críticas dirigidas de quando em quando a estes, sobretudo nas ocasiões de revolta.²² Seja como for, do ponto de vista do senso comum os cristãos logo cedo passaram a ser vistos como uma categoria propensa a uma superstição nova e maléfica (*superstitionis novae et maleficae*) e depositários das acusações que outrora eram dirigidas aos judeus.

No século II d.C., as comunidades cristãs já estavam disseminadas por toda a bacia do Mediterrâneo e até mesmo além. Os cristãos, no entanto, ainda não possuíam um conjunto de regras sistematizadas. Cada assembleia apresentava normas particulares e era dirigida por lideranças locais. As diversas *ecclesiae* cristãs disseminadas pelo vasto território sob domínio romano demonstram que cada grupo cristão se formou com características próprias (SIQUEIRA, 2004, p. 19-25).

²¹ Os *humiliores* são vistos em contradição aos *honestiores*, ou seja, são os indivíduos pertencentes aos estratos inferiores da sociedade greco-romana. São aqueles que não pertencem às ordens superiores da sociedade, não possuem *dignitas* e nem cargos nas honrarias romanas (ALFÖLDY, 1989).

²² Reconheciam-se pelo menos três coisas sobre os judeus: 1) que não se associavam direta ou indiretamente a qualquer culto pagão, o que parecia um comportamento antissocial; 2) que se recusavam a ingerir carne de porco e também alimentos que tivessem sido oferecidos aos deuses pagãos, o que era classificado como ridículo; e, 3) que circuncidavam as crianças do sexo masculino, o que era considerado repulsivo (CHADWICK, 1967, p. 19). Os judeus foram malvistos pela sociedade pagã também pelas atitudes rebeldes que praticaram contra o Império, como a revolta que desencadeou a queda do Templo de Jerusalém, em 66-70, e a de Bar Kochba, entre os anos de 132 e 135 (SILVA, 2006, p. 242).

No decorrer da sua constituição, o cristianismo dependeu, em larga medida, do confronto interno a fim de afirmar o ponto de vista de uma facção sobre a outra. Esse processo acabou por conduzir, por um lado, à institucionalização da hierarquia eclesiástica e, por outro, às primeiras experiências entre as diversas congregações lideradas pelos bispos, ou seja, os sínodos ou concílios.²³ Nesse processo, desencadeou-se a construção das normas hierárquicas e eclesiais da Igreja.

A Igreja cedo despontou como uma instituição que aspirava a um alcance universal, acontecimento seguido por uma sólida organização da hierarquia eclesiástica em âmbito local e provincial, acompanhando assim as formas de organização administrativa do próprio Império (FERNÁNDEZ UBIÑÁ, 2003, p. 251). Os principais cargos da hierarquia eclesiástica – bispos, presbíteros e diáconos – foram se impondo de maneira gradual e a um ritmo desigual nas diversas regiões do Império.²⁴

Cartago, de cujo caso nos ocupamos nesta tese, era uma cidade que concorria, em termos de relevância, com importantes cidades do Império, tais como Roma e Alexandria. Cartago não era somente um ativo centro comercial, mas também um centro cultural de primeira ordem, frequentado por literatos como Apuleio de Madaura e, provavelmente, Fronto.²⁵ Era uma cidade de aspecto cosmopolita, em razão de sua história, marcada pela presença de diversos povos. No século III, Cartago era uma cidade que ocupava um papel de

²³ Os mais antigos concílios remontam à primeira metade do século III, na região da Ásia Menor e no Norte da África, particularmente em Cartago, como atesta Cipriano em algumas de suas cartas.

²⁴ O processo, em suas linhas gerais, pode ser acompanhado em algumas fontes dos séculos II e III, como na carta de Policarpo de Esmirna aos filipenses, escrita entre 117 e 118; na carta dos Mártires de Lião, de 167; e, em *Adversus haereses*, de Irineu de Lião, datada de 180 (FERNÁNDEZ UBIÑÁ, 2003, p. 252).

²⁵ Lúcio Apuleio nasceu em Madaura, na atual Argélia, provavelmente em 125 d.C. Sua família era proveniente da Itália, muito abastada e influente. Apuleio foi um intelectual romano pertencente ao movimento denominado II sofística, fruto das escolas de retórica que proliferaram nos séculos II e III d.C., e seguidor do culto egípcio de Ísis. Escreveu várias obras, entre elas uma novela chamada *Metamorphoses* ou o Asno de ouro, *Florida* e *Apologia*. Marco Cornélio Fronto viveu entre os anos 100 e 170. Nasceu em uma família de *Cirta*, na Numídia (atualmente, Constantina, na Argélia). Foi gramático, retórico e advogado romano (LIMA NETO, 2011, p. 41-50).

destaque na expansão do cristianismo pelo litoral norte-africano (MELIÁ, 2009, p. 26).²⁶ Acerca da implantação do cristianismo no norte da África, não possuímos documentos dos períodos mais antigos. Os primeiros testemunhos que conhecemos são as *Atas dos Mártires Scillitanos*,²⁷ a *Paixão de Pérpétua e Felicidade*,²⁸ os trabalhos de Minúcio Félix,²⁹ Tertuliano,³⁰ Cipriano e Comodiano que nos informam sobre a presença dos cristãos no norte da África.³¹

Deve-se destacar, igualmente, as *Paixões* africanas, como a de Cipriano, a *Passio Cypriani*, de 257 e 258, já mencionada; a de Tiago e Mariano, de 259; a de Lúcio e Montano, também de 259; a de Maximiliano, de 295; a de Marcelo, de 298; a dos mártires de Abitina e a de Félix de Tibiúca, de 304.³²

²⁶ O historiador contemporâneo Herodiano, conta-nos da grandeza e da importância de Cartago durante a revolta dos Gordianos. A riqueza da África é atestada também pela arquitetura e pelos maravilhosos mosaicos descobertos nas vilas romanas e hoje conservados no museu do Bardo, em Túnis, e em outras cidades da Tunísia. (Herodiano, *Historia*, VII).

²⁷ Os mártires scillitanos foram doze cristãos mortos em Cartago no ano de 180. Tertuliano faz menção ao episódio desses mártires (*Ad Scapulam*, III, 4). Segundo ele, o procônsul da África, Vigélio Saturnino, teria sido o primeiro perseguidor dos cristãos naquele território. Saturnino, em 17 de julho de 180, julgou alguns cidadãos de *Scilli* ou *Scillium*, uma cidade da província, cuja localização exata desconhecemos. Para Tertuliano foram apenas seis os condenados, que eram, provavelmente, de origem humilde, talvez púnicos. Os estudiosos não sabem afirmar quem é (são) o(s) autor(es) dessas atas. É digno de nota, que as informações colhidas no debate entre os mártires e o procônsul contido nesses processos são de grande importância para conhecermos o início e a propagação do cristianismo no norte da África.

²⁸ Pérpétua e Felicidade foram martirizadas por decapitação no anfiteatro de Cartago no ano 203, na perseguição de Septímio Severo. Felicidade era escrava de Pérpétua e se encontrava grávida quando foi presa pelas autoridades romanas, tendo seu filho na prisão (ROMERO POSE, 2002, p. 1140). Para maiores informações, consultar Cardoso e Silva (2014).

²⁹ Minúcio Félix foi um dos primeiros apologistas do cristianismo de língua latina, era oriundo de uma família pagã norte-africano e converteu-se ao cristianismo. Escreveu entre o final do século II e início do III, uma única obra, o *Octavius* (SINISCALCO, 2002, p. 942).

³⁰ Tertuliano foi filho de um centurião proconsular durante o governo de Septímio Severo (193-211) e de seu filho Marco Aurélio Antonino, conhecido como Caracala (211-217). Durante sua infância seguiu a tradição religiosa imperial, até que, se converteu ao cristianismo. Posteriormente, lamentou e rejeitou sua vida pregressa. De tendência radical dentro da comunidade paleocristã, evitava o convívio com os pagãos, suas crenças e costumes. É provável que tenha advindo de estamentos superiores da sociedade cartaginesa, assumindo sua alfabetização e o seu conhecimento das línguas clássicas, o que é atestado na sua produção literária, tanto em grego quanto em latim. Foi sacerdote ou presbítero de uma *ecclesia* em Cartago, até o momento da sua adesão ao Montanismo, também chamada de Heresia Frígia. A obra de Tertuliano gozou de uma ampla difusão em meios cristãos, como comprova o fato de ter sido conservada quase em sua totalidade. Tertuliano foi um autor ativo entre os séculos II e III e é considerado um dos maiores apologistas do Ocidente e um ferrenho opositor tanto dos movimentos heréticos – como o marcionismo e o gnosticismo – quando dos judaizantes disseminados pelo norte da África (DUNN, 2004a, p. 3 e ss.).

³¹ Comodiano foi um poeta cristão que viveu entre fins do século IV e início do V. Não se pode afirmar com certeza a época em que viveu, assim como o lugar de seu nascimento, se na África ou na Síria (OPELT, 2002, p. 317).

³² Esses documentos, segundo Saxer (2002, p. 46), “estão entre os melhores testemunhos latinos deste gênero”.

Ao buscarmos recuperar a história da difusão do cristianismo no norte da África, nos deparamos com algumas hipóteses. A primeira é a de que o cristianismo africano teria se originado de imigrantes provenientes de Roma, em finais do I século, pois a comunidade africana sempre esteve próxima à comunidade romana, mais que a qualquer outra sé. Isso se explica também, segundo Moreschini e Norelli (1996, p. 441), pelas relações históricas entre Cartago e Roma, pois a primeira havia recebido muitos colonos romanos no final da República. Em solo africano, assim como em outras províncias, o cristianismo atraiu a atenção de elementos pertencentes às categorias sociais mais elevadas. Sobre o perfil dos cristãos norte-africanos, Moreschini e Norelli (1996, p. 442) afirmam o seguinte:

É provável que os próprios convertidos fossem, ao menos em parte, homens de cultura; de fato, a retórica percorre profundamente as obras de todos os escritores africanos do século III, os quais a possuíam decerto já antes da conversão, e permaneceu como *forma mentis* essencial mesmo depois dela.

Meliá (2009) também concorda com a hipótese de que o cristianismo adentrou a África em finais do século I, ou seja, em finais da Era Apostólica, embora os cristãos cartagineses nunca tenham chegado a reivindicar um apóstolo fundador para a sua igreja, como foi o caso de Marcos, em Alexandria, e de Pedro, em Roma. Segundo o autor, foi a necessidade de transportar à Península Itálica os cereais produzidos na África, tida como o celeiro de Roma, que fez com que as relações entre os romanos e os norte-africanos se estreitassem.³³ O comércio de grãos, ao que tudo indica, era controlado pelos judeus africanos estabelecidos em Roma. Isso nos induz a pensar, juntamente com Meliá (2009, p. 23), que a mensagem evangélica foi primeiramente difundida em Cartago através da sinagoga e que os primeiros cristãos norte-africanos pertencessem às comunidades judaicas.

³³ A África era o celeiro de Roma, pois, uma vez vencida, foi obrigada a fornecer trigo a título de tributo. Até a invasão dos vândalos, a África continuou a ser a fonte de abastecimento de Roma (MAHJOUBI, 2010, p. 522).

Outra hipótese acerca da difusão do cristianismo no norte da África – menos convincente, diga-se de passagem –, considera que o cristianismo chegou à região advindo do Oriente e aí se instalou sem a intermediação romana. Os autores que defendem essa ideia supõem que o fato de a igreja de Cartago ser tributária de Roma teria sido uma reconstrução de Tertuliano, não correspondendo, assim, à realidade (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 442). Para Saxer (2002, p. 46), nenhuma dessas teses é decisiva, pois “talvez as duas influências se tenham associado”.³⁴

As informações mais seguras acerca da difusão do cristianismo no norte da África, no entanto, remontam ao final do século II. Originário da Península Itálica ou do Oriente, ou de ambas as regiões, o cristianismo é atestado com segurança na África desde os anos 170-180. Apuleio de Madaura em suas *Metamorphoses*, obra escrita provavelmente no final da década de 170, descreve uma personagem feminina recorrendo às mesmas acusações que costumavam ser dirigidas aos cristãos, nos levando assim a supor que Apuleio já tivesse conhecimento de adeptos dessa crença em África. Havia um grande número de cristãos das mais variadas profissões e grupos sociais no norte da África, na passagem do II para o III século, segundo Tertuliano (MAHJOUBI, 2010, p. 540).

A África foi o berço da grande literatura cristã latina com Tertuliano (fins do século II e início do III), Cipriano (século III) e Agostinho (século IV e V). No século II, a comunidade cristã do norte da África, ao que parece, era bilíngue, ou seja, utilizava tanto o latim quanto o grego. Tal fato se torna mais claro quando analisamos os primeiros exemplares da literatura norte-africana. Por exemplo, a *Passio Perpetuae et Felicitas*, de 203, relata que Perpétua, considerada uma das primeiras mártires africanas, valeu-se do grego ao escrever seu diário na prisão. Também Sáturo, diácono que teria instruído Perpétua e Felicidade nos ensinamentos

³⁴ Saxer (2002, p. 46) nos informa que há duas interpretações contrapostas acerca do cristianismo norte-africano. Por um lado, há a ideia de que o cristianismo infiltrou-se em África a partir do Oriente, através do Egito e da Líbia; por outro, pensa-se que o cristianismo seja proveniente de Roma, como Meliá também concluiu.

crístãos, faz uso do grego ao redigir suas profecias. Podemos supor que a difusão da língua grega entre os primeiros crístãos africanos se deve à atuao de comerciantes judeus da diáspora.

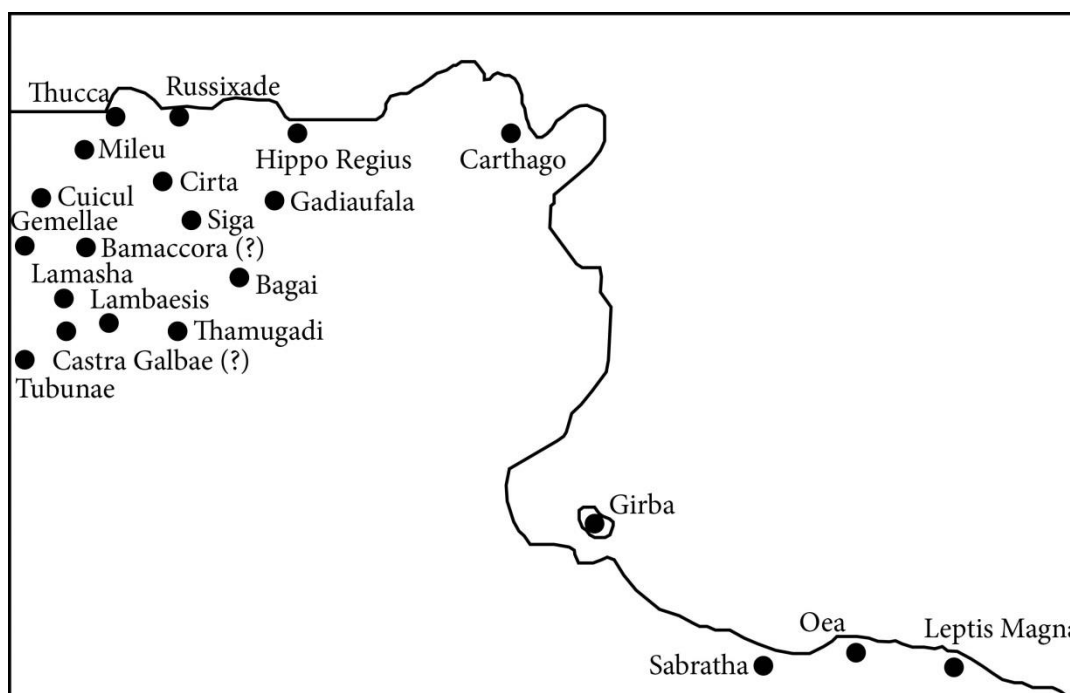
Por essa mesma época, já se utilizava, em Cartago, uma versão latina das *Cartas* de Paulo, ao passo que, por volta de 250, j se encontrava em uso nas congregaes norte-africanas uma versão oficial da Bíblia em latim. Não houve na África, no entanto, um cânone anterior ao *Breuiarium Hipponense*, de 397, mas podemos supor quais eram os livros cannicos consultados pelos crístãos africanos. Tilley (2008, p. 387) afirma que os crístãos do norte da África liam todos os livros bíblicos, com exceo de *Tiago, Pedro e João*. Ademais, alguns escritos  época considerados não cannicos, como o *Pastor de Hermas*, os *Atos de Paulo* e, possivelmente, os *Atos de Pilatos*, eram conhecidos na África.

As atas conciliares são também importantes documentos para o estudo do cristianismo africano, pois conservam as assinaturas dos bispos que participaram dos concílios, o que nos permite avaliar a abrangência geográfica do cristianismo na região. Tertuliano, no *Apologeticum*, nos informa acerca da existência do cristianismo em ao menos quatro cidades além de Cartago: *Thysdrus, Hadrumetum, Lambesi e Uthina*, mas sabemos que existiam comunidades crísts também na Mauritânia (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 445-451).

Os concílios anteriores ao episcopado de Cipriano podem fornecer algumas pistas sobre a difusão do cristianismo em África. O concílio convocado pelo bispo cartaginês Agripino,³⁵ provavelmente em 220, reuniu setenta bispos que debateram acerca da conveniência de se conceder um segundo batismo aos hereges. Pouco depois de 236, realizou-se em Cartago outro concílio do qual, como lembra Cipriano em sua *Epistula 59*, participaram noventa bispos. As ss de origem desses bispos localizavam-se, sobretudo, na África Proconsular, com maior concentrao no litoral do Mediterrâneo, mas a periferia de Cartago

³⁵ Agripino exerceu seu episcopado em Cartago até pelo menos o ano de 220.

também estava representada, como demonstra o mapa abaixo (**mapa 2**), referente às comunidade cristãs norte-africanas, em meados do século III.



Mapa 2 – Comunidades cristãs norte-africanas de meados do século III d.C.

(SALCEDO GÓMEZ, 2002, p. 599).

Apesar de o norte da África possuir muitos sítios arqueológicos datando da época romana, nenhum deles nos fornece evidências seguras acerca da expansão do cristianismo nos três primeiros séculos do Império. Nem mesmo Cartago apresenta vestígios arqueológicos anteriores ao século IV. O principal obstáculo para uma abordagem arqueológica dos primeiros séculos da presença cristã no norte da África, de acordo com Tilley (2008, p. 381), deve-se ao fato de que as igrejas foram reconstruídas diversas vezes, sobretudo após o domínio vândalo. As primeiras evidências literárias de edifícios específicos destinados ao culto cristão provêm do século IV.³⁶ Isso não significa que não teria existido nenhum edifício reservado à assembleia dos cristãos antes do século IV, todavia, nada sabemos sobre eles. As

³⁶ Tilley (2008, p. 381) cita alguns exemplos para ilustrar o testemunho tardio acerca das construções cristãs no norte da África. A autora cita o *Martyrium Saturnini*, aproximadamente do ano de 304, que menciona a reunião em uma casa durante a perseguição de Diocleciano e a deserção de um bispo; e uma inscrição em Altava, em 309, que menciona uma *basilica dominica* (salão dominical) – santuário em comemoração a um mártir.

catacumbas, por sua vez, trazem algumas informações sobre o desenvolvimento do cristianismo norte-africano. A catacumba mais antiga foi localizada na cidade de *Hadrumetum* e data de meados do século III. Nesse período, a congregação já contava com um bispo. Outras catacumbas foram encontradas na Tunísia, Argélia e Líbia, mas não possuem uma datação precisa.

Fundamentais, também, para o estudo do cristianismo norte-africano são os documentos que analisamos nessa tese: as *Cartas* e os *Tratados* de Cipriano, por meio dos quais é possível constatar tanto a progressão da fé cristã pelos núcleos urbanos como as perseguições, os cismas, as controvérsias e, acima de tudo, as estratégias de consolidação do primado de Cartago na província (SALCEDO GÓMEZ, 2002, p. 9). Além disso, por intermédio dos escritos de Cipriano é possível acompanhar o teor das relações mantidas pelos cristãos com os seus vizinhos pagãos e judeus, em especial na cidade de Cartago, pois o cristianismo, é certo, não era uma experiência alheia à população norte-africana. Pelo contrário, os cristãos conviveram no dia a dia com pagãos e judeus, muitas vezes disputando adeptos e lutando para se afirmar dentro do perímetro urbano.

A concorrência de pagãos e judeus

Nos dois primeiros séculos de nossa era, o Império Romano atingiu sua máxima extensão geográfica, bem como experimentou relativa estabilização interna e nas fronteiras (ALFÖDY, 1989, p. 135). Ao se expandir, o Império aglutinou sob o domínio de Roma muitos povos e culturas, possibilitando o hibridismo de costumes, práticas e crenças. Desse modo, o Império Romano foi uma entidade unificada politicamente, mas em termos econômicos e culturais sempre exibiu uma notável diversidade (JERPHAGNON, 2002, p. 428).

Muito antes da chegada do poderio romano, diversos povos haviam contribuído para a formação da cultura norte-africana, como os fenícios e as tribos autóctones. No entanto, é uma tarefa difícil reconstituir as crenças da Cartago púnica, uma vez que os autores gregos, nossos principais testemunhos, empregavam os nomes das suas próprias divindades para descrever os deuses púnicos (TILLEY, 2008, p. 384). Além disso, ainda que as instituições políticas de Cartago fossem objeto de elogio,³⁷ a vida religiosa foi criticada pelos autores clássicos, sobretudo em virtude dos sacrifícios humanos (WARMINGTON, 2010, p. 488).

A dominação romana não impediu os autóctones de manifestarem devoção às suas divindades. Em alguns casos, os antigos cultos berberes conservaram suas formas ancestrais, porém, em outros, foram associados aos cultos dos deuses greco-romanos, tais como os cultos aos gênios da fecundação ou da cura que foram equiparados aos de Netuno, Esculápio ou Serápis. Nas regiões que pertenceram aos reinos númidas, onde a influência púnica tinha sido mais intensa, esboçou-se um verdadeiro panteão de deuses nativos. Mas a maioria da população das províncias africanas praticava os cultos de Saturno. O culto do Saturno africano era simplesmente uma continuação do de Baal-Hamon, no entanto, o sentido da religião africana conservou a sua especificidade, manifestada, sobretudo, no ritual, nas representações figuradas das estelas e no texto das dedicações latinas, que constantemente mantinham a lembrança das fórmulas tradicionais (MAJHOUBI, 2010, p. 538-540).

As divindades orientais do Império, presentes igualmente em Roma, também foram cultuadas no norte da África. Funcionários imperiais, soldados e comerciantes difundiram na região o culto de Ísis, Mitra e Cibele.³⁸ No entanto, o culto às divindades orientais e seus ritos

³⁷ De acordo com Warmington (2010, p. 486) “o único aspecto de Cartago admirado pelos gregos e romanos foi seu regime político, que parecia garantir a estabilidade tão apreciada na Antiguidade”. Apesar de ser pouco conhecida, é provável que a realeza hereditária tenha prevalecido nas cidades fenícias até a época helenística, inclusive em Cartago.

³⁸ Essas divindades, muitas vezes, foram associadas às deidades locais, por exemplo, Ísis foi igualada à Deméter, e Cibele à *Caelestis* (MAJHOUBI, 2010, p. 540).

mistéricos atraíram menos as elites africanas quando comparados ao culto de Dionísio ou de Deméter (MAJHOUBI, 2010, p. 540).

A religião púnica local era praticada nas cidades romanas ou romanizadas, onde muitas vezes foi associada aos cultos greco-romanos, e também na zona rural, mas com um grau menor de hibridismo.³⁹ Enquanto as grandes cidades “romanizadas” contavam com templos capitolinos dedicados a Júpiter, Juno e Minerva, as estátuas de Baal-Hammon, principal divindade púnica local, ainda eram cultuadas no período cristão (RIVES, 1995, p. 134-135).

O epíteto Hammon significava “ardente” e evocava seu aspecto solar. Na época romana, foi assimilado a Júpiter/Saturno. Entre as divindades locais, contava-se ainda Tanit, a deusa soberana assimilada a Juno. O nome da deusa é de origem líbia e o desenvolvimento do seu culto está relacionado à expansão da agricultura em África, pois Tanit possuía atributos ligados à fertilidade. Baal-Hammon e Tanit eram as divindades mais cultuadas no norte da África, mas havia outras, como Melqart, o antigo protetor de Tiro, assimilado a Hércules; Eshmoun, identificado com Esculápio, o deus da medicina; e, Frugifer, uma divindade agrícola sincretizada com Plutão (WARMINGTON, 2010, p. 488).

Baal-Hammon presidia os cemitérios e os sacrifícios humanos. Durante os períodos de “convulsão”, como os de fome e guerra, os pais ofereciam a Baal seus primogênitos. Escavações arqueológicas, no entanto, têm revelado, em certos casos, a substituição dos primogênitos por natimortos, crianças doentes e animais de pequeno porte. A Arqueologia atesta a prática de sacrifícios humanos em Cartago, Hadrumeto e Cirta (no território líbio), assim como em diversas colônias cartaginesas situadas fora do norte da África. O sacrifício

³⁹ Por meio da prática da *evocatio* e da *interpretatio*, os cultos estrangeiros foram incorporados ao panteão romano. A primeira dessas práticas acontecia quando os deuses das cidades subjugadas eram convidados a trocar de cidade e se estabelecerem em Roma, que lhe ofereceria honras iguais ou superiores. Já a segunda prática, a *interpretatio*, implicava a associação e a assimilação do deus nativo da cidade conquistada à divindade romana. Assim, por meio da *evocatio* houve a adoção de deuses gregos, como Hércules, no século V a.C., e Apolo, em 431 a.C., e, mediante a *interpretatio* Zeus foi associado a Júpiter, Hera, a Juno e Atena, a Minerva (MENDES; OTERO, 2005, p. 210).

humano era executado, sobretudo, em momentos de crise, quando a ira dos deuses era atribuída à negligência desse rito.⁴⁰ Desconhecemos, porém, se esse tipo de sacrifício se manteve durante todo o período imperial. Contudo, tanto a legislação romana quanto Tertuliano revelam que essa modalidade de devoção se estendeu pelo menos até o século I d.C. (TILLEY, 2008, p. 385).

A despeito da proximidade com o Egito, parece que os cartagineses deram pouca importância à vida após a morte. Eles também foram menos influenciados pelos cultos gregos, em comparação aos etruscos e romanos. Os cultos de Deméter e Perséfone, por exemplo, foram oficialmente instalados em Cartago na época do domínio fenício, porém, os cultos púnicos tradicionais nunca chegaram a ser totalmente helenizados (WARMINGTON, 2010, p. 487-488).

Em relação à presença dos judeus no norte da África, este é um autêntico enigma. A maioria das evidências sobre o assunto é de caráter arqueológico e epigráfico, datando do final do século II. Devido à ausência de testemunhos literários consistentes e da irregularidade do registro arqueológico, os especialistas recorrem a conjecturas e analogias para explicar o processo de assentamento dos judeus no território norte-africano. Juster (1914) acredita que a chegada dos judeus no norte da África tenha ocorrido no século VI a.C., no contexto da destruição do Templo por Nabucodonosor, o que teria dado a origem a um movimento migratório pela bacia do Mediterrâneo. Outros autores, no entanto, se baseiam em textos da época tardia para afirmar que os judeus começaram a viver na África em algum momento antes da Guerra da Judeia (66-70). Essa segunda hipótese é defendida por autores como Marcel Simon, em *Recherches d'histoire judéo-chrétienne* (1962), e Andre Chouraqui, em *Histoire des juifs en Afrique du Nord* (1985). Além disso, Jean Juster, em *Les juifs dans l'Empire romain* (1914), e Yann Le Bohec, em *Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique*

⁴⁰ Para maiores informações sobre os sacrifícios humanos em Cartago, consultar Moura (2014).

romaine (1981), sugerem que os judeus adentraram o norte da África por portos fenícios localizados ao longo da costa Mediterrânea. Tais suposições, no entanto, são de confiabilidade duvidosa. Diante da escassez de evidências seguras não podemos concluir nada de definitivo (STERN, 2008, p. 88). É possível, inclusive, que alguns judeus sejam provenientes da região do Mediterrâneo oriental, como afirmam Juster (1914), Simon (1962) e Le Bohec (1981).

É difícil supor, igualmente, conexões entre as comunidades judaicas italianas e as norte-africanas, já que há muitas divergências entre os registros epigráficos dos judeus do norte da África e os da Península Itálica. Porém, é plausível supor, como afirma Rives (1995, p. 217), que alguns judeus sejam originários de Óstia e de Puteoli, regiões portuárias que comercializavam bastante com o norte da África. A presença intensa dos romanos na África a partir do século II a.C. contribuiu para o afluxo de populações exógenas ao litoral do continente. Talvez os judeus tenham chegado ao norte da África nessa conjuntura, seguindo a rota dos intercâmbios comerciais (STERN, 2008, p. 89).

A ocupação romana sistemática que se seguiu à destruição de Cartago, em 146 a.C., pôs fim à autonomia dos berberes (númidas, líbios, entre outros). Ao mesmo tempo, ela levou para a região todo o dinamismo econômico e urbano da Península Itálica. Como resultado, a comunidade judaica do norte da África sem dúvida experimentou um período de vitalidade. Em seguida, a *pax romana* facilitou as comunicações entre as várias comunidades judaicas em torno da bacia do Mediterrâneo e assegurou a consolidação do judaísmo nas duas províncias mais importantes da África, a Proconsular e a Cirenaica. No entanto, as rebeliões eram recorrentes. O conflito entre os judeus da Palestina e os romanos, que durou mais de um século, teve repercussão direta em ambas as províncias africanas, cujas comunidades judaicas

foram ampliadas devido à chegada de judeus forçados a deixar a Palestina ou imigrantes voluntários.⁴¹

Hirschberg (1974, p. 30) afirma que foi a partir da Tripolitânia que os judeus puderam migrar para a porção ocidental da África, pois tinham mantido uma forte presença na Cirenaica até as revoltas do II século contra o Império, como a revolta de Bar Kochba, entre os anos de 132 e 135.⁴² No decorrer do governo de Trajano, observamos a existência de conflitos armados nas várias comunidades judaicas da Diáspora, como na Cirenaica, Egito e na ilha de Chipre, em 115.⁴³ Depois dessas sublevações, alguns judeus fugiram da Cirenaica e se estabeleceram ao longo da fronteira entre a Tripolitânia e a Bizacena, uma vez que a distribuição de vestígios arqueológicos de origem judaica nesses territórios confirma essa hipótese. Além disso, as semelhanças entre a linguagem, a escrita, os nomes e o estilo encontrados na Cirenaica e, depois, na Tripolitânia, juntamente com os epitáfios de Bizacena, sugerem que os judeus presentes na parte oriental da África Proconsular e na Tripolitânia Ocidental podem ter tido uma origem na Cirenaica. Assim como as outras populações fixadas no norte da África, os judeus são oriundos de outras partes do Mediterrâneo (STERN, 2008, p. 92) e se localizaram, sobretudo, no interior do continente (CHOURAQUI, 2001, p. 14).

A maior parte das evidências acerca do judaísmo no norte da África, no entanto, continua a ser de teor literário. Embora apenas uma pequena parte dessa literatura seja de fato confiável. Os textos jurídicos romanos, especificamente as restrições impostas aos judeus, são bastante úteis. Já os textos cristãos que mencionam os judeus africanos possuem um tom polêmico, como os de Tertuliano, Cipriano e Agostinho, que se referem aos judeus sempre de forma depreciativa (BOBERTZ, 1991, p. 9; FREDRIKSEN, 1995, p. 315). Esses escritos

⁴¹ Chouraqui (2001, p. 10) estima que Tito deportou trinta mil judeus da Judeia para Cartago, em 70, após a destruição do Templo de Jerusalém.

⁴² Na época do Principado, observamos alguns conflitos que foram primordiais para a relação do Estado romano com os judeus, como a revolta da Judeia, em 66-70, e a revolta de Bar Kochba, em 133-135. Tais revoltas contribuíram para o acirramento da hostilidade e da violência contra os judeus.

⁴³ Milhares de judeus foram mortos e outros pereceram como cativos, sendo vendidos como escravos (FELDMAN, 2008b, p. 5).

raramente descrevem as práticas devocionais dos judeus norte-africanos; ao contrário, associam os judeus a um comportamento perigoso, similar aos dos grupos cristãos dissidentes, como os arianos e os donatistas.

Nos textos cristãos de autores norte-africanos, portanto, os judeus não são vistos como sujeitos históricos, e sim como constructos literários (FREDRIKSEN; IRSHAI, 2006, p. 980), acrescentando muito pouco à nossa compreensão acerca da dinâmica do judaísmo norte-africano. Desse modo, os documentos cristãos não nos fornecem elementos suficientemente confiáveis para investigar a devoção judaica. Neles, geralmente, o cristão “legítimo” é contraposto ao judeu “arrogante”, o que nos revela muito pouco da práxis religiosa judaica e das práticas cotidianas dos judeus com as populações locais (STERN, 2008, p. 94-95).

Embora a origem judaica no norte da África ainda seja um assunto obscuro, a contribuição cultural legada pelos judeus nessa região é incontestável. Ela está visível nos vestígios linguísticos, decorativos e arquitetônicos que se estenderam por todo o litoral mediterrâneo, desde a Líbia até o oceano Atlântico. Os judeus se envolveram em todas as atividades da região, socializando com seus vizinhos, fossem eles púnicos, gregos, latinos ou berberes (LASSÈRE, 1996, p. 491).

Na opinião de La Torre (2003, p. 327), a comunidade judaica cartaginesa foi a mais florescente de toda a África Proconsular, uma vez que nas escavações da necrópole foram descobertos numerosos epitáfios judeus e cristãos. Essa opinião também é compartilhada por Monceaux (1901, p. 9-10), que supõe uma proximidade entre judeus e cristãos ao afirmar que o fato de estes dividirem o mesmo espaço da necrópole é sintomático de que compartilhavam boas relações. O que significa, igualmente, que as relações entre essas duas crenças ocorreu da mesma forma que em Roma, ou seja, que o cristianismo foi pregado inicialmente nas sinagogas, local onde surgiram as primeiras diferenciações entre os adeptos de ambos os credos.

Estima-se que cada comunidade judaica norte-africana fosse administrada por um conjunto de judeus e de prosélitos, que compunham um conselho administrativo formado por nove membros eleitos pela comunidade. As inscrições epigráficas mostram que as mulheres, ocasionalmente, podiam também ser eleitas para a assembleia, que controlava as finanças, supervisionava as atividades religiosas e representava a comunidade diante das autoridades romanas. O conselho também decidia sobre a construção de sinagogas, escolas e bibliotecas.

A tranquilidade gozada pelos judeus do norte da África foi temporariamente perturbada pela rebelião judaica sob Trajano e pelos esforços de Adriano em coibir o judaísmo. Adriano percebeu que a crença era um poderoso catalisador identitário para os judeus, razão pela qual proibiu a circuncisão, a observância do *shabat*, o ensino da Torá e a atividade dos rabinos.⁴⁴ Na sequência, entretanto, Antonino Pio restaurou a situação anterior dos judeus, revogando os decretos de intolerância e restabelecendo o patriarcado da Palestina como autoridade religiosa e legítima (SOARES, 2011, p. 46-48).

Temos notícias que os judeus norte-africanos obtiveram, em certos casos, a cidadania romana, podendo assim atuar na administração municipal e imperial. A legislação liberou-os da participação nos ritos pagãos associados às atividades cívicas, uma vez que tais ritos eram incompatíveis com o monoteísmo que professavam. Assim, os judeus foram dispensados de reverenciar as divindades tutelares das cidades e de cultuar o imperador. Nos dias de festa, os judeus não eram compelidos a frequentar os templos, sendo antes autorizados a se reunir em suas sinagogas para rogar ao deus de Israel que favorecesse o imperador.⁴⁵

⁴⁴ O imperador Adriano proibiu a circuncisão entre os judeus, o estudo da *Torá* – ou Pentateuco – e a celebração do *Shabat*, mas não retirou dos judeus a isenção de culto ao imperador. Em 135, ordenou a construção de uma nova cidade sobre as ruínas de Jerusalém – destruída em 70 –, a qual foi denominada de *Aelia Capitolina*. Tal ato fazia parte das medidas pan-helenistas que Adriano introduziu em todo o Oriente

⁴⁵ O período correspondente ao governo dos Antoninos é considerado relativamente bom para os judeus. Nesse tempo, elaborou-se a normatização de suas leis, uma vez que havia uma gama de explicações e interpretações acerca dos costumes judaicos. Foi necessária a criação de uma legislação que norteasse os judeus, agora que o Templo não mais existia. Essa compilação jurídica escrita da lei oral judaica foi completada em fins do II século e ficou conhecida como *Mishná* (FELDMAN, 2008a, p. 19-29). As discussões e análises acerca da *Mishná* deram origem à *Guemará*, no século V, e estas, juntas, formam o *Talmud*, o qual podemos conceituar como o

Os judeus estavam isentos, igualmente, do serviço militar obrigatório, já que isso os forçaria a violar o sábado. Nesse dia, os judeus também não poderiam ser obrigados a comparecer perante o tribunal do governador de província ou prestar trabalho compulsório. Os romanos cuidavam que a distribuição de víveres não ocorresse nos sábados, a fim de não prejudicar os cidadãos judeus. Quando eram distribuídos alimentos proibidos pela lei judaica, a exemplo da carne de porco, os judeus recebiam o valor equivalente em dinheiro. Augusto suspendeu as últimas restrições relacionadas com o exercício do *ius honorum* e os judeus puderam assim ser eleitos para as magistraturas e ingressar no Senado. Mediante o *ius commercii*, podiam celebrar contratos comerciais; e, tendo o direito de *connubium*, podiam contrair casamento legítimo, mas sempre em consonância com seus preceitos religiosos.

A organização em comunidades permitiu que os judeus se mantivessem unidos ao longo do Império, especialmente no norte da África, onde a comunidade judaica preexistente foi reforçada pelo contingente daqueles que emigraram da Palestina por determinação de Adriano. Isso permitiu que o judaísmo se difundisse entre as populações berberes, ultrapassando as fronteiras étnicas. O notável sucesso que o judaísmo obteve entre os berberes pode ser inferido por meio das medidas contra os judeus que os cristãos tomaram durante o século IV, medidas que eram sintoma de temor nutrido pelas lideranças eclesiásticas diante da disseminação da crença judaica.

De acordo com Chouraqui (2001, p. 18), as semelhanças entre a língua púnica e a hebraica e a origem semita comum habilitaram o judaísmo a se espalhar e florescer na África, atraindo elementos berberes na condição de prosélitos ou semiprosélitos. Tertuliano nos informa que muitos berberes costumavam observar o *shabat*, os festivais, os jejuns e as leis dietéticas dos judeus. Uma inscrição contida em um tablete de chumbo datado do período romano encontrado na necrópole de Hadrumeto representa uma invocação ao “Deus de

registro das discussões rabínicas que pertencem à lei, ética, costumes e história do judaísmo. É um texto central para o judaísmo rabínico.

Abraão, Isaac e Jacó” com a finalidade de unir um casal, o que parece sugerir uma influência judaica nas práticas mágicas típicas do paganismo (CHOURAQUI, 2001, p. 21).

A Crise do Século III

Desde as origens do cristianismo, os cristãos sempre foram alvo de hostilidades. Esse fato se intensificou em meados do século III, época em que Cipriano exerceu seu episcopado. Na medida em que os cristãos ameaçavam o *modus uiuendi* greco-romano, foram perseguidos, sob a acusação de serem os responsáveis pelas catástrofes naturais, tais como secas, enchentes e más colheitas; assim como pelas sociais (invasões bárbaras, guerras e epidemias) que assolaram o Império. A opinião pública – *communis opinio* – contrária aos cristãos foi se intensificando à medida que tais calamidades foram encaradas como resultado da cólera dos deuses contra o Império, uma vez que os cristãos não participavam dos rituais do paganismo.⁴⁶ Porém, as perseguições nunca foram contínuas e gerais, pelo contrário, mostravam-se esporádicas e localizadas.

Entre os séculos I e II não observamos nenhuma legislação específica contra os cristãos. Na maior parte das vezes, ocorriam consultas oficiais feitas “à chancelaria imperial por parte do governador da província, das comunidades municipais ou de particulares” (SILVA, 2006, p. 245) acerca do tratamento dispensado aos cristãos, como foi o caso da consulta que Plínio, governador da província da Bitínia nos anos de 111 e 112, fez ao imperador Trajano.⁴⁷ Até o ano 100, o cristianismo foi ignorado e/ou tolerado pelo Estado, pois era encarado ainda como um dos ramos do judaísmo. No século II, no entanto,

⁴⁶ O termo *opinio* é de origem latina e, a princípio, fora utilizado para traduzir a palavra grega *doxa*, que denotava a ideia de impressão, verdadeira ou falsa, acerca de algo, por oposição à *episteme*, que, literalmente, significava conhecimento. Termos como *popularis opinio*, *communis opinio* eram utilizados por autores latinos como Cícero e Suetônio. De acordo com Funari (2003, p. 58-59), *opinio* relacionava-se tanto à opinião individual quanto a certa impressão geral e pública sobre determinado assunto.

⁴⁷ Ver nota 89.

percebemos o início de uma comunicação regular entre a Igreja e o poder imperial por meio das apologias (SILVA, 2006, p. 244).⁴⁸

As perseguições aos cristãos não representaram o único risco ao cristianismo, apesar de ser considerado o maior dentre eles. O cristianismo primitivo se encontrava, também, ameaçado pelas heresias, sobretudo pelo gnosticismo e pelo montanismo.⁴⁹ As heresias representaram um perigo que ameaçava o cristianismo de dentro para fora.⁵⁰ É necessário esclarecer, contudo, a dificuldade que os escritores pagãos apresentavam em discernir a linha divisória entre as atitudes dos cristãos considerados hereges e aqueles do grupo majoritário, os cristãos apostólicos.

⁴⁸ As apologias são obras nas quais os autores cristãos – conhecidos como apologistas – dirigem-se à corte com o objetivo de esclarecer os princípios da sua fé e rogar a benevolência dos imperadores. Ou seja, são defesas, em formato literário, da crença cristã. Os apologistas, em geral membros do clero, eram cristãos cultos, provenientes das camadas sociais mais elevadas. Eram educados nos moldes da filosofia clássica, valendo-se de seus conceitos para expor os dogmas, as crenças e os costumes do cristianismo; tinham a intenção, também, de dissipar as acusações lançadas contra os cristãos (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 109-110).

⁴⁹ O gnosticismo configurava-se como um conjunto de correntes filosófico-religiosas sincréticas, oriundo da região da Ásia Menor. Exerceu influência sobre o cristianismo, sobretudo no século II. Teve como base os elementos das filosofias que floresciam na Babilônia, no Egito, na Síria e na Grécia, combinando elementos da Astrologia, das religiões de mistério e do Zoroastrismo. O pensamento gnóstico foi muito variado, mas a essência era a mesma: o dualismo. De Deus foi tirada a responsabilidade de haver criado o mundo visível. Seus adeptos acreditavam que existira um Demiurgo que havia criado o mundo terreno. Nesse mundo criado e no Homem (a mais orgulhosa criação do Demiurgo), havia-se introduzido uma faísca de divindade. Adiante, tornou-se tarefa de Deus dar ao homem o conhecimento, com o fim de que pudesse resgatar os pedaços da divindade que ali haviam aprisionados. Esse conhecimento lhe deu Deus, enviando Jesus ao mundo. Montano conjugava do pensamento gnóstico e organizou um movimento que professou estes ensinamentos, denominado montanismo. Esse movimento floresceu em meados do II século. Montano afirmava que possuía o dom da profecia e havia sido enviado por Jesus Cristo para inaugurar uma nova Era na terra. Segundo ele, o universo era simples: existia o mundo visível em que vivemos e havia o céu do Deus-Criador, o Demiurgo, que ele relaciona com o severo Jeová do Antigo Testamento. Em outra dimensão estava o Verdadeiro Deus, bondoso, piedoso e benigno, aquele que sempre existiu, mas só se revelou ao homem enviando a terra o Seu Espírito, Jesus Cristo, para que se opusesse aos sombrios ensinamentos de Jeová. Para Montano, era deplorável todo prazer terreno, devia-se evitar o matrimônio e a procriação, pois assim se ajudava Deus Criador em sua obra. O movimento montanista pretendia revalorizar os elementos da mensagem cristã primitiva que haviam sido esquecidos, principalmente a mensagem escatológica. Propunha um ascetismo rigoroso, o qual visava à preparação para o momento final. No plano alimentar, instituiu-se o jejum e proibiu-se o consumo de carne. Um de seus adeptos mais famosos foi Tertuliano, um dos Padres da Igreja e autor de diversas obras de defesa do cristianismo, o qual se converteu ao montanismo em início do século III. O montanismo ficou marcado, também, por não proibir as mulheres de coordenarem as cerimônias e ocuparem cargos elevados na hierarquia. As mulheres desempenhavam papel importante em suas cerimônias. Para eles, o Espírito Santo inspirava igualmente homens e mulheres e assim também deveria ser com a igreja. Maximila, uma das principais discípulas de Montano, tornou-se a cabeça da seita após a morte do mestre (DÍAZ Y DÍAZ, 2002, p. 959-961).

⁵⁰ Entendemos o termo “heresia” como o proposto por Kochakowicz (1987, p. 305), o qual afirma que “heresia (ou herege) é aquilo que (ou quem) foi definido como tal pelas autoridades eclesiásticas”. Segundo esse teórico, tais autoridades condenavam como heresia todo movimento sectário que professasse uma determinada doutrina, no nosso caso, o cristianismo. A heresia, assim, configurava-se, como a escolha do mal, tanto em assuntos morais como doutrinários.

Percebemos que ao longo do Principado houve um desinteresse das autoridades imperiais em relação aos cristãos, fato que se estendeu até meados do século III, quando teve início a perseguição oficial de Décio, em 249.⁵¹ No decorrer dos três primeiros séculos, o cristianismo ainda não contava com uma organização administrativa consolidada, o que só ocorreria mais tarde. A natureza esporádica das perseguições e o fato de o governo não conceder muita importância ao cristianismo proporcionaram aos cristãos uma possibilidade de se expandir e de cuidar dos seus assuntos internos. Como as primeiras perseguições aos cristãos foram restritas e esporádicas, não foram capazes de comprometer seriamente a difusão da crença.⁵²

Adentrando o século III, sob os governos de Septímio Severo e Caracala, as perseguições continuaram a ser locais e esporádicas, ocorrendo sempre por incentivo da população. A boa vontade em relação aos cristãos cresceu no período seguinte, sob o governo de Heliogábalo e Severo Alexandre, entre 218 e 235. A política religiosa do primeiro tendia para o sincretismo, uma vez que havia sido sacerdote de um deus oriundo do Oriente, mostrando-se, assim, tolerante em relação aos cristãos e aos judeus. Severo Alexandre foi ainda mais complacente com as diversas crenças presentes no Império, inclusive com o judaísmo e o cristianismo. De acordo com o relato contido na *História Augusta (Alexander*

⁵¹ Não existe nenhuma informação de condenação direta aos cristãos até o século III, perpetrada pelos imperadores. Os imperadores do século I d.C. não desejaram uma deificação integral – excetuando-se, particularmente, o caso de Nero e Domiciano –, como aconteceu com os Ptolomeus e alguns Selêucidas. A primeira perseguição aos cristãos de que temos registro foi a perpetrada pelo imperador Nero, em 64, após o incêndio que destruiu dez dos quatorze bairros de Roma, a qual foi registrada por Tácito, em seus *Anais*, cinquenta anos depois. Este historiador romano dá a entender que Nero utilizou os cristãos meramente como bodes expiatórios, com o intuito de desviar as suspeitas do incêndio que pesavam sobre sua pessoa e aplacar a ira da população (GOMES, 1997, p. 155). No reinado de Domiciano, houve renovação da perseguição contra os cristãos, mesmo que limitada e branda (RUSSEL, 1937, p. 165). O fato é que Domiciano, ao se proclamar deus em vida e exigir que fosse chamado *dominus et deus*, determinou que toda a população desse provas de lealdade, o que ia de encontro à recusa dos cristãos em cultuar o imperador. Oferendas de incenso, orações e promessas eram expressões de lealdade em relação ao Estado e os que não as cumprissem eram punidos como desleais ao império.

⁵² Em finais do século II, é possível notar a presença de cristãos nos círculos imperiais, como, por exemplo, Márcia, a concubina de Cômodo, que interveio em benefício dos cristãos condenados a trabalhos forçados na Sardenha; e, Júlia Mameia, mãe de Severo Alexandre, que em 230 encontrou-se com Orígenes em Antioquia (SILVA, 2006, p. 245). Ao adentrar o século III, o cristianismo já havia se infiltrado nos estratos mais elevados da sociedade greco-romana e já existiam cidades no império com população predominantemente cristã, estendendo-se as conversões à zona rural (FRANZEN, 1996, p. 33).

Seuerus, XXIX, 1), o imperador venerava as imagens de Orfeu, Apolônio de Tiana e Jesus em seu larário doméstico (SILVA, 2006, p. 245).

A época seguinte, que se inicia em 235, após a morte de Severo Alexandre – o último dos imperadores da Dinastia dos Severos –, e se estende até o ano de 284, foi o período denominado pejorativamente como “Anarquia Militar”, “Crise do Terceiro século” ou “Período dos imperadores-soldados”. É considerado por Gonçalves (2006, p. 189) como “uma época de inflexão, um período de mutação e de transição, que afetou com ritmo próprio todo o Império”. Contrariamente à época na qual o cristianismo se expandiu, alcançando inclusive a elite romana, favorecido pela clemência imperial, o período da “Anarquia Militar” foi marcado pela inversão da política imperial relativa ao cristianismo. Esse contexto se revela desfavorável aos cristãos, pois uma das suas principais características será a emergência da intolerância religiosa no Império Romano (SILVA, 2006, p. 245).⁵³

Ao mesmo tempo, o governo romano enfrentava problemas de caráter político e econômico, além da pressão dos povos bárbaros que circundavam o *limes*, e que aproveitaram a situação para adentrarem em territórios romanos. Vários imperadores sucederam-se no poder, aclamados pelas legiões, desejosos de bons generais para afastar as invasões bárbaras e proteger o Império. Eles ficaram pouco tempo no governo e acabaram morrendo nas batalhas contra os invasores ou pelas mãos dos próprios legionários (GONÇALVES, 2006, p. 186). Sucederam-se mais de vinte imperadores num período de quase cinquenta anos, alguns deles governando, muitas vezes, simultaneamente (SILVA, 2006, p. 244).

Essa época, nomeada de “Anarquia Militar”, foi um período que a historiografia geralmente tratou como de crise generalizada em todo o Império. Por isso, algumas

⁵³ Estamos de acordo com Silva (2004, p. 15), que entende a “intolerância” nesse período como “não a existência de relações discriminatórias entre indivíduos e/ou grupos, mas a formação de uma ideologia que preconiza, como plataforma política, a utilização da coerção física estatal contra aqueles que, de algum modo, são considerados desviantes num determinado contexto social”.

observações devem ser feitas acerca desse assunto, já que a atuação de Cipriano em Cartago é profundamente marcada pelas vicissitudes da política imperial.

Moisés Antikeira, em seu trabalho recentemente publicado, *Era uma vez a crise do Império Romano no século III: percursos de um recente itinerário historiográfico* (2015), destaca a interpretação de diversos estudiosos acerca da “crise no Império Romano do século III”, entre eles Karl Strobel, Christian Witschel e Gonzalo Bravo Castañeda.⁵⁴ Antikeira evidencia que este tema é um dos mais tradicionais em meio aos estudos historiográficos dedicados à história imperial romana e que nas últimas décadas têm se observado a emergência de vários questionamentos a essa perspectiva. O autor afirma ter feito a opção de expor os argumentos defendidos pelos três estudiosos listados acima, pois eles “sintetizam os elementos mais relevantes em meio à revisão historiográfica predominante nos últimos anos” (ANTIQUEIRA, 2015, p. 154). Para ele, tal empreitada possui uma relevância ainda maior, levando-se em conta que, no que diz respeito à produção brasileira, percebe-se uma escassez de trabalhos voltados para este tema. A única exceção a esse quadro, o autor encontra no trabalho de Gilvan Ventura da Silva e Carolline da Silva Soares, intitulado *O “fim” do mundo antigo em debate: da “crise” do século III à Antiguidade Tardia e além* (2013).

Segundo Antikeira, os trabalhos como os de Witschel “permitem que compreendamos a notável variação regional e local no que diz respeito a diferentes esferas da vida em sociedade, como a demografia e a economia” (ANTIQUEIRA, 2015, p. 166), logo, tornou-se inadequado pensar o Império Romano de meados do século III como palco de uma crise generalizada e catastrófica. Por outro lado, Strobel e Bravo Castañeda “ressaltam uma dimensão elementar do ofício do historiador: o trato com as fontes, em particular as literárias”, destacando, desse modo, a importância em “desvendar as possíveis intenções e

⁵⁴ As obras analisadas por Moisés Antikeira são: *Das Imperium Romanum im 3* (1993), de Karl Strobel; *Krise, Rezession, Stagnation? Der Westen des römischen Reiches im 3* (1999), de Christian Witschel; e, *Otro mito historiográfico? La crisis del siglo III y sus términos em el nuevo debate* (2012), de Gonzalo Bravo Castañeda.

objetivos que conduziram os autores tardo-antigos, tanto cristãos quanto pagãos, a tecerem um quadro negativo acerca de boa parte do século III” (ANTIQUEIRA, 2015, p. 166).

Antiqueira afirma que essas narrativas historiográficas negam a utilização do conceito de crise e que, para ele, é preciso reconhecer que certas áreas do Império Romano vivenciaram um processo de decréscimo populacional, de epidemia de peste e de desvalorização da moeda, e que isso “não deveria forçosamente resultar na recusa de uma concepção de crise ao se abordar a sociedade imperial romana do século III” (ANTIQUEIRA, 2015, p. 167). A opinião de Antiqueira é a de que os três historiadores analisados por ele “parecem assentar-se sobre o princípio de que os fenômenos históricos observados no século III seriam adequadamente explicados se concebidos a partir de uma perspectiva de longa duração” (ANTIQUEIRA, 2015, p. 167). Por fim, o autor indica a possibilidade de se preservar o emprego do conceito de “crise ao tomá-lo como expressão de um “momento crítico/decisivo”. O autor conclui o seu ponto de vista da seguinte forma:

Considero que se estabelecermos uma aceção inequívoca quanto ao termo – e, para tanto sugiro a possibilidade de nos fiarmos a partir da noção de “período crítico” notada no decorrer da própria Antiguidade greco-romana – poder-se-ia aplicar o conceito de crise como ferramenta metodológica válida para a análise de diferentes fenômenos históricos observados no interior do mundo romano entre o reinado de Décio e a ascensão de Diocleciano, prescindindo, pois, da retórica apocalíptica que Gibbon nos legou há mais de duzentos anos (ANTIQUEIRA, 2015, p. 168).

O trabalho de Gonzalo Bravo Castañeda, *Otro mito historiográfico? La crisis del siglo III y sus términos em el nuevo debate* (2012), destaca o fato de que os debates dos historiadores acerca da “crise” do século III no Império Romano não devem desconsiderar as novas descobertas arqueológicas e como estas têm modificado o discurso historiográfico sobre a “crise” nas últimas décadas. Para Bravo Castañeda, os contemporâneos, como Cipriano, teriam dificuldades em entender a dimensão histórica do momento em que viviam, e não compreendiam a existência de uma crise na medida em que muitas das mudanças não se

limitavam ao século III. A ideia de uma “crise do século III”, portanto, mostra-se inadequada para este autor, pois parte dos problemas a ela associados – problemas com o exército, inflação, política anti-senatorial, entre outras – tiveram origem no século II. Desse modo, Bravo Castañeda conclui que “desde a época de Comodo (180-193), já se havia configurado a dinâmica característica de quase todo o século seguinte” (BRAVO CASTAÑEDA, 2012, p. 121).

Segundo Bravo Castañeda, a ideia de uma “crise do século III” trata-se de uma interpretação enviesada, aceita de forma acrítica e reproduzida por muitos historiadores, de diferentes orientações teóricas, que alcançou a condição de “mito historiográfico”, sobretudo por não ter sido questionada por um longo tempo. Diante disso, o autor propõe duas alternativas: a primeira visa a superar a noção de uma crise generalizada e global que tenha atingido todos os territórios do Império na mesma intensidade, e adotar a ideia de “crises” (crise política, crise, militar, crise religiosa e assim por diante); e, a segunda – que corresponde à hipótese defendida pelo autor – propõe considerar a ideia de que não houve crise alguma no que se refere ao mundo romano no século III. Ainda que Bravo Castañeda (2013, p. 13-26) reconheça “aparentes momentos de descontinuidade”, ele sustenta que prevaleceu “a continuidade do sistema imperial romano”.⁵⁵

Numa linha de investigação próxima da Nova História Política, Ana Teresa Marques Gonçalves (2006) empreende uma análise da crise do século III a partir da imagem historiográfica depreciativa que se construiu em torno dos imperadores da dinastia dos Severos, apontados como os precursores da falência do Império que se seguiu à crise do século III. Segundo a autora, tal interpretação se encontra calcada, na maioria das vezes, numa reprodução acrítica da opinião de membros da aristocracia senatorial contrários a imperadores

⁵⁵ Gonzalo Bravo Salinero produziu outros dois trabalhos acerca da “crise do século III” no Império Romano. São eles *Crisis del Imperio Romano?Desmontando un tópico historiográfico* (2013) e *Para un nuevo debate sobre la crisis del siglo III (em Hispania), ao hilo de un estudio reciente* (1998).

que julgavam despóticos e autoritários. De fato, um lugar comum na historiografia da "crise" são as críticas dirigidas aos Severos, tidos como os artífices de uma monarquia militar, ou seja, uma monarquia fundada diretamente no apoio do exército, pedra angular de todo o sistema político. Essa dependência visceral dos imperadores diante das tropas, que se consolida na passagem do II para o III século teria sido o pivô da "crise" que se prolongaria até o século IV. Na contracorrente de uma interpretação como essa, a autora argumenta que “Septímio Severo não tentou deliberadamente se basear no militarismo. Como todos os imperadores, ele baseou sua posição num suporte militar, mas também reconheceu a necessidade de acomodar os desejos das aristocracias romanas e provinciais” (GONÇALVES, 2006, p. 183). A respeito da situação vivida pelo Império Romano entre a deposição do último representante da dinastia dos Severos, Severo Alexandre, em 235, e a ascensão de Diocleciano, em 284, Gonçalves esclarece que denominar este período como “Anarquia Militar”, é defini-lo de forma restritiva, na medida em que, por meio dessa acepção, enfatizam-se apenas os aspectos políticos do período, concentrando-se no fato de que a maioria dos imperadores que ascenderam ao poder nesse intervalo de aproximadamente cinquenta anos foram entronizados sumariamente pelas legiões aquarteladas nas províncias, que rivalizavam entre si e com os "bárbaros" e sassânidas.

A autora não nega que durante a “Anarquia Militar” as autoridades romanas se defrontaram com problemas de ordens diversas: crise política, crise militar, crise econômica, crise moral e religiosa. No entanto, faz-se necessário relativizar os contornos da "crise", pois as inscrições demonstram "que o sistema político do Alto Império permaneceu estável até ao menos os anos de 260 e que a organização das cidades [...] não passou por modificações fundamentais” (GONÇALVES, 2006, p. 188). Por essa razão, em lugar de uma crise política longa, os especialistas passaram a se concentrar numa crise política mais curta, situada entre as décadas de 260 e 270, com efeitos muito mais limitados do que habitualmente se supunha.

Assim, é preciso termos em mente que os problemas econômicos, políticos, sociais e culturais não afetaram todo o Império ao mesmo tempo e com a mesma intensidade. Ademais, o século III apresenta uma documentação escassa quando comparado a outras fases da História de Roma, o que dificulta um estudo mais detalhado acerca do período. Seja como for, ao abandonarem um modelo pré-estabelecido e investirem nos estudos de caso regionais, os especialistas têm insistido na relativização da ideia de crise, mesmo que, na ausência de uma terminologia mais específica, sejamos forçados a utilizar os conceitos de “Anarquia Militar” e “Crise do Terceiro Século”, mas com as devidas reservas.

Na atualidade, o que parece se impor é a tendência em se considerar o século III uma época de notável inflexão nos rumos do Império, um período de transição que apresentou ritmos próprios conforme a realidade local, como sustentam Jean-Michel Carrié e Aline Rousselle em *L'Empire romain en mutation: des Sévères à Constantin - 192-337*, obra de 1999 que representa uma significativa contribuição ao debate em torno do lugar ocupado pelo século III na construção de uma nova sociedade mediante o redimensionamento do alcance da crise, acontecimento que não é evidente por si mesmo, mas que deve ser explicado pelos historiadores. Carrié e Rousselle problematizam a cronologia habitualmente adotada para identificar o início da crise, o "ponto zero" – poderíamos acrescentar –, e para mensurar a sua duração, fazem referência à obra de Rémondon, *La crise de l'Émpire Romain de Marc Aurèle à Anastase*, de 1965. Esse autor acredita que a crise teria irrompido sob o governo de Marco Aurélio (161-180) e que teria se prolongado até o governo de Anastácio (491-518), já em plena fase bizantina, induzindo-nos a supor que a crise ocupou todo esse período. Rémondon ignora, assim, a obra restauradora dos soberanos do século IV, notadamente Diocleciano e Constantino, que empreenderam um conjunto de reformas no sentido de fortalecer o Estado e de garantir a manutenção do Império, os quais conseguiram superar a instabilidade verificada no período anterior.

Com o fito de superar, em definitivo, a opinião catastrófica da crise do século III, opinião esta arraigada no senso comum e na literatura didática, Carrié e Rousselle optam pelo conceito de Antiguidade Tardia, um conceito que, é bom lembrar, não é de modo algum recente, possuindo já uma trajetória de mais de um século.⁵⁶

Poucos especialistas em História de Roma deixaram de se posicionar sobre o assunto, valendo-se, como não poderia deixar de ser, da *ouillage* mental de seu próprio tempo. Disso resulta que o interesse dos modernos pelo "fim" do Mundo Antigo se encontra, na maior parte das vezes, condicionado por fatores de ordem ideológica e/ou política. Uma das dificuldades que logo se impõem quando tentamos organizar os argumentos dos autores é a extensa variedade de critérios adotados, o que resulta numa plethora de interpretações, ainda que estas guardem entre si semelhanças recorrentes. Na aplicação dos conceitos de “crise” e “decadência” ao Império Romano, uma historiografia que poderíamos qualificar, não sem alguma imprecisão, como tradicional, tendeu a admitir que o colapso do Império foi

⁵⁶ Antiguidade Tardia é a tradução, para a língua portuguesa, do alemão *Spatäntike*. Segundo Silva e Soares (2013, p. 155-156) a primeira formulação desse termo se deve a Alois Riegl, um historiador da arte que, em 1901, o emprega numa obra intitulada *The Spätromische Kunstindustrie (A indústria artística do Império Romano Tardio)*. Mais tarde, o conceito é aplicado por Johannes Straub, filólogo devotado ao estudo da *Historia Augusta*, uma fonte anônima do século IV. À época, o conceito mostrava-se particularmente útil a Straub, que pretendia demonstrar a filiação entre a tradição clássica e helenística e as fontes literárias produzidas a partir do século III, quando, imaginava-se, essa tradição já teria se esvaído. Straub, ao contrário, sugere uma continuidade entre os períodos clássico e pós-clássico, contrapondo-se assim à concepção segundo a qual o Império Romano tardio teria se notabilizado por um decréscimo nos padrões culturais (FRIGHETTO, 2012, p. 20). Com isso, estava aberto o caminho para a superação do preconceito que rondava os últimos séculos de Roma, uma vez que a “decadência” do Império, até então um lugar comum na historiografia, não era, em absoluto, confirmada pela análise filológica, o que lançava novas luzes sobre o período, estimulando programas de pesquisa comprometidos menos com a identificação das “causas” ou fatores da “decadência” do que com a apreensão da dinâmica da sociedade imperial entre os séculos III e V. Para tanto, foi sem dúvida determinante a contribuição de Henri-Iréné Marrou, um dos mais renomados especialistas em História do Cristianismo, que em 1977, numa obra póstuma intitulada *Décadence romaine ou Antiquité Tardive?*, contesta a opinião corrente de que os últimos séculos do Império teriam sido desprovidos de qualquer traço de inovação ou originalidade em razão de uma suposta perda de qualidade cultural. Na avaliação de Marrou, a Antiguidade Tardia, configurando um contexto histórico autônomo, deveria ser compreendida com referência a ela mesma mediante a decodificação dos seus próprios cânones, e não em comparação com a sociedade que a precedeu, pois somente assim os historiadores teriam condições de valorizar as inovações, muitas delas associadas à expansão do cristianismo e às migrações germânicas, invertendo-se por completo o paradigma de interpretação que, desde pelo menos Gibbon, condenava a fase final do Império Romano justamente em virtude das suas colorações cristãs e “bárbaras”. Para a difusão do conceito de Antiguidade Tardia, tanto em nível internacional quanto no Brasil, outro notável colaborador foi Peter Brown, que em inúmeros livros, artigos e ensaios cuidou de historicizar as linhas de força da assim denominada *Late Antiquity*, como vemos em dois trabalhos seminais: *The world of Late Antiquity* e *The making of Late Antiquity*, publicados em 1971 e 1978 respectivamente (SILVA; SOARES, 2013, p. 156-157).

deflagrado após a sucessão dos Antoninos, acentuando-se no período da Anarquia Militar e alcançando o seu desfecho com Diocleciano e Constantino, no século IV. Estabelecidas as linhas gerais do processo histórico, o maior desafio subjacente ao trabalho dos historiadores seria isolar a causa ou causas de uma transformação dessa magnitude, qual seja, o esfacelamento de um império monumental que havia permanecido coeso por, pelo menos, uns quinhentos anos. A esse respeito, uma corrente importante de interpretação é constituída pelos autores que, deslocando o foco das questões políticas e militares, cuidaram, na primeira metade do século XX, em lançar luz sobre os aspectos sociais e econômicos do problema, a exemplo de Mikhail Rostovtzeff e Sergei Kovaliov.

Em sua obra hoje considerada clássica, *Social and Economic History of the Roman Empire*, publicada em 1926, Rostovtzeff, um refugiado da Revolução Russa que encontrou asilo nos Estados Unidos, sustenta a tese segundo a qual o século III seria marcado por uma “revolução” que destruiu os fundamentos da vida econômica, social e intelectual do Mundo Antigo, e que não deixou nenhuma contribuição positiva. Sua opinião é a de que, sobre as ruínas de uma próspera civilização cujo eixo era a autonomia política das cidades, a “revolução” edificou um Estado ancorado na ignorância, no constrangimento, na violência, na servidão, na corrupção e na desonestidade. A interpretação formulada por Rostovtzeff encontra-se claramente impregnada de suas impressões pessoais acerca da Revolução Russa. Desinstalado de sua pátria pelos bolcheviques, o autor empreende uma leitura do Império Romano tardio nos termos da eliminação das elites por um movimento revolucionário liderado pelas massas camponesas e pelos escravos. Na contracorrente da interpretação de Rostovtzeff, que traz implícita uma crítica feroz aos ideais revolucionários, vemos emergir uma escola importante de interpretação sobre o “fim” do Mundo Antigo constituída pelos autores filiados ao materialismo histórico. Dentre esses autores, merece destaque Sergei Kovaliov, que em sua obra *História de Roma*, de 1959, organizada em três volumes,

empreende uma análise da crise do século III recebida, à época do lançamento, como uma contribuição inovadora em função do aporte teórico, pois o autor buscava aplicar o modelo marxista de revolução aos séculos finais do Império. Tendo em vista que Kovaliov elabora uma interpretação marxista da “crise”, ele sempre opõe uma categoria (ou “classe”) social à outra, qualificando os conflitos e contradições como expressões de uma luta de classes, o que o leva a conceber o "fim" do Mundo Antigo como um amplo processo revolucionário de resistência dos subalternos aos opressores (leia-se a elite imperial) no qual os escravos e camponeses empobrecidos assumiriam um notável protagonismo. A despeito das orientações políticas dissonantes, Kovaliov e Rostovtzeff se aproximam ao propor que o "fim" do Império Romano teve início no século III, momento histórico marcado pela dissolução das relações econômicas próprias da sociedade escravista, com a consequente expansão do colonato e a feudalização das propriedades rurais.

Não obstante a importância do paradigma economicista defendido por Rostovtzeff e Kovaliov, bastante influente até pelo menos a década de 1970, outros autores não tardaram a experimentar novas interpretações sobre a "crise" do século III e o "fim" do Mundo Antigo. No que diz respeito à tentativa de uma leitura cultural da “crise”, um dos pioneiros foi o historiador alemão Joseph Vogt, que, em sua obra *Der niedergang Roms: metamorphose der antiken kultur*, publicada em 1964 e por nós consultada na versão espanhola de 1968, *La decadencia de Roma: metamorfosis de la cultura antigua (200-500)*, propõe-se a examinar a trajetória das principais correntes intelectuais e religiosas da bacia do Mediterrâneo entre os séculos III e V. Vogt conduz sua análise enfocando o conflito cultural e religioso que ocorre na passagem do Principado ao *Dominato*. Para o autor, é no século III que tem início um amplo rearranjo sociopolítico e cultural que culminará com o esfacelamento do Império Romano. Retomando argumentos já enunciados por outros autores, Vogt afirma que, no século III, o Império foi assolado por severos ataques ao *limes*, o que acarretou a conversão

do regime numa monarquia militar e absolutista na qual todos os cidadãos passaram à condição de súditos. Diante da necessidade premente de defender as fronteiras, os imperadores teriam sido compelidos a abandonar Roma e a favorecer cada vez mais o exército, orientação política que será mantida nos séculos posteriores. Em relação à vida religiosa, Vogt sugere a existência de um profundo sincretismo entre os múltiplos sistemas filosóficos e credos disseminados pelo território imperial. Desse sincretismo e do conflito entre os adeptos de religiões distintas, o cristianismo sagrou-se triunfante e a Igreja alcançou definitivamente o poder político. Muito embora reserve, em sua narrativa, um papel relevante para os fatores de ordem religiosa e cultural, Vogt não nos oferece, no fim das contas, uma visão inovadora, pois ainda considera o século III um momento de crise generalizada: crise política, crise monetária, crise dos transportes, crise econômica, crise espiritual e outras. Dentre os desafios enfrentados pelos imperadores, o autor menciona o aumento dos gastos públicos; as constantes campanhas contra os bárbaros; os conflitos civis, muitas vezes simultâneos; o aumento dos impostos e do fiscalismo; o empobrecimento da população; o amuralhamento das cidades; a deterioração das vias de transporte; os surtos de epidemia, sobretudo sob os governos de Marco Aurélio e de Décio; o decréscimo demográfico, tanto na zona rural quanto na zona urbana; e o esgotamento das minas de ouro e prata.

Outro estudo sobre a "crise" do século III e seus desdobramentos que gozou, nos meios acadêmicos brasileiros, de ampla receptividade foi o de Roger Rémondon, mencionado anteriormente, no qual o autor constrói uma visão de conjunto acerca das transformações que culminaram com a desagregação do Império Romano. Para Rémondon, os governos de Marco Aurélio e de seu filho Cômodo anunciam uma ruptura da *pax romana* até então vigente, com o conseqüente abandono do equilíbrio entre diversas variáveis, a saber: a capacidade de resistência do *limes* e o poderio bélico dos "bárbaros"; as despesas com as campanhas militares e o montante de recursos econômicos; os gastos com a manutenção do Estado e a

arrecadação de impostos; a produção; a autoridade do Senado e o poder de intervenção da *domus*; a tradição republicana e as tendências monárquicas; a cultura clássica e as correntes "irracionais". Na avaliação de Rémondon, as medidas políticas adotadas pelos imperadores da dinastia dos Severos (193 e 235) se revelaram ineficazes diante da conjuntura de crise do século III. O ano de 235, no qual Severo Alexandre perece num complô tramado pelos militares do exército renano, que elevam à púrpura Maximino, assinala, segundo o autor, o início propriamente dito da crise, que se desdobra em duas frentes: numa crise externa, caracterizada pela pressão contínua dos "bárbaros" no *limes*, e numa crise interna de alcance global, pois afeta todos os campos da vida em sociedade (política, economia, cultura, religião, moral). De acordo com Rémondon, para cada um destes setores há uma série infinita de causas e efeitos que retroalimentam a conjuntura de crise. No entanto, mesmo diante de tantos problemas, o autor afirma que a ruína total do Império não se efetivou, uma vez que houve mecanismos de resistência à crise: a contribuição fiscal continuou a ser cumprida pelos cidadãos e a produção agrícola não sucumbiu inteiramente. Mesmo tendo ocorrido uma evidente concentração de riqueza em mãos dos mais ricos, em detrimento dos mais miseráveis, tal fato não impediu o reforço da solidariedade campesina. Ademais, as sangrias das guerras e o aumento de seus recursos conferiram certa estabilidade ao mundo bárbaro, uma vez que as diversas tribos bárbaras foram, ou repelidas pelos exércitos, ou incorporadas ao império, o que, por sua vez, favoreceu a reestruturação geral do sistema imperial empreendida por Diocleciano e Constantino.⁵⁷ Rémondon, entretanto, não ignora a contribuição dos antecessores, em particular as medidas administrativas e militares tomadas

⁵⁷ Nas palavras de Silva (2006, p. 197): "Diocleciano ascende ao poder num momento em que a Anarquia Militar se encontra em fase de superação por conta, em primeiro lugar, da atuação de Aureliano, que repele a invasão na Península Itálica pelos alamanos, derrota Zenóbia em Palmira e restabelece o controle romano sobre as Gálias ao vencer a resistência de Tétrico, o último dos imperadores gauleses. Probo, sucessor de Aureliano, além de afastar os invasores germânicos das margens do Reno, conclui um tratado estabelecendo a presença militar romana além deste rio e obtendo grande número de reféns e recrutas para o exército. Na Sequência, Caro realizou uma importante reforma militar destinada a conter as investidas da Pérsia Sassânida no *front* oriental. Desse modo, Diocleciano, ao eliminar Carino em 285, tornar-se o único titular da autoridade pública e herda um império praticamente unificado, o que o deixa em uma posição bastante confortável para empreender as reformas necessárias à manutenção da estabilidade política imperial".

por Galieno (253-268) e os melhoramentos econômicos de Aureliano (270-275) e Probo (276-282).

Após as obras de Vogt e Rémondon, outro livro sobre o Império Romano bastante influente entre os latinistas é *Römische Sozialgeschichte*, de Géza Alföldy, lançado originalmente em 1975, mas que recebeu várias edições em língua portuguesa. Nele, verifica-se ainda a permanência de uma visão tradicional, na medida em que o autor não problematiza a "crise" do século III, tomando-a como uma realidade incontestável. Por meio da análise de autores como Dião Cássio e Cipriano, Alföldy afirma que o Império, em meados do século III, parecia estar condenado à ruína em virtude dos ataques maciços dos povos "bárbaros" e das acentuadas transformações político-sociais internas. O autor, como outros, supõe a existência de uma crise generalizada no Império Romano evidenciada pelos seguintes fatores: instabilidade do sistema político, súbita alteração da estrutura social e uma sensação de desalento nutrida pelos contemporâneos, que julgavam viver um tempo de degradação social. Alföldy, como o próprio título da obra sugere, se propõe a realizar uma investigação acerca das transformações sociais pelas quais passou Roma ao longo da sua história.

A despeito do enfoque na História Social, o que representava uma inovação em termos dos estudos romanos, o autor não faz um estudo mais aprofundado acerca dos processos históricos em curso no século III, prendendo-se muito mais aos testemunhos de época que tendem a interpretar as transformações do Império como produto da decadência dos costumes e do aumento da imoralidade, mas sem operar uma crítica acerca desses testemunhos. Além disso, Alföldy, mesmo priorizando as mudanças na estrutura social romana, mantém-se preso ainda aos acontecimentos de natureza política, enfatizando a sucessão de imperadores e usurpadores no poder. Seja como for, a interpretação propriamente "social" do autor para as transformações operadas no Império Romano durante a "crise" do século III fundamenta-se na oposição verificada entre *honestiores* e *humiliores*. Um elemento de identidade entre os

honestiores seria a propriedade de terra, mas, no que diz respeito à exploração da terra, já seria possível captar variações, pois enquanto um membro da ordem senatorial teria à sua disposição um contingente de mão de obra suplementar, um decurião poderia responder, com sua família, pelo cultivo da propriedade, o mesmo ocorrendo com os veteranos. Já os *humiliores* exibiriam uma homogeneidade maior pelo fato de constituírem uma reserva de mão de obra dependente, mas não de maneira integral, pois uma parte deles, principalmente os colonos com terras arrendadas e os artesãos, ainda controlariam, de certo modo, os meios de produção, ao passo que outros, como os camponeses mais pobres, seriam obrigados a ganhar a vida como jornaleiros e trabalhadores sazonais. Na avaliação de Alföldy, não houve nenhuma categoria da sociedade romana que não tenha sido afetada pela "crise" do século III, nem mesmo a ordem senatorial.

De acordo com Alföldy, os grupos sociais, no século III, teriam se alinhado em campos antagônicos, e isso até mesmo do ponto de vista religioso, pois enquanto os círculos politicamente mais importantes se apegavam, numa atitude conservadora, a um sistema de valores ultrapassado, o restante da população aderiria maciçamente aos mais variados cultos que adentravam o Império, incluindo o cristianismo. Apesar da visão um tanto ou quanto maniqueísta e esquemática de Alföldy, o autor parece ter consciência de se encontrar diante de processos históricos tão diversos e multifacetados que é impossível reduzir todos eles a um denominador comum que nos ofereça uma chave para a compreensão da "crise". O autor salienta que os processos internos de mudança social foram variegados e desenrolaram-se não apenas em interação recíproca, mas até mesmo paralelamente, o que torna muito difícil a tarefa de distinguir quais foram os fatores intervenientes. À guisa de conclusão, Alföldy resume a "crise" do Império Romano no século III afirmando que ela foi provocada pela conjugação de causas internas – o enfraquecimento da ordem dos decuriões e o declínio da escravatura, com o fortalecimento da dependência das massas camponesas para com o

latifundiário por intermédio do sistema de colonato –, e de causas externas, ou seja, as invasões bárbaras nas cidades e nos campos.

Outros dois autores que analisam o século III d.C. são: o historiador e arqueólogo francês André Piganiol, com sua obra *Histoire de Rome* (1954), e o outro também historiador francês, especialista no pensamento greco-romano, Lucien Jerphagnon, com seu *Histoire de la Rome Antique: les armes et les mots* (1987). Apesar de terem escrito suas obras em épocas diversas, as análises desenvolvidas não inovaram em suas interpretações historiográficas. Os dois estudiosos privilegiaram, de forma generalizada, os fatos políticos: ascensões, usurpações e quedas dos imperadores. Eles não vão além de uma visão superficial dos fatos políticos. Comumente, é dessa forma que a grande parte dos manuais acerca do Império Romano se estabelece. Alguns autores, apesar de estarem conscientes de que suas análises são generalizantes, não deixam de dizer que é preciso um estudo mais pormenorizado e profundo acerca dos eventos históricos desse tempo para entendermos, de fato, as mudanças e permanências do momento.

Dentre o conjunto de historiadores que pretendem, de alguma forma, explicar a crise do século III e a passagem do Principado ao Dominato, merece destaque José Fernández Ubiña que, na obra intitulada *La crisis del siglo III e el fin del mundo antiguo*, publicada em 1982, realiza um balanço acerca das interpretações mais importantes sobre a “crise” do século III e a “decadência” do Mundo Antigo.⁵⁸ Na obra, Ubiña parte do pressuposto de que houve,

⁵⁸ Na Europa Moderna, sobretudo a partir do Renascimento e da Reforma Protestante, observamos o despertar de um amplo interesse pelas causas da “decadência” e “queda” do Império Romano. Antes de tudo, é necessário salientar que o conceito de decadência é um dos mais difíceis e confusos para serem aplicados ao domínio da história. Parece que não existiu nem em grego nem em latim, para nos limitarmos aos idiomas ocidentais, um termo equivalente ao que mais tarde iria significar o vocábulo decadência, muito embora tenda-se a atribuir a invenção deste conceito aos gregos e romanos. Segundo Jacques Le Goff (2012, p. 360), “os termos latinos que exprimem a ideia de decadência são muito concretos: *labes* e *ruina*, queda e ruína. A palavra decadência aparece na Idade Média sob a forma latina *decadentia*, mas em condições ainda pouco esclarecidas”. Seja como for, o fato é que o termo decadência logo foi alçado à condição de conceito histórico, sendo incorporado ao léxico de diversos idiomas e empregado à exaustão, especialmente para explicar a transição da Antiguidade à Idade Média, vista sempre nos termos de um decréscimo ostensivo do nível de desenvolvimento civilizacional. No século XIX, século da consolidação da História como ciência - no sentido de conhecimento positivo das experiências pretéritas - o tema da decadência do Império Romano se torna mais abundantes, produzindo-se certa variação no

de fato, uma crise do século III que conduziu à fase final do Império Romano, mas avança no sentido de perceber que esta crise não se manifestou da mesma maneira e ao mesmo tempo em todas as regiões do Império. Segundo o autor, a crise assumiu formas peculiares nas diversas províncias, conclusão sustentada pelo estudo de caso da Hispânia, mais especificamente da Bética, o que lhe permite revelar algumas particularidades da crise que confrontam o modelo único de interpretação. Considerando as variáveis habitualmente evocadas para caracterizar a crise (substituição do sistema de exploração escravista pelo colonato, contradição entre campo e a cidade, golpes militares sucessivos e outras), Ubinã conclui que a crise do século III (que teria se prolongado até o IV) afetou muito pouco a Hispânia, que teria inclusive experimentado, no período, um aquecimento econômico, tanto da agricultura quanto do comércio.

Entre os autores cristãos que escreveram no torvelinho das perseguições decretadas pelo poder imperial, em meados do século III, destaca-se Cipriano que, após a fragorosa derrota de Décio diante dos godos, em 251, concluiu que o fim do mundo estava próximo. Cipriano compôs, no ano seguinte, um opúsculo intitulado *Ad Demetrianum* no qual, em tom de censura moral, descreveu os flagelos que fustigavam o Império à época, tais como os problemas econômicos – como o esgotamento das minas de prata e ouro e a queda na produção agrícola nos campos –, as investidas dos bárbaros, as calamidades – a fome e a seca –, além da proliferação das heresias, que dividiam a Igreja. Cipriano foi um observador atento

enfoque em função das novas possibilidades de leitura dos processos históricos que então se estabelece. Nesse movimento, o termo decadência, embora de uso corrente, passa a dividir espaço com o conceito de crise, mais adaptado à explicação da dinâmica dos processos históricos, muito embora, como esclarece Le Goff (2012, p. 399), a noção de crise, supostamente mais neutra, comportava também um juízo de valor negativo, pois era amiúde empregado para descrever situações de perda de complexidade social ou de desequilíbrio sistêmico, ou seja, situações nas quais os teóricos sociais, principalmente aqueles de orientação funcionalista, detectavam um funcionamento precário, um desarranjo estrutural encarado sempre como algo indesejável ou inoportuno. Desse ponto de vista, o vocábulo crise aparecia sempre incluído numa constelação semântica da qual faziam parte termos como estagnação, depressão, desmoronamento, regressão, à derrapagem, ao bloqueio, o que não é de todo correto, na medida em que uma crise não assinala necessariamente a dissolução de um dado sistema, podendo antes prenunciar a sua expansão e fortalecimento, pois assim como há crises potencialmente destrutivas, há também as crises de crescimento, razão pela qual o historiador deve estar atento não apenas à crise em si, por mais dramático que ele seja, mas também ao seu *aftermath*, ao impacto da crise na trajetória do sistema (LE GOFF, 2012, p. 400).

da situação e, em um dos seus últimos escritos, o tratado *De bono patientiae*, composto em 256, aconselhou aos cristãos a resignação e a paciência diante do fim dos tempos.

Como assinala Fernández Ubiña (1982, p. 26), muito dos problemas identificados pelos contemporâneos não eram novos, mas pela primeira vez foram considerados catastróficos, a exemplo da corrupção moral mencionada por Cipriano (*Ad Dem.*, IX, 17), um *topos* bem conhecido da retórica imperial.⁵⁹ Todavia, na pauta dos autores são incluídas também variáveis até então não mencionadas, como os distúrbios políticos e militares tratados por Dião Cássio (*História de Roma*, LXXX.7.1-4).⁶⁰ Todas essas mudanças – antigas e novas – fizeram com que o século III fosse encarado, pelo contemporâneos e pelos autores dos séculos posteriores como um período de irremediável ruína para o Império.⁶¹ Para Carrié e Rousselle (1999), tais testemunhos não podem ser tomados ao pé da letra devido à intensa carga moral que portam, o que nos obriga a consultar outras modalidades de fontes – inscrições, moedas, monumentos, mosaicos – caso desejemos obter uma compreensão mais abrangente do processo.

Em 235, com a ascensão de Maximino ao poder, as perseguições da população aos cristãos eram ainda intensas, pois o Império estava enfrentando problemas de diversas ordens e passando por um período turbulento, uma vez que catástrofes e calamidades – guerras,

⁵⁹ Tanto para os pagãos quanto para os cristãos, a percepção de que o fim do Império era iminente se acentuou em meados do século III, quando observamos o recrudescimento de diversos problemas que já vinham se esboçando há algumas décadas, tais como invasões de povos bárbaros, guerras, usurpações, catástrofes naturais, fome e epidemias.

⁶⁰ Dião Cássio foi um senador e escritor romano que viveu, provavelmente, entre os anos 165 e 229. Compôs uma obra em 80 volumes, escrita em língua grega, intitulada *História de Roma*, na qual descreveu a história de Roma desde a fundação da cidade até a morte de Severo Alexandre. O texto original dos livros 36 a 54 foi preservado na íntegra, enquanto se preservaram apenas parcialmente os livros 55 a 60 e os livros 79 e 80. O restante da obra foi preservado apenas por meio de fragmentos.

⁶¹ Levando em consideração o testemunho dos historiadores, cronistas e literatos contemporâneos às transformações do final do século II e do século III, podemos perceber certa unidade entre eles, pois são unânimes em afirmar que o mundo no qual viviam, quando comparado aos tempos idos, revelava um conjunto de imperfeições que assinalava uma deterioração visível das condições de vida. Para os antigos, sua época havia sucedido uma "Idade de Ouro" caracterizada por um notável desenvolvimento político e intelectual e por um extenso período de paz. Durante muito tempo, os autores identificaram o governo dos Antoninos como o "apogeu" do sistema político imperial, atribuindo assim aos governos posteriores a responsabilidade por precipitarem o Império na ruína. Esse juízo de valor negativo acerca da atuação dos imperadores que sucederam os Antoninos atingiu de modo muito particular os Severos, os precursores – e até certo ponto os artífices – da "crise do Século III" (235-284), que teria representado o começo do fim.

pestes, invasões de outros povos, derrotas, lutas civis, crise de sucessão, entre outras – sempre foram vistas como provenientes da ira dos deuses, que não estavam mais protegendo Roma. Diante dessa conjuntura, pensava-se, com frequência, que algo havia rompido a *pax deorum*, a concórdia entre deuses e homens, e os cristãos foram usados como bodes expiatórios da crise.

No período seguinte, com Décio, o cristianismo se converteu em um problema político de primeira ordem para o governo. No momento de sua ascensão, Décio tomou o nome de Trajano, tido como modelo de *optimus princeps*, deixando evidente a sua intenção de se manter fiel ao *mos maiorum*, ou seja, à tradição e costumes ancestrais romanos. Para isso, buscou apoio no Senado para governar e apresentou-se como o restaurador do culto aos deuses, os quais eram tidos como os responsáveis pela grandeza de Roma. O *princeps* proclamou um edito, provavelmente em 249, no qual determinava que todos os habitantes do Império, sem exceção, deveriam honrar os deuses romanos por meio de libações e sacrifícios.

Não obstante a sua brevidade, a perseguição de Décio produziu martírios, prisões e o desterro de muitos cristãos, cujo mais grave efeito foi a segregação que produziu dentro das comunidades cristãs. A perseguição de Décio desencadeou um grande número de apostasias e a principal questão suscitada no seio da Igreja era relativa à conduta que se deveria ter em relação aos apóstatas. Foram muitos os cristãos que apostataram, sacrificaram ou obtiveram, por meio de pagamento, um certificado – *libellus* – como se tivessem sacrificado. A reintegração dos *lapsi* foi um dos maiores problemas doutrinários e disciplinares que Cipriano enfrentou desde que assumiu a cátedra episcopal de Cartago. Nessa primeira etapa de seu episcopado, que veio acompanhada de sua fuga, percebemos a atividade pastoral de Cipriano refletida na abundante correspondência mantida com o clero de sua comunidade, com os cristãos de Roma e com os fieis em geral.

Posteriormente à morte de Décio e de uma sucessão imperial disputada entre Treboniano Galo, Volusiano e Emílio Emiliano, ascende ao poder, em 253, Valeriano. Este –

um senador ilustre que associou seu filho, Galieno, ao poder na qualidade de Augusto –, ao contrário de Décio, tomou medidas exclusivamente contra os cristãos.

Mediante estudos recentes sobre o século III, sabemos que o termo “crise” não é o mais apropriado para descrever os acontecimentos ocorridos nessa época. No entanto, as perseguições aos cristãos desencadeadas em meados desse século, nos levam a concluir que a Igreja experimentou uma crise interna que desembocou em acirradas disputas dentro da comunidade.

Foi com o propósito de preservar a unidade que se julgava em risco, que Cipriano agiu de modo a afastar da Igreja tudo e todos aqueles que colocavam a suposta *concordia Ecclesiae* em perigo, o que reclamava a implementação de uma disciplina rígida a ser seguida pelo clero e pelos fiéis. A questão da disciplina eclesiástica imposta por Cipriano aos membros da sua comunidade e as relações de poder mantidas entre o bispo e os diversos membros da Igreja são recorrentes em suas obras, pois seus escritos são fruto de um tempo em que o cristianismo se viu golpeado pelas perseguições e por cisões internas. Num contexto conturbado como esse, Cipriano julgou que o fim do mundo estava próximo, razão pela qual sua mensagem adquire um tom escatológico evidente.⁶²

⁶² Segundo Filoramo (2002, p. 487) não existe, entre os autores modernos, um consenso acerca dos conteúdos presentes no conceito de *escatologia*. Oscila-se, geralmente, entre os conteúdos relativos à parusia, à ressurreição e ao juízo final, e as definições mais dinâmicas relacionadas a temas como a morte, a condenação, o purgatório e o fim do mundo. A acepção que utilizamos nessa tese é a tradicional, ou seja, o termo indica um conjunto de eventos finais que concernem ao fim do homem – tanto individual quanto em coletividade – e ao fim do mundo – do *cosmos*. Os vários aspectos escatológicos (escatologia cósmica, individual e coletiva) têm sua raiz na mensagem neotestamentária: a redenção do homem por obra de Jesus Cristo, que encarnou, foi morto e ressuscitou. Mesmo que alguns Padres da Igreja, como Orígenes e Agostinho, não pretendessem a autoria de tratados sistemáticos no que se refere às doutrinas escatológicas, é digno de nota que eles estavam conscientes daquela lógica interna à Igreja, segundo a qual a crença em Cristo conduzia o homem a uma esperança na vida futura.

O *CORPVS CYPRIANI*: ENTRE MANUSCRITOS E IMPRESSOS

A produção literária de Cipriano é vasta, sobretudo se consideramos o breve período em que ocupou o episcopado de Cartago e redigiu os seus escritos. Considerava Tertuliano o seu mestre e, de fato, foi muito influenciado pelos escritos dele. Porém, seu estilo literário não é impetuoso como o de Tertuliano, pelo contrário, sua maneira de escrever é considerada mais calma, tranquila e ponderada (CARDOSO, 2011, p. 182). O *corpus Cypriani*, tal como o conhecemos hoje, abarca 81 cartas e 13 tratados de extensão, proveniência e conteúdo muito diversos. Algumas cartas se perderam, e, provavelmente, alguns de seus sermões também. Cipriano foi um líder eclesiástico eminentemente de ação, como demonstra sua intensa correspondência.

Considerados em conjunto e tendo em conta o conteúdo e a forma, Cipriano possui 13 tratados autênticos, que podem ser repartidos em pelo menos três grupos. O primeiro deles se refere aos tratados de teor apologético, como é o caso do *Ad Donatum*, *Quod idola dii non sint*, *Ad Demetrianum*, *Ad Fortunatum*, *Ad Quirinum*. O segundo grupo, aos escritos de teor disciplinar, tais como o *De lapsis*, *De catholicae Ecclesiae unitate*, *De mortalitate*. O terceiro, por sua vez, abrange os sermões e exortações pastorais, como o *De habitu uirginum*; *De dominica oratione*; *De opere et eleemosynis*; *De bono patientiae* e *De zelo et lioure*.

Nessa tese, temos a finalidade de demonstrar como se desenvolveu o conflito em torno do rebatismo dos *lapsi* na comunidade cartaginesa, liderada por Cipriano, e analisar a defesa que ele faz acerca da autoridade episcopal, bem como da “pureza” da Igreja. Assim, selecionamos as 81 cartas e 8 dos tratados de Cipriano – *Ad Donatum*, *Ad Demetrianum*, *De lapsis*, *De catholicae Ecclesiae unitate*, *De mortalitate*, *De habitu uirginum*, *De opere et*

eleemosynis e *De bono patientiae* – como fonte documental do nosso trabalho. Tais tratados nos permitirão elucidar as práticas cotidianas dos cristãos em interação com os adeptos de outras crenças em Cartago e as admoestações de Cipriano com a finalidade de disciplinar a congregação cartaginesa, com vistas a manter a unidade da igreja.

A composição dos tratados

Ad Quirinum ou *Testimoniorum libri tres*

O tratado *Ad Quirinum*, também denominado como *Testimoniorum libri tres*, foi traduzido por Campos (1964) com o nome de *Testemunhos a Quirino*. O conteúdo da obra compreende uma coleção de textos bíblicos ordenados em três livros. Há, na obra, dois proêmios. O primeiro, em formato epistolar e destinado a Quirino, precede os dois primeiros livros. O segundo, antecede o terceiro livro.

Os livros I e II, que são inseparáveis, são eminentemente apologéticos. No livro I, composto por 24 capítulos, Cipriano demonstra como os judeus se apartaram de Deus e foram substituídos pelos cristãos, assim como já estava anunciado nas Escrituras. O livro II, por sua vez, expõe, em 30 capítulos, a missão de Cristo. De tal modo, os dois primeiros livros do tratado dissertam acerca da traição dos judeus e da vocação dos gentios, por um lado, e sobre a verdade do cristianismo, por outro, segundo Cipriano. O livro III traz 120 capítulos acerca de questões relacionadas à moral e à disciplina na Igreja, demonstrando o ideal de vida cristã.

Sobre o destinatário do tratado, Quirino foi, segundo Campos (1964, p. 88), um cristão rico e caridoso que ajudou Cipriano a socorrer os confessores nas minas da Numídia, durante

a perseguição de Valeriano (*Ep.*, 77, III, 2; 78 III, 1).⁶³ A escritura do *Ad Quirinum* se deu em razão do requerimento de Quirino, que desejava ter em mãos alguns trechos das Escrituras que demonstrassem a verdade do cristianismo. A época de redação do tratado é anterior à perseguição de Valeriano, quando Quirino era, todavia, ainda um neófito. Provavelmente a obra foi escrita entre 248 e 250, antes das controvérsias sobre os *lapsi* e o rebatismo dos hereges, já que o tratado não menciona tais questões, como nos atesta Campos (1964, p. 8).

Ad Donatum

Nos manuscritos das obras de Cipriano, o *Ad Donatum* ocupa, geralmente, o primeiro lugar. Essa também é a sua localização na *Vita Cypriani*, de Pôncio. É provável que esse libelo tenha sido redigido em 249, como afirmam alguns estudiosos, entre eles Julio Campos (1964). O *Ad Donatum* possivelmente foi a primeira obra escrita por Cipriano, e foi redigida pouco tempo depois de sua conversão ao cristianismo. Nela, Cipriano mostra a efusão de um cristão recém-converso que recorda sua vida de vícios antes do batismo, descreve os efeitos da conversão em seu espírito e a renovação vivenciada por ele. Parece que a intenção de Cipriano é comunicar essa mudança ao seu amigo Donato, que, como ele, também era um recém-convertido ao cristianismo. O conteúdo literário do tratado assemelha-se a um monólogo, no qual Cipriano contempla toda a perspectiva de uma vida humana, tais como as inquietudes, a correria nos tribunais, as diversões nos teatros e nos jogos. Campos (1964, p. 104) destaca que, nesse opúsculo, Cipriano deixa aflorar a habilidade de um rétor, que sobrevive do indivíduo formado na *paideia* greco-romana, e, sobretudo, anuncia o gênero literário das *Confissões*, de Agostinho.

⁶³ A *epistula* 77, III, 2 foi enviada a Cipriano por Nemesiano, Dativo, Félix e Victor como forma de agradecimento pelo socorro desempenhado por Quirino e Cipriano ao ajudarem os cristãos condenados ao trabalho nas minas. Já na *epistula* 78, III, 1, é Lúcio quem escreve a Cipriano, agradecendo a ajuda pecuniária enviada pelo bispo e por Quirino.

Cipriano apresenta o tratado como a realização de uma promessa feita a um amigo. Ele diz: “Relembras bem, caríssimo Donato: de fato agora é, sem dúvida, o tempo propício não só para lembra-me do que prometi, mas também para cumprir” (*Ad Don.*, I). Ignoramos quem seja, no entanto, o destinatário de Cipriano, pois o nome “Donato” é bastante comum na África na época em que o bispo escreve. Em suas *epistulae*, nosso autor menciona cinco cristãos com esse nome: seu predecessor ao bispado de Cartago, dois outros bispos membros dos concílios que ele presidiu, um presbítero a quem escreveu e um mártir da perseguição de Décio.⁶⁴ Porém, nenhum deles pode ser identificado com segurança ao Donato do tratado, uma vez que o destinatário de Cipriano era um de seus amigos próximos, talvez um colega, rétor ou advogado. Em todo caso, sabemos que era um recém-convertido, mas que, de acordo com Cipriano, ainda se encontrava em dúvidas em relação à sua conversão (MOLAGER, 1982, p. 10).

O fato de Donato já ter sido batizado é revelado apenas no penúltimo capítulo do *Ad Donatum*: “Tu, que já foste alistado no exército espiritual pela milícia celeste, procura guardar a lei incorrupta e sóbria com as virtudes da religião” (*Ad Don.*, XV). Estima-se que Cipriano e Donato possam ter sido batizados juntos (BOUTET, 1923, p. 61). É para estimular o amigo, que parece desanimado, apático e em dúvida frente à sua nova fé, e para desviá-lo dos hábitos pagãos e dos bens materiais que Cipriano redige essa obra, no estilo de uma conversa fraternal.

É provável que o *Ad Donatum* não se endereçasse apenas a Donato, com quem Cipriano teria tido a oportunidade de falar pessoalmente, como declara no último capítulo.⁶⁵ O opúsculo demonstra a preocupação apostólica de um neófito entusiasmado propondo-se a

⁶⁴ *Epistulae* 14; 22; 57; 59; 70.

⁶⁵ No último capítulo do *Ad Donatum* (capítulo XVI) Cipriano diz a Donato: “Isto tenho podido te dizer em breves palavras por agora, caríssimo Donato, pois ainda que tua paciência tolerante para o bem, tua sólida adesão do Senhor e tua fé firme gostem de escutar minhas saudáveis palavras e nada seja mais agradável que o que agrada ao Senhor, temos que omitir muitas coisas por dizer, já que costumamos nos reunir e conversar com frequência”.

atender os catecúmenos com pressa de receber o batismo e os pagãos ainda arraigados ao culto dos deuses e aos hábitos da sociedade pagã (MOLAGER, 1982, p. 11). Conjecturamos, entretanto, que o destinatário do *Ad Donatum* pode não ter sido uma pessoa real, mas um constructo de Cipriano, utilizado para chamar a atenção dos cristãos que ainda estavam em dúvida em relação à sua conversão.

Para Watson (1896, p. 199), no entanto, Cipriano teria escrito o *Ad Donatum*, e também os outros tratados, para que seus fiéis não precisassem consultar as obras de Tertuliano, que poderiam colocá-los em perigo ao incitá-los a ler também as obras montanistas do apologista. Assim, os tratados de Cipriano dispensariam os cristãos de se reportarem aos escritos de Tertuliano, como o *Apologeticum* e ao *Ad nationes*. O *De bono patientiae* de Cipriano, por exemplo, “substituiria” o *De patientia* de Tertuliano, e o seu *De habitu uirginum*, o *De cultu feminarum*. Para Molager (1982, p. 11), na época em que Cipriano compôs o *Ad Donatum* ele ainda não era um presbítero e desejava apenas aumentar o ardor de seu amigo, mostrando-lhe as mudanças operadas em sua própria pessoa pelo batismo e pela promessa de uma vida nova.

Depois de uma breve introdução (capítulos I e II), nos capítulos III ao V Cipriano narra as experiências pessoais do seu catecumenato e sua transformação após a eucaristia. Em seguida, critica os vícios da sociedade greco-romana para tentar convencer de vez Donato, que se encontra em dúvida acerca da sua opção religiosa. Nos capítulos VI ao XIII, nosso autor multiplica os ataques contra os pagãos e o seu modo de vida. Em seguida, no capítulo XIV, Cipriano faz uma exortação na qual enfatiza a ideia de que a verdadeira felicidade é romper com o mundo e conservar a inocência batismal. Nos capítulos XV e XVI, o autor conclui a obra, convidando Donato à perseverança e à oração.

De habitu uirginum

Nesse opúsculo, Cipriano se preocupa com a *pudicitia* e com a perseverança das cristãs que fizeram oblação voluntária à virgindade, tecendo, portanto, diversos elogios às virgens e à virtude da virgindade – *pudicitia* – mediante o recurso às passagens das Escrituras.

O tratado divide-se, *grosso modo*, da seguinte maneira: do capítulo I ao VI, Cipriano inicia uma exortação acerca da cautela que as virgens deveriam adotar contra as “tentações do inimigo”; Do VII ao XX, o bispo adverte as virgens a não fazerem uso de vestidos ostentosos, de maquiagens na face, de adornos e a não tingirem os cabelos. Ele também critica aquelas virgens que vão às bodas, aos banquetes e aos banhos públicos, sobretudo as mais abastadas, que continuam com seus antigos hábitos cotidiano, anteriores à conversão; Entre os capítulos XXI e XXIV, Cipriano sintetiza os preceitos expostos anteriormente e conclui convocando as virgens a perseverarem no caminho da consagração e entrega total a Deus. A recompensa para as virgens, segundo o autor, seria quase tão magnífica como a dos mártires.

A fonte principal da inspiração de Cipriano na elaboração desse tratado foi, segundo Campos (1964, p. 121), a obra *De cultu feminarum*, de Tertuliano, com algumas referências extraídas do *De pudicitia* e *De uirginibus uelandis*, do mesmo autor, seu mentor intelectual. Cipriano foi o primeiro autor eclesiástico latino que tratou de maneira sistemática da virtude e da prática da virgindade. A época da redação desse opúsculo situa-se entre 249 e 250, não muito depois de sua consagração episcopal.

De catholicae Ecclesiae unitate

O *De catholicae Ecclesiae unitate* contém 26 capítulos e, de acordo com Campos (1964, p. 142), foi o tratado de Cipriano que exerceu influência mais duradoura na Igreja.

Uma das características mais evidentes nessa obra é a reflexão de Cipriano sobre diversos temas eclesiásticos, como a questão dos apóstatas e o rebatismo dos mesmos. Outra particularidade é a conexão desse tratado com os assuntos discutidos em outros tratados e também nas *epistulae*.

A obra foi elaborada no mesmo contexto da perseguição de Décio, em 249, que deu origem à controvérsia em torno dos *lapsi* que foram excomungados pelo bispo, mas readmitidos na Igreja pela intervenção dos confessores.⁶⁶ No período da perseguição de Décio, Cipriano estava ausente da comunidade de Cartago, pois havia se autoexilado assim que a perseguição teve início. Diante de um contexto em que os apóstatas estavam sendo readmitidos na Igreja pelos confessores, e não pelo bispo, a autoridade competente para tal ato, foi que Cipriano interveio no sentido de tentar livrar a congregação dos indivíduos considerados impuros, capazes de contaminar e colocar em risco a unidade da igreja cartaginesa. Com tal intuito, Cipriano lança mão de admoestações e prescrições disciplinares, redigindo, por essa razão, o *De catholicae Ecclesiae unitate*, a fim de incentivar os cristãos a manter a unidade eclesiástica (SINISCALCO; MATTEI, 2006, p. 32).

No seu retorno do exílio, em 251, Cipriano se vê na obrigação de reconstruir a moral de uma fração da igreja, aquela que passou “íntacta” pela perseguição. Ele propôs um acordo entre os “laxistas” e os “rigoristas”,⁶⁷ e readmitiu os *lapsi* mediante um período de penitência, ademais, excluiu os rebeldes.⁶⁸ De acordo com Campos (1964, p. 142), no concílio reunido em abril de 251, esse opúsculo foi lido juntamente com o *De lapsis*.⁶⁹ Entre os destinatários

⁶⁶Os confessores são os cristãos que, ao contrário dos *lapsi*, não negaram a fé em Cristo, isto é, não cultuaram os deuses pagãos diante do tribunal, no tempo da perseguição de Décio. Em razão disso, foram presos, maltratados e, muitas vezes, mortos.

⁶⁷ O grupo dos laxistas é composto pelos eclesiásticos que aceitaram a restituição dos *lapsi* na Igreja, mediante um período de penitência. Já os rigoristas eram os sacerdotes que não concordaram com o retorno dos apóstatas à congregação.

⁶⁸ Os rebeldes, segundo Cipriano, são os *lapsi* que perseveraram no erro, não admitiram a prática da penitência como meio de voltar à Igreja e, além disso, desafiaram a autoridade dos bispos.

⁶⁹ A *epistula* 54, 4 nos informa que esses dois tratados foram enviados por Cipriano aos confessores romanos partidários de Novaciano.

do tratado estariam os fiéis cartagineses, para os quais Cipriano emprega a expressão *fratres dilectissimi*, principalmente no início e no fim do texto.

Uma das questões difíceis de definir sobre este tratado, no entanto, é a quem ele de fato se destina. Alguns autores, como Chapman (1903), Turmel (1906), Ernst (1912) e Labriolle (1942), supõem que Cipriano, ao escrever, tinha em mente apenas as divisões da comunidade de Cartago, por isso se dirige a Felicíssimo e aos cismáticos africanos. No entanto, segundo Batiffol (2011), Cipriano considerava antes os problemas da sé de Roma. Em relação a esta segunda hipótese, Siniscalco e Mattei (2006, p. 34) sustentam que, em alguns manuscritos, o título desse tratado é seguido pela expressão *Aduersus Nouatianum*, demonstrando assim que o tratado estava endereçado a Novaciano. Além disso, há alguns indícios na própria obra que nos levam a confirmar essa hipótese, como os capítulos VIII e X,⁷⁰ nos quais algumas palavras refletem a situação criada em Roma por Novaciano, que não aceitou a consagração episcopal de Cornélio para a sé romana (SAGE, 1975, p. 253).⁷¹ Outros pesquisadores, como Campos (1964), Monceaux (1901) e Le Moyne (1953), acreditam que ambas as situações, a cartaginesa e a romana, foram consideradas por Cipriano na redação do tratado. Em todo caso, é difícil definir com segurança os destinatários do *De catholicae Ecclesiae unitate*. É prudente, como afirmam Siniscalco e Mattei (2006, p. 35), não propormos conclusões definitivas sobre o assunto.

A discussão acerca do título da obra também é extensa. Hugo Koch, na obra *Cyprianische Untersuchungen*, de 1926, observou que, no texto do *De unitate*, o sintagma

⁷⁰ No início do capítulo VIII Cipriano interroga-se: “Quem, portanto, é tão malvado e infiel, tão demente com loucura de discórdia, que chegue a crer que pode separar-se, ou que se atreva a romper com a unidade estabelecida por Deus, a túnica do Senhor, a Igreja de Cristo?”. E, no final do capítulo X, menciona: “O Espírito Santo nos previne por meio do apóstolo [Paulo], e nos diz: *É preciso que haja heresias, para que se esteja claro quem são os justificados entre vós* (1 Coríntios: 11,19). Assim se conhece os fiéis, assim se descobre os infiéis. Assim, antes do dia do juízo, aqui também se discriminam os justos dos maus e a palha do grão. Deste gênero são os que sem o chamado divino se tornam chefes de uns temerários aventureiros, os que sem nenhuma eleição legítima se constituem em chefes, os que, sem dar nada ao episcopado, se arrogam o título de bispos; [...], como quem ocupa a cátedra dos malvados (*Salmos*, 1,1), praga contagiosa da fé, mentirosos com língua de serpente [...]”.

⁷¹ Novaciano se fez consagrar *episkopos* por três bispos italianos, em abril de 251.

Ecclesia catholica não aparece em nenhuma das outras obras de Cipriano. A expressão somente é encontrada nas correspondências relacionadas ao cisma de Novaciano. Na opinião de Koch, o título original atribuído ao escrito teria sido então *De Ecclesiae unitate*. Todavia, o autor, não deixou de notar o que Cipriano afirma na carta 54, 3, 4,⁷² redigida na mesma época que o tratado: “Tudo isso podes examinar profundamente depois de ler os libelos [*De lapsis* e *De catholicae Ecclesiae unitate*]”. Segundo Koch, a expressão *Ecclesiae catholicae unitas* descreve o conteúdo do opúsculo, mas não dá título ao tratado.

Em relação ao plano do tratado, a primeira parte (capítulos I ao III) trata das “armadilhas do diabo”. Cipriano menciona que para não sucumbir a elas, os cristãos devem colocar em prática os mandamentos de Jesus Cristo. Além disso, o bispo sustenta que os cismas e as heresias são fruto das maquinações inventadas pelo *inimicus*. A segunda parte (capítulos IV ao IX) aborda a importância da unidade da Igreja. De acordo com a tradição cristã, a Igreja teria sido fundada a partir da convocação de Pedro por Jesus. Cipriano menciona que o cargo episcopal é uno e que o bispo juntamente com o povo forma uma só Igreja. Essa unidade é, no texto, expressa por metáforas da natureza, como por exemplo, o sol e seus raios, a árvore e suas ramificações, a fonte de água e os córregos. Cipriano também discute acerca da unidade do sacramento (*unitatis sacramentum*), que caracteriza a Igreja. Segundo o bispo, abandonar a Igreja, como fizeram os hereges, é se opor a Cristo, pois fora dessa Igreja, fundada por Pedro, não existe salvação.

Na terceira parte do opúsculo (capítulos X ao XXII), o autor descreve a situação dos heréticos e dos cismáticos diante da palavra de Deus. Assim, de acordo com Cipriano, as divisões na Igreja que ameaçam destruir a fé seriam um ordálio para os fiéis, servindo para separar “a palha do bom grão”. Ao contrário dos semeadores da discórdia – os hereges –, os profetas foram homens que ouviram a voz divina. Cipriano destaca, também, as passagens

⁷² Essa carta foi endereçada ao padre Máximo e aos confessores Urbano, Sidônio e Macário, restituídos à Igreja, após terem aderido ao cisma de Novaciano.

bíblicas de *Mateus* 18, 19-20 e *Marcos* 9, 25 com a intenção de enfatizar a necessidade da paz entre os fiéis e a importância de se oferecer a Deus o sacrifício adequado, de modo a ter Cristo sempre presente na assembleia.

Nos capítulos XIV e XV, ainda na terceira seção do tratado, Cipriano levanta algumas questões relacionadas ao martírio. De acordo com o autor, o martírio não possui nenhum valor se não estiver acompanhado da caridade fraternal. Ademais, segundo os argumentos de Cipriano, aquele que introduz a divisão na Igreja não mantém a unidade e não observa a lei do amor. Cipriano se baseia nas Escrituras para afirmar que o fim do mundo está próximo, admoestando os fiéis a não ceder ao convite daqueles que contrariam os *sacerdotes* e se separam do clero e da comunidade. Os cismas e as heresias experimentados pela Igreja no seu tempo seriam a prova do fim do mundo. Os heréticos, segundo Cipriano, buscam doutrinas estrangeiras e seguem uma autoridade de origem humana, não divina, sendo, piores do que aqueles que falharam durante a perseguição, os *lapsi*. Cipriano disserta também acerca dos confessores. Para ele, a fé dos confessores não os torna imunes à tentação e à queda, pois, após a confissão, o perigo é ainda maior, assim como a responsabilidade.

Na quarta parte do *De catholicae Ecclesiae unitate* (capítulos XXIII ao XXIV), Cipriano faz uma exortação aos cristãos. Apoiando-se nas palavras de Jesus e de Paulo, ele exorta os pecadores a deixar o caminho do erro a fim de encontrar a paz, a doçura do coração e a concórdia. Como nos primeiros capítulos, Cipriano insiste sobre o fato de que Deus é uno; e una é a Igreja, una a fé. O bispo efetua uma comparação entre a igreja primitiva de Jerusalém e a igreja de Cartago no período em que escreve, tempo em que o fervor teria diminuído. Na última parte do tratado (capítulo XXVII), Cipriano faz um apelo final à observância dos preceitos divinos e à vigilância ativa, para que os crentes estejam preparados para o retorno de Cristo.

De lapsis

Escrevendo aos confessores romanos recentemente reconciliados à Igreja, uma vez que estiveram inclinados a alinhar-se com Novaciano e não a Cornélio, como bispo legítimo de Roma, Cipriano, na carta 54, menciona dois *libelli* que foram enviados à igreja romana e que tinham sido lidos recentemente em Cartago. Um desses *libelli* era o tratado *De lapsis* e o outro era o *De catholicae Ecclesiae unitate*.

Provavelmente o *De lapsis* foi escrito antes do concílio africano que se reuniu em março, após a Páscoa de 251. Na *Epistula* 55, em que são reportadas as decisões tomadas nesse concílio, Cipriano revela que, após um exame caso por caso, os *lapsi* deveriam ser novamente readmitidos à comunhão. A leitura do libelo na abertura do concílio de 251 é apenas uma suposição.⁷³ Se assim for, Cipriano teria mudado de opinião a respeito dos *lapsi*, como ele reconhece na *Epistula* 55, na qual defende sua mudança de posição. Antes disso, Cipriano compunha o grupo dos “rigoristas”, ou seja, ele não admitia a restituição dos apóstatas à Igreja de nenhuma forma.

Em relação ao plano da obra, a introdução do tratado, capítulos I ao IV, se baseia num contraste, de acordo com Clarke e Poirier (2012, p. 54). É, primeiramente, um cântico de ação de graças e alegria que celebra o fim da perseguição e o retorno de todos os proscritos, os quais podiam se sentir livres: primeiramente os confessores e, depois, todos os cristãos que se mantiveram-se fiéis aos seus compromissos. Mas logo depois segue-se um lamento pelas perdas e danos que a igreja de Cartago sofreu na pessoa daqueles que renunciaram à fé e sucumbiram ao ataque do *inimicus*. A segunda parte da introdução (capítulos V ao XXVIII) e o restante da obra (capítulos XXIX ao XXXV) desenvolvem-se sob a forma de uma longa e

⁷³ Esse concílio africano foi chamado a se reunir depois da Páscoa de 251, que, de acordo com a *Epistula* 43, ocorreu em março. Sabemos que Cipriano começou a redigir o *De lapsis* quando escreveu a *Epistula* 43, endereçada à sua comunidade, em Cartago, em março de 251, antes da Páscoa. Esta carta está repleta de expressões, de temas, de citações e alusões bíblicas que o bispo emprega igualmente no *De lapsis*.

detalhada observação dos danos causados pelos apóstatas dentro da Igreja depois de um vigoroso apelo endereçado àqueles que não executaram uma penitência plena. É notável, entretanto, que, na conclusão do tratado, Cipriano volta a encorajar os arrependidos a se “armar para novos combates”, desta vez, vitoriosos.

É digno destacar que, quando da composição do tratado, a perseguição de Décio já se encontrava em refluxo. Provavelmente os emissários imperiais enviados às cidades e às aldeias do Império para monitorar o cumprimento dos sacrifícios determinados no edito de Décio foram desmobilizados cerca de doze meses depois que o imperador promulgou suas leis.

As circunstâncias enfrentadas por Cipriano e seus colegas nesse período eram sem precedentes. Como agir diante de uma grande quantidade de cristãos, leigos e clérigos, que haviam apostatado e agora exigiam em coro a sua readmissão na Igreja? De acordo com a tradição cartaginesa a apostasia era um pecado imperdoável contra Deus. Somente Cristo poderia perdoá-lo e não um intermediário.

De opere et eleemosynis

A razão pela qual Cipriano compôs o *De opere et eleemosynis* pode ser alcançada por meio do próprio conteúdo da obra. A epidemia de peste que surgiu em decorrência das guerras e perseguições produziu muitas vítimas, sobretudo entre os mais pobres e necessitados que se apresentavam à caridade cristã. Para Cipriano, aí se encontrava uma excelente oportunidade para que os fiéis ouvissem os ensinamentos de Cristo sobre o cuidado com os pobres. Desse modo, ele recomenda aos cristãos a prática da caridade como uma forma de assegurarem a salvação caso tenham pecado após o batismo.

No que diz respeito à datação do tratado, Poirier (1999, p. 17-18) menciona que não há, no texto, nenhuma informação que nos permita afirmar o período exato de sua confecção. Podemos, no entanto, relacionar o *De opere et eleemosynis* com a peste de 252 que devastou várias províncias do Império, entre elas a África, onde os efeitos foram sentidos por muitos anos.

A exortação à caridade feita por Cipriano não se apoia em uma argumentação de ordem moral ou afetiva, mas tem como fundamento um princípio teológico concernente à salvação. Por esse motivo, toda a comunidade deveria fortalecer o fundo de assistência aos pobres, que as vicissitudes da perseguição e da peste esvaziaram e que necessitava ser reconstituído. Diante de tais contratemplos é que Cipriano, bispo responsável pelo gerenciamento do fundo, escreveu o *De opere et eleemosynis* (POIRIER, 1999, p. 58).⁷⁴

Poirier (1999) demonstra que Cipriano fundamentou seus argumentos não nas necessidades dos pobres, mas na bondade de Deus para com os homens, e sobretudo, para com os que haviam caído em pecado. Segundo Cipriano, a prática da esmola oferecia um meio de recompensar as faltas cometidas. Poirier afirma ainda que é pouco provável que o tratado seja contemporâneo ao debate acerca da penitência a ser aplicada aos *lapsi*. A esmola é apresentada por Cipriano como o melhor e, talvez, o único meio de expiar as faltas cometidas após o batismo. Assim, é plausível supor que o *De opere et eleemosynis* foi escrito num momento em que a penitência dos *lapsi* ainda não havia se convertido numa questão crucial para a igreja de Cartago.

Na análise do *De opere et eleemosynis*, é necessário levar em consideração os exageros retóricos e notar que, se Cipriano desaprovava a conduta de alguns fiéis ricos, ele não pretendia afirmar que toda a congregação era refratária à prática da caridade. Para Poirier

⁷⁴ Algumas passagens do tratado sugerem que a contribuição do crente era direcionada para o fundo de ajuda da comunidade, fundo de assistência da igreja de Cartago.

(1999, p. 20), o *De opere et eleemosynis* não exprime somente a erudição literária de Cipriano, mas também evidencia a confiança de um bispo cuja autoridade não havia sido ainda contestada. O tom da obra corresponde a um momento em que a crise dos *lapsi* já teria sido superada. Nessa obra, Cipriano aparece como líder espiritual incontestado da África cristã.

Uma das questões que Poirier (1999, p. 23) intenta elucidar é se o *De opere et eleemosynis* foi pronunciado como um sermão antes de ser publicado como um tratado. A utilização das apóstrofes, frequentes no texto – tais como “queridos irmãos” e “amados irmãos” – sugerem de fato um tom homilético, mas tal argumento não é decisivo, pois as *epistulae* de Cipriano também se iniciam com as citadas apóstrofes.

Acerca do significado do título da obra, o termo *eleemosynis* não traz dificuldades. Trata-se de um vocábulo grego ἐλεημοσύνη, que significa “piedade”, “compaixão”.⁷⁵ Esse termo foi utilizado em latim, a princípio por Tertuliano, com o significado de “dom da caridade”, “obra de misericórdia”, “esmolas”. Por sua própria conta, Cipriano emprega a palavra sempre no plural.⁷⁶ A tradução de ἐλεημοσύνη se impôs, então, como “esmolas”. Em relação à palavra *opus*, de origem latina, a explicação não é tão simples. Sabe-se que *opus* é um termo comum para definir “obra”, “trabalho”, “função”. Essa palavra foi bastante utilizada pelos cristãos desde Tertuliano para designar as ações que Deus esperava dos fiéis, em particular as obras de caridade.

Na introdução do tratado, Cipriano revela a fonte de sua inspiração. O modelo que ele utiliza para compor o *De opere et eleemosynis* encontra-se no “duplo dom da misericórdia divina”: o dom da salvação em Cristo por meio do batismo, que apaga todos os pecados anteriores; e a oportunidade oferecida por Deus para purificação das faltas pós-batismais, ou

⁷⁵ Poirier (1999, p. 24) menciona que no grego clássico, o termo empregado para os mesmos significados nos poemas de Calímaco, autor do século III a.C., é ελεος. Provavelmente, esse autor foi o primeiro a empregar o termo em seus textos.

⁷⁶ Salvo uma única vez em um trecho de um texto bíblico colocado no capítulo V do *De opere et eleemosynis*, o qual comportava a palavra no singular.

seja, as esmolas (POIRIER, 1999, p. 27). No excerto introdutório, entre os capítulos I ao III, Cipriano já apresenta os fundamentos de sua proposta. Numa segunda etapa, dos capítulos IV ao VIII, faz um apelo para que os fiéis recorram ao meio mais eficiente de purificação: a obediência aos preceitos contidos nas Escrituras, em especial o exercício da misericórdia e as esmola.

Do capítulo IX ao XX, Cipriano adverte os cristãos mais abastados que melhor seria que eles doassem todos os seus bens à Igreja, para que a riqueza fosse distribuída entre os mais necessitados. Porém, o bispo frisa que não apenas o rico deve praticar a esmola, mas todo e qualquer cristão. O fato de alguns cristãos não doarem seus bens para a Igreja, por medo de ficar sem recursos para viver, foi um dos principais motivos das apostasias na igreja de Cartago.

Nos capítulos XXI ao XXIII, Cipriano afirma que se deve dar valor à prática da esmola. Assim como os pagãos dão valor aos seus deuses, aos jogos de circo e às competições do anfiteatro, como os *munera* (combates entre gladiadores) e os *uenatio* (simulação de caça de animais selvagens proveniente da África), gastando muito dinheiro com eles, o cristão deve doar seus bens à Igreja.

Cipriano conclui o tratado nos capítulos XXIV e XXV seguindo a mesma linha de raciocínio do capítulo precedente, isto é, fazendo um chamamento aos fiéis para que imitem a atitude comunitária dos primeiros cristãos, pratiquem o despojamento e se preparem para o encontro próximo com Deus.

Embora o leitor seja todo o tempo convocado a praticar a esmola e a se desapegar dos bens materiais, a maneira pela qual a contribuição chegaria aos necessitados não é dita, talvez porque os cristãos aos quais Cipriano se dirige sejam aqueles que participam dos ofícios religiosos, estando, portanto, conscientes de como ocorre a prática da caridade na congregação (POIRIER, 1999, p. 28). Temos conhecimento de que o *De opere et eleemosynis*

foi muito lido nos séculos seguintes, como atestam diversos extratos da obra citados nas atas do Concílio de Éfeso, em 431, e no de Calcedônia, em 451 (CAMPOS, 1964, p. 229).

De mortalitate

Cipriano escreveu o *De mortalitate* no período da irrupção da peste, em 252. Nessa época, a perseguição de Décio já havia cessado, embora tivesse feito muitas vítimas, produzindo muitas deserções e apostasias entre os cristãos. O objetivo de Cipriano na obra, de acordo com Campos (1964, p. 253), foi aclarar para os fiéis o sentido da morte para o cristianismo. A morte não seria, a princípio, diferente para cristãos e pagãos, o diferencial residiria apenas na maneira como o cristão encarava a morte, ou seja, com vistas a uma vida melhor no *post mortem* e na vivência com Cristo. Enquanto o pagão se desesperava com a morte, o cristão a considerava a libertação do cárcere, que era o corpo, das misérias e dos perigos do *saeculum*. Assim, a morte deveria ser encarada como um chamado do Senhor à consumação da felicidade.

No capítulo I do *De mortalitate*, Cipriano condena os cristãos que estavam impressionados com a mortandade causada pela peste, pois estariam sucumbindo com a falta de ânimo e de fé diante de uma situação que exigia atitude. Cipriano afirma que calamidades como pestes, terremotos e guerras seriam acontecimentos determinados por Deus, que assinalavam a iminência dos tempos. Logo, os cristãos deveriam se alegrar, pois logo estariam na presença do Senhor. Cipriano, visando a reconfortar os cristãos que estavam sofrendo com a peste, afirma que se não era possível enfrentar o martírio, o sofrimento e a morte devido à epidemia possuíam o mesmo valor perante Deus. Para Cipriano, a mortandade advinda com a peste seria um flagelo apenas para os judeus e pagãos. Para os cristãos, ao contrário, seria um meio de logo se alcançar a eternidade. A peste seria assim um benefício divino, pois faria com

que o cristão logo se colocasse na presença de Deus. Cipriano conclui o tratado entre os capítulos XVI ao XXIV reiterando a ideia de que o fim do mundo se aproxima e de que isso é uma dádiva para os cristãos.

Ad Demetrianum

Essa obra constitui uma defesa do cristianismo na forma de uma investida contra os pagãos, é, portanto, apologética. Segundo Campos (1964, p. 272), foi endereçada a alguém denominado Demetriano, provavelmente algum magistrado que, no exercício de suas funções, teria agido contra os confessores e mártires. O argumento principal de Cipriano, nesse tratado, se refere aos males que os pagãos acreditavam ser culpa dos cristãos. Para o bispo, tais fatalidades como a peste, a fome, a seca, entre outros infortúnios, eram consequência do pecado, da imoralidade e da idolatria dos pagãos, que negavam o culto ao “verdadeiro Deus”. Esse tipo de defesa do cristianismo já havia sido desenvolvido por outros autores antes de Cipriano, como Tertuliano, em *Apologético*, *Ad Nationes* e *Ad Scapulam*. E, depois de Cipriano, o encontramos em Arnóbio (*Adversus Nationes*) e em Agostinho (*De civitate Dei*).

O início do tratado exhibe um tom satírico e irônico que, segundo Campos (1964, p. 272), é mais acentuado que o *Ad Scapulam* de Tertuliano, o que pode ser explicado pelo fato de Cipriano dirigir-se a um pagão influente em Cartago.

As acusações levantadas contra os cristãos já eram recorrentes no tempo de Cipriano, mas foram potencializadas por eventos próprios do século III que afetaram a população. Assim os cristãos, foram não apenas considerados a causa de uma catástrofe particular, mas a origem de todo o mal contemporâneo ou recente, real ou imaginário (FREDOUILLE, 2003, p. 11). A insatisfação crescente da população explica os ataques de Demetriano contra os cristãos, bem como a temática central da obra. Segundo Cipriano, no entanto, o

envelhecimento do mundo e seu fim próximo eram a única e verdadeira razão dos males presentes, e não o cristianismo.

Em sua análise do *Ad Demetrianum*, Fredouille (2003, p. 12) destaca os motivos que foram responsáveis pelas reclamações de Demétriano contra os cristãos e infere que a principal razão das acusações foi a peste que se abateu sobre o Império em 253, apesar de o assunto ocupar pouco espaço na obra. A data de confecção do tratado foi, provavelmente, entre o final de 249 e a primavera de 251, no contexto da perseguição de Décio. O tratado *Ad Demetrianum* seria, portanto, contemporâneo ao *De mortalitate*, por isso, de acordo com Fredouille (2003, p. 15), é natural que os dois apresentem analogias tanto na forma como na temática. Os tratados, porém, se distinguem pelos seus potenciais leitores. O primeiro destina-se aos pagãos de uma forma geral, já o segundo, aos cristãos.

Nós não temos informações seguras sobre quem seria Demétriano. Alguns autores, como Aubé (1881, p. 308), pensam que se trata de uma personagem fictícia. Também não é certo seu estatuto social e nada permite afirmar que Demétriano tenha ocupado de fato funções oficiais. As informações obtidas do próprio opúsculo são difusas. Com efeito, algumas passagens citadas pelos estudiosos para identificar a personalidade de Demétriano levam em conta o emprego de pronomes pessoais ora no singular ora no plural. O uso da segunda pessoa do singular (tu), porém, não significa necessariamente que Cipriano considere apenas uma pessoa em particular, pois segundo uma convenção literária à época, a segunda pessoa do singular pode ter um sentido coletivo, englobando todas as categorias de leitores diretos ou indiretos.⁷⁷ Segundo Sage (1975, p. 276), todavia, o seguinte trecho da obra “Você que se põe a julgar os outros, já julgou alguma vez a si mesmo?” (*Ad Dem.*, 10) pode fazer alusão a uma função judiciária ocupada por Demétriano. Para Price (1999, p. 113), Demétriano detinha um lugar de destaque na administração imperial, sendo talvez um

⁷⁷ O tratado alterna, igualmente, a terceira pessoa do singular e a do plural (se – partícula indefinida/ eles = os pagãos) com a segunda pessoa do plural (vós = os pagãos) (FREDOUILLE, 2003, p. 18).

governador de província, enquanto que para Benko (1986, p. 120), ele teria sido o procônsul da África responsável pela denúncia contra os cristãos.

O texto do tratado pode ser dividido em três partes, além do exórdio, que é formado pelos capítulos I e II. Na primeira parte, capítulos III ao XVI, Cipriano trata das acusações direcionadas aos cristãos e que, para ele, não possuem fundamento. Na segunda parte, capítulos XVII ao XXII, o autor recomenda a atitude que os cristãos deveriam ter perante as perseguições e os problemas terrenos: eles deveriam ter paciência e confiança no retorno de Cristo. Na terceira parte, capítulos XXIII ao XXVI, Cipriano lança um apelo à conversão, pois embora o fim do mundo estivesse próximo, ainda não era tarde para que os pagãos se convertessem.

De bono patientiae

A ocasião de redação desse tratado se deve às divisões criadas entre os cristãos da África em razão da querela sobre o batismo. Em 255, Cipriano já era bispo havia seis anos, nessa época, a peste que devastou a África era apenas uma lembrança ruim. A essa altura, a perseguição de Décio já havia terminado e a questão dos *lapsi* havia sido resolvida graças à atuação de Cipriano. No entanto, o ressurgir de outra polêmica ameaçava a unidade da igreja africana: o cisma de Novaciano. A discussão girava em torno do rebatismo efetuado por Novaciano e que era considerado ilegítimo por Cipriano e demais bispos autodeclarados “ortodoxos”.

É em meio à polêmica acerca do rebatismo realizado pelos “heréticos” que Cipriano redige o *De bono patientiae*, no qual recomenda aos fiéis que apostataram o arrependimento a fim de conservar a unidade do corpo eclesial num momento de conflito. A composição da obra se situa em meados de 256 ou um pouco depois (CAMPOS, 1964, p. 295). Nela,

Cipriano insiste sobremaneira na unidade entre os fiéis e na prática da caridade, recomendando sempre o apoio mútuo e a paciência para com os que “caíram”, ou seja, o bispo exorta também os perseguidos a não se vingarem de seus perseguidores (MOLAGER, 1982, p. 135).

Sobre o título do tratado, como poderíamos entender a palavra *bono*? *Bono* é uma palavra de origem latina e é a declinação, no caso ablativo, do adjetivo *bonus*. Alguns estudiosos, como Bayard (1961-1962), traduziram o título da obra como *Os benefícios da paciência (Des avantages de la patience)*, mas o termo *bonum* dificilmente aparece na obra de Cipriano declinada no plural, ou seja, como *bona*. Logo, é preferível dizer *A virtude da paciência* (MOLAGER, 1982, p. 136).

Ao falar da paciência nos capítulos II e III, Cipriano menciona a *ratio patientiae*, que deveria ser vista como uma virtude de origem divina, caso contrário seria tão falsa como a sabedoria do mundo e dos filósofos. Nos capítulos II ao XVIII, o autor desenvolve o ponto central do tratado: as *utilitates* e *commoda* (vantagens, recompensas) da paciência. Logo depois, analisa as circunstâncias concretas que colocam à prova a virtude da paciência e afirma que essa virtude é indispensável ao homem desde o nascimento até a morte (capítulos XI e XII). A paciência abriria caminho para as três virtudes teológicas: a fé, a esperança e a caridade (capítulos XIII e XV). Além disso, sem a paciência não poderiam ser postos em prática os preceitos de Jesus (capítulo XVI ao XVIII).

O preâmbulo do tratado pode ser resumido da seguinte maneira: é preciso paciência para ouvir e aprender (*captatio benevolentiae*) e, para obter de Deus a recompensa celestial, não há nada mais útil do que cultivar a virtude da paciência (MOLAGER, 1982, p. 138). Cipriano lembra que, por não ser um cristão comum, mas sim um bispo, deve falar com autoridade, não negligenciando, assim, os métodos da oratória que conhece bem. Todavia, o autor recorre também, com frequência, às citações extraídas das Escrituras, empregando-as

para justificar as regras de conduta que desejava impor à comunidade. De acordo com Molager (1982, p. 139), a argumentação de Cipriano não era filosófica, pois as passagens bíblicas escolhidas para compor o texto possuíam um significado literal. Essa relação estreita entre a atividade pastoral e o conteúdo dos textos bíblicos representa uma peculiaridade do estilo de Cipriano nesse tratado.

O *De bono patientiae* possui o tom de um sermão episcopal devido à eloquência. Cipriano é o primeiro escritor cristão a adotar com fidelidade os princípios expostos por Cícero, sobretudo as recomendações sobre a *concinnitas*, ou seja, sobre a simetria, quer se trate da escolha das palavras, quer da ordenação ou do período da frase. Seu estilo harmoniza lembranças de Sêneca e paráfrases dos evangelhos, conciliando as imagens das Escrituras com a tradição literária pagã, a fim de instruir os fiéis sobre como proceder no dia a dia.

Sabemos que o tratado foi muito copiado e distribuído na Antiguidade e Idade Média, o que contribuiu para difundir a fama do bispo de Cartago, tanto que até adversários o adotaram como modelo. Prova disso é que um dos tratados incluídos dentre as obras autênticas de Cipriano, o *De trinitate*, pode ter sido escrito por Novaciano, usando-se o estilo literário de Cipriano (MOLAGER, 1982, p. 170). Além disso, Agostinho cita textualmente algumas passagens do *De bono patientiae* no *Contra suas epistulas Pelagianorum ad Bonifacium* e no *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum*, obras nas quais qualifica Cipriano como *uenerabilis Cyprianus*, *beatus Cyprianus* e *beatissimus Cyprianus*.

O gênero epistolar na Antiguidade

A epistolografia no Mundo Antigo “era uma arte, uma técnica exercida pelo pequeno coeficiente de letrados, capazes de aplicar os elementos constitutivos da retórica para transmitir mensagens e informações”, como afirmam Gonçalves e Di Mesquita (2009, p. 31).

A carta, nesse período, era o principal suporte de comunicação e circulação de notícias em uma sociedade como a greco-romana, na qual não existiam meios de comunicação de massa. Assim, as missivas tornaram-se um veículo importante para a troca de informações, tanto em âmbito privado quanto público. Segundo Costa (2014, p. 78), pode-se afirmar que o uso da carta foi favorecido por três importantes fatores: “o surgimento da escrita alfabética, a expansão do uso do papiro como material de escrita e a prática da arte retórica na Grécia e em Roma”.

Considerando os elementos contidos em uma carta, verificamos que as cartas continham fórmulas fixas, admitindo-se poucas variações que eram encontradas, principalmente, na introdução e na conclusão. Assim, a carta se iniciava com o prescrito (*praescriptum*), constituído de três elementos: 1) a identificação do remetente (*superscriptio*); 2) a identificação do destinatário (*adscriptio*); e, 3) uma saudação (*salutatio*), à qual podia ser adicionado um voto de boa saúde (*formula ualetudinis*). No final da carta, havia uma fórmula do tipo “cuida-te para estares bem”, que mais tarde foi substituída por uma expressão em que se transmitiam saudações de outros e/ou se enviavam cumprimentos a conhecidos comuns. Na conclusão da carta, costuma-se incluir a expressão “fiques/fiqueis bem”, seguida, na maioria das vezes, da data. Já no corpo da carta havia fórmulas que introduziam vários níveis de comunicação, por exemplo, “recebi a tua carta” ou “fica sabendo que”, entre outras.

No Mundo Antigo, o estudo da atividade epistolar engloba as esferas que, no Mundo Moderno, convencionou-se denominar domínios público e privado. Isso se explica, pelo fato de que na Antiguidade algumas cartas que foram escritas para amigos, parentes ou discípulos foram em seguida publicizadas por meio de cópias remetidas a vários destinatários ou conservadas em bibliotecas e arquivos para o acesso da população letrada e transmissão para a posteridade.

Alguns autores, como Adolf Deissmann (1907), fazem uma distinção entre *carta* e *epístolas*, de tal forma que *carta* “era pessoal e dirigida a uma pessoa específica”. Não haveria, portanto, nenhuma intenção de se dar publicidade ao escrito. Já as *epístolas*, ao contrário, “eram dispositivos literários com uma audiência maior de leitores em mente”. Assim, “a *epístola* era escrita sob o pretexto de ser uma *carta* pessoal, com a finalidade expressa de ser publicada” (HALE, 1986, p. 195). Essa distinção feita por Deissmann – entre a carta de caráter privado e a epístola – carta de caráter público –, exerceu grande influência, mas hoje é considerada muito rígida, e, por isso, os pesquisadores optam por classificações que levem também em conta os próprios testemunhos dos antigos, uma vez que os tratados de epistolografia distinguiam diversos tipos de cartas. Entre esses tratados, chegaram até nós os *Typói Epistolíkoí*, do Pseudo-Demétrio, nos quais são descritas 21 categorias de carta, datados da passagem do II para o I século a.C.; e os *Epistolimaíoi Charaktéres*, do Pseudo-Libânio, obra escrita entre 314 e 393 d.C., na qual são referenciados 41 tipos de carta (GONÇALVES; DI MESQUITA, 2010, p. 34). Segundo Gonçalves e Di Mesquita (2010, p. 34), é importante evitar a “oposição de duas grandes categorias – cartas e epístolas – em favor de um espectro de possibilidades”, pois os escritores antigos não faziam distinção entre cartas, epístolas, *litterae* e outras denominações. De fato, na Antiguidade, “quase todo gênero de composição podia ser enquadrado numa moldura epistolar” (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 32-33).

As cartas que nos foram legadas pelos antigos, seja em fragmentos ou completas, possuem um notável valor histórico. Elas possuem um valor histórico inegável, sobretudo para o estudo da sociedade romana das fases republicana e imperial. Diversos autores, como Dión Cássio, se valeram, algumas vezes, dos epistolários como fonte de informação ao comporem seus compêndios de história. Algumas dessas cartas encontravam-se guardadas em locais de consulta pública, como as bibliotecas, outras teriam sido trocadas entre membros da

elite e, por vezes, com o próprio imperador. Entre elas, não podemos deixar de mencionar as cartas de Cícero, trocadas com seus amigos Ático e Bruto e com seu irmão, Quinto Túlio Cícero; as correspondências entre Plínio, o jovem, governador da Bitínia, e o imperador Trajano; a correspondência de Libânio e a de Símaco.

O gênero epistolar antigo possuía características específicas e códigos literários que o distinguiam de outras formas textuais. No entanto, de acordo com Trapp (2003, p. 1), fixar o limite entre uma carta e outros tipos de escrito é uma operação complexa. Derrida (1987, p. 48) chamou a atenção para tal dificuldade quando declarou que a carta não é apenas um gênero literário, mas todos os gêneros, ou seja, a própria literatura.⁷⁸ Diante disso, Ebbeler (2010, p. 465) afirma que é difícil enquadrar as cartas antigas nos tipos formais de análise de gênero, pois elas podem ter sido compostas em prosa ou em uma variedade de métricas e, ocasionalmente, em uma mistura de ambas. Além disso, esse tipo de literatura pode apresentar uma enorme diversidade de temas. Pode ainda variar de comprimento: de uma sentença única a dezenas de páginas. As cartas podem ser escritas em diversos tipos de materiais: tabletes de cera, madeira, metal, papiro, cerâmica e em peles de animais. Além disso, a autoria das cartas não se restringia a nenhum grupo social específico.

Ebbeler conclui, juntamente com Derrida (1987), que os rótulos genéricos *epistula* e *litterae* foram usados indiscriminadamente na Antiguidade, no entanto, ela discorda de Derrida ao argumentar que a recusa desse autor em distinguir as nuances do gênero epistolar é derivada do domínio da teoria. Para a autora, Derrida não teria considerado a prática epistolar na Antiguidade, ignorando o fato de que os escritores antigos entendiam e manipulavam a distinção entre a carta e as outras formas de escrita. Para ilustrar tal afirmação, Ebbeler analisa a atividade literária de Agostinho. Nos anos finais de sua vida, Agostinho iniciou um processo

⁷⁸ Estudos recentes apontam que as cartas escritas em prosa são textos sofisticados e se encontram em pé de igualdade com qualquer outro gênero literário latino (EBBELER, 2010, p. 465).

de catalogação e correção de todos os seus escritos, organizando-os em *libri*, *sermones* e *epistulae*. Ele morreu antes que chegasse à organização das *epistulae*, mas entre os seus *libri* havia alguns textos que foram originalmente redigidos em formato epistolar, tais como a carta que enviou a Jerônimo (*Ep.* 166) e a que enviou a Tiago (*Ep.* 167). Tais cartas são longas e focadas na explicação de algum princípio bíblico ou divergência doutrinária (EBBELER, 2010, p. 465-66).

Na avaliação de Depew e Obbink (2000, p. 6), a carta na Antiguidade, assim como outros textos literários, configura-se como um gênero único, mas não imutável, pois seus códigos eram constantemente renegociados e inovados para atender as demandas específicas do tempo e do lugar. No entanto, apesar das variações diacrônicas, ao longo da Antiguidade persistiu uma sensibilidade operatória em relação ao ato de escrever e trocar cartas, guiado por um exclusivo, embora adaptável, conjunto de convenções e expectativas. Certamente, os antigos consideravam a carta um gênero literário distinto, embora não se aventurassem em circunscrever as suas características (EBBELER, 2010, p. 466).

Em Roma, o hábito de coletar e publicar uma seleção de cartas pessoais surgiu pela primeira vez no período final da República. Para Ebbeler (2003, p. 12), a última geração de autores da República foram os responsáveis pelo início da compilação de cartas visando à publicação. Cícero, por exemplo, selecionou algumas cartas para publicação, embora não tenha levado a cabo essa tarefa devido à sua morte prematura. Algumas de suas cartas foram compiladas e publicadas após a sua morte por seu escravo Tirão, sendo bastante conhecidas na época posterior ao seu falecimento (NICHOLSON, 1998).

Foi em meados do século I d.C. que o ato de escrever cartas se consolidou como uma atividade aristocrática. Nessa época, a carta já havia se tornado um gênero literário de pleno direito. Tanto Sêneca quanto Plínio, o Jovem, publicaram uma coleção de cartas como parte de sua atividade literária (GUNDERSON, 1997, p. 201 e ss.). A quantidade de

correspondentes citadas no epistolário de Plínio indica que a troca de cartas era bastante praticada entre a elite romana.

O período compreendido entre os anos 200 e 600 d.C é tido como a “Idade de Ouro” das *epistulae*, tanto escritas em latim quanto em grego. Um volume significativo de correspondências de escritores antigos, com conteúdos e formas variadas, sobreviveu até os dias atuais. Entre elas podemos citar as de Cipriano, Ambrósio, Símaco, Jerônimo e Agostinho. As cartas trocadas entre bispos e entre os imperadores e os funcionários do governo expõem o seu uso como um eficiente meio de comunicação e como um artefato literário valioso (EBBELER, 2010, p. 468).

A função da carta também foi um tema bastante discutido entre os próprios autores greco-romanos. Cícero, em suas *Epistulae*, por exemplo, destaca que o gênero epistolar foi criado para informar aos que estão distantes (EBBELER, 2010). Mas essa não foi a única ou a fundamental função da carta. Parece-nos que a carta foi pensada como um diálogo escrito, ou seja, foi concebida para facilitar uma conversa *in absentia*, o que explicaria o tom coloquial predominante, característico de uma conversa entre amigos, como demonstra Sêneca (*Cartas a Lucílio*, 75, 1-2), Gregório de Nazianzo (*Cartas*, 51) e Júlio Vítor (*Ars rhetorica*, 27). Algumas cartas de autores antigos descrevem regularmente a troca de correspondências como um substituto imperfeito, porém eficiente, para a conversa face a face. Sêneca exprime visão semelhante ao enfatizar a capacidade da carta em substituir um amigo ausente (EBBELER, 2010, p. 469; EDWARDS, 2005, p. 271).⁷⁹

⁷⁹ Apesar de ser um hábito difundido, a escrita de cartas era dominada pelos retóricos e literatos. Malherbe (1988, p. 17-19) menciona que Demétrio de Faleros incluiu um breve tratado epistolar em seu *De elocutione*. Demétrio apresentou uma variedade de estilos para serem utilizados na escritura: evitar pausas frequentes nas frases, escrever de uma forma clara, elaborar um texto com um comprimento razoável, evitar períodos verbais complicados, manter o mínimo de provérbios possível, adotar um tom adequado ao endereçado (coloquial ou formal), e assim por diante. Demétrio também argumentou que alguns temas, como os que envolviam sutilezas lógicas ou questões de história natural, não eram adequados, e fez oposição, sobretudo, à exposição de temas filosóficos nas cartas (EBBELER, 2010, p. 469). Além disso, Demétrio dividiu o gênero epistolar em 21 tipos. Estes tipos são funcionais e cada um tem um conjunto de características relativas ao estilo da carta. Já Libânio, segundo Malherbe (1988, p. 30-81), quase duplicou este número ao listar 41 tipos de Cartas. Houve, assim, um tipo de carta para cada tipo de ocasião: censura, incentivo, acusação, erótica, entre outras. Provavelmente, todas

Nos últimos anos, os pesquisadores têm adotado uma abordagem menos atomista em relação às cartas, optando por desenvolver um estudo mais funcional (STOWERS, 1986, p. 23). A busca por distinguir entre cartas de caráter público ou privado e entre reais e ficcionais foi substituída por uma abordagem que valorize o conjunto e não as partes (ROSENMEYER, 2001, p. 5-12). As novas análises têm, portanto, focado no estudo dos relacionamentos à distância mantidos por remetentes e destinatários. Embora os escritores antigos insistam em caracterizar seus textos como *colloquia in absentia*, é relevante destacar o caráter dialógico da carta, que só recentemente foi reconhecido como uma característica marcante do gênero epistolar (HALL, 2009). Ademais, Ebbeler (2010, p. 470) salienta que a troca de cartas servia, também, para a manutenção de um *status* entre os correspondentes ou diante de um público mais amplo.

Havia uma variedade de convenções destinadas a assegurar que o envio das missivas fosse eficiente, ou seja, que estas chegassem ao destinatário. O processo de entrega era delicado, podendo levar algumas horas, dias e, até mesmo, anos. Algumas cartas, por exemplo, nunca chegaram ao seu destinatário final. Como as cartas tinham uma grande chance de se extraviarem, um autor nunca poderia ter certeza se a culpa de não ter recebido uma resposta se devia à negligência do correspondente ou à incompetência do mensageiro. Por essa razão, os autores buscavam escravos e mensageiros confiáveis, que garantissem a entrega da carta, afiançando, igualmente, a integridade dos conteúdos (NICHOLSON, 1994, p. 33-63). Embora o receptor não devesse repassar a carta de seu correspondente a terceiros sem permissão, o remetente devia estar ciente de que o conteúdo do escrito poderia sempre vir a público. Desse modo, devia-se evitar admoestações, críticas ou qualquer outro assunto

essas tipologias epistolares foram úteis não apenas para os escritores, mas, sobretudo, para os endereçados, que muitas vezes eram obrigados a decodificar a linguagem altamente estilizada de uma carta para chegar à sua mensagem.

comprometedor nas cartas. Da mesma forma, o autor deveria empregar uma linguagem apropriada ao escrever para alguém de *status* superior ao seu.

Qualquer inovação no estilo ou no conteúdo da carta poderia minar o objetivo do escrito (VAN DAM, 2003, p. 138). Ademais, a resposta rápida era primordial para o sucesso da troca de correspondências. As cartas serviam também como um consolo (*solacium*) ou remédio (*remedium*) na ausência dos amigos, logo, a troca de correspondências foi considerado um dever (*officium*) próprio da amizade.⁸⁰

A troca de correspondências, assim como a própria redação da carta, era regulada por certas convenções acerca da expectativa de ambas as partes, destinatário e remetente. Essas características aqui elencadas mostram que havia, na Antiguidade, toda uma retórica da epistolografia (EBBELER, 2010, p. 472-473).

De acordo com Rosenmeyer (1997, p. 31) a carta pode ser vista como um gênero próprio, mas um gênero dotado de fluidez particular. Para ser classificado como uma carta, o texto deveria conter pelo menos um destinatário específico ou vários destinatários (ALTMAN, 1982, p. 87-88). Todavia, o elemento mais relevante na carta é a separação entre escritor e destinatário. Como Altman (1982) destaca, uma carta supera a distância geográfica e/ou temporal entre o autor e o leitor. Segundo Edwards (2005, p. 270), é necessário enfatizar a natureza distinta da carta como um texto escrito em contraste com a palavra falada.

As cartas também foram bastante utilizadas pelos escritores cristãos, sendo a base para a composição do Novo Testamento. Algumas coleções epistolares paleocristãs foram preservadas, nos auxiliando no estudo do cristianismo antigo. Entre os epistolários cristãos mais importantes, podemos destacar o de Cipriano, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, além, naturalmente, das cartas de Paulo. As *epistulae* foram notadamente utilizadas pelos Padres da

⁸⁰ De acordo com Cain (2006, p. 500-525), existe uma gama de exemplos de correspondências nas quais o autor censura seu correspondente pelo seu fracasso para respondê-lo.

Igreja, que aproveitaram todos, ou quase todos, os gêneros literários clássicos, à exceção do teatro.

Percebemos que entre os cristãos originou-se uma retórica epistolográfica com normas precisas, tendo em vista a necessidade de difundir os ensinamentos evangélicos por toda a extensão do Império (GONÇALVES; DI MESQUITA, 2010, p. 32). As cartas de Paulo são um exemplo disso, uma vez que o apóstolo escreveu a muitas comunidades com o objetivo de orientá-las sobre como vivenciar a fé cristã. A primeira forma literária assumida pela literatura cristã foi a epistolar. De fato, as cartas de Paulo são os mais antigos testemunhos cristãos conservados de modo independente. Numa época em que a difusão da mensagem cristã era eminentemente oral, a carta serviu para substituir a oralidade quando o remetente e o destinatário se encontravam distantes. Em meios cristãos, as cartas adquiriram uma variedade de formas e funções, embora o sentido missionário lhes conferisse certa unidade.

Entre os epistolários cristãos mais célebres, Gaillard e Martin (1990, p. 464) elencam o de Cipriano. Em relação às *Epistulae Cypriani*, a ordem adotada nas edições modernas é, em linhas gerais, de natureza cronológica. A coleção que chegou até os dias atuais, no entanto, não contém todas as cartas de Cipriano, pois algumas se perderam. Em contrapartida, outras cartas que compõem o *corpus* não foram escritas por ele, mas sim a ele endereçadas, referindo-se às polêmicas nas quais Cipriano se envolveu ao longo do seu episcopado (CAMPOS, 1964, p. 38).

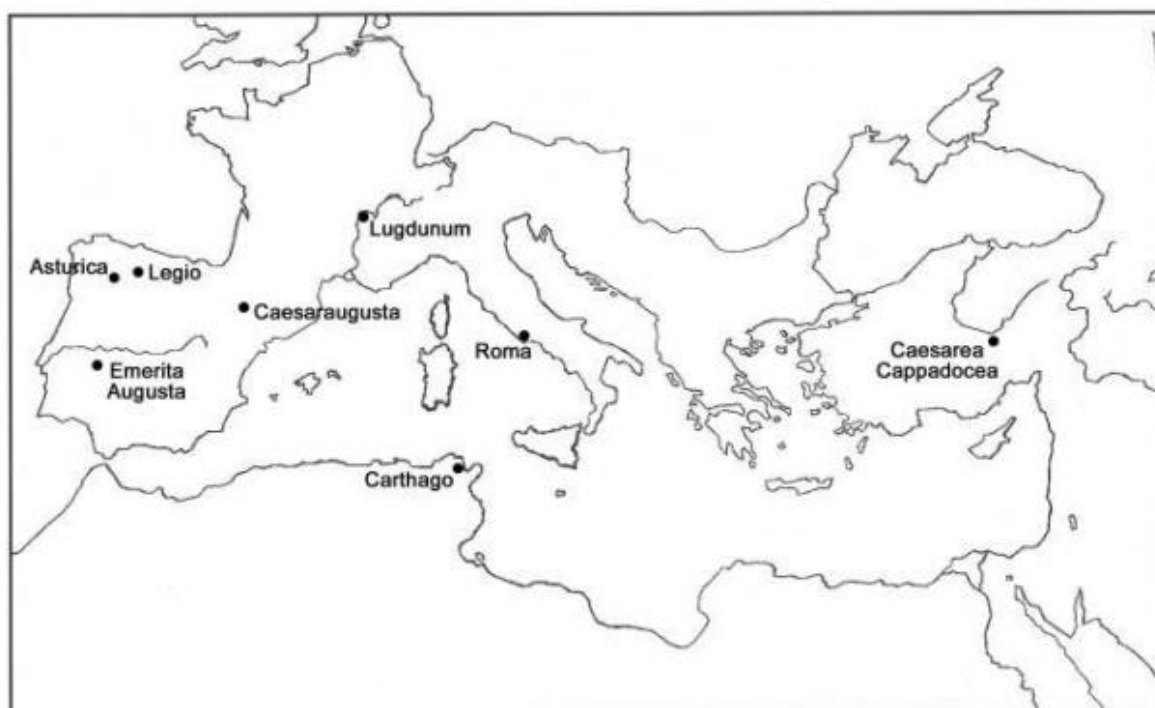
A correspondência de Cipriano é abundante e nos traz informações valiosas sobre a organização da Igreja, a disciplina eclesiástica, os fundamentos de doutrina e a liturgia. As *Epistulae* nos informam, sobretudo, acerca do cotidiano de um bispo influente numas das províncias mais importantes do Império Romano em meados do século III d.C. A preeminência da igreja de Cartago, os impasses da atividade pastoral, a cronologia dos concílios, sua periodicidade e os temas neles discutidos, entre outros assuntos, são aspectos

que a correspondência de Cipriano nos permite conhecer com riqueza de detalhes (SALCEDO GÓMEZ, 2002, p. 9).

As cartas que compõem o *corpus Cypriani* foram destinadas tanto a indivíduos, em geral clérigos, quanto a grupos de três ou quatro pessoas e, também, às congregações de diversas localidades, especialmente à de Cartago. A fórmula “aos presbíteros, aos diáconos e a todo o povo” é frequente nas *Epistulae Cypriani*. Gaillard e Martin (1990, p. 464) destacam que tal fórmula foi utilizada nas cartas classificadas como “pastorais”, ou seja, naquelas que deveriam circular e/ou ser lidas na igreja. Tais missivas pertencem tanto ao gênero oratório quanto ao epistolar. Assim, não é de surpreender que o estilo de Cipriano seja quase sempre o de um orador, mesmo quando ele escreve a pessoas privadas. Quanto a isso, é importante ressaltar que Cipriano, antes da sua conversão, ensinava retórica em Cartago.

O epistolário, tal como o possuímos hoje, foi constituído pouco a pouco. Cipriano guardava cópia das correspondências que enviava e a elas juntava as respostas que recebia. Assim, tinha sempre à mão as cartas que havia escrito, podendo exibí-las ou enviá-las a outros destinatários. À *Epistula* 20, por exemplo – enviada ao clero de Roma com a finalidade de justificar o fato de ter fugido durante a perseguição de Décio – Cipriano anexou a cópia de treze cartas destinadas aos sacerdotes de Cartago, aos confessores, aos exilados e a todos os fiéis.

Assim, o próprio autor começou a compor coleções de cartas agrupadas por tema. Das 81 peças que compõem o *corpus* epistolar nas edições modernas, 59 foram escritas por Cipriano para indivíduos ou às comunidades; 16 foram escritas a Cipriano ou ao clero de Cartago, e se referem a assuntos do episcopado; e 6 cartas são coletivas, oriundas dos sínodos nos quais Cipriano foi o principal ou o único redator (DONNA, 1964, p. ix). No mapa abaixo (**Mapa 3**), podemos ver as sedes episcopais ultramarinas que se corresponderam com Cipriano.



Mapa 3 – Sedes episcopais ultramarinas que mantiveram correspondência com Cipriano (SALCEDO GÓMEZ, 2002, p. 598).

O *corpus* epistolar de Cipriano é uma fonte indispensável para a História da Igreja e do Direito Canônico, sobretudo num período turbulento para os cristãos, na medida em que nos informa sobre os problemas e as controvérsias que Cipriano e demais líderes eclesiásticos tiveram que enfrentar em meados do século III, num contexto de perseguição (GARCÍA SANCHIDRIÁN, 1998, p. 35).

Entre as 81 *epistulae*, Bayard (1945, p. xlvi) distingue quatro grupos de temas principais: aquelas que tratam de assuntos de disciplina (1 a 4); as que tratam da perseguição de Décio, da reconciliação dos apóstatas e da luta contra os cismáticos (5 a 68); as que tratam do batismo ministrado pelos dissidentes (69 a 75); e as que tratam da perseguição de Valeriano (76 a 81).

Algumas cartas nos trazem o eco das palavras de personalidades da época, como Novaciano, Cornélio, Estevão e Firmiliano de Cesareia, e nos revelam as esperanças, os

temores, a vida e a morte, enfim, o cotidiano dos cristãos em uma das províncias mais importantes do Império Romano. Além disso, quase todos os manuscritos diferem em relação ao número e a ordem das cartas.

O contexto em que o bispo escreveu as suas cartas foi o das duas perseguições aos cristãos, a de Décio, em 250, e a de Valeriano, em 258, época marcada, também, pela atuação episcopal de Cipriano. Os concílios provinciais, realizados todos os anos em Cartago, quando havia uma pausa na perseguição, permitiram que Cipriano e os outros bispos africanos, com seus correligionários da Numídia e da Mauritânia, discutissem os problemas mais urgentes enfrentados pela Igreja (DONNA, 1964, p. x). Se considerarmos a importância dos fatos que são expostos nas *epistulae* de Cipriano – duas perseguições em oito anos; dois cismas; entre sete e oito concílios provinciais; uma discordância que dividiu a igreja em dois campos antagônicos – isso é mais que suficiente para estimular o historiador a explorar as cartas cipriânicas. Em meio a esses eventos, destaca-se a atuação de Cipriano como bispo de Cartago.

A transmissão do *corpus Cypriani*

As obras de Cipriano foram escritas em latim e, possivelmente, sob a forma de *codex*, o livro com páginas que substituiu o *volumen* – livro-roló de papiro ou pergaminho – a partir do século II d.C. e tornou-se o suporte preferido dos escritores cristãos e de seus leitores.⁸¹ Foram os cristãos, tanto os do Ocidente quanto os do Oriente, que mais rapidamente adotaram o *codex*, de tal forma que a maior parte da literatura cristã foi desde o início conservada nesse tipo de suporte.

⁸¹ Acerca do sucesso e da praticidade do *codex* no Mundo Antigo, sobretudo nos círculos cristãos, ver a discussão contida em Chartier e Cavallo (2002) e Gamble (1995).

Após a redação, os *libelli* e *epistulae* de Cipriano foram reproduzidos e disseminados entre as comunidades cristãs. Era muito comum na Antiguidade, especialmente nos círculos cristãos, que aquilo que circulava por escrito fosse não apenas lido, mas ouvido, de maneira coletiva, o que pode ter contribuído para a disseminação da obra de Cipriano, pois um único livro poderia ser compartilhado por muitas pessoas (FOX, 1998, p. 155). No Império Romano, onde os textos eram escassos e não havia um nível muito elevado de alfabetização, um único leitor, por meio da leitura pública, transmitiria informações para um público bem maior que o de leitores propriamente ditos.

A partir do século XI, o ofício dos copistas – geralmente monges beneditinos – é intensificado. Nesse período, a Igreja era responsável pela preservação de boa parte da produção literária da Antiguidade. Os monges copistas viviam grande parte da vida dentro das bibliotecas eclesíásticas – *scriptoria* – copiando as obras antigas, com o objetivo de aumentar o acervo das igrejas e monastérios (QUEIROZ, 2008). Quanto mais vezes uma obra fosse copiada, maiores eram as chances de que fosse preservada (HOFFMAN, 2010, p. 109). Algumas obras, no entanto, apesar de bastante conhecidas e lidas durante a Antiguidade e Idade Média, experimentaram um processo de transmissão complexo. Esse é o caso dos escritos de Cipriano.

Desde Hartel (1868-1871), a difusão dos manuscritos que contêm os *libelli* e as *epistulae* de Cipriano tem sido objeto de estudo por meio de numerosos e importantes trabalhos como *The tradition of manuscripts: a study in the transmission of St. Cyprian* (1961), de Bévenot; *Cyprianische Untersuchungen*, de Koch (1926); *Contributo allo studio della tradizione manoscritta degli Opuscula di Cipriano* (1972), de Moreschini; *Le Codex Veronensis de saint Cyprien* (1968), de Petitmengin; *Note sulla tradizione manoscritta di alcuni trattati di Cipriano* (1971), de Simonetti; e, *Die cyprianische Briefsammlung* (1904),

de Von Soden, que redefiniram a história da tradição manuscrita, embora ela ainda não tenha sido plenamente elucidada.

Podemos, no entanto, fixar o nome, a localização e a descrição, senão de todos, mas dos principais manuscritos. São conhecidos cerca de 200 manuscritos de Cipriano anteriores ao século XV, dos quais vinte foram redigidos antes do século X. Eles se encontram dispersos por vários países da Europa, especialmente na França e na Itália. A Inglaterra conserva algumas páginas do *codex* mais antigo, de 400, aproximadamente, conservado no British Museum, o *Add. 40615 A*, e alguns manuscritos que derivam deste, confeccionados no século XII.

Os dois manuscritos completos mais antigos dos tratados de Cipriano são denominados *S* e *V*. O primeiro encontra-se em Paris, é o *codex Parisianus lat. 10592*, de meados do século VI. Ele pertencia ao chanceler Séguier, daí o seu antigo nome *Seguierianus* e sua sigla *S*. Ele fazia parte do fundo *Coislin 185; CLA V 602*. *S* contém os seguintes tratados: *Ad Donatum*, *De habitu uirginum*, *De lapsis*, *De oratione dominica*, *De catholicae Ecclesiae unitate*, *De mortalitate*, *De bono patientiae*, *De opere et eleemosynis*, *Ad Fortunatum* e as *epistulae*. Alguns manuscritos são incompletos no início ou no fim e às vezes em ambos. Apesar de alguns erros grosseiros e facilmente identificáveis, detectados por Molager (1982, p. 56), esse *codex* continua a ser um dos mais valiosos.

O *codex Veronensis* era do século VI e pertencia aos cânones de Verona. Ele desapareceu no século XVI, porém, sabemos de sua existência graças a Latino Latini que, em março de 1559, fez anotações críticas nas margens de uma edição de Cipriano feita por Erasmo e publicada em Lyon, em 1537. A comparação efetuada por Latini entre *V* e a edição de Erasmo encontra-se conservada na Biblioteca de Nápoles, e compõe o *fondo Brancacciano, Rari A, 19*. É considerado um documento de base e foi utilizado por Dom R. Weber na coleção do *Corpus Christianorum*. Em um artigo denominado *Le codex Veronensis*

de Saint Cyprien, para a *Revue des Études Latines*, Petitmengin (1972) relata a história desse manuscrito. A credibilidade do *codex Veronensis* foi contestada por pesquisadores, como Hartel (1868-1871), que não o utiliza por considerá-lo *merae coniecturae*. A mesma atitude cética é adotada por Bévenot (1971) em sua edição do *De catholicae Ecclesiae unitate*. Martin (1960), ao contrário, confere ao *codex Veronensis* grande autoridade (*summae auctoritatis*). É Petitmengin (1968) que, no artigo citado acima, reabilita plenamente V. Para o autor, o manuscrito deriva de uma espécie de “edição crítica” estabelecida na África logo após a morte de Cipriano.

O *codex Veronensis* contém os tratados *Ad Donatum*, *De habitu uirginum*, *De opere et eleemosynis*, *De zelo et liuore*, *De catholicae Ecclesiae unitate*, *De mortalitate*, *De bono patientiae*, *De lapsis*, *Ad Fortunatum*, *De oratione dominica*, *Ad Quirinum*, *Quod idola dii non sint* e as *epistulae*.

Há uma diversidade de outros códices que contêm as obras de Cipriano, como *Q*, *M*, *Y*, *W*, *G*, entre outros. *Q*, denominado *codex Trecensis* 581, é proveniente de Saint-Amand ou de Salzbourg e está localizado na Biblioteca Municipal de Troyes, França. É originário dos séculos VIII e IX e contém a maior parte dos tratados e das cartas. *M*, é proveniente dos *Codices Latini Antiquiores IX*, está localizado na Biblioteca de Munique e é oriundo dos séculos VIII-IX. Origina-se de *Q* e apresenta o mesmo conteúdo. *Y*, também está localizado na Biblioteca de Munique e é da primeira metade do século IX. Já o *codex Wirceburgensis*, representado pela letra *W*, localiza-se na Biblioteca da universidade de Wurtzbourg. Uma parte desse manuscrito é do início do século IX (folhas 1 a 43) e a outra parte é de meados desse mesmo século. Ele compreende quase todos os tratados de Cipriano. Foi corrigido por alguns editores que o denominaram *W^a* ou *Wmg*, nome que se impõe frequentemente.⁸² *G*,

⁸² De acordo com Molager (1982, p. 58), o manuscrito comporta algumas interpolações inúteis e às vezes errôneas. Já Hartel (1868-1871), o considera como um dos melhores manuscritos de Cipriano. Bévenot (1961), apesar de considerá-lo importante, não o utiliza.

denominado *codex Sangallensis* 89, está localizado em Saint-Gall, Suíça. É, também, proveniente do século IX e contém cinco tratados de Cipriano: *De bono patientiae*, *De oratione dominica*, *De opere et eleemosynis*, *De mortalitate* e o *De catholicae Ecclesiae unitate*. Esse manuscrito difere muito de *W*, mas é muito próximo de *S* e de *V*. Bénévot o inclui em sua classificação e o alocou na primeira classe dos manuscritos de Cipriano.⁸³

As edições das obras de Cipriano começam a ser elaboradas na segunda metade do século XV. A primeira refere-se à *Editio princeps Romana*, editada em Roma, em 1471, por J. Andreas; depois, contamos com a *Editio Veneta*, de Venise, França, editada em 1471, que se configura como uma recuperação da edição precedente, com algumas modificações ortográficas; em seguida, temos a *Editio Veneta*, também de Venise, redigida em 1483, e que contém algumas melhorias em relação à anterior, com um breve sumário ao início de cada tratado e das Cartas; a *Editio Memmingensis*, elaborada em Memmingen, Alemanha, no ano 1477, possui um texto semelhante ao da *editio romana*, mas contém os tratados e as Cartas em uma ordem mais lógica; e, por fim, há a *Editio Dauentriensis*, de Daventry, Inglaterra, elaborada em 1477, que contém apenas alguns tratados.

⁸³ Como dito anteriormente, existem cerca de 200 manuscritos com as obras de Cipriano, no entanto, não é nossa intenção aqui listar todos. Pretendemos apenas evidenciar o quanto profícuo foi a multiplicação desses manuscritos ao longo dos séculos e, conseqüentemente, a leitura dos escritos de Cipriano. Por isso, preferimos trazer as informações acerca dos outros manuscritos em anexo. Os manuscritos também foram agrupados em famílias pelo fato de apresentarem semelhanças entre si. Porém, mesmo assim é difícil articular essas famílias. Hartel (1868-1871) pensa que tais famílias de manuscritos podem ser distinguidas em três grupos: *LNP*, *MGT* e *CR*. Segundo este autor, os dois primeiros grupos são provenientes de um arquétipo que remonta ao século VII ou VIII. Ao contrário de Hartel, von Soden (1904) defende que a hipótese para a formação da primeira família é válida. No entanto, acerca da segunda família, considera que *T* deve ser separado de *MG*. Quanto à família *CR*, para von Soden ela não existe.⁸³ Em sua obra *The tradition of MSS. A study in the transmission of St. Cyprian's Treatises*, Bénévot (1961 p. 94-95) reúne os manuscritos semelhantes para estabelecer o texto do *De catholicae Ecclesiae unitate*. Uma primeira classe de manuscritos inclui as famílias: **M** (*m, p e*, em apoio, o *codex* de Oxford), **W** (*WY*), **L** (*a, u e*, em apoio, *l, w*), **P** (*P, k e*, em apoio, *Vatic. Reg. Lat. 117, Turin D IV 37, Escorial S. I. II*). Entre as famílias **W** e **L**, Bénévot inclui o manuscrito *G* isolado. A segunda classe de manuscritos compreende as famílias: **D** (*D*, com os manuscritos cistercienses: Berlin, *Th. Lat. Fol. 700*; Dijon, 124; Paris, *Nouv. Acq. Lat. 1792*; Bamberg, *Patr. 64*), **E** (*e, f*, com o segundo Oxford, *Bodl. 210*; Lambeth 106; Oxford, *New Coll. 130*). Bénévot coloca *B* entre as famílias **D** e **E**; em seguida, após **E**, coloca um manuscrito de Berne, *Bibl. Bongarsiana 235* (aparentado com *V*). Uma terceira classe inclui a família **H**, composta por *H, T e h*. Pierre Petitmengim concorda com todos os agrupamentos de Bénévot, mas confere ao *codex Veronensis* maior importância que o antecessor, atestando que ele possui informações que nenhum outro manuscrito apresenta.

As edições datadas do século XVI são: a *Editio Ramboltiana*, redigida em Paris, em 1512, que se configura como uma recuperação da *editio Veneta*, mas com uma nova classificação das Cartas, divididas em quatro livros; a *Editio Erasmiana*, de Basel, Suíça, de 1520, que comporta em seu início a *Passio Cypriani* e contém apenas alguns tratados. Essa edição é muito conhecida em razão das notas de Erasmo que contém, sendo usada como referência para outras edições como a *editio Erasmiana*, de Basel, redigida em 1530, que contém o *Ad Fortunatum*; e a *editio Erasmiana*, de Colônia, elaborada em 1544, que contém um novo index, mais abundante que o antigo e melhor repartido. Após as edições de Erasmo, contamos com: a *Editio Manutiana*, proveniente de Roma, de 1563, que foi preparada por Latino Latini, o qual utilizou o manuscrito V, não usado nas edições de Erasmo;⁸⁴ a *Editio Moreliana*, de Paris, redigida em 1564, que contém vários tratados inéditos, mas erroneamente atribuídos a Cipriano, e as últimas cartas; e, por fim, a *Editio Pameliana*, da Antuérpia, Bélgica, elaborada em 1568, que, segundo Hartel (1868-1871, p. LXXXII), não é uma edição confiável.

As edições organizadas no século XVII são apenas duas: a *Editio Rigaltiana*, de Paris, elaborada em 1648, por Rigault; e, a *Editio Oxoniensis*, de Oxford, de 1682, compostas por Fell e Pearson, que utilizaram numerosos manuscritos, alguns muito antigos. Essa edição oferece um mérito: a ordem cronológica das *epistulae* se aproxima da ordem correta, que possuímos. Outra edição existente é a *Editio Baluziana*, que foi elaborada em Paris e começou a ser impressa em 1717 e 1718. Essa edição é baseada na comparação de numerosos códices e nos comentários de Latini. Além disso, ela foi copiada várias vezes no século XIX: em Milão, em 1835; e em Paris, em 1836. Em 1844, a coleção *Migne*, de Paris, reproduziu a *Editio Baluziana* com numerosas correções.

⁸⁴ Quando Latino Latini percebeu que havia modificado profundamente o texto do manuscrito V, ele não deixou seu nome ser incluído na edição, por isso ela possui o nome de *Manutius*.

Podemos contar ainda com as *Editiones Krabingeri*, de Tubinga, Alemanha, que foram elaboradas em duas etapas: a primeira parte, datada de 1853, contém os tratados *De catholicae Ecclesiae unitate*, *De lapsis* e *De habitu uirginum*; e, a segunda, de 1859, possui os tratados *Ad Donatum*, *De dominica oratione*, *De mortalitate*, *Ad Demetrianum*, *De opere et eleemosynis*, *De bono patientiae* e *De zelo et liuore*. Essas edições foram compostas por Krabinger e são as primeiras edições alemãs para as obras de Cipriano. O autor utilizou os manuscritos das abadias de Bamberg e de Wurtzbourg, valendo-se também da comparação crítica do *codex Veronensis*, daí as excelentes correções que as essas edições possuem.

Em relação às edições críticas mais recentes, as mais utilizadas são a de Hartel (1868-1871), Hans Von Soden (1904) e Bayard (1925). A edição de Hartel, intitulada *S. Thasci Caecilii Cypriani Opera Omnia*, foi redigida em Viena, entre 1868 e 1871, e compõe a série do *Corpus Scriptorum Ekklesiasticorum Latinorum (CSEL)*.⁸⁵ Essa edição foi, durante um século, a grande edição consultada pelos especialistas. Hoje, apesar das deficiências relacionadas à tradução, os editores ainda a utilizam. Em sua edição, Hartel adotou mais de quarenta manuscritos, descrevendo-os em seu prefácio de acordo com o grau de importância. Possivelmente, Hartel conhecia uma quantidade bem maior de manuscritos, mas como eles continham muitas interpolações, o autor considerou-os irrelevantes.

Hans von Soden (1904), em sua edição intitulada *Die cyprianische Briefsammlung*, cita 431 manuscritos, dos quais apenas 157 contêm um *corpus* relevante, segundo o autor. Von Soden utilizou o estudo de Hartel, principalmente sob o ponto de vista de uma crítica severa. De seu vasto trabalho, emergiram conclusões importantes (BAYARD, 1945, p. xl).

Outro grande editor das obras de Cipriano é Bayard, que possui a melhor edição moderna das cartas, denominada *Correspondance*, editada em Paris em 1925.⁸⁶ Em relação à

⁸⁵ O *CSEL* é uma série de edições críticas dos Padres latinos da Igreja, publicada pelo comitê da Academia de Ciências da Áustria.

⁸⁶ Em relação à numeração das Cartas, em nenhum manuscrito elas aparecem ordenadas cronologicamente. Mesmo os manuscritos mais completos não trazem essa ordem. É o caso de V, que dispõem as correspondências

crítica textual, Bayard não despreza nem a classificação de Hartel e nem a de von Soden. Ele considera que a crítica dos textos deve ser feita com precaução, uma vez que os manuscritos são resultado da junção ou reunião de outros. É por isso, por exemplo, que, apesar da diferença de origem existente entre os manuscritos, pode-se constatar uma concordância textual entre alguns.

em duas partes: primeiro, as cartas escritas por Cipriano, e, depois, as cartas endereçadas ao bispo. Nas cartas enviadas por Cipriano, a ordem é a seguinte: aos mártires; ao clero e ao povo de Cartago; ao clero e ao povo de Roma; e às sés da África.

CIPRIANO E O CONFLITO *INTRA ECCLESIAM* EM TORNO DOS *LAPSI*

As perseguições aos cristãos nos séculos I e II haviam sido esporádicas, não sistemáticas e localizadas. Podem ser situadas num contexto maior de uma política persecutória a grupos considerados exóticos e desviantes, como astrólogos, magos e adivinhos, ou que professavam algum tipo de *superstitio*,⁸⁷ como foi o caso dos adoradores de Baco, em 180 a.C.; dos caldeus, em 139 a.C.; e dos adeptos do culto à deusa egípcia Ísis, em vários momentos da República tardia e do início do Principado.⁸⁸ Os problemas com os cristãos, no entanto, não ficaram restritos à preocupação e ação dos governadores provinciais. Em algumas ocasiões os infortúnios eram levados ao conhecimento dos imperadores, os quais emitiram rescritos imperiais, ou seja, respostas aos governadores das províncias que desejavam soluções para as dificuldades relacionadas à punição de cristãos, como foi o caso de Trajano e Plínio.⁸⁹

⁸⁷ Segundo Bustamante (2006, p. 324), “os antigos romanos abominavam a *superstitio*, pois o supersticioso pensava que os deuses eram maus, ciumentos, tirânicos, e, por isto, se angustiavam. Este ‘receio mal regrado’ dos imortais levava o homem a todos os excessos, principalmente aos comportamentos servis destinados a atrair a benevolência divina”. A *superstitio* foi encarada como o oposto da *religio*, pois sugeria práticas que não podiam ser controladas e monitoradas. Foi entendida, ademais, como uma devoção excessiva aos deuses e com um desejo de aprofundar um conhecimento que fugia ao controle do Estado, configurando-se, assim, como uma ameaça à estabilidade religiosa estatal (BEARD; NORTH; PRICE, 2004).

⁸⁸ Nesse período, o culto à Baco encontrava-se disseminado no Lácio, na Etrúria, na Itália central e do sul e, inclusive, em Roma, principal palco da perseguição. A sua organização ameaçou os romanos, pois apresentou uma nova e perigosa forma de poder, visto que os líderes do grupo possuíam um controle maior sobre os iniciados, o que os sacerdotes romanos jamais conseguiram. Um grupo organizado, como este, possuía uma potencial força política, o que gerou focos de grande interesse e atenção do poder imperial. Os seguidores de Dionísio, entretanto, não eram hostis aos deuses e rituais greco-romanos, mas foram representados como uma possível ameaça, uma vez que as reuniões e orgias em honra a Baco fugiram ao controle restrito do poder estatal. A repressão ao culto a Baco foi uma atitude violenta, porém pontual e, por isso, tão significativa (ROSA, 2006a, p. 151). Posteriormente ao período de repressão às bacanálias, observamos outros grupos religiosos que foram alvo de ações hostis, porém limitadas, das autoridades romanas, como os caldeus (possivelmente astrólogos), que foram expulsos de Roma em 139 a.C., e os adeptos da deusa egípcia Ísis. As autoridades romanas – magistrados, Senado e imperador – estavam qualificadas para deliberar quem era ou não inimigo do Estado e para tomar as devidas medidas (MOMIGLIANO, 1996, p. 207).

⁸⁹ Ao adentrarmos o século II, contamos com os registros do governador da província da Bitínia nos anos de 111 e 112, Plínio, o Jovem. Este se comunicou com o imperador Trajano por meio de correspondências oficiais que evidenciam as suas dúvidas acerca da punição aos cristãos. Como demonstrou em uma de suas cartas a Trajano,

O período compreendido entre a morte de Alexandre Severo, em 235, e a ascensão de Diocleciano, em 284, tem sido caracterizado como um momento de crise no Império. No entanto, essa ideia de convulsão generalizada por todo o território do *orbis romanorum* já foi superada. Tal período, considerado por alguns historiadores, como Carrié & Rousselle (1999)

Plínio não sabia como lidar com as expectativas de punição aos cristãos que a população exigia. Ele executou alguns, de forma aleatória, para aplacar um pouco o furor popular. Os cristãos que eram cidadãos, porém, enviou a Roma, para serem julgados pelo imperador. Sua principal dúvida era se o simples fato de ser cristão deveria ser entendido como crime. Na correspondência endereçada ao imperador Trajano, Plínio (*Epp. X, ad Trajanem*, XCVI) diz; “Tenho por praxe consultar Vossa Majestade nas questões duvidosas. Quem melhor dirigirá minha incerteza e instruirá minha ignorância? Nunca tenho presenciado julgamentos de cristãos, ignoro, pois, as penalidades e instruções costumeiras, e mesmo as pautas em uso. Estou hesitando acerca de certas perguntas. Por exemplo, cumpre estabelecer diferenças e distinções de idade? Cabe o mesmo tratamento a enfermos e a robustos? Deve perdoar-se a quem se retrata? A quem foi sempre cristão, compete gratificar quando deixa de sê-lo? Há de punir-se o simples fato de ser cristão, sem consideração a qualquer culpa, ou exclusivamente os delitos sob este nome? Entretanto, eis o procedimento que adotei nos casos que me foram submetidos sob a acusação de cristianismo. Aos incriminados pergunto se são cristãos. Na afirmativa, repito a pergunta segunda e terceira vez, cuidando de intimar a pena capital. Se persistem, os condeno à morte. Não duvido que sua pertinácia e obstinação inflexível devem ser punidas, seja qual for o crime que confessem. Alguns apresentam indícios de loucura; tratando-se de cidadãos romanos, os separo para os enviar a Roma. Mas o que geralmente se dá é o seguinte: o simples fato de julgar essas causas confere enorme divulgação às acusações, de modo que meu tribunal está inundado com uma grande variedade de casos. Recebi uma lista anônima com muitos nomes. Os que negaram ser cristãos, considerei-os merecedores de absolvição; de fato, sob minha pressão, devotaram-se aos deuses e reverenciaram com incenso e libações vossa imagem colocada, para este propósito, ao lado das estátuas dos deuses, e, pormenor particular, amaldiçoaram a Cristo, coisa que um genuíno cristão jamais aceita fazer. Outros inculpadados da lista anônima começaram declarando-se cristãos, e logo negaram sê-lo, declarando ter professado esta religião durante algum tempo e renunciando a ela há três ou mais anos; alguns a tinham abandonado há mais de vinte anos. Todos veneraram vossa imagem e as estátuas dos deuses, amaldiçoando Cristo. Foram unânimes em reconhecer que sua culpa se reduzia apenas a isso: em determinados dias costumavam comer antes da alvorada e rezar responsivamente hinos a Cristo, como a um deus; obrigavam-se por juramento, não a algum crime, mas à abstenção de roubos, rapinas, adultérios, perjúrios e sonegação de depósitos reclamados pelos donos. Concluído este rito, costumavam distribuir e comer seu alimento: este, aliás, era um alimento comum e inofensivo. Práticas essas que deixaram depois do edito que promulguei, de conformidade com vossas instruções proibindo as sociedades secretas. Julguei bem mais interessante descobrir que classe de sinceridade há nessas práticas: apliquei tortura a duas moças chamadas diaconisas. Mas nada achei senão superstição baixa e extravagante. Suspendi, portanto, minhas observações na espera do vosso parecer. Creio o assunto justifica minha consulta, mormente tendo em vista o grande número de vítimas em perigo: muita gente de todas as idades e de ambos os sexos corre risco de ser denunciada, e o mal não terá como parar. Esta superstição contagiou não apenas as cidades, mas as aldeias e até as instâncias rurais. Contudo o mal ainda pode ser contido e vencido. Sem dúvida, os templos que estavam quase desertos são novamente frequentados; os ritos sagrados há muito negligenciados celebram-se de novo; onde, recentemente, quase não havia comprador, se fornecem vítimas para sacrifícios. Esses indícios permitem esperar que, dando-lhes a oportunidades de se retratar, legiões de homens sejam suscetíveis de emenda” (BETTENSON, 1967, p. 28-29). Trajano respondeu a Plínio de forma breve e não criou nenhum edito geral contra os cristãos. Apenas esclareceu que não era proveitoso procurar os cristãos. Se eles fossem acusados e condenados por algum crime, deveriam ser punidos. No mais, era permitida a retratação, caso desejassem. Todavia, não se deveria conceder atenção a delações anônimas. A carta de Trajano em resposta a Plínio (*Epp. X. XCVII*) diz o seguinte: “No exame das denúncias contra feitos cristãos, querido Plínio, tomaste o caminho acertado. Não cabe formular regra dura e inflexível, de aplicação universal. Não se pesquise. Mas se surgirem outras denúncias que procedam, aplique-se o castigo, com esta ressalva de que se alguém nega ser cristão e, mediante a adoração dos deuses, demonstra não o ser atualmente, deve ser perdoado em recompensa de sua emenda, por muito que o acusem suspeitas relativas ao passado. Não merecem atenção panfletos anônimos em causa alguma; além do dever de evitarem-se antecedentes iníquos, panfletos anônimos não condizem com os nossos tempos” (BETTENSON, 1967, p. 30). Para maiores informações, ver a análise efetuada por Teja (1999, p. 17-38).

e Gonçalves (2006), como um momento complexo e único, acarretou entre a população um sentimento de crise que fora amplamente difundido. Um dos sintomas dessa conjuntura foi o fato de que a maioria dos imperadores permaneceu apenas alguns anos no poder, se não meses, pois eram depostos e/ou mortos por generais usurpadores escolhidos por suas legiões, que geralmente estacionadas nas fronteiras imperiais e em guerra com os povos que desejavam adentrar no Império. Em algumas províncias, a prosperidade diminuiu e a economia tornou-se instável.

Em razão dessas e de outras adversidades, os contemporâneos tenderam a interpretar essa complexa situação em termos religiosos. Assim, a concórdia com os deuses (ou com Deus) deveria ser recuperada de alguma forma. Algumas pessoas se esforçaram em praticar os antigos cultos com mais cuidado e dedicação, outras buscaram um contato mais pessoal com os deuses, procedimentos que não eram, em absoluto, excludentes. Essas práticas apresentaram um impacto importante na história do cristianismo e do paganismo durante o século III, no Império Romano (LEPPIN, 2007, p. 96).

Nesse contexto, alguns imperadores, como Décio e Valeriano, empreenderam perseguições contra aqueles que não se dedicavam à manutenção da *pax deorum*, entre eles os cristãos, emitindo leis que obrigassem todos os habitantes do Império a seguirem suas recomendações religiosas. Veremos, a seguir, o testemunho e os argumentos de Cipriano acerca das perseguições empreendidas contra os cristãos em meados do século III.

As perseguições de Décio e Valeriano

O decreto emitido por Décio, em 249, está inserido nesse contexto maior de instabilidade no Império.⁹⁰ Indubitavelmente, o edito inaugurou um ponto de virada na história das perseguições contra os cristãos. As análises acerca da lei deciana, contudo, focam, geralmente, as motivações que levaram à publicação do decreto, induzindo sempre a conclusões incompletas, como ressalta Rives (1999, p. 135). Esse autor ainda destaca que poucas explicações inserem o edito em seu contexto maior, que é o da religião tradicional greco-romana, e o interpretam apenas sob o ponto de vista do cristianismo (RIVES, 1999, p. 135-36). O decreto foi, provavelmente, uma lei emitida ao público em geral, o qual ordenava que todos os habitantes do Império deveriam imolar aos deuses.

No entanto, há muita discussão acerca de quem foi chamado a sacrificar, se todos os habitantes do Império, todos os cidadãos, ou apenas os cristãos. Nesse sentido, concordamos uma vez mais com Rives (1999, p. 140), pois, para esse pesquisador, é *communis opinio* entre os estudiosos que o decreto fora aplicado a todos os habitantes do Império, e não somente aos cristãos, como afirmou Keresztes (1975a). Para corroborar esta ideia, seguimos também as conclusões de Knipfing (1923), em seu trabalho acerca dos libelos egípcios, no qual provou que alguns desses libelos não eram de adeptos do cristianismo. Logo, pode-se conjecturar que as ações provenientes do decreto deciano não estavam circunscritas apenas aos cristãos. Muitas conclusões acerca do edito de Décio, como esta, só foram possíveis depois que tais libelos foram encontrados, pois eles contêm informações que contribuem para a formação de novas interpretações acerca da política governamental de Décio.

O edito de Décio, emitido em 249, não chegou até a atualidade, mas o seu conteúdo é deduzido por meio dos resultados que ocasionou, sobretudo nas comunidades cristãs. As

⁹⁰ Para alguns estudiosos, Décio emitiu o edito em janeiro de 250. Entre eles encontram-se González Salinero (2005), Friend (2000), Fernandez Ubiña (1981) e Saumagne (1975).

fontes que descrevem a política religiosa de Décio são unânimes em declarar a rapidez e a imprevisibilidade do surto da perseguição. As informações que possuímos acerca desse momento histórico encontram-se nas *epistulae* e no tratado *De lapsis*, ambos de Cipriano; nas cartas de Dionísio de Alexandria, grande parte preservada na obra *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia; nas *Atas do martírio de Piônio de Esmirna*, e nos quarenta e três *libelli* da época, encontrados em El Fayum, no Egito, entre o final do século XIX e o início do século XX.⁹¹

Todos os papiros encontrados, os quais contêm os *libelli*, estão datados entre 12 de junho e 14 de julho de 250, e a primeira referência de Cipriano acerca desses documentos aparece na Carta 20, II, de 2 de julho de 250 (RIVES, 1999, 140; SANTOS YANGUAS, 1994, p. 146).⁹² Nela, o bispo declara:

Depois, quando começaram os tormentos, minhas palavras ultrapassaram os muros para fortalecer aos irmãos, já torturados, ou encarcerados para serem torturados. Assim mesmo, havendo averiguado que aqueles que haviam manchado suas mãos e boca com contatos sacrílegos ou com certificados nefandos (*nefandis libellis*) a sua consciência [...] (*Ep.*, 20, II)

Alguns estudiosos, como Keresztes (1975a, p. 59-64), acreditam que os certificados pertenceram a uma fase posterior ao início da perseguição e sustentam a ideia de que os libelos passaram a ser emitidos devido à recusa dos cristãos em sacrificarem aos deuses. No entanto, concordamos com Rives (1999, p. 141), que não corrobora essa interpretação, pois, para ele, os certificados foram emitidos desde o início da perseguição deciana.

Iniciada em 249, a perseguição intensificou-se a partir do ano seguinte, atestada, decerto, por Cipriano, que, em sua *Epistula* 10, redigida em 250, escreveu ao clero de

⁹¹ O primeiro libelo foi encontrado em 1893 e prova, segundo González Salinero (2005, p. 61), que o decreto deciano foi aplicado rigorosamente em todos os territórios do Império e a todos os seus cidadãos.

⁹² A única fonte antiga que menciona os libelos são os escritos de Cipriano.

Cartago, exaltando os mártires e confessores que perseveraram na fé e se mantiveram firmes.⁹³ Cipriano afirma:

Mas a confissão atual é tanto ou mais gloriosa e honrosa quanto mais forte é a tribulação: si se intensificou o combate, também aumentou a glória dos combatentes. E não fugiram da luta por medo aos tormentos, e sim, pelos mesmos tormentos, se sentiram mais impelidos a irem ao campo de combate, e mais fortes e valorosos, voltaram à luta com grande valentia para a maior das provas (*Ep.*, 10, I, 1. Grifo nosso).

Atualmente, é consenso que o ataque aos cristãos, propriamente dito, não foi objeto da legislação deciana, apesar de Cipriano e, também, Dionísio de Alexandria descreverem a situação como uma verdadeira perseguição. Cipriano, por exemplo, utilizou expressões como *incendium persecutionis* (*Ep.*, 10, II, 2), *persecutionis tempestas* (*Ep.*, 12, II, 2) e *infestatio persecutionis* (*Ep.*, 17 I, 1) para caracterizar a política persecutória de Décio. Entretanto, apesar de não serem os principais alvos do edito, os cristãos foram os mais pressionados a comparecer diante dos altares pagãos. Os bispos, sobretudo nas grandes cidades, foram compelidos, por força do edito, a acompanhar os membros de sua congregação até os altares e templos.

Os cristãos, portanto, rapidamente tornaram-se vítimas da renúncia em cumprir com a ordem imperial, ao contrário dos judeus, que foram dispensados do ato, como já era tradicional na política religiosa greco-romana (BURNS JR., 2002, p. 1; RIVES, 1999, p. 138). Cipriano considerou prudente se afastar de Cartago. Ele recorda essa sua decisão com regularidade no início das cartas que endereça aos presbíteros e fiéis que estão sob sua autoridade, uma vez que a sua atitude poderia não somente perturbar os espíritos, mas

⁹³ Diante de uma política persecutória mais intensa pós-250, alguns pesquisadores pregam a existência de dois decretos emitidos por Décio. No entanto, para Clarke (1973, p. 653) o relevante não é saber se houve ou não dois decretos, mas sim o fato de a perseguição ter se tornado mais intensa depois de um determinado período. Para maiores informações, ver Clarke (1973), que discute o fato de alguns indivíduos, cristãos e não cristãos, terem passado por dois julgamentos durante a perseguição de Décio.

também, como já discutimos no primeiro capítulo desta tese, provocar reações de hostilidade e divisões na congregação cartaginesa (CHRISTOL, 2006, p. 458).

Fato é que todos os cidadãos foram solicitados a comparecer perante o procônsul para atestar que foram sempre adoradores dos deuses protetores de Roma e demonstrar sua piedade por meio de libações, oferecendo incensos e comendo a carne sacrificial.⁹⁴ Fazer libações e ofertas de sacrifícios provaria publicamente a obediência religiosa ao Império. Honrar aos deuses imperiais não implicava, necessariamente, a abjuração de outras doutrinas ou práticas religiosas particulares ou locais, o que permitiu à população professar a crença às suas divindades cívicas locais, pois os deuses aos quais os habitantes deveriam sacrificar não foram especificados no edito (KNIPFING, 1923, p. 353).⁹⁵ Segundo Clarke (2008, p. 628), a perseguição de Décio foi uma manifestação religiosa de grande escala, atingindo muito territórios, como *Hispania, Gallia, Italia, Sicilia, Africa, Aegyptus, Palestina, Syria, Pontus e Asia*. Em relação à pena a quem recusasse tal ato ou confessasse a fé em outra crença, como no caso dos cristãos, a punição não estava muito clara. Ao que parece isso ficou a cargo do procônsul ou do tribunal local, responsável pelo procedimento.⁹⁶

⁹⁴ Em Cartago, o procônsul era a mais alta autoridade judiciária da província, sendo o juiz supremo nas ações criminais e civis. Caracterizava-se como um funcionário de posição elevada, escolhido entre os dois mais antigos ex-cônsules de Roma. Ele possuía poderes administrativos, financeiros e militares, supervisionava as autoridades municipais, o recolhimento do imposto devido ao fisco imperial e o comando da III Legião Augusta, destacamento do exército responsável pela manutenção da ordem pública e da paz nas regiões fronteiriças da África Proconsular (MAHJOUBI, 2010, p. 506-507).

⁹⁵ O sistema religioso greco-romano foi um importante aspecto da política cultural do Império. Como a grega, a religião romana fora, em sua origem, uma série de cultos urbanos, demonstrações públicas de respeito e gratidão com os deuses domésticos da cidade-estado. Por meio da prática da *euocatio* e da *interpretatio*, os cultos estrangeiros foram incorporados ao panteão romano. A primeira acontecia quando os deuses das cidades subjugadas eram convidados a trocar de cidade e se estabelecerem em Roma, que lhe ofereceria honras iguais ou superiores, já a *interpretatio* implicava a associação e a assimilação do deus nativo da cidade conquistada à divindade romana. Assim, pela *euocatio* houve a adoção de deuses gregos, como Hércules, no século V a.C., e Apolo, em 431 a.C., e pela *interpretatio* Zeus foi associado a Júpiter; Hera, a Juno; e, Atena, a Minerva. E, dessa maneira, “todo o aparato da mitologia grega foi adotado e expressado na literatura e iconografia romanas” (MENDES; OTERO, 2005, p. 200).

⁹⁶ O procônsul da África, juntamente com um conselho formado por funcionários e *amici* (*consilium consularium virorum*), formava uma espécie de tribunal itinerante (*conventus iuridici*), que se instalava em algumas das mais importantes cidades locais, com o propósito de atender as demandas jurídicas dos cidadãos romanos (FOURNIER, 2009, p. 211-212). Segundo Lima Neto (2015, p. 198), “na África Proconsular havia duas sedes provisórias para o *conventus iuridici* dos governadores provinciais. Uma em Sabrata, atestada por meio dos relatos da *Apologia* de Apuleio; outra em Útica, testemunhada por Cipriano de Cartago (*Epistula*, 81, 1) e por Tertuliano (*ad Scapulam*, 3, 3)”. Ademais, “Apuleio também atestava a existência destes tribunais

Com base na interpretação dos libelos encontrados no Egito, pode-se notar que foram formadas comissões, juntamente com um magistrado local, em cada cidade para supervisionar as oferendas e sacrifícios. O número de comissários dependia, provavelmente, do tamanho, da riqueza e da importância administrativa da cidade (KNIPFING, 1923, p. 350).⁹⁷ Nossas fontes nos permitem também vislumbrar a execução dos trabalhos das comissões responsáveis por averiguar a devoção às divindades. Em alguns casos, a multidão acudia aos magistrados para provar sua lealdade religiosa ao Estado romano, como esclarece Cipriano: “Muitos se esqueceram de todas essas verdades [o Evangelho]. Nem esperaram sequer serem arrastados para subir ao templo e serem interrogados para negar Cristo. Muito se tornaram derrotados antes mesmo da batalha, derrubados por terra [...]” (*De laps.*, 8).

Em Roma, a maior comunidade cristã no Ocidente, o bispo Fabiano havia sido morto como um mártir, no final de janeiro de 250, mas não possuímos detalhes de seu *gloriosus exitus* (*Ep.*, 9, I, 1). Não sabemos de que modo efetuou-se a sua morte: se por tortura, ou simplesmente pelas condições adversas da vida na prisão. Muitos cristãos sofreram privações e torturas nas prisões romanas, que terminou por acarretar a morte de muitos. No inverno de 250, Cipriano redigiu a Carta 37, endereçada aos presbíteros Moisés e Máximo, e demais confessores, parabenizando-os pela atitude de resistência frente às torturas na prisão. O presbítero romano Moisés, no entanto, morreu posteriormente, depois de um confinamento de onze meses. Contudo, muitos de seus companheiros foram libertados (*Ep.*, 49; 53; 54).

Em seu testemunho, Cipriano relata os fatos que se passaram no norte da África: exílios, confiscos, prisões, torturas, linchamentos (*Ep.*, 40), mas as mortes são relativamente poucas (CLARKE, 2008, p. 634). Na Carta 22, temos o registro de alguns confessores que “foram condenados a morrer de fome e de sede no cárcere”. Apesar da importância dos

itinerantes em África por intermédio de um excerto de *Florida* (IX, 37), no qual o autor afirmava que o procônsul Severiano (162-163) teria feito ‘visitas de inspeção por toda a província’” (LIMA NETO, 2015, p. 198).

⁹⁷ Isso para o caso da cidade egípcia onde foram encontrados os libelos, mas, a partir dessas informações, podemos inferir esse mesmo procedimento para as outras cidades, inclusive para Cartago.

testemunhos de Cipriano, não nos é possível averiguar os detalhes da dura realidade dos sofrimentos que os confessores suportaram nas prisões de Cartago.⁹⁸

As informações relativas à perseguição de Décio nos permitem constatar que esta ação fora executada, sem dúvida, nas províncias da *Hispania* e da Gália, além do norte da África, como atesta Cipriano em sua Carta 67, endereçada aos fiéis de *Legionem, Asturicam* e *Emeritam*; e na 68, enviada a Estevão, bispo de Roma, na qual se refere à apostasia do bispo Marciano de Arles. Não possuímos, no entanto, o conhecimento da existência de mártires nessas localidades.

Cipriano testemunha a respeito do processo de adesão ao edito ao proferir em sua Carta 8, II, 3, que “fazia voltar atrás os que ascendiam para cumprir aquilo a que eram forçados”, referindo-se aos cristãos que subiam ao Capitólio para oferecer sacrifícios às divindades greco-romanas. O bispo complementa dizendo que “a *Ecclesia* se mantém em pé, firme na fé, apesar de alguns que com medo, ou porque eram pessoas de posição, ou porque cederam por causa da debilidade humana, caíram”. Outros, segundo o bispo, “correram de bom grado ao tribunal, apressaram a sua perdição, como se há tempos estivessem desejando isto, como se tivessem aproveitado a ocasião que lhes ofereciam e houvessem esperado com anseio” (*De laps.*, 8).

Diversas passagens das obras de Cipriano deixam a impressão de que todos os habitantes do Império, independente de sexo, idade e status, foram alcançados pela legislação. Na *Epistula* 15, IV, por exemplo, Cipriano revela que famílias inteiras de apóstatas buscavam ser readmitidos na comunhão: “Pois é evidente que quando se diz ele com os seus, podem nos apresentar vinte, trinta, e inclusive mais, que asseguram serem parentes e afins, libertos e escravos da pessoa titular de um certificado de perdão” (grifo nosso). Inferência semelhante podemos retirar da *Epistula* 55, XIII, 2, que narra o caso de um cristão que “com um pacto

⁹⁸ Nem todos os cristãos encarcerados morreram em prisões escuras, queimados, decapitados ou por fome. No entanto, restou aos cristãos a lembrança do pesadelo da perseguição (CLARKE, 2008).

que somente a ele lhe deixava em perigo tratou de proteger a sua mulher, filhos e a toda sua família (*domum totam*)”. De acordo com o relato de Cipriano, nem mesmo as crianças estavam isentas: “[...] não bastaram a muito a sua própria perdição, [...] até os bebês nos braços de seus pais ou conduzidos por eles perderam-se, todavia, tão ternos, a graça que haviam recebido” (*De laps.*, 9).

Quando o indivíduo chegava ao altar, colocava sobre ele uma porção de carne, derramava um pouco de vinho em libação e provava um pouco das carnes sacrificadas aos deuses. Cipriano narra, em *De lapsis* 8, que alguns cristãos, ansiosos por estabelecer sua lealdade com os deuses pagãos, levavam sua própria oferenda, e vocifera: “Por que levas a vítima como oferenda contigo, desgraçado? Tu mesmo foi ao altar como oferenda e como vítima; ali sacrificastes tua salvação, ali tua esperança e tua fé foram consumidas pelo fogo”.

Nesse processo de chamada aos sacrifícios, os *honestiores* foram tratados de forma diferenciada pelo sistema judicial romano em relação aos *humiliores*. Os primeiros, de acordo com Burns Jr. (2002, p. 17), eram logo convocados a prestarem o juramento de fidelidade aos deuses. Ao que parece, a nobreza dos *honestiores*, baseada em sua riqueza, fez com que eles se tornassem mais aptos a se apresentarem por vontade própria ao tribunal do procônsul e requererem o cumprimento do edito. Enquanto alguns dos *humiliores* podem nunca ter sido chamados a tomarem uma posição em relação ao decreto. Alguns *honestiores* cristãos, por outro lado, buscavam cumprir com a lei ao mesmo tempo em que entravam em contato com a idolatria, preservando, por outro lado, o compromisso cristão. Para isso, compravam um libelo, que protegia a si próprio e aos seus dependentes (*De laps.*, 8), buscando, assim, um meio termo entre o cumprimento da lei e a permanência na Igreja.

Os cristãos pobres, *humiliores*, trilharam um caminho distinto. Os que se recusavam a obedecer ao edito poderiam ser torturados, já que eles não possuíam recursos para serem confiscados. O exílio voluntário era uma opção, dependendo sempre do suporte das

comunidades cristãs em diversas cidades (*Ep.*, 21, II, 2). Os pobres tinham mais dificuldade em pagar por um libelo porque não possuíam recursos nem boas relações com a hierarquia governamental. Porém, diferentemente do rico, o pobre poderia mais facilmente escapar da atenção do conselho judicial e nunca ser compelido a seguir o edito. Todavia, muitas vezes, eram denunciados por seus próprios vizinhos (*De laps.*, 28).

Por meio do testemunho de Cipriano, podemos verificar que os cristãos de Cartago responderam de diferentes maneiras ao edito de Décio. Alguns se apresentaram de forma voluntária, junto aos seus dependentes (família e agregados), e ofereceram sacrifícios aos deuses (*Ep.*, 55, XIII, 2; *De laps.*, 8-9). Alguns conseguiram o certificado sob pagamento, pessoalmente ou por meio de um agente, protegendo, também, a sua família (*De laps.*, 27; *Ep.*, 30, III, 1; 55, XIV, 1). Outros sacrificaram sob tortura (*De laps.*, 13). Uma minoria, ao que parece, resistiu. Alguns, seguindo o exemplo do bispo Cipriano, abandonaram suas propriedades e deixaram a cidade (*De laps.*, 10). Outros foram convocados a adorar os deuses, mas se recusaram a fazer o sacrifício, sendo assim presos e enviados ao exílio (*Ep.*, 19, II, 3; 24, I, 1; 25, I, 1). Alguns destes exilados permaneceram fora da cidade, mas outros desafiaram o governo e retornaram à sua comunidade (*Ep.*, 4, II, 2-3, II).

Não sabemos o real contexto do decreto de Décio, pois nem mesmo os libelos encontrados no Egito revelam a sua verdadeira finalidade. O motivo mais plausível, no entanto, parece ter sido o aniversário do segundo milênio de Roma, celebrado em 248, apesar de Rives (1999, p. 147) e Clarke (1969, p. 66) destacarem que não há evidências que provem essa interpretação, somente teorias. Fato é que, em dezembro de 249, três meses depois de derrotar Felipe, em Verona, Décio, desejando consolidar melhor a sua posição e assegurar a *fortuna* de seu governo, decretou que todos os cidadãos deveriam prestar homenagens aos deuses, cuja boa vontade assegurava a paz e a prosperidade. As ordens que partiram do imperador requeriam uma *supplicatio* às divindades, ou seja, um sacrifício universal aos

deuses do Império perpetrado pelo povo romano em período de aflição, com o objetivo de obter a clemência daqueles, mas, também, de colocar sob proteção divina a nova dinastia iniciada com Décio, que inaugurava o segundo milênio de Roma (CLARKE, 2008, p. 625; DUVAL, 2000, p. 159; RIVES, 1999, p. 150), o que se converteu em mais um motivo para que o imperador fizesse jus à tradição religiosa romana.

Na tentativa de por fim à conjuntura problemática que acometia o Império em meados do século III, Décio, confirmado imperador pelo Senado em finais de 249, assumiu a púrpura como *restitutor sacrorum* com a intenção de unificar o Império por meio da religião (GONZÁLEZ SALINERO, 2005, p. 60; SOUTHERN, 2004, p. 74).⁹⁹ Porém, o edito constituiu, também, uma severa medida anticristã, pois desencadeou a primeira perseguição oficial e sistemática contra os cristãos, afetando gravemente as igrejas de Roma, do Oriente (Egito, Síria e Ásia Menor) e da África (FERNÁNDEZ UBIÑA, 1981, p. 215).

A perseguição desencadeada por Décio configura um divisor de águas dentro da política religiosa imperial, pois as ordens foram emanadas a partir de cima, ou seja, diretamente da casa imperial. A perseguição não era mais um ato de uma população local enfurecida, mas sim um comando geral, que afetou todo o Império.

Acreditamos que Décio desejava atrair os habitantes às formas tradicionais de piedade, assegurando que toda a população do Império reconhecesse a importância das oferendas aos deuses. Assim, julgamos que o objetivo de Décio, a princípio, não era coibir o cristianismo, mas ordenar que todos os cidadãos dessem prova de lealdade cívica, inclusive os cristãos, que seriam, dessa forma, reintegrados à comunidade política romana. O imperador pretendia, assim, reafirmar as bases simbólicas da sua autoridade, combatendo todos aqueles que

⁹⁹ Décio também recebeu o nome de *Traianus*, lembrado como um *optimus princeps* e um general vitorioso, por ter reconquistado o território da Dácia, passando a se chamar *Gaius Messius Quintus Trajanus Decius* e a ser considerado como *restitutor Daciae* (SOUTHERN, 2004, p. 74; FRENCH, 2000, p. 828).

ameaçassem de alguma forma a ordem imperial (SILVA, 2006, p. 247-248; DUVAL, 2000, p. 160; SANTOS YANGUAS, 1994, p. 144).

Os cristãos realmente viram como dramática essa mudança de atitude da casa imperial, já que nos governos anteriores prevaleceu uma política mais branda em relação ao cristianismo. Inclusive Felipe, o Árabe, é considerado um cristão, o que dá margem para pensarmos no ambiente de paz vivido pela comunidade cristã antes da política de Décio (NOVÁS CASTRO, 1995, p. 183).¹⁰⁰

Diante da recusa em adorarem as divindades greco-romanas, os adeptos do cristianismo sofreram torturas, confisco de bens, prisões, exílios e pena de morte. Entretanto, os fatores determinantes para a intensidade da perseguição e da punição aos cristãos variaram territorialmente, dependendo sempre do ânimo da população local e/ou da paciência, ou clemência, do governador de província. Sabemos que os cristãos sofreram muitas baixas durante a perseguição de Décio, mas é fato, também, que as ordens imperiais não visavam unicamente aos adeptos do cristianismo. Possivelmente, Décio acreditava que havia muita negligência em relação à adoração adequada aos deuses e que algumas medidas radicais seriam necessárias para restabelecer a *pax deorum* e, assim, pôr fim à situação de instabilidade no Império. Os cristãos eram vistos como os principais responsáveis por essa negligência, mas não foram os únicos. Por todas essas razões, acreditamos que Décio possa ter pensado que seria necessário restituir as formas tradicionais de piedade, assegurando que toda a população do Império reconhecesse a importância dos sacrifícios.¹⁰¹

¹⁰⁰ O período anterior ao governo de Décio pode ser considerado relativamente pacífico para a Igreja também porque, ainda que ser cristão fosse considerado crime, esse era um crime que continha um risco para aquele que denunciasse. O denunciante poderia ser castigado se o fato não fosse provado, como, por exemplo, se o acusado negasse o delito. Sobretudo, deve-se levar em conta que o poder socioeconômico de alguns cristãos devia constituir um elemento dissuasório importante ante os possíveis inimigos do cristianismo (FERNÁNDEZ UBINÁ, 1982, p. 67-68).

¹⁰¹ Estamos de acordo com as conclusões de Rives (1999, p. 151), segundo o qual só é possível especularmos sobre as reais motivações de Décio ao emitir o decreto, pois os documentos para nós disponíveis sobre o mesmo nos revelam muito pouco sobre as motivações religiosas de Décio.

A opinião de Cipriano em relação à perseguição é que esta resulta, *grosso modo*, da advertência divina (*diuina censura*), ou seja, um castigo de Deus, como ele esclarece na carta que enviada aos presbíteros e diáconos de Cartago, na qual relata os problemas da comunidade cristã. O período de calma que antecedeu o governo de Décio havia corrompido as almas dos cristãos, pensava Cipriano (*Ep.*, 11). Porém, o bispo sabia que existiam verdadeiros cristãos e a perseguição era uma prova, dada por Deus, para que estes comprovassem suas crenças, ou seja, era um “presente de Deus” para que os fiéis demonstrassem os seus arrependimentos. Nela, o bispo afirma:

É necessário compreender e reconhecer que tormenta tão devastadora como a presente perturbação (*turbidam*), que tem desolado e ainda segue desolando grande parte do nosso rebanho, é efeito de nossos pecados (*peccata nostra*), porque não seguimos o caminho do Senhor, nem observamos os mandamentos (*caelestia mandata*) que nos deu para nossa salvação (*ad salutem*) (*Ep.*, 11, I, 2).

Na mesma Carta, Cipriano confirma o relaxamento moral da congregação e aponta a fraqueza com que os fiéis enfrentam a provação divina. Ele diz:

O Senhor cumpriu a vontade do pai, e nós não cumprimos a vontade de Deus, entregando-nos ao lucro dos bens temporais (*patrimonio et lucro*), andando pelos caminhos da soberbia (*superbiam*), nos entregamos à rivalidade (*aemulationi*) e às dissensões (*dissensionem*), descuidamos da simplicidade e da lealdade (*simplicitatis et fidei neglegentes*) [...] (*Ep.*, 11).

Também no tratado *De lapsis* 5, Cipriano justifica a perseguição, ao proferir que:

[...] há de termos em conta a verdade, e não se deve obcecar a mente e o conhecimento pela escuridão e trevas (*tenebrosa caligo*) de tão hostil perseguição (*persecutionis infestae*), de modo que não reste nenhum raio de luz para poder compreender a ordenação divina (*diuina praecepta*). Pois, se conhecemos a causa do flagelo (*cladis causa*), também descobriremos o remédio para a chaga (*medella uulneris*).

A perseguição arrefece com a morte de Décio, em 251, em combate com os godos na fronteira oriental do Império.¹⁰² O então governador da Mésia Superior, Treboniano Galo, passou a ocupar o poder imperial, governando de 251 a 253, juntamente com o seu filho Volusiano. Após a morte de Décio, Cipriano relatou repetidas vezes, em suas cartas, o seu receio acerca do retorno da perseguição contra os cristãos, em bases ainda mais severas (*Ep.*, 57, I, 2; II, 2; V, 1-2; 58, I, 2; II, 2; VIII, 2; XI). O bispo, escrevendo em 252 ao clero de *Thibaris*, declara:

Pois como recebemos com frequência impulsos e avisos do Senhor (*Domini instruentis*), que nos instrui, devemos fazer chegar a inquietude de nossos avisos ao vosso conhecimento. É preciso, portanto, que saibam, que creiam e que tenham por certo que se aproxima o dia da perseguição e os tempos do Anticristo, para que estejamos firmes e preparados para o combate e não pensemos mais em outra coisa que na glória da vida eterna e na coroa que alcançaremos com a confissão do Senhor; e não devemos crer que o que está vindo agora é o mesmo que o passado: se aproxima uma luta mais dura e cruel, para a qual os soldados de Cristo (*milites Christi*) devem se armar com grande virtude e uma fé incorrupta (*fide incorrupta et uirtute robusta*) [...] (*Ep.*, 58, I, 2).

Parece que o perigo que Cipriano antecipou em seus escritos, com relação a uma nova política persecutória por parte de Treboniano, não passou de uma ação centrada, basicamente, na capital do Império (SANTOS YANGUAS, 1995, p. 197). Prova disso é que Cornélio, bispo de Roma, foi exilado e morreu em 253, vítima dessa breve perseguição (*Ep.*, 60, I-II).¹⁰³

Treboniano Galo ocupou o poder por um curto período de tempo, no qual uma peste atingiu o Império, provavelmente em 252, perdurando por vários anos. O próprio imperador foi vítima dela (Euseb., *Hist. Eccl.*, VII, 10, 1).¹⁰⁴ Em meados de junho do ano seguinte, Galo foi sucedido por Emiliano, governador da Mésia, que foi substituído, pouco tempo depois, por

¹⁰² Décio morreu em combate após as tribos góticas atravessarem o Danúbio e invadiram as províncias dos Balcãs (FRIEND, 2000, p. 827).

¹⁰³ Os relatos de Cipriano sobre essa fase de perseguição em Roma estão de acordo com as afirmações de Dionísio de Alexandria, que diz que Treboniano havia aprovado algumas medidas repressivas contra os cristãos, em especial as ações que objetivavam desterrar os homens santos da Igreja (Euseb., *Hist. Eccl.*, VII, 1).

¹⁰⁴ De acordo com Stark (1996, p. 76-77), cinco mil pessoas morriam por dia, somente na cidade de Roma, em decorrência desta peste que assolou o Império Romano.

Valeriano, que havia desempenhado as funções de *ensor* durante o reinado de Décio (SANTOS YANGUAS, 1995, p. 198)

Valeriano (253-260), um senador ilustre, logo associou seu filho, Galieno, ao poder na qualidade de Augusto. Ao contrário de Décio, tomou medidas exclusivamente contra os cristãos. Conhecemos as medidas anticristãs de Valeriano por meio de alguns documentos, tais como: as *epistulae* de Cipriano; a *História Eclesiástica*, de Eusébio; as *Acta proconsularia sancti Cypriani*; a *Passio Sanctorum martyrum Fructuosi episcopi, Auguri et Eulogi diaconorum*; a *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi*; e, a *Passio Sanctorum Montani et Lucii* (MUSURILLO, 1972; SANTOS YANGUAS, 1995).

Ao que parece, Valeriano emitiu o seu primeiro decreto em 257, que, todavia, não chegou até nós (*Euseb., Hist. Eccle., VII, 10*). O imperador enviou um documento aos governadores das províncias, por meio do qual determinava que os membros do clero cristão sacrificassem aos deuses do Império perante um tribunal (*Euseb., Hist. Eccle., VII, 10, 3-9; Acta proconsularia sancti Cypriani, 1, 1-2*). Caso algum cristão resistisse, sofreria o exílio. Ademais, esse mesmo documento proibia a reunião dos cristãos nas igrejas e cemitérios sob a ameaça de pena capital (*Euseb., Hist. Eccle., VII, 11, 4; VII, 10-11; Act. Cyp., 1, 3*). Apesar de o imperador ordenar a todos os habitantes do Império que reconhecessem as divindades greco-romanas, a crermos nos escritos de Cipriano e no testemunho de Dionísio de Alexandria, somente os integrantes da hierarquia das comunidades foram chamados pelos governadores das respectivas províncias para venerar os deuses. A punição para quem ousasse descumprir tal ordem seria o desterro (KERESZTES, 1975b, p. 84).¹⁰⁵

¹⁰⁵ Para Dionísio de Alexandria (*Eus., Hist. Eccle., VII, 10, 4; VII, 10, 5-8*), a causa para o desencadeamento da perseguição por parte de Valeriano estaria relacionada a Macrino, que ocupava o cargo de *curator summarum rationum* – espécie de ministro das finanças – que, movido por seu ódio aos cristãos, havia persuadido o imperador para que os perseguisse e matasse, uma vez que a comunidade cristã representava um perigo para o Estado romano. Alguns estudiosos, como Friend (2000) e Santos Yanguas (1995), entre outros, discutem a possibilidade da perseguição ter objetivado uma arrecadação financeira, já que confiscou os bens da Igreja e de alguns cristãos.

As cartas de Cipriano concernentes a estes fatos nos mostram, na realidade, que não foram somente os membros da hierarquia eclesiástica das comunidades cristãs (bispos, presbíteros e diáconos) que foram exilados e condenados a trabalharem nas minas. Muitos leigos também sofreram tal punição (*Ep.*, 76, 77, 78, 79). De acordo com Santos Yanguas (1995, p. 203), a presença de leigos entre os clérigos condenados aos trabalhos nas minas, ainda que em raras ocasiões, pode ter ocorrido porque essas pessoas teriam confessado publicamente sua crença perante o tribunal, mesmo sem terem sido convocadas pelas autoridades. Ainda, segundo o autor, a inspiração para tais atos podem ter sido a confissão e o desterro de Cipriano, fatos que serviram para encorajar os cristãos da África e da Numídia.¹⁰⁶

Lúcio, bispo de Roma em 257, escreveu a Cipriano dizendo:

Porque, em efeito, antes de nossos tormentos fomos estimulados por vós à glória do combate, e se fez de guia indo para confessar o nome de Cristo. Nós, por nossa parte, seguindo as marcas da vossa confissão, esperamos a mesma graça que vós. Pois o que é o primeiro na carreira, é primeiro também em receber o prêmio; e nos fizestes participar do que iniciastes, demonstrando claramente a indissolúvel caridade que sempre há tido por nós; de modo que os que estiverem unidos por um só espírito de paz, tenham também a graça de suas orações e a mesma coroa da confissão (*Ep.*, 78, I, 2).

No ano seguinte, em 258, Valeriano emitiu outro edito aos governadores. Esse segundo documento confirmava as disposições do anterior e agravava as penas contra os réus da fé cristã.¹⁰⁷ Esse segundo decreto foi referido por Cipriano em sua *Epistula* 80. Nesta carta, o bispo cartaginês aborda as notícias sobre a perseguição de Valeriano, confirmando o segundo *rescriptum* e os seus termos, bem como a data e as circunstâncias do martírio do

¹⁰⁶ O desterro de Cipriano pode ter acontecido de forma totalmente inesperada e essa nova imagem do bispo, até então muito tímida, pode ter servido de inspiração para outros cristãos (SANTOS YANGUAS, 1995, p. 203).

¹⁰⁷ Para Santos Yanguas (1995, p. 204), esse segundo documento emitido por Valeriano tinha por finalidade não deixar saída aos numerosos pontos de escape apresentados pelo primeiro edito. O conteúdo desse segundo escrito se perdeu, assim como o primeiro.

bispo de Roma, Sixto II, e de quatro diáconos – Genaro, Magno, Vicente e Estevão –, em 6 de agosto de 258.¹⁰⁸ De acordo com o relato de Cipriano:

O verdadeiro é o seguinte: Valeriano enviou sua decisão ao Senado (*rescripsisse Valerianum ad senatum*), ordenando que os bispos, presbíteros e diáconos fosse executados imediatamente, que os senadores, os homens ilustres (que ocupam altas funções) e os cavaleiros romanos (*senatores uero et egregii uiri et equites Romani*) percam sua dignidade e sejam despojados de seus bens (*dignitate amissa etiam bonis spoliuntur*), e se perseverarem no cristianismo, depois de despojados de tudo (*si ademptis facultatibus christiani esse perseuerauerint*), sejam condenados à morte (*capite quoque multentur*); as matronas perderão os seus bens e serão exiladas (*matronae uero ademptis bonis in exilium relegentur*); e os cesarianos que houvessem confessado antes ou confessarem agora, seus bens serão confiscados e serão encarcerados e enviados às possessões do imperador, levantando-se uma descrição dos mesmos (*Caesariani autem quicumque uel prius confessi fuerant uel nunc confessi fuerint* (Ep., 80, I, 2).

Em suma, as penalidades contidas na segunda carta de Valeriano eram as seguintes: para os sacerdotes (bispos, presbíteros, diáconos), a execução substituía o exílio e os seus bens dos réus seriam confiscados; os membros da ordem senatorial e equestre deveriam ser privados de seus bens e de sua *dignitas*. Caso não capitulassem, seriam executados; aos funcionários dos domínios imperiais (*caesariani*), seriam aplicados trabalhos forçados após o confisco de seus bens; e, por fim, as matronas teriam seus bens confiscados e seriam exiladas, caso voltassem a comungar da fé cristã (SILVA, 2006, p. 249; CLARKE, 1995, p. 437-439).¹⁰⁹

A perseguição decretada por Valeriano fez muito mártires, mas não alcançou a mesma intensidade que a de Décio, provavelmente em razão da complicada situação que o Império enfrentava nessa época. Os últimos anos da década de 250 foram marcados pelo acirramento das ameaças bárbara e persa. Em 257, assistimos à queda de Dura Europos e à conquista de

¹⁰⁸ Sixto II foi o sucessor de Estevão na cátedra romana e, juntamente com os quatro diáconos, foi executado no cemitério de Calixto (FRIEND, 2000, p. 830; GARCÍA SANCHIDRIÁN, 1998, p. 427).

¹⁰⁹ Valeriano, com o seu segundo decreto, tomou algumas medidas, até então desconhecidas, contra os senadores e altos personagens cristãos, assim como contra os adeptos do cristianismo pertencentes à ordem equestre e às matronas e oficiais da administração imperial (SANTOS YANGUAS, 1995, p. 209).

Antioquia pelo rei persa, Sapor I. O ponto crítico se deu em 260, quando Valeriano foi capturado e morto pelos persas (SILVA, 2006, p. 249).

As atas do martírio de Cipriano exprimem o andamento da perseguição de Valeriano. Em agosto de 257, Cipriano foi convocado perante o procônsul da África e notificado do edito imperial segundo o qual os bispos deveriam participar das cerimônias pagãs. Era a renovação da perseguição de Valeriano, com a promulgação do segundo edito, determinando que todos os bispos e demais sacerdotes que se recusassem a sacrificar sofreriam o exílio. Na Numídia, nove bispos foram condenados às minas, nas imediações de Cirta; outros foram banidos. Em Cartago, Cipriano foi até o procônsul e, após uma rotina de perguntas e respostas, o bispo confessou sua fé.

Em seguida, Cipriano foi banido para Curubis (atual Korba), na baía de Hammamet, período no qual escreve suas últimas cartas (76-81). Cipriano permaneceu em Curubis por um ano, até o novo procônsul, Galério Máximo, convocá-lo a Cartago. Diante de novo interrogatório, Cipriano reafirmou sua condição de cristão e líder da *ecclesia* cartaginesa. Mantendo-se fiel à sua crença, foi condenado à morte por decapitação, sentença cumprida em 14 de setembro de 258 (RAVEN, 1993, p. 160; FRENCH, 2000, p. 830).

Em 259, a perseguição ainda persistia. As autoridades apenas cessaram quando adveio a notícia da captura de Valeriano, em 260, pelos persas. Em 20 de julho desse mesmo ano, Dionísio (260-269) foi eleito bispo de Roma. Por meio de um edito, Galieno (260-268), filho e sucessor de Valeriano, suspendeu a perseguição contra os cristãos,¹¹⁰ autorizou os líderes da Igreja a presidir livremente as celebrações religiosas e restituiu os seus lugares de adoração (SILVA, 2006, P. 250).¹¹¹

¹¹⁰ Assim, terminavam formalmente os três anos de repressão aos adeptos do cristianismo (Eus., *Hist. Eccl.*, VII, 13).

¹¹¹ Silva (2006, p. 250) afirma que “entre 260 e 303, instaura-se a assim denominada ‘Pequena Paz da Igreja’, um período no qual os cristãos desfrutaram de uma liberdade até então inédita, protegidos pela incapacidade do Estado em sustentar qualquer ação ostensiva no sentido de submetê-los”.

As perseguições imperiais contra os cristãos, sobretudo a de Décio, deixaram um legado de desordem e confusão nas comunidades cristãs que desencadeou diversas dissensões e conflitos, criando categorias como apóstatas (*lapsi*), confessores e mártires. A partir daqui trataremos dessas diversas categorias por meio do relato de Cipriano, essencial para compreendermos os conflitos na *ecclesia* cartaginesa em meados do século III.

À espera de um novo tempo

Já em seus primeiros tratados e cartas, Cipriano parece estar convencido da ideia de um fim iminente do mundo e de um ódio apriorístico dos pagãos em relação aos cristãos, confirmado pelas Escrituras. Não vemos assim ruptura do autor com o sistema de ideias da época, como discutimos no primeiro capítulo desta tese, uma vez que tanto para Cipriano, quanto para os seus contemporâneos, como Herodiano e Dião Cássio, o mundo se revelava um lugar hostil e adverso, e estava próximo do fim.

Conforme Gascó La Calle (1978, p. 313), as impressões pessimistas de Cipriano, suas ideias acerca do fim dos tempos e sua interpretação da teoria da sucessão dos impérios se enquadram dentro do pensamento cristão vigente à época. Em relação à forma de percebê-los – não de interpretá-los –, Cipriano não difere muito de seus contemporâneos, pois, mesmo entre os autores pagãos é possível detectar uma interpretação pessimista acerca dos destinos do Império, como também já demonstramos no primeiro capítulo. É este apelo à realidade visível e cotidiana que converte Cipriano em uma testemunha excepcional de seu tempo, sobretudo se levarmos em consideração o seu preparo intelectual, o controle de uma ampla rede de informantes por todo o Império, derivada de suas relações com os setores dominantes da sociedade greco-romana e de sua posição socioeconômica, fatores que possibilitaram ao bispo manter-se em contato com territórios mais longínquos do Império (FERNÁNDEZ

UBIÑA, 1981, p. 216), como a Síria, Numídia, Roma, Hispânia, Capadócia, Mauritânia, Tripolitânia e Gália, o que, ademais, ajuda a explicar o protagonismo assumido pela congregação de Cartago em meados do século III (GASCÓ LA CALLE, 1978, p. 313).¹¹²

O raciocínio pessimista e defensivo de Cipriano serviu para sustentar suas ideias acerca da decadência do mundo, manifestadas, sobretudo, no tratado *Ad Demetrianum*, no qual o bispo aponta a terrível realidade de seu tempo e o declínio da justiça, da economia, entre outros sinais do fim dos tempos.¹¹³

No tratado *Ad Demetrianum*, Cipriano cita as palavras de uma personagem, possivelmente um magistrado pagão, de nome Demetriano. Ao que podemos deduzir das palavras do bispo, Demetriano atribuiu a decadência do mundo à incredulidade cristã, recurso frequente em situações difíceis, como afirmou na Carta 75, X, 1: “Com este pretexto se produziu uma forte perseguição contra nós [cristãos], que, por originar-se de repente, depois de um longo tempo de paz, como calamidade inesperada e rara, causou maior espanto em nosso povo”. Cipriano defendeu as mesmas razões que Demetriano para sustentar a decadência do mundo. A discrepância reside, no entanto, na hora de repartir as culpas: enquanto o magistrado pensa nos cristãos, o bispo considera que os culpados são os pagãos com sua idolatria.

Os problemas observados por Cipriano são de diversas índoles. Ele pensa que a natureza chegou ao seu limite e que o mundo se assemelha a uma casa onde “oscilam as paredes de sua habitação de tão velhas, o teto, ademais, treme [...]. Pois vê que o mundo está cambaleando e entrando em colapso e é clara a sua ruína, por sua velhice [...]” (*De mort.*, 25).

¹¹² Conforme Herodiano (*Hist.*, VII, 6, 1), Cartago disputava com Alexandria a honra de ser a segunda cidade mais importante do Império, depois de Roma.

¹¹³ De acordo com Gascó La Calle (1978, p. 317-320), a atitude defensiva de Cipriano é explicada em razão do recurso frequente às imagens militares para ilustrar as tensas relações entre as comunidades cristãs e o Império. No entanto, diferentemente das outras explicações históricas clássicas – de Tucídides a Dião Cassio –, baseadas nos conceitos de causa, pretexto ou *fortuna*, Cipriano se serviu somente dos livros sagrados do cristianismo (FERNÁNDEZ UBIÑA, 1981, p. 218).

De acordo com o bispo, a caducidade do mundo é manifestada por diversas formas, “pois a decadência das coisas prova que se aproxima o seu declínio”, como afirma:

No inverno não chove tanto para a germinação das sementes, na estiagem não há o calor de antes para amadurecer os frutos, nem o clima da primavera deixa o plantio risonho, nem estão tão fecundas as árvores no outono. Não se tiram das pedreiras, removidas e esgotadas, tantos mármore, nem as minas exaustas produzem tanto ouro e prata, e, a cada dia mais depauperadas, têm menos veios. Diminuem os labradores nos campos, os marinheiros nos mares, os soldados nos acampamentos; não há inocentes nos tribunais, nem justiça nas causas, nem união entre os amigos, nem habilidade nas artes, nem ordem nos costumes (*Ad Demetr.*, 3).

Além deste estado incômodo de coisas que afeta todos os homens, Cipriano acrescenta outro no que se refere aos cristãos: o poder do demônio. Segundo o bispo, este encarna todos os perigos que espreitam a comunidade eclesial: idolatria, afrontas à moral cristã, acusações contra os dignitários da Igreja, perseguições, heresias, entre outros. Em termos gerais, podemos dizer que, para Cipriano, o objetivo dos maus espíritos “não é outro que apartar os homens de Deus e retirá-los da fé na verdadeira religião, para levá-los às superstições de seus ritos” (*Quod idola dii non sint*, 7), e esta representação se acentua com a sensação de se estar vivendo os últimos tempos, pois, segundo as Escrituras, “este mal [...] já começou há tempos, porém, agora aumentou, e o mortal veneno da heresia e do cisma brotou e pululou ainda mais, porque assim era adequado que se sucedesse ao fim do mundo, como nos havia avisado o Espírito Santo por meio do santo Apóstolo [...]” (*De cath. eccl. unit.*, 16).

Baseando-se nas Escrituras, Cipriano atribui ao demônio grande parcela dos seus problemas e da comunidade cristã. O *inimicus* promove, assim, a idolatria, pois é aficionado pelo “incenso dos altares e sangue das vítimas queimadas” (*Idol.*, 7),¹¹⁴ e para manter os homens nesta crença “alucina o vulgo néscio e iludido com encantos que obscurecem a verdade” (*Idol.*, 6). Por esse motivo, o *diabolus* promove as acusações contra Cornélio (*Ep.*, 55, X, 1), estimula a obsessão de Fortunado (*Ep.*, 65, IV, 2), arquiteta perseguições (*Ep.*, 59,

¹¹⁴ Essa ideia aparece, também, em Orígenes (*Contra Celsum*, IV, 32; VII, 5; VII, 35).

II, 2; *De zel. et liv.* 2), e compele as virgens a utilizar adornos, pinturas e maquiagens (*De hab. uir.*, 4; 5; 8; 9; 10; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 20).

Para Cipriano, a História de Roma já havia cumprido o prazo assinalado pela divina Providência. Desse modo, o “apogeu” do Império Romano já tinha chegado ao fim e debilitava-se irremediavelmente, pois “Este é o destino marcado ao universo, esta é a lei, que todo o que nasce deve morrer, que o que cresce deve decrescer, e o robusto deve debilitar-se, e o grande há de se reduzir, e todo o que assim for decaindo e diminuindo se acabe” (*Ad Demetr.*, 3).

Esta situação de angústia expressa por Cipriano se manifesta por meio de uma série de imagens que evidenciam a impotência e o desamparo da comunidade cristã. Toda vez que o bispo argumenta, em seus escritos, que se acercava algum perigo à *Ecclesia*, ele a compara a uma embarcação submetida a contínuas tormentas e embates (*De mort.*, 1 e 2; *Ad Don.* 14; *Ep.*, 30, II, 1) ou utiliza a conhecida imagem do rebanho de ovelhas (*Ep.*, 55, XV, 1; 61, III, 1; 66, VIII, 1; 68, III, 2). Diante desse contexto turbulento, Cipriano considera que:

Só há um meio de viver tranquilo e confiante, existe somente uma firme e sólida segurança: quando se aparta dessas inquietudes e dificuldades do mundo, e se acolhe ao amparo de um porto seguro, levanta os olhos ao céu e, depois de receber a graça de Deus, se glorifica por considerar vil todas as coisas que os demais mundanos apreciam como grandes e elevadas. Nada pode almejar, nada pode desejar deste mundo, quem é superior ao mundo (*Ad Don.*, 14).

A compreensão da divindade como salvaguarda, para Cipriano, estava em estreita relação com a aleatoriedade e transitoriedade dos bens mundanos. As riquezas do mundo eram consideradas desprezíveis quando comparadas aos bens espirituais (*De hab. uir.*, 7), uma vez que os primeiros eram efêmeros e os outros eram eternos (*Ad Don.*, 16). As adversidades deveriam ser encaradas, pelos cristãos, não como rebeldia e nem serem vistas como um espetáculo. Elas eram primordiais para que os cristãos soubessem desprezar os bens terrestres com a confiança em alcançar os benefícios futuros, como o bispo declara:

É verdade que com esta peste muitos dos nossos perecem; isto quer dizer que muitos dos cristãos se livram deste mundo. Esta mortandade é uma pestilência para judeus, gentios e inimigos de Cristo, mas, para os servidores de Deus é ponto de partida para a eternidade. Diante do fato de que, sem discriminação, todos os homens morrem [...], não há porque crer que é igual a morte de uns e de outros. Os justos são elevados ao lugar de descanso, os maus são arrastados ao suplício; aos fiéis é dada a seguridade, aos infiéis, o castigo. Somos insensatos e ingratos, [...] aos benefícios divinos, e não reconhecemos o que [Cristo] nos concede (*De mort.*, 15).

As calamidades e os infortúnios representaram uma excelente oportunidade para que os cristãos abdicassem dos bens terrenos. Observamos, dessa maneira, que o discurso para valorizar e considerar a vida ultra tumba, empreendido por Cipriano, se apresenta como uma forma de libertação do mundo (*De mort.*, 2; 15; 22; *Ep.*, 6, IV, 21, I, 2; 58, III, 2). Ao sustentar que é preciso romper os laços com o *saeculum*, Cipriano expressou a atuação dos cristãos diante das coisas do mundo por meio de imagens militares. Desse modo, os cristãos foram considerados a milícia de Deus e o exército do céu (*De mort.*, 2 e 15; *Ep.*, 1, I, 2; 15, I, 1; 54, I, 1), envolvidos numa contínua batalha neste mundo (*De mort.*, 4; *Ep.*, 13, II, 1). Os cristãos eram fiéis ao juramento prestado aos seus generais e insígnias (*Ep.*, 10, II, 3; 15, I, 1; 31, V, 2; 46, II, 1; 73, X, 1; 78, II, 1) contra um inimigo que rondava continuamente o acampamento militar tentando encontrar uma brecha para atacar (*De zel. et liu.*, 2; *Ep.*, 59, II, 3). Para combater este inimigo, o cristão deveria utilizar as suas armas: a fé, a justiça e os ensinamentos evangélicos, em substituição ao escudo, à armadura e ao calçado militar (*Ep.*, 58, IX, 1). Estas imagens criadas por Cipriano, segundo Gascó La Calle (1978, p. 318), se conectavam às características da *Ecclesia* de meados do século III, isto é, a de uma pletera de comunidades isoladas, perseguidas, com dificuldades internas e externas, e que tentavam impor a ideia de que o hábito não deveria prevalecer sobre a “verdade” (*Ep.*, 73, XIII, 1).¹¹⁵

¹¹⁵ Aqui, percebemos que Cipriano, homem culto e educado na *paideia* greco-romana, não fez uso de nenhum autor clássico, salvo em sua primeira obra já como cristão, o tratado *Quod idola dii non sint*. As Escrituras são, para ele, o único ponto de referência.

Podemos notar que, nas previsões de Cipriano, não aparece a ideia de uma possível conversão do Império ao cristianismo, uma vez que, de acordo com Fernández Ubinã (1981, p. 220), isso se devia ao fato do fim do mundo confundir-se com o fim do Império. Enfim, se em seus escritos Cipriano menciona transformações globais, que abarcavam, inclusive, as esferas sociais e econômicas, isso, talvez, se enquadrasse na difusão de ideias e práticas universalistas que foram propostas ou executadas desde o governo dos Severos, em particular por meio da *Constitutio Antoniniana*¹¹⁶ e da intenção de Heliogábalo de unificar todo o *orbis romanorum* sob o culto do *Sol inuictus*.¹¹⁷

Apesar dos diversos problemas enfrentados por Cipriano, é difícil encontrar em sua obra uma crítica sistemática e elaborada do poder secular e das estruturas sociais romanas. Ao contrário, desde os seus primeiros escritos, o bispo assinalava que os cristãos deveriam pautar seu comportamento pelos ditames da lei, evitando, assim, o castigo por alguma infração, a não ser a de seguir a Cristo (*Ad Quirinum*, III, 37-38). Cipriano costumava atribuir a corrupção e a injustiça à transgressão impune das leis e não à rigidez desta, como declara no tratado *Ad Donatum*, 10.

Cipriano não questionou a legitimidade das autoridades imperiais. A condenação que faz é diluída ao atribuir, por exemplo, a causa das perseguições não à ira do Império como entidade político-administrativo, mas ao *populus* em geral: aos pagãos e judeus por não terem se convertido; e aos cristãos, pelas suas faltas, que suscitarão o julgamento divino. Todavia, a crítica, por vezes, aos imperadores Décio (*Ep.*, 55, IX; 39, II), Treboniano (*Ep.*, 57) e Valeriano (*Ep.*, 80, I) é feita de forma velada.

¹¹⁶ Em 212 d.C., o imperador Caracala, com a chamada *Constitutio Antoniniana*, concedeu a cidadania a todos os habitantes livres do Império (CORASSIN, 2006, p. 277).

¹¹⁷ *Sextus Varius Avitus Bassianus* (Heliogábalo) foi imperador da dinastia dos Severos entre os anos de 218 e 222. Ao tornar-se imperador, adotou o nome de *Marcus Aurelius Antoninus*, recebendo o cognome de Heliogábalo após a sua morte, em razão da sua associação com o deus solar El Gabal, de Emesa, atual Síria. Dado o seu entusiasmo pelo culto solar, do qual era sacerdote, não defendeu a religião tradicional romana, mas manifestou a intenção de fundir todas as crenças, inclusive o cristianismo, com o seu culto do Sol (NAVARRA, 2002, p. 662).

Cipriano acreditava que a perseguição era tanto uma medida política quanto uma decisão divina ante a corrupção que reinava no seio da Igreja, e que Deus não somente castigou e pôs à prova a integridade dos fiéis, mas, igualmente, tomou medidas punitivas contra os apóstatas, após a perseguição. O bispo orientou, então, toda a sua fé e a sua capacidade administrativa e política para a consolidação das comunidades cristãs, sobretudo a cartaginesa, e para a manutenção da unidade interna da Igreja mediante o respeito às Escrituras e o apego à “justa severidade da disciplina espiritual” (*Ep.*, 30, II, 1). O bispo apresentava a Igreja como uma embarcação ou um rebanho rodeado de múltiplos perigos, afirmando que “não se pode prover a saúde da Igreja senão repelindo todos os que estão contra ela, como ondas adversas, e guardando sempre as normas da disciplina como um leme salvador durante a tormenta” (*Ep.*, 30, II, 1). Ademais, assinalava que “já é antiga essa nossa severidade, é antiga a nossa fé, antiga a nossa disciplina” (*Ep.*, 30, II, 2).

Cipriano dedicou todo o seu esforço à organização interna das comunidades e à busca de soluções para o dilema gerado pelos cismas e heresias. Dilemas estes que, por vezes, foram agravados pela inveja e ambição pessoal de alguns cristãos desejosos em alçar posições hierárquicas dentro da Igreja. Em meados do século III, ainda não estavam fixadas as estruturas eclesiásticas e a ortodoxia eclesial. Logo, a atividade de organização empreendida por Cipriano contribuiu bastante para a elaboração normativa e hierárquica que fez da Igreja uma instituição quase estatal dentro do Estado romano (FERNÁNDEZ UBIÑA, 1982, p. 77; 1981, p. 220).

De acordo com Cipriano, “não pode ser mártir quem não está dentro da *Ecclesia*; não poderá chegar ao reino quem abandona a que há de reinar [i.e, a Igreja]” (*De cath. eccl. unit.*, 14).¹¹⁸ Para nós é, igualmente, significativo o fato de Cipriano eleger como inimigo do cristianismo não o Estado romano, mas sim todos aqueles que se encontravam fora da Igreja

¹¹⁸ Essa ideia encontra-se, também, em *De cath. eccl. unit.*, 6; *De mort.*, 15; e nas *Epistulae* 54, II-III; 55, XVII; 57, IV.

ou todo aquele que, mesmo dentro dela, infringia as normas estabelecidas. Este suposto inimigo foi designado por coletivos genéricos como *populus, mundus, gentiles, iudaei*,¹¹⁹ entre outros, grupos aos quais os cristãos deveriam fazer frente por meio de seus exércitos e de suas armas espirituais.¹²⁰

Para o bispo, o contexto de instabilidade que o Império atravessava e a consequente tensão na Igreja, em decorrência das perseguições e dos cismas, estimulavam, no cristão, o desprezo perante os bens e assuntos mundanos. Os sinais de decadência do mundo apresentam-se para Cipriano como revelação da proximidade de uma realidade transcendental, a Parúsia. Desse modo, as dificuldades políticas e as calamidades cotidianas – seca, peste, guerra, entre outras – faziam do *post mortem* uma realidade desejável e libertadora, como assinalou o bispo:

Pois deve reconhecer, amadíssimos irmãos, o que serve na milícia de Deus, o que está incorporado ao exército do céu, espera a recompensa divina, que não há de existir entre nós medo algum ante as tempestades do mundo, nenhuma hesitação, pois foi predito e ensinado pelo Senhor que isto se sucederia, exortando, preparando e fortificando os fiéis de sua Igreja com vistas a suportar os acontecimentos futuros. Em efeito, previu e anunciou que por muitos lugares surgiriam guerras, fome, terremotos e pestes, e para que não fossem surpreendidos e invadidos pelo temor das acometidas desses fenômenos extraordinários, advertiu de antemão que nos últimos tempos haveria frequentes calamidades. Pois é aqui que se cumpre o que ele disse; e quando se cumprir o que estava anunciado, se cumprirá também as promessas feitas pelo Senhor: *Quando virdes essas coisas acontecerem, sabeis que o Reino de Deus está próximo (Lc 21, 31)*. Próximo está, queridos irmãos, o *Regnum Dei*: a recompensa da vida (*praemium uitae*), a alegria da vida eterna (*gaudium salutis aeternae*), a alegria sem fim (*perpetua laetitia*), a posse do paraíso antes perdida (*possessio paradisi nuper amissa*) [...] (*De mort.*, 2).

A concepção escatológica de um “fim do mundo” é recorrente nas obras de Cipriano. De fato, o bispo desenvolveu, durante o contexto da perseguição de Décio, uma visão bastante pessimista acerca do futuro do Império. Com o término da política persecutória do imperador, Cipriano retornou a Cartago com o propósito de reorganizar a sua comunidade.

¹¹⁹ Esse assunto será tratado no próximo capítulo desta tese.

¹²⁰ Ver, como exemplo, as seguintes passagens de obra: *De mort.*, 12; 15; *Ad Demetr.*, 19; *De bono pat.*, 19; *Ad Fort.*, 11; *Ep.*, 6, II; 10, II; 11, I e ss.; 20, I; 55, IV; 56, I; 57, IV; 58, VI e IX; 59, II; 60, II; 61, III; 71, VII; entre outras.

Confessores, mártires e o rebatismo dos *lapsi*

Quando da perseguição de Décio, Cipriano, mesmo encontrando-se no autoexílio, continuou a comandar a sua congregação, na tentativa de manter a união e a disciplina dos fiéis numa época em que muitos cristãos apostataram, isto é, negaram a fé em Cristo e reivindicaram o retorno à comunhão com a Igreja. Nesse contexto, surgiu uma acirrada controvérsia na qual Cipriano veio a intervir.

A controvérsia girava em torno da definição de *lapsus*. Quem poderia, de fato, ser caracterizado como um apóstata? Aqueles que haviam comprado um *libellus*, um certificado de sacrifício, sem ter imolado aos deuses (*libellatici*)? Aqueles que haviam confessado a fé em Cristo, mas depois a negaram sob tortura, poderiam ser tratados de modo diferente daqueles que, por medo ou obediência, sacrificaram sem ter sido solicitados (*sacrificati*)? Ou *lapsus* seria somente aquele que sacrificou aos deuses, independente das classificações aplicadas aos apóstatas? Cipriano esclarece que:

[...] com respeito aos que haviam se manifestado infiéis por meio da declaração culpável dos certificados nefandos (*nefariorum libellorum*), como se com ele pudesse escapar das redes do diabo. Com o qual não estavam menos sujeitos do que se tivessem subido aos altares sacrílegos (*nefarias aras accessissent*) pela mesma razão de testemunhar. Assim mesmo, aqueles que aceitaram os certificados, ainda que não estivessem presentes quando lhes escreviam, pois isso equivalia ao ato presencial, ao ordenar que estes fossem escritos. Não está, pois, livre de um crime aquele que solicitou [o *libellus*], e não escapa ao delito quem, não o cometendo, consiste em que se lhe atribua em ata lida oficialmente, e quando todo o ministério da fé sabe que está resumido em confessar o nome de Cristo, o que toma posse de artifícios e enganos para livrar-se, o negou, e o que quer aparentar que cumpriu com os editos ou leis tomados contra o Evangelho, com esse ato obedeceu ao que não quis parecer haver obedecido (*Ep.*, 30, III, 1).

Em suma, as três categorias listadas acima entraram no cômputo, porém, num grau diferenciado.¹²¹ Para Cipriano, todos os *lapsi* mereciam o perdão e a readmissão na assembleia, mas somente depois que a perseguição chegasse ao fim e que cada caso fosse

¹²¹ A distinção feita por Cipriano entre os tipos de *lapsi* pode ser encontrada na Carta 56, II, 1-2 e em *De lapsis* 13.

analisado pelo bispo competente. Até lá, todos deveriam observar a *exomologesis*, isto é, a penitência.¹²²

Não obstante estes apóstatas que, de uma forma ou de outra, se deixaram macular ao negarem a fé em Cristo, Cipriano sabia que existia, em sua congregação, cristãos fiéis. Por essa razão, julgava que a perseguição era um “presente de Deus” para que aqueles demonstrassem a sua fé e os seus arrependimentos. Esses autênticos cristãos eram os confessores – indivíduos que confessaram a fé em Cristo e sobreviveram, mesmo passando por maus tratos e tortura no cárcere – e os mártires – cristãos que morreram no cárcere. Em razão das torturas operadas no decorrer no inquérito (*cognitio*),¹²³ muitos prisioneiros morriam, convertendo-se prontamente em mártires, cuja memória passava a ser reverenciada.

Castelli (2004, p. 104-107) assinala que o martírio era uma ação que requeria uma audiência responsável por interpretar o feito. Ademais, a literatura martirológica promovia um discurso cristão distinto daquele apregoado pelos apologistas, pois enquanto os escritos apologéticos buscavam conciliar aspectos do cristianismo com a cultura greco-romana, os relatos de martírios celebravam atos contrários aos parâmetros imperiais, confrontando o *status quo* e promovendo a contribuição de uma identidade cristã (PERKINS, 1995, p. 104).

Rhee (2005, p. 153-156) qualifica o martírio como um instrumento democrático, pois qualquer um poderia obter autoridade por seu intermédio.¹²⁴ Os mártires foram considerados pelos seus contemporâneos como indivíduos que uniam todos os cristãos em comunidade, em torno de Cristo. E mais, Cristo mesmo se fazia presente no corpo do martirizado (SPLÉNDIDO, 2009, p. 216). Assim, a sentença de morte, em razão da confissão, era tida

¹²² Para Cipriano a penitência cristã era “satisfazer a Deus com súplicas e obras” (*Ep.*, 16, II, 3).

¹²³ Acreditamos que, neste contexto, o julgamento dos cristãos era associado à *cognitio extra ordinem*, ou seja, à lei associada aos crimes que ameaçavam de alguma forma a ordem pública romana, como usurpações, banditismo e casos de magia. O procedimento da *cognitio extra ordinem* foi se transformando, no decorrer do século III, no tipo mais usual de julgamento, sendo estabelecido como padrão no século IV (CABRAL, 2012, p. 233).

¹²⁴ Para maiores informações, ver Spléndido (2009), que apresenta alguns exemplos de escravos mártires na Igreja dos séculos II e III. Segundo o autor, com o martírio, os cristãos se inseriam numa hierarquia horizontal, uma vez que o poder exaltado com o sacrifício apresentava-se como uma instituição que atravessava todos os cristãos, independente de seu *status* (SPLÉNDIDO, 2009, p. 218).

como a maior recompensa à qual um cristão poderia almejar, pois significava o ingresso na verdadeira vida – isto é, a vida após a morte. De tal modo, para os cristãos, o martírio constituía a vitória definitiva. Cipriano segue essa interpretação, já presente em Paulo (1 *Coríntios* 9, 24-25), quando o apóstolo compara o martírio a uma prova atlética, na qual o prêmio do vencedor seria uma “coroa”, não uma coroa de louros, como aquela reservada aos atletas, mas a vitória definitiva sobre a morte.

O atleta vencedor era, pois, o mártir, e a competição, a ser vencida, era a perseguição. Para passar por esse processo, o indivíduo teria que confessar sua fé em Cristo, ser detido, torturado e supliciado até a morte, recebendo, assim, a recompensa. Na carta 10, endereçada aos mártires e confessores cartagineses, Cipriano esclarece a sua ideia de martírio e de recompensa após a morte. Com o intento de motivar os confessores, argumenta o seguinte:

Sei que alguns entre vocês já receberam a coroa, outros estão próximos de recebê-la (*ad coronam uictoriae proximos*), todos, enfim, que foram encarcerados, como um batalhão glorioso, estão animados com a verdadeira bravura e fervor para lutar o combate, como corresponde aos soldados de Cristo no acampamento divino, de modo que nem as bajulações seduzam a firmeza inquebrantável da fé, nem lhes assustem as ameaças, nem os vençam os suplícios e tormentos, porque é mais poderoso o que está dentro de vocês do que o que está neste mundo [...]. Os fatos têm se mostrado no combate glorioso dos irmãos (*probata res est certamine fratrum glorioso*); eles, convertidos em guias dos demais na arte de superar os tormentos, deram um exemplo de valentia e fidelidade, lutando até que o inimigo sucumbiu vencido (*Ep.*, 10, I, 2).

Notamos que um dos temas recorrentes nas cartas de Cipriano são as metáforas militares. Em várias de suas cartas, podemos identificar o emprego de uma linguagem bélica, constituída por palavras e expressões que remetem diretamente à hierarquia própria das instituições militares, além de atributos que aludem ao universo das batalhas, o que nos permite recuperar a concepção de Cipriano em torno da *militia Christi*.¹²⁵

Acreditamos que as metáforas acerca do “Exército de Cristo” utilizadas por Cipriano buscavam reforçar a prática do martírio, já que o mártir ocupava o primeiro lugar na

¹²⁵ Este é um tema recorrente nas cartas de Cipriano, como, por exemplo, nas *epistulae* 6, 12, 55 e 80.

hierarquia da salvação. O martírio, ou melhor, o “espetáculo do martírio” era visto como um testemunho, de tal forma que os sofrimentos e a morte do mártir eram a manifestação da força da ressurreição de Cristo, pois por meio dos mártires Cristo vencida a morte física. A morte do mártir tinha, além disso, um valor propiciatório, pois dela toda a comunidade de fiéis se aproveitava.

A determinação e a coragem diante do perigo fizeram com que os mártires e os confessores se tornassem exemplos a serem seguidos por toda a congregação. Em suas cartas, Cipriano menciona duas coroas: uma branca, símbolo da confissão da fé cristã perante as autoridades imperiais, e uma vermelha, representando o martírio, em geral associado ao derramamento de sangue. A intenção de Cipriano com o discurso das duas coroas, segundo Dunn (2004b), era consolar os confessores presos, que não haviam ainda passado pelo sofrimento do martírio. Tais confessores acreditavam que a prisão não era um acontecimento tão grandioso quanto o martírio. Desse modo, Cipriano quis assegurar aos confessores que o martírio não era a única maneira de agradar a Deus.

Assim como Novás Castro (1995, p. 189), sustentamos que o mártir era, em termos simbólicos, uma ponte entre o céu e a terra, pois era dotado de uma capacidade privilegiada de intercessão perante Deus. De forma semelhante, o confessor, ou seja, aquele que não morreu para se tornar um mártir, mas que sofreu como um, possuía também grande importância. Tanto que eram frequentes as súplicas dos apóstatas para que os confessores intercedessem por eles no momento da morte.¹²⁶ Assim, os confessores, em muitos casos futuros mártires, agiriam em favor dos cristãos junto a Deus, podendo inclusive obter o perdão para os apóstatas. Os confessores, na realidade, delegaram a si mesmos autoridade

¹²⁶ Segundo McGowan (2003, p. 455), nessa época, era considerado *martyr* todo aquele que houvesse sofrido de alguma forma – prisão, maus tratos, fome, sede, torturas, entre outros –, mas ainda não havia vindo a falecer. O confessor, assim como o mártir, ganhava poder e privilégios diante Deus, em razão de sua condição de confessor. De tal forma, ele tinha a salvação garantida, e a questão era saber se ele poderia assegurar, de fato, a salvação de outros cristãos (BURNS JR., 2002, p. 19).

para intervir nas esferas celestes. A crença cristã vigente era que mártires e confessores ascendiam diretamente a Cristo, atuando como conselheiros no julgamento final (BURNS JR., 2002, p. 18-20).

Essa foi uma das questões nas quais Cipriano teve de intervir, uma vez que os *lapsi* começaram a buscar os confessores e mártires presos na expectativa de serem readmitidos na Igreja. Alguns destes confessores e futuros mártires redigiam uma espécie de carta de perdão – *libellus pacis* – aos *lapsi*. Nesta carta, declaravam que, ao morrer, intercederiam pelos *lapsi* junto a Deus (*Ep.*, 15; 16; 17; 31). Alguns confessores concediam os *libelli pacis* apenas a alguns, outros atendiam a todos, sem distinção (*Ep.*, 27, I, 1; 15, IV). Outros, ainda, autorizavam alguns de seus companheiros a emitirem essas cartas em seu nome, depois de consumado o martírio (*Ep.*, 22, II, 1; 23).

Muitos *lapsi*, nesse contexto, apoiaram a autoridade dos confessores/mártires, uma vez que ansiavam por serem readmitidos na comunhão da Igreja com o menor sacrifício possível, desrespeitando a política apregoada por Cipriano e seus colegas norte-africanos, que afirmavam a necessidade da penitência antes da readmissão à comunhão. Evidenciamos, aqui, um conflito de lideranças dentro da comunidade de Cartago. (*Ep.*, 15, II, 1; 16, III, 2; 26, I, 1).

Nessa ambiciosa luta pelo controle da comunidade, Cipriano e os presbíteros procuraram obter o apoio destes confessores/mártires. Quando os primeiros começaram a emitir os *libelli pacis*, Cipriano tentou moderar essa ação, ao invés de proibir veementemente a prática. Ele reconheceu a autoridade dos confessores e especificou uma maneira de como essa influência poderia ser exercida. Segundo o bispo, o papel dos confessores dentro da comunidade cartaginesa seria o de oferecer conselhos ao bispo e à comunidade, e, sobretudo, aos pecadores. Deveriam, igualmente, aconselhar os indivíduos à penitência, enquanto esperavam o fim da perseguição, e a volta de seu bispo à congregação, momento no qual ele

analisaria cada caso individualmente, antes de conceder o perdão e a paz a cada *lapsi* (*Ep.*, 15, II, 2 - IV, 1).

Ao que parece, alguns dos confessores cumpriram as recomendações episcopais (*Ep.*, 25, I, 2). Outros, no entanto, ignoraram as restrições das cartas enviadas por Cipriano e readmitiram os *lapsi* na comunhão, não exigindo nenhuma confissão de culpa ou penitência (*Ep.*, 16, III, 2; 43, II, 1 - III, 2; 59, XII, 1 - 2). Utilizando-se do capital religioso dos confessores, alguns presbíteros desafiaram a autoridade de seu bispo, que se encontrava em seu autoexílio.

Essa situação mostra-se muito preocupante para Cipriano, pois colocava a Igreja cartaginesa em perigo de desestruturação. Além disso, evidenciava outro problema, pois o clero e os confessores estavam divididos: alguns compartilhavam a eucaristia com os *lapsi* readmitidos e outros os evitavam. Entre os *lapsi* também houve discordância: alguns se comprometeram com a penitência, aguardaram o fim da perseguição e o retorno do bispo; outros se aproveitaram da situação para gozar da paz que o Império proporcionava, uma vez que haviam sacrificado aos deuses e estavam livres da perseguição. A situação de Cipriano, como bispo, era frágil, pois se encontrava fora de sua cidade. De tal modo, era necessária a sua volta para que ele exercesse uma pressão mais intensa no que tange ao cumprimento da política penitencial e da disciplina eclesiástica, e tentasse restabelecer o controle de sua congregação.¹²⁷ Escrevendo aos diáconos e presbíteros, Cipriano argumenta:

Não há que se apressar, nem de fazer nada de forma incauta e com pressa, afim de que, enquanto que se utiliza a paz sem discricção, se provoque ainda mais a indignação de Deus. Uns bem-aventurados mártires me enviaram uma carta a propósito de alguns *lapsi*, pedindo que suas solitudes sejam examinadas. Quando voltarmos à igreja, uma vez que o senhor nos conceda a paz, será examinado cada caso, com a presença e o voto de todo o clero (*Ep.*, 17, I, 2).

¹²⁷ Em contraste, os presbíteros romanos tiveram pouca dificuldade em manter o controle disciplinar sobre confessores e *lapsi* (*Ep.*, 8; 21; 30).

No ínterim da perseguição deciana, fez-se necessário resolver a situação dos *lapsi*, ou seja, daqueles cristãos que haviam apostatado, seja por terem sacrificado aos deuses (*sacrificati*), adquirido um libelo (*libellatici*) ou apenas terem queimado incensos ante a imagem do imperador (*thurificati*), e deveriam ser reincorporados à comunhão da Igreja. O apóstata, então, deveria restabelecer a sua antiga posição dentro da comunidade por meio da penitência.

Por mais que Cipriano ordenasse, por meio das cartas escritas no autoexílio e enviadas ao clero de Cartago, que o problema da reconciliação e da readmissão dos *lapsi* seria resolvido após o fim da perseguição de Décio e de sua volta a Cartago (*Ep.*, 14, IV), uma parte do clero cartaginês desobedeceu as disposições do bispo e tomou medidas próprias. Um grupo de presbíteros julgou conveniente não esperar o fim da perseguição e a volta de Cipriano e decidiu readmitir imediatamente à comunhão os *lapsi* em poder de uma carta emitida por um confessor/mártir – *libellus paci* –, fato que foi, veementemente, censurado por Cipriano em suas Cartas 15, 16 e 17. Cipriano reprovou a ação dos presbíteros, que deveriam ser os primeiros a obedecerem a disciplina eclesiástica e a autoridade episcopal, mas ao invés disso, preferiram desobedecer as disposições de seu bispo e perdoarem os apóstatas. Isso fica bem claro quando Cipriano declarou aos mártires e confessores de Cartago que:

Havia pensado, por certo, que os presbíteros e diáconos que estão aí presentes deviam advertir [aos mártires e confessores] e instruí-los plenamente sobre a lei evangélica, como fizeram anteriormente no tempo dos meus antecessores; os diáconos iam ao cárcere e regulavam as reivindicações dos mártires com seus conselhos e preceitos da Escritura. Mas, agora me certifico, com muita dor, que ali [no cárcere] não somente não sugerem os preceitos divinos, mas também se impede o seu cumprimento, de modo que o que fazemos nós mesmos com respeito a Deus por prudência, e com respeito ao pontífice (*sacerdotem Dei*) por deferência, é anulado por certos presbíteros; estes, sem ter em conta o temor de Deus e nem o respeito ao bispo, quando vocês me escreveram pedindo que se examinem vossas reivindicações e que se conceda a paz a certos *lapsi*, uma vez acabada a perseguição, poderíamos nos reunir com o clero, ali, contra a lei do Evangelho, inclusive contra vossa solicitude deferente para comigo, antes de praticar a disciplina penitencial, antes do cumprimento da exomologese por causa de grave pecado, antes da imposição das mãos pelo bispo e o clero para a reconciliação, se atrevem a oferecer o sacrifício por eles e ministrar-lhes a eucaristia, a dizer, a profanar o sagrado corpo do Senhor [...] (*Ep.*, 14, IV).

Cipriano recusou-se a dar crédito às cartas de paz. Ele ordenou que os *lapsi* cumprissem com a penitência e insistiu na ideia de que nenhum apóstata poderia ser readmitido à comunhão perante Deus se não fosse por meio da imposição das mãos do bispo, juntamente com o clero. Na Carta 16, II, 3, Cipriano especifica os procedimentos que deveriam ser seguidos na reconciliação de um penitente. Ele profere:

Todo o que subtrai a nossos irmãos estas verdades lhes engana para torná-los desgraçados, posto que, arrependendo-se sinceramente, poderiam satisfazer a Deus – que é pai e misericordioso – com suas obras e orações; ao invés disso, são enganados de modo que se perdem e, podendo levantar-se, se afundam mais. Pois quando se trata de pecados menores, os pecadores se arrependem em seu tempo devido, e praticam a exomologeses segundo a ordem e a disciplina, e recuperam o direito à comunhão por meio da imposição das mãos do bispo e do clero; mas agora, com o rigor do tempo, quando ainda continua a perseguição, quando a paz ainda não voltou à *ecclesia*, lhes admitem na comunhão, e se oferece o sacrifício em nome deles; e sem o arrependimento prévio, sem cumprir a penitência, sem a imposição das mãos pelo bispo e o clero, lhes dão a eucaristia [...] (*Ep.*, 16, II, 3).

O bispo lembra recorrentemente ao clero e aos fiéis, por meio de suas cartas, a gravidade do pecado da apostasia ao afirmar que “os próprios apóstatas sabem que o pecado cometido em razão da perseguição é gravíssimo” (*Ep.*, 16, II, 2).¹²⁸ Cipriano compreendia a perseguição como um castigo de Deus, uma vez que a Igreja e seus fiéis estavam cometendo muitos pecados. Ele insistiu no fato de que a concessão da paz para os apóstatas poderia incorrer na ira divina e colocar toda a Igreja em perigo, como é atestado em suas *Epistulae* 11, III-VII; 13, VI; 15, II, 1; 16, I, 2 e 17, I, 2. Escrevendo aos mártires e confessores cartagineses, Cipriano diz:

É certo que os *lapsi* podem ser perdoados. Pois, quem que esteja morto não se agilizará em receber a vida? Quem se retardará a recobrar a saúde? Pois aos superiores corresponde manter o preceito e instruir aos impacientes ou aos ignorantes, para que não se convertam os pastores de ovelhas em carniceiros. Pois conceder o que serve para a sua ruína é enganar, e com isso não se levanta o caído, mas, pela ofensa que se faz a Deus, o precipita ainda mais à sua ruína (*Ep.*, 15, II, 1).

¹²⁸ Neste excerto, Cipriano cita duas passagens do Evangelho para justificar a sua afirmação. São elas: *Mt* 10,32-33 e *Mc* 3, 28-29.

Apesar de não ter concedido muito crédito às cartas de paz e ter solicitado o clero cartaginês que não se deixasse pressionar pelos *lapsi* que requeriam à força o perdão e a readmissão à comunhão por meio delas, Cipriano permitiu que os diáconos e presbíteros de Cartago concedessem o perdão àqueles apóstatas que estivessem em perigo de morte e possuíssem um documento desse tipo. O bispo esclareceu ao clero que “não falte, tampouco, cuidado aos catecúmenos, se estiverem em perigo e às portas da morte; que não seja negada a misericórdia do Senhor aos que imploram a graça divina” (*Ep.*, 18, II, 2).

Na Carta 20, Cipriano estendeu esta concessão a todos os penitentes em perigo de morte, e não somente àqueles que possuíam a carta de intercessão, alinhando-se à prática eclesial já exercida em Roma, onde os confessores recusaram-se em emitir os *libelli paci*. Escrevendo ao clero romano, ele esclareceu que “se atendessem aos que, depois da apostasia, tivessem caído enfermos e, arrependidos, solicitassem a comunhão”, pois “nossa conduta deve ser unânime e de acordo [com a conduta de Roma]” (*Ep.*, 20, III, 2).

Contudo, essa sua política causou um conflito na comunidade cartaginesa entre aqueles que tinham uma carta de paz e aqueles que não a possuíam (*Ep.*, 19, II, 1-3). Em sua Carta 18, Cipriano já havia esclarecido acerca da conduta em relação aos *lapsi* enfermos. No entanto, o clero escreveu, novamente, a Cipriano, informando-lhe que “existem alguns imoderados que estão pressionando para receberem a reconciliação com urgência” (*Ep.*, 19, II, 1), e solicitaram ao bispo que ele esclareça uma vez mais essa questão. Cipriano, então, emitiu uma *epistula* afirmando que:

Aqueles que receberam um certificado dos mártires e podem ser socorridos com o seu auxílio em seus pecados ante o Senhor, praticada a penitência e imposta por vós a mão em sinal de perdão, sejam enviados à presença do Senhor com a paz que lhes foi prometida pelos mártires. Mas, os restantes que, não receberam certificado nenhum dos mártires, e provocam mal-estar, uma vez que esta não é uma questão de alguns, nem de uma igreja ou de uma província, e sim de todo mundo, que esperem até que se conceda, com a proteção do Senhor, a paz pública para toda a Igreja (*Ep.*, 19, II, 1-2).

Cipriano lembrou, repetidas vezes, aos *lapsi* impacientes e, aparentemente, impenitentes, que eles deveriam esperar o fim da perseguição para terem os seus casos individualmente analisados por ele, enquanto bispo de Cartago, quando regressasse à cidade, e pelos demais clérigos (*Ep.*, 15, 16; 17, III, 2), decisão corroborada, também, pelo clero de Roma (*Ep.*, 30, V, 3). No entanto, durante o tempo em que a perseguição perdurasse, eles poderiam ser readmitidos na comunhão da Igreja se renegassem a apostasia diante das comissões imperiais. Alguns apóstatas seguiram essa prescrição de Cipriano, alguns sofreram torturas (*Ep.*, 56, I) e outros foram exilados e perderam os seus bens (*Ep.*, 24, I-II). Em relação a esse assunto, Cipriano assevera a Caldônio¹²⁹ que:

Pensou acertadamente a respeito da concessão da paz a nossos irmãos que se reabilitaram com um sincero arrependimento e a glória de confessar ao Senhor, justificando-se com as mesmas palavras com que, anteriormente, haviam se condenado. Posto que, com efeito, lavaram o seus pecados e com a graça do Senhor apagaram toda a primeira mancha, não devem mais permanecer sob o poder do diabo, rendidos aos seus pés, uma vez que, desterrados e despojados de todos os seus bens, se levantaram e se mantiveram firmes com Cristo. Oxalá se os demais se arrependam de sua caída e voltem ao seu estado primitivo [...] (*Ep.*, 25, I-II).

Os confessores cartagineses aceitaram, então, a determinação de seu bispo e não readmitiram prontamente os *lapsi* na Igreja, pois Cipriano analisaria a conduta individual de cada apóstata após a perseguição (*Ep.*, 15, I, 2; 16, III, 2). No entanto, segundo Burns Jr. (2002, p. 180), os confessores que não concordavam com as prescrições de Cipriano, liderados por Luciano, estenderam a anistia a todos os *lapsi* (*Ep.*, 22, II, 1) e escrevem para Cipriano (*Ep.*, 23) estimulando e propagando as exigências sobre a reconciliação dos apóstatas, a fim de que o bispo instrísse a sua comunidade e aos outros bispos a fazerem o mesmo. Diante dessa problemática, Cipriano instrui o clero e os fiéis cartagineses a não aceitarem essa decisão, pois nenhuma ação poderia ser tomada antes que a perseguição chegasse ao fim, uma vez que o problema era relativo a todos os cristãos e requeria uma

¹²⁹ Segundo García Sanchidrián (1998, p. 127), Caldônio era bispo, provavelmente, de alguma cidade próxima à Cartago.

consulta geral (*Ep.*, 25; 26; 27). Cipriano alegou que nem os confessores e nem os mártires, nem mesmo o bispo, deveria decidir sozinho sobre uma questão tão importante. Ademais, esclareceu que contava, ainda, com o apoio de outros bispos da região norte-africana (*Ep.*, 26).

A firme posição de Cipriano provocou diversas respostas dos cartagineses. Alguns, segundo o bispo, “reconhecem seu delito e fazem verdadeira penitência”, e “ainda que houvessem recebido um bilhete dos mártires [...] não pensam em precipitar sua reconciliação imprudente e temerariamente, mas esperam nossa presença” (*Ep.*, 33, II, 1), almejam, dessa forma, o fim da perseguição e o momento em que o perdão fosse concedido a toda a Igreja. A oposição, todavia, manteve-se intransigente, insistindo que o bispo não possuía o direito de retardar a reconciliação e a comunhão que os mártires já haviam concedido.

Cipriano respondeu a essa objeção na carta 33, na qual afirmou que “todos desejamos que [os *lapsi*] voltem à vida, e oramos com súplicas e gemidos para que sejam perdoados [por Cristo]”, e, utilizando-se do exemplo dos outros *lapsi*, disse aos rebeldes que eles “devem ser submissos e comedidos”, pois, “lembrando-se dos seus delitos, devem dar satisfação a Deus” (*Ep.*, 33, I, 2).

A ruptura na *Ecclesia*: moderados, laxistas e rigoristas

Diante dessa conjuntura, o clero e os confessores de Roma asseguraram o seu apoio a Cipriano. Os presbíteros e diáconos romanos (*Ep.*, 30), e os confessores cartagineses (*Ep.*, 31) emitiram uma carta a ele, pela primeira vez desde o exílio voluntário de Cipriano, comungando da opinião de que os confessores e mártires não possuíam autoridade para conceder a paz aos *lapsi* e sugerindo que os presbíteros de Cartago estivessem instigando a rebelião ao conceder, apressadamente, o perdão aos “caídos” (*Ep.*, 31, VI, 2).

Cipriano imediatamente distribuiu cópias destas cartas por todas as comunidades norte-africanas, fortalecendo, assim, a sua posição (*Ep.*, 32, I, 2). Contudo, apesar do apoio de Roma e dos demais bispos africanos, Cipriano evidenciou que “em algumas cidades de nossa província uma multidão se manifestou contra os superiores e lhes forçaram a dar-lhes imediatamente a paz que, segundo vociferavam, lhes havia sido concedida de uma vez só a todos pelos mártires e confessores” (*Ep.*, 27, III, 1).

De seu autoexílio, e com a assistência de outros bispos, Cipriano trabalhava para manter o controle de sua comunidade (*Ep.*, 34, I; 38, II, 2; 39, I, 1).¹³⁰ Ele solicitou que dois bispos, então refugiados em Cartago, e alguns de seus próprios presbíteros, todos eles confessores, formassem uma comissão e supervisionassem os assuntos da comunidade cartaginesa (*Ep.*, 41). Pediu para que os méritos daqueles que estavam recebendo apoio financeiro da igreja fossem revistos e que os comissários identificassem a lealdade dos candidatos à nomeação clerical.¹³¹ Os trabalhos dessa comissão provocaram uma rebelião aberta em Cartago, liderada pelo diácono Felicíssimo (*Ep.*, 41), cinco presbíteros (*Ep.*, 43, I - III) e um grande número de leigos. Estes, considerados rebeldes, ameaçaram negar a comunhão a todos aqueles que cooperassem com os agentes de Cipriano, assinalando, assim, um completo rompimento com o bispo. A comissão eleita por Cipriano, então, excomungou os rebeldes (*Ep.*, 41, II, 1; 42; 43, I, 2).

Na Páscoa de 251, enquanto outros bispos refugiados durante a perseguição voltavam à sua cidade para comemorar os festejos junto aos seus fiéis, Cipriano não retornou a Cartago, pois pensava que a sua volta poderia provocar um tumulto anticristão entre a população em geral (*Ep.*, 43, IV, 2; *De cath. Eccl. unit.*, 12; 20; 21; 22; 23). A carta 43, que enviou à sua

¹³⁰ Dentre os confessores ele fez novas nomeações. Foram nomeados dois clérigos para servirem como mensageiros, em razão da extensa correspondência produzida entre os anos 250 e 251 (*Ep.*, 29), e dois leitores, Aurélio e Celerino, escolhidos para se tornarem presbíteros no futuro (*Ep.*, 38, 1, 2-3; 39, 4, 1-5, 2). O presbítero Numídico foi inserido no clero de Cartago e destinado a concorrer ao episcopado futuramente (*Ep.*, 40, III).

¹³¹ O bispo Caldônio e os presbíteros Rogaciano e Numídico podem ser identificados entre os confessores; já o *status* do bispo Herculano não pode ser confirmado (*Ep.*, 24, I, 1; 40; 43, I, 1).

congregação em razão das festividades pascoais, reafirmava o seu argumento de que a divergência em relação à readmissão dos apóstatas, e a consequente divisão que isso provocou na Igreja, era a última e mais perigosa amostra da perseguição, e que isso ameaçava destruir completamente a Igreja (BURNS JR., 2002, p. 4).

Pouco tempo depois, ainda em 251, a ação imperial havia cessado e o ressentimento popular em relação aos cristãos havia diminuído.¹³² Cipriano, então, voltou à Cartago e pôde retomar a governabilidade de sua comunidade.¹³³ Havia pouco tempo que, ainda refugiado, acabara de compor o tratado *De lapsis*.

Quando Cipriano retornou à Cartago, a sua primeira atitude foi efetuar uma distinção em sua comunidade, classificando os fiéis cartagineses entre aqueles que haviam falhado e sacrificado aos deuses (*lapsi*) e aqueles que haviam permanecido firmes na fé, ou seja, uma diferenciação entre apóstatas e fiéis. O bispo teceu elogios a todos que, como confessores, afirmaram a fé na doutrina cristã: aqueles que haviam resistido aos interrogatórios imperiais, às torturas e aos exílios; aqueles que abandonaram voluntariamente suas propriedades e fugiram; e mesmo aqueles que haviam confessado no prazo final do edito, para cumprir com a observância requerida (*De laps.*, 2; 3; 28; *Ep.*, 55, XIII, 2 – XIV, 1).

Em relação aos *lapsi*, como descrito na carta 30, III, 1, Cipriano acolheu a posição romana e não fez distinção entre os apóstatas que haviam adquirido um libelo sem haver imolado aos deuses e aqueles que haviam, de fato, sacrificado, sob coerção ou espontaneamente. Para o bispo, estas duas categorias estavam inseridas entre os *lapsi*, que como todo apóstata, deveriam cumprir com a penitência. Ele pediu que todos estes fiéis buscassem o perdão de Deus e a paz na Igreja por meio da humildade penitencial (*De laps.*, 7; 8; 9; 27; 28; 36).

¹³² Décio foi morto em junho de 251, em luta contra os godos, mas a ação persecutória imperial cessou antes de sua morte. Cipriano, no entanto, não retornou a Cartago logo que a perseguição terminou, pois sentia medo de uma ação popular em relação ao seu retorno (*Ep.*, 43, IV, 2).

¹³³ De acordo com Campos (1964, p. 13), Cipriano permaneceu em seu desterro voluntário por 15 meses.

Os eclesiásticos que optaram por rebatizarem os *lapsi* sem a exigência da penitência, Cipriano classificou-os como “agentes de Satã”, pois ao darem a paz imediatamente, sem o cumprimento do ato penitencial, bloqueavam, segundo o bispo, o único acesso destes à salvação (*De laps.*, 15; 16; 34; *Ep.*, 43, II, 2 – III, 2; 59, XII, 2 – XIII, 2; *De cath. eccl. unit.*, 1; 2; 3). Cipriano afirmou, então, que “contra o vigor do Evangelho, contra a lei do Senhor e Deus, pela temeridade de alguns, se outorga folgadoamente aos incautos a comunhão, uma paz nula e falsa, tão perigosa para os que a concedem, como de nenhum proveito para os que a recebem” (*De laps.*, 15). Ademais, Cipriano também advertiu aos rebeldes que, ao contrário da idolatria, os atos que levavam à divisão da unidade da igreja eram imperdoáveis (*De cath. eccl. unit.*, 19; 23). É nesse contexto, caracterizado por conflitos de poder e de desobediência da autoridade episcopal, não somente na comunidade cartaginesa, mas, de uma maneira geral, em todas as congregações africanas, que Cipriano redigiu o tratado *De catholicae Ecclesiae unitate*.

Provavelmente, em abril de 251, um mês após a Páscoa, os bispos da África reuniram-se em Cartago para elaborar uma norma acerca da reconciliação dos *lapsi*. Os líderes episcopais reafirmaram a função pastoral em prevenir a deserção daqueles que haviam apostasiado durante a perseguição e justificaram suas advertências e possíveis castigos divinos com base nas Escrituras (*Ep.*, 55, VI, 1). Na ocasião, Cipriano teve a oportunidade de apresentar os dois tratados que havia elaborado e nos quais discutia a questão do rebatismo: o *De catholicae Ecclesiae unitate* e o *De lapsis* (GARCÍA MACGAW, 1999, p. 483). Ao final do concílio, os bispos africanos optaram pela postura “moderada”, já adotada por Cipriano e pelos presbíteros romanos, ou seja, a de que todos os *lapsi* poderiam ser readmitidos na comunhão da Igreja, desde que cumprissem com a penitência (*Ep.*, 55, XVII, 3). Além disso, decidiram que quem havia pecado por ter adquirido um *libellus* de sacrifício e estava praticando a penitência, depois que o clero analisasse o caso, poderia ser readmitido à

comunhão. Os crentes que haviam sacrificado aos deuses, de fato, deveriam continuar o regime penitencial com a promessa de que eles poderiam ser readmitidos à comunhão assim que a morte se aproximasse (*Ep.*, 55, XVII, 3).¹³⁴ Enquanto que aqueles que se negassem a cumprir com a *exomologesis*, por outro lado, não receberiam o perdão, mesmo que estivessem prestes a morrer (*Ep.*, 55, XXIII, 4). Essas decisões foram aplicadas em todas as congregações da *Africa Proconsularis* e repercutidas no concílio dos bispos italianos reunidos em Roma alguns meses depois (*Ep.*, 55, VI, 2; *Eus.*, *Hist. Ecl.*, VI, 43, 2).

A decisão tomada no concílio de 251 de se perdoar prontamente os *libellatici* em estado penitencial foi uma tentativa dos bispos em se aproximarem da ala “laxista” e procurarem dar fim às divergências dentro da *Ecclesia* africana (BURNS JR., 2002, p. 6). Contudo, a decisão em alargar a penitência dos *sacrificati* e excomungar os clérigos rebeldes de Cartago provocou a união dos mesmos e o estabelecimento de um conflito ainda maior na África (*Ep.*, 45, I, 2; 45, IV, 1).

Além do problema relativo ao rebatismo e aceitação dos apóstatas, Cipriano teve que lidar com o problema dos cismáticos. Privato, que era bispo de *Lambaesis*, cidade situada na atual Argélia, havia sido deposto há alguns anos e, diante da conjuntura, organizou um colégio de bispos apóstatas, congregando, assim, um grupo laxista na África (*Ep.*, 59, X, 1). Além deste problema na Igreja africana, os bispos reunidos no concílio cartaginês de 251 tiveram que lidar ainda com outra questão problemática: a disputa episcopal em Roma entre Cornélio e Novaciano. Cipriano e os bispos reunidos apoiaram Cornélio como bispo legítimo de Roma.¹³⁵ Assim como Cornélio e os bispos africanos, a coligação de Novaciano rejeitava a ideia de reconciliar prontamente os *lapsi*, mas, contrariamente a eles, foram considerados mais rigoristas (puristas), pois apregoaram a não concessão do perdão aos apóstatas, em

¹³⁴ Alguns destes se recuperaram das doenças que os colocaram em perigo de morte e permaneceram na comunhão da Igreja (*Ep.*, 55, XIII, 1).

¹³⁵ Até este momento, Novaciano havia mantido boas relações com a comunidade africana, fato que levou Cipriano a postergar o reconhecimento do episcopado de Cornélio (GARCÍA MAC GAW, 1999, p. 481 e ss.; BÉVENOT, 1977, p. 354).

nenhuma hipótese, nem mesmo sob penitência e risco de morte.¹³⁶ Novaciano enviou cartas aos bispos africanos atacando as práticas de Cornélio. As acusações foram respondidas por Cipriano na Carta 55, na qual Cipriano acusou Novaciano de dificultar a reconciliação de todos os *lapsi* penitentes, quando estes se encontravam perto da morte (*Ep.*, 21, III, 2; 13, VI; 11, III-VII; 15, II, 1; 16, I, 2; 17, I, 2).

Ao mesmo tempo, o grupo laxista, encabeçado por Privato de *Lambaesis*, consolidava a sua posição na África, agregando outros bispos depostos. Em maio de 252, esta coligação ordenou Fortunato, antigo presbítero cartaginês, como bispo laxista de Cartago, desafiando, assim, mais uma vez, a autoridade episcopal de Cipriano (*Ep.*, 59, X). Nesse ínterim, o diácono Felicíssimo, um dos líderes do movimento rebelde em Cartago e partícipe do grupo laxista, foi enviado a Roma a fim de consultar Cornélio e buscar o reconhecimento da “nova Igreja”, pedido este que não foi aceito pelo bispo romano.¹³⁷ Ademais, por outro lado, havia a figura de Máximo, antigo presbítero da Igreja romana e representante da ala rigorista, que havia sido ordenado por Novaciano para desafiar a autoridade episcopal de Cipriano em Cartago (*Ep.*, 59, IX, 2; 53; 51, I, 1; 44, I, 1; 50, I, 1).

Cipriano e seus colegas estavam, então, sob o ataque de ambos os lados. De um lado, o bispo purista de Cartago, Máximo, denunciava a ruína da pureza da Igreja cartaginesa. Segundo ele, não só aqueles que compraram *libelli* de sacrifício (*libellatici*) foram admitidos à Igreja, mas, de igual modo, os *sacrificati* e os *thurificati*, que tinham sido reconciliados na comunhão erroneamente (*Ep.*, 55, XIII, 1). De outro lado, Fortunato, o bispo laxista de Cartago, atacava os bispos moderados apregoando que estes colocavam em perigo a salvação dos apóstatas, excluindo-os da comunhão até que estivessem em perigo de morte (*Ep.*, 59, XVI, 1-2).

¹³⁶ De acordo com diretrizes de Novaciano, não se fez distinção entre o *lapsi* que havia apostatado por ter, de fato, sacrificado aos deuses (*sacrificati*) e entre aquele que havia adquirido um libelo (*libellatici*), pois ambos haviam falhado ao confessar a fé em Cristo.

¹³⁷ Cornélio permitiu que a delegação de Felicíssimo se apresentasse ao clero, mas se recusou a aceitar as suas decisões (*Ep.*, 59, I, 1 – II, 5).

Quando os bispos africanos reuniram-se novamente, em maio de 253, eles tiveram que enfrentar não somente a oposição dos laxistas e puristas, mas também a renovação da perseguição sob o governo do novo imperador, Treboniano Galo (251-253), que assumiu o governo após a morte de Décio (*Ep.*, 57, I, 2). Nesse segundo concílio, os líderes episcopais decidiram que todos os *lapsi* que estavam em estado penitencial poderiam ser admitidos à comunhão imediatamente, uma vez que corriam perigo de morte em razão da nova política persecutória (*Ep.*, 57, I, 1; 68, V, 1).¹³⁸ Diante dessa situação, Cipriano argumentou que a paz só seria concedida àqueles que haviam reconhecido a autoridade dos verdadeiros bispos, pois estes eram os únicos que poderiam ajudar os penitentes a enfrentarem o iminente perigo (*Ep.*, 57, IV, 1 - 4).

Neste contexto, Cornélio foi preso em Roma e exilado durante a perseguição de Treboniano Galo (*Ep.*, 60, I, 2). Convencido das previsões de Cipriano acerca da renovação da perseguição, Cornélio adotou a política africana de conciliação dos penitentes (*Ep.*, 61, III, 1) e decidiu reconciliá-los antes de sua própria morte, algumas semanas depois no seu exílio (*Ep.*, 68, V, 1). Lúcio, também exilado (*Ep.*, 61, I, 1-2), foi escolhido por Cornélio para substituí-lo e confirmou a prática do rebatismo após seu retorno a Roma (*Ep.*, 68, V, 1).¹³⁹

Lúcio foi sucedido por Estevão, em maio de 254, o qual passou, então, a conflitar com Cipriano em todas as questões decorrentes da perseguição. Em desacordo com a política de Cipriano (moderado), Estevão decidiu perdoar os *lapsi*, sem exigir a penitência, colocando-se do lado dos laxistas.¹⁴⁰ Cipriano escreveu e insistiu para que Estevão usasse a sua autoridade e a sua posição para ajudar aqueles penitentes em perigo de morte, pois morreriam fora da

¹³⁸ De acordo com Burns Jr. (2002, p. 183), a pressão exercida pelos laxistas pode ter influenciado nessa decisão. Assim, a decisão de Cipriano pode ter sido tomada porque ele havia sido acusado pelos laxistas de agir com uma dureza excessiva (*Ep.*, 57, V, 1-2).

¹³⁹ Na *Epistula* 60, Cipriano escreve elogiando a confissão de fé de Cornélio e destacando o triunfo da igreja romana, pois esta seguiu unida, o que foi encarado como um sinal da eficácia desta política (*Ep.*, 60, II, 1-5).

¹⁴⁰ Estevão, por exemplo, ignorou os apelos do bispo Faustino de Lyon para apoiar a deposição do bispo Marciano de Arles porque este seguia, igualmente, a política apregoadada por Novaciano (rigorista).

verdadeira Igreja, caso não recebessem o perdão do bispo (*Ep.*, 68).¹⁴¹ Cipriano argumentou, então, que um bispo que discordasse da decisão comum determinada por seus colegas poderia “não ter a verdade do *Spiritus Sancti* como os demais” (*Ep.*, 68, V, 2).

Outro evento colocou Cipriano e Estevão em conflito: dois bispos hispanos, Basíledes e Marcial, que haviam sido depostos por terem adquirido *libelli* de sacrifício durante a perseguição, obtiveram o apoio de Estevão para serem reintegrados no ofício episcopal. Félix e Sabino, colocados no lugar dos *epískopoi* apóstatas, então, solicitaram o apoio de seus colegas africanos para intervirem na questão.¹⁴² Cipriano e os outros bispos da África escreveram às congregações hispânicas pedindo para manterem-se firmes na rejeição dos bispos apóstatas e afirmaram que Estevão havia violado a política aceita por seus predecessores, e que ele também havia manchado a sua própria Igreja ao inserir os bispos idólatras na comunhão (*Ep.*, 67).¹⁴³

Essa série de desacordos definiu o terreno de um amargo conflito entre as Igrejas de Roma e Cartago acerca do batismo realizado pelos bispos que estavam fora da Igreja, ou seja, por aqueles que foram considerados cismáticos e heréticos (DUNN, 2007, p. 118 e ss; GARCÍA MAC GAW, 1999, p. 479). A Igreja africana, no início do terceiro século, havia seguido a prática romana de aceitar convertidos originalmente batizado em uma comunidade dissidente, como os marcionitas e os montanistas, apenas com a imposição das mãos do bispo (*Ep.*, 70, I, 2; 72, II, 1; e, 73, XIII, 1). No entanto, nos dois concílios realizados depois, provavelmente em 220 – na época do episcopado de Agripino (*Ep.*, 71, IV, 1; 73, III, 1) – e na

¹⁴¹ Infelizmente, nenhum registro acerca da réplica de Estevão a Cipriano sobreviveu.

¹⁴² Para uma maior discussão sobre os bispos hispanos, ver Teja (1990). Nesta obra, o autor analisa a carta 67 de Cipriano como fonte para a história das origens do cristianismo na Hispânia em razão das informações que contém e por ser a fonte mais antiga sobre a Igreja da Espanha.

¹⁴³ Mais uma vez, não possuímos a resposta de Estevão para este conflito.

década de 230, os bispos africanos tinham decidido que, doravante, eles exigiriam destes convertidos um novo batismo na verdadeira Igreja.¹⁴⁴

Assim, o estabelecimento dos rigoristas e dos laxistas, afirmando a fé trinitária e discordando apenas no que dizia respeito à disciplina penitencial, levou ao revivamento da questão do rebatismo dos hereges na África. A questão, portanto, era saber se os bispos poderiam exigir se uma pessoa que havia sido batizada em alguma das comunidades dissidentes deveria se submeter novamente ao batismo como uma condição de admissão na verdadeira comunhão. Cipriano julgava indispensável rebatizá-los, já que não considerava válido o batismo ministrado por bispos heréticos, pois não faziam parte da verdadeira Igreja. Segundo a política romana, ao contrário, o batismo recebido nas comunidades dissidentes possuía valor, bastando a imposição das mãos do bispo no momento do regresso à Igreja para torná-lo plenamente eficaz, transmitindo-se, assim, o dom do Espírito Santo.¹⁴⁵

Em resposta às dúvidas e objeções de diversos bispos espalhados por toda a África romana, Cipriano escreveu uma série de *epistulae*, algumas em seu próprio nome e outros em nome de seus colegas da *Africa Proconsularis*, defendendo a exigência de um novo batismo. Na primavera de 256, setenta e um bispos africanos reuniram-se em um concílio em Cartago para discutirem a questão e confirmarem a prática do rebatismo.¹⁴⁶ Ao relatar a decisão a Estevão, os bispos africanos deram abertura para que outros bispos pudessem agir de forma variada dentro da Igreja (*Ep.*, 72, I, 1-3).¹⁴⁷ Deste concílio foram produzidas cartas sinodais enviadas, então, aos bispos da Numídia (*Ep.*, 70) e da Mauritânia (*Ep.*, 71). Estevão respondeu rejeitando a decisão africana como uma inovação e afirmou que a prática da Igreja

¹⁴⁴ Embora Cipriano tentasse esconder o fato, Firmiliano de Cesarea, explicou que, ao contrário dos asiáticos, os africanos haviam, de fato, alterado a sua prática no concílio (*Ep.*, 75, XIX, 3).

¹⁴⁵ A prática romana acabou por prevalecer e recebeu, mais tarde, uma justificativa teológica, através da distinção entre validade e eficácia do batismo (SIMON; BENOIT, 1987, p. 167).

¹⁴⁶ Antes disso, em 254 ou 255 houve uma reunião de bispos em Cartago para que fosse decidida uma resposta a ser dada ao clero da Numídia acerca dessa questão (*Ep.*, 70).

¹⁴⁷ A carta 72 indica que Estevão pode ter admitido clérigos cismáticos na Igreja, contrariamente a política estabelecida (*Ep.*, 72, II, 1-3).

em receber pessoas batizadas em heresia, como se fossem cristãos arrependidos, sob a imposição das mãos dos bispos, havia sido estabelecida pelos próprios apóstolos.¹⁴⁸ Quando uma delegação de bispos africanos foi enviada a Roma para negociar a resolução do conflito, Estevão assinalou uma ruptura entre as duas Igrejas: não somente recusou a receber os bispos, mas também negou a eles a costumeira hospitalidade e insultou Cipriano.¹⁴⁹

Diante desse desafio, os bispos africanos mantiveram-se firmes e Cipriano reuniu uma assembleia extraordinária, em primeiro de setembro de 256, e enviou alguns de seus colegas mais influentes para fora da África, fazendo circular os dossiês com as correspondências que discutiam a questão do rebatismo, a fim de conseguirem mais adeptos para a causa. Os bispos retransmitiram a decisão de Cipriano e afirmaram, por unanimidade, o rebatismo dos heréticos e cismáticos.

Nenhum registro do subsequente curso da controvérsia entre Cipriano e Estevão sobreviveu. Quando Estevão morreu, em 257, ele foi sucedido por Sixto, com quem os africanos mantiveram relações cordiais.¹⁵⁰ Na mesma época, Cipriano foi expulso de Cartago em razão da perseguição de Valeriano. Um ano depois ele fez a sua confissão de fé perante as autoridades romanas e foi executado em 14 de setembro de 258, transformando-se no primeiro mártir da igreja africana.¹⁵¹

A prática do rebatismo continuou a ser uma questão muito debatida dentro da Igreja africana. Depois da perseguição de Diocleciano e no início do século IV, tornou-se um dos temas usados pelos donatistas para identificarem-se com a herança de Cipriano, em oposição

¹⁴⁸ A carta de Estevão foi perdida, ou descartada. A sua decisão foi reportada por Cipriano em uma carta que escreveu a Pompeu (*Ep.*, 74, I-III).

¹⁴⁹ A carta 74, VIII, 2 versa sobre a excomunhão dos bispos africanos por Estevão. Firmiliano de Cesárea, relatou a Cipriano que Estevão havia, também, rompido a comunhão com os bispos da Ásia (*Ep.*, 75, XXIV, 2; 75, XXV, 1), e acrescentou que Estevão havia caracterizado Cipriano como um falso Cristo, um falso apóstolo e um enganador (*Ep.*, 75, XXV, 4).

¹⁵⁰ Na *Vita Cypriany*, 14, Sixto é caracterizado como um homem pacífico.

¹⁵¹ Tornou-se, também, de acordo com Burns Jr.(2002, p. 10), o maior herói da Igreja africana.

à Igreja católica na África, que seguiu a prática romana de aceitar os cismáticos e heréticos através da imposição das mãos.

A defesa da autoridade episcopal

Diante do exposto, podemos perceber que durante o episcopado de Cipriano desenrolou-se um o conflito político entre ele e alguns eclesiásticos, seja com Estevão, enquanto bispo de Roma, seja com aqueles considerados heréticos, cismáticos e rebeldes. Além das controvérsias entre Roma e Cartago, o conflito dentro da própria comunidade cartaginesa contribuiu ainda mais para a desagregação da unidade eclesial. Essa foi, sem sombra de dúvida, a maior preocupação de Cipriano, sobretudo no que dizia respeito às questões disciplinares que ameaçavam o bispado como um todo e, num plano mais local, a sua própria autoridade episcopal.

Antes de apresentarmos nossa análise dos fatos, faz-se oportuno esclarecer que entendemos o conceito de conflito como “o controle sobre os *recursos escassos*” e que “estes recursos são identificados no poder, na riqueza e no prestígio”. Segundo Rigalia (1988, p. 225), “existe um acordo sobre o fato de que o conflito é uma forma de interação entre indivíduos, grupos, organizações e coletividades que implica choques para o acesso e a distribuição de recursos escassos”. No caso dos conflitos políticos, “o recurso mais ambicionado [é] o controle dos cargos em competição” (RIGALIA, 1988, p. 225). No nosso caso, isto é, no conflito político que surgiu entre Cipriano e seus correligionários, o que estava em jogo era o poder, nomeadamente, o poder episcopal (RIGALIA, 1988, p. 225), a dizer, o cargo de *epískopos*, veementemente defendido por Cipriano em suas obras.

Cipriano colocou no centro do conflito o problema das relações de poder e de autoridade. Entendemos *poder* em seu significado mais geral, ou seja, “a palavra *poder*

designa a capacidade ou a possibilidade de agir, de produzir efeitos. Tanto pode ser referida a indivíduos e a grupos humanos como a objetos ou fenômenos naturais [...]” (STOPPINO, 1988a, p. 933-934). Entretanto, “não existe *poder*, se não existe, ao lado do indivíduo ou grupo que o exerce, outro indivíduo ou grupo que é induzido a comporta-se tal como aquele deseja”, desse modo, “o poder social não é uma coisa ou a sua posse: é uma relação entre pessoas”. Além disso, “a noção de autoridade constitui um dos termos cruciais da teoria política, por ter sido usada em estreita conexão com a noção de poder” (STOPPINO, 1988a, p. 88).

Assim, o problema maior que havia dominado o período da perseguição de Décio e que continuou ao término da mesma, envolvia a usurpação da autoridade episcopal por um grupo de presbíteros, alguns dos quais já haviam se oposto a eleição de Cipriano. Usando de suas posições e do poder enquanto líderes do ritual eucarístico (*Ep.*, 5, II; 16, IV, 2), uma vez que o bispo da comunidade encontrava-se ausente, eles receberam de volta à comunhão os *lapsi* que possuíam uma carta de paz dada pelos mártires (*Ep.*, 39, I; 59, XII, 1-2). Eles não exigiram que os apóstatas cumprissem com a penitência, e nem esperaram o retorno do bispo e o fim da perseguição, como Cipriano havia instruído (*Ep.*, 8, II, 3).

A submissão e fidelidade à Igreja era uma forma de confessar a Cristo e reconhecer que ele havia conferido poder a Pedro e aos bispos, como sucessores deste, para tudo “ligar e desligar na terra”. Os cismáticos buscaram, então, o controle sobre o prestígio e o poder episcopal, entendido aqui como um *recurso escasso*, em *competição*, desencadeando, de tal forma, um conflito com Cipriano. Ao erguerem uma “nova Igreja”, rejeitaram a ordenação divina. A unidade da igreja, construída sobre o bispo e a comunhão eucarística, tornou-se, então, o foco do debate. Cipriano argumentou que quem estava contra os sacerdotes de Cristo, estava contra o próprio Cristo:

Por acaso pode estar com Cristo quem está contra os sacerdotes de Cristo, quem rompe com o clero e seu povo? Este tal levanta armas contra a Igreja, resiste contra as disposições de Deus (*Arma ille contra Ecclesiam portat, contra Dei dispositionem repugnat*). Inimigo do altar (*hostis altares*), rebelde contra o sacrifício de Deus (*aduersus sacrificium Christi rebellis*), a favor da fé pérfida e da religião sacrílega (*pro fide perfidus, pro religione sacrilegus*), servidor desobediente (*inobsequens seruus*), filho ímpio (*filius impius*), irmão traidor (*frater inimicus*), depreciando os bispos e abandonando os sacerdotes de Deus, se atreve a levantar outro altar, a proferir súplicas ilegítimas, a profanar com falsos sacrifícios a verdadeira hóstia do Senhor, sem dar-se conta que quem se opõe às prescrições do Senhor, por sua audaz temeridade é sancionado com castigo de Deus (*De cath. eccl. unit.*, 17).

Por isso, depois de sua volta à Cartago, Cipriano procurou restabelecer as estruturas que guiavam a vida comum dos cristãos em face do desafio de sua liderança e da divisão na Igreja. Cipriano foi um bispo preocupado sobremaneira com a situação de seu rebanho e com os problemas advindos com a perseguição. No plano doutrinal, sua principal preocupação diz respeito à eclesiologia, sobretudo à questão da unidade e da administração da Igreja. A *Ecclesia*, para ele, era una e indivisível. Portanto, era necessário repelir os cismáticos e hereges, prezando pela unidade, simbolizada, no plano local, pela existência do *epískopos*.

Podemos dizer que a autoridade de Cipriano se constituía como um poder legítimo, uma vez que ele foi eleito bispo de Cartago pelos fiéis da comunidade e confirmado por outros bispos. Afirmar que “uma pessoa tem autoridade não é dizer que efetivamente tem poder, mas que a fórmula política (isto é, os símbolos políticos que dão a legitimidade do poder) que atribui poder e que aqueles que aderem à fórmula esperem que aquela pessoa tenha poder e consideram justo e correto o exercício que ela faz dele” (STOPPINO, 1988a, p. 93). Segundo Stoppino (1988, p. 90), “como poder legítimo, a autoridade pressupõe um juízo de valor positivo em relação com o poder”. Ademais, a expressão *poder legítimo* deve ser entendida como “poder considerado legítimo por parte dos indivíduos ou grupos que participam da mesma relação de poder”. No entanto, “a fim de que a relação de autoridade possa prosseguir, ocorre que, de tempos a tempos, seja reafirmada ostensivamente a qualidade

da fonte do poder à qual é atribuído o valor que funda a legitimidade” (STOPPINO, 1988a, p. 90).

De tal forma, “as relações de mando e de obediência, [...], tendem a se basear não só em fundamentos materiais ou no mero hábito de obediência dos súditos, mas também e principalmente num específico fundamento de legitimidade”. Este poder, considerado legítimo, é, muitas vezes, designado pela palavra *autoridade* (STOPPINO, 1988b, p. 938).¹⁵² O poder – episcopal – de Cipriano está, de acordo com as Escrituras, baseado e calcado na cátedra de Pedro, por isso configura-se como um *poder legítimo*.

Cipriano insistia na ideia de que Cristo havia estabelecido a autoridade do bispo como o pilar da unidade da igreja local. No âmbito geral, essa autoridade manifestava-se pelo unânime acordo do episcopado. Quanto à primazia do sucessor de Pedro, Cipriano reconhecia o bispo de Roma como possuidor de uma preeminência honorífica, mas se recusava a atribuir-lhe um primado de jurisdição (SIMON; BENOIT, 1987, p. 168).

No sexto capítulo da *Epistula* 59, Cipriano centra em si mesmo os seus argumentos acerca da escolha divina dos episcopos. Ele não tem dúvidas de que foi eleito com a graça do Senhor e recorda a história do seu episcopado, abancando-a desde o início, “quando um bispo substitui a outro defunto, quando é eleito em paz pelo voto do povo (*Populi uniuersi suffragio in pace deligitur*)”, aos momentos difíceis que vivenciou, “quando é protegido, na perseguição, pelo auxílio de Deus (*Dei in auxilio in persecutione protegitur*)”, e assinala que está:

Unido pela fé a todos os colegas (*coleggis omnibus fidelitur iunctus*), aprovado já por um povo durante um quadriênio de episcopado (*plebi suae in episcopatu quadriennio iam probatus*), entregue ao serviço da disciplina em tempos de paz (*in quiete seruiens disciplinae*) [...] (*Ep.*, 59, VI, 1).

¹⁵² De tal modo, “a continuidade [da] autoridade carismática de um chefe religioso requer, de vez em quando, a realização de ações extraordinárias ou milagrosas que possam confirmar a crença de que o chefe possui a *graça divina*” (STOPPINO, 1988a, p. 90).

A autoridade do bispo (*episkopos*)¹⁵³ se aproximava mais da autoridade de um *pater familias* do que a de um magistrado imperial.¹⁵⁴ De acordo com Munier (2002, p. 200), a autoridade do bispo “se afirma na Igreja principalmente de três maneiras: 1) com a formulação das leis; 2) com o exercício da justiça; 3) com a punição dos erros”. De tal forma, a jurisdição episcopal era exercida sob a forma de determinações orais, de diretrizes práticas e de modalidades variadas de regulamento visando ao bem-estar da comunidade. A variedade dos assuntos tratados, portanto, “atesta a amplitude da capacidade de intervenção na vida cotidiana das comunidades conferida aos bispos, que se pronunciavam sobre questões de moral, direito canônico, ordenamento social, tarefas educativas e serviços assistenciais, dentre outras (SILVA; SOARES, 2012, p. 143-44).

Assim, praticamente todos os setores da vida cristã, tanto em âmbito pessoal quanto em âmbito familiar e social, estavam subordinados à autoridade episcopal.¹⁵⁵ Para Cipriano, a questão relativa à unidade eclesial era um tema que estava totalmente imbricado com a temática relacionada à autoridade episcopal. Ele declara:

Pedro, sobre o qual havia sido edificada a *Ecclesia*, fala, ensinando e mostrando em nome dela que, apesar da multidão rebelde e soberba daqueles que não querem escutar, que se afaste; a Igreja, no entanto, não se aparta de Cristo, e para ele a Igreja é o povo unido ao Pontífice e o clero aderido ao pastor. Por isso, deve saber que o bispo está na Igreja e a Igreja está no bispo, e que se alguém não está com o bispo, não estará com a Igreja, e em vão se lisonjeiam aqueles que não tem paz com os bispos de Deus e se introduzem, e ocultamente creem se comunicar com alguns, quando a Igreja católica, que é una, não está dividida, pelo contrário, está coesa e coerente com o vínculo dos bispos unidos entre si (*Ep.*, 66, VIII, 3. Grifo nosso).

¹⁵³ O vocábulo *episkopos* (bispo) deriva do grego *epi* (super) e *skopos* (ver) e designa, literalmente, supervisor ou superintendente ou, ainda, inspetor. O bispo, também designado com o termo *sacerdos* (por seu ministério sagrado), *antistes* (porque preside o altar) e *praepositus* (por ser o líder da comunidade ou *fraternitas*), ocupa o cume da hierarquia eclesiástica. Responsável pela catequese, ele também ministra os sacramentos, excomunga os pecadores e reconcilia os penitentes (FERNÁNDEZ UBIÑA, 2003, p. 255).

¹⁵⁴ Os textos cristãos da época trazem sempre o termo *episkopos* no singular, enquanto que os presbíteros e diáconos (estes últimos, poucos mencionados) são sempre nomeados no plural, mais um elemento em favor da concepção de episcopado monárquico que será comum à Igreja (FERNÁNDEZ UBIÑA, 2003, p. 254).

¹⁵⁵ Os textos dos séculos II e III – dentre eles os de Hipólito de Roma, Tertuliano e Cipriano – ilustram amplamente a natureza dessa autoridade, julgada sempre de origem divina.

O argumento essencial do pensamento de Cipriano, segundo García Mac Gaw (1999, p. 483), é que para seguir a Cristo deve-se ser fiel ao seu Evangelho, e a única forma de realizar esta fidelidade é formando parte da “verdadeira” Igreja (*De cath. eccl. unit.*, 3). Essa integração, embora representada pela caridade e harmonia da comunhão eucarística, foi fundamentada na união com Deus e no vínculo entre os cristãos e Deus. Em princípio, a *Ecclesia* era indivisível. Os cismáticos poderiam deixá-la, mas não dividi-la. Tudo isso Cipriano apregoou acerca da Igreja local, reunida sob a liderança do bispo.

O grande rebanho de Cristo era apenas um, mas liderados por vários pastores. A cada pastor (bispo) era reservada uma parte do rebanho (fiéis), para ser direcionado e cada líder episcopal deveria responder por seus atos somente a Deus. Para Cipriano, a prerrogativa da autoridade estava no bispo. Nenhum líder poderia se intrometer nas decisões dos outros. Ao mesmo tempo, todos eram responsáveis pelo conjunto de fiéis, porém, responderiam individualmente pela parte que lhe cabia dele. Desse modo, Cipriano declarou que o Senhor

Para manifestar a unidade, estabeleceu uma cátedra e decidiu, como toda a sua autoridade, que a origem da unidade proviesse de apenas um (*unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit*). Certo que os demais apóstolos eram o que era Pedro, e estavam dotados, como Pedro, da mesma dignidade e poder, porém, o princípio nasce da unidade e se outorga o primado a Pedro, para manifestar que é uma a Igreja e a cátedra de Jesus Cristo (*Hoc erant utique et caeteri Apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur et primatus Petro datur ut una Christi Ecclesia et cathedra una monstretur*). Todos são pastores e um só é o rebanho, que deve ser apascentado por todos os apóstolos de comum acordo, para mostrar que a Igreja de Cristo é única (*Et pastores sunt omnes et grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur, ut Ecclesia Christi una monstretur*). [...]. Quem não guarda esta unidade da Igreja, vai crer que guarda a fé? Quem resiste obstinadamente à Igreja, quem abandona a cátedra de Pedro, sobre a qual está fundamentada a Igreja, pode confiar que está na Igreja? Posto que o santo apóstolo Pedro ensina isso e declara o mistério da unidade com estas palavras: “*Um só corpo e um só espírito, uma só esperança de vossa vocação, um só Senhor, uma só fé, um só batismo, um só Deus (Ef., 4, 4-6)*” (*De cath. eccl. unit.*, 4).

Percebemos, assim, que a teoria elaborada por Cipriano sobre a unidade da Igreja continha elementos conflituosos, cujo equilíbrio foi alcançado por meio de negociações. O

bispo era livre para administrar sua congregação como lhe aprazia, devendo dar conta dos seus atos somente a Deus, porém, os bispos reunidos em concílio possuíam uma competência superior. Cipriano é bem claro nessa questão, uma vez que é o primeiro autor a empregar o conceito de *collegium* para indicar a comunhão entre os bispos (*Ep.*, 68), destacando que, fora desse colégio universal, um bispo sozinho não tem nem poder nem dignidade (*Ep.*, 55).

A *Epistula* 59, endereçada a Cornélio, em 252, demonstra claramente o pensamento de Cipriano acerca da questão sobre a autoridade e o poder episcopal, além de defender a preeminência das decisões tomadas em concílio e a indivisibilidade da *Ecclesia*. É uma carta que conjuga, em toda a sua extensão, o cerne dos argumentos cipriânicos. Primeiramente, Cipriano alegra-se pelo fato de Cornélio ter rejeitado Felicíssimo, e pronuncia-se de modo a estigmatizar o cismático:

Rodeado por uma multidão de facciosos e desesperados, [Felicíssimo] foi expulso da Igreja por vós, com toda a energia que devem usar os bispos, [...], e, pelo juízo rigoroso de nosso juiz, para que o autor do cisma e da desunião (ne schismatis et discidii autor), o ladrão do dinheiro que lhe confiaram (ne pecuniae commissae sibi fraudator), o estuprador de virgens (ne stuprator uirginum), o devastador e corruptor de muitos matrimônios (ne matrimoniorum depopulator adque corruptor), não viole também, com a sua presença desgraçada e o seu contato impudico e indecente (praesentiae suae dedecore et impudica adque incesta contagione uiolaret), a esposa incorrupta, santa e pura de Cristo (*sponsam Christi incorruptam sanctam pudicam*) (*Ep.*, 59, I, 2. Grifo nosso.).

Para defender e fortalecer este vínculo eucarístico e a preeminência do poder episcopal, Cipriano lançou mão de diversas táticas contra aqueles que traíram e se retiraram da Igreja, desacatarem as lideranças eclesiais e tentaram usurpar o poder sagrado estabelecido por Cristo. Uma dessas estratégias relaciona-se ao que Elias e Scotson (2000, p. 23) chamam de *sociodinâmica da estigmatização*, ou seja, quando um grupo tem o poder de lançar um estigma sobre o outro por meio de oposições binárias.

Nas oposições binárias, não se expressam simplesmente uma divisão do mundo em duas classes simétricas. Por meio de uma oposição binária, um grupo é sempre privilegiado,

recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa (WOODWARD, 2000). Assim, ao utilizar termos como *autor do cisma e da desunião, ladrão, estuprador de virgens, corruptor de matrimônios*, entre outros, Cipriano, enquanto representante da “erdadeira Igreja e dos cristãos legítimos, fez uso de uma estratégia poderosa ao estigmatizar Felícissimo, preservando, assim, a sua identidade e afirmando sua superioridade, mantendo os outros – os cismáticos – firmemente em seu lugar, ou seja, fora daquilo que ele julgava ser a legítima *Ecclesia*.

Cipriano empenha-se em degradar o grupo que se opõe a ele, formado por Privato – “antigo herege na colônia de *Lambaesis*, condenado há muitos anos por causa de seus muitos e graves delitos pela sentença de noventa bispos e, ademais, censurado severamente por carta de Fabiano e Donato, nossos predecessores” –, Reposto de Sutunurca – “que não somente caiu em perseguição, mas, também, fez cair a maior parte de seu povo, com seus conselhos sacrílegos” –, Félix – “quem [Fortunato] havia nomeado há algum tempo bispo, intruso dentro da Igreja e na heresia” [e] –, Jovino e Máximo – “condenados, por causa de seus abomináveis sacrifícios e crimes provados contra eles, por sentença de nove colegas nossos, e de novo, ademais, excomungados por vários de nós no concílio do ano passado” (*Ep.*, 59, X). Ele diz: “Estes cinco, com outros poucos *sacrificati* [...], elegeram Fortunato, como bispo intruso. Com isso resulta que, estando pactuados nos crimes, o governante era tal qual os governados”, (*Ep.*, 59, X, 1-3). Por um lado, Cipriano critica os cismáticos em função do número que representam, ao escrever para Cornélio o seguinte:

Por tudo isso já pode julgar, caríssimo irmão, as demais mentiras que difundiram por aí esses homens desesperados e perversos (*homines desperati et perdit*), pois não sendo mais de cinco pseudobispos os que vieram a Cartago e se associaram a Fortunato em sua loucura (*Fortunatum sibi dementiae suae socium constituerint*), eles, no entanto, como filhos do diabo e cheios de falácia (*qua filii diaboli et mendacio pleni*), se atreveram, [...] a espalhar que estiveram presentes vinte e cinco bispos. Tal mentira eles propagaram antes aqui [em Cartago] entre nossos irmãos, que haviam recebido vinte e cinco bispos da Numídia para eleger um bispo. Depois que se descobriu e se confundiu esse engano, uma vez que não puderam reunir mais que cinco náufragos excomungados por nós (*solis conuenientibus naufragis et a*

bobis abstentis detecti sunt adque confusi), navegaram a Roma com a mercadoria de suas mentiras, como se a verdade não pudesse navegar atrás deles, para demonstrar com provas da realidade das mentiras de suas línguas. E isso é, irmão, uma verdadeira loucura, não pensar nem saber que as mentiras não podem enganar por muito tempo, que a noite dura somente até que se levante o dia, mas quando se aclara já o dia com o nascimento do sol, as trevas e a escuridão se retiram ante a luz e põe fim às transgressões que frequentavam durante a noite. [...]. Tão pouco número há entre eles [...] que entre os *sacrificati* e hereges não poderiam reunir vinte e cinco. E, no entanto, para enganar aos inocentes e aos que estão longe, exageram o número, como, ainda que fosse real o número, pudesse ser vencida a Igreja pelos hereges ou a justiça pela injustiça (*Ep.*, 59, XI, 1-3).

Por outro lado, o bispo cartaginês não teme ao representar os cismáticos como delinquentes ao proferir a Cornélio que: “Não é preciso, caríssimo irmão, obrar agora como eles e seguir em minhas palavras a série de crimes que cometeram e, todavia, cometem” (*Ep.*, 59, XII, 1). Ele enumera, ainda, os crimes dos hereges: “roubos que prejudicam a Igreja (*fraudibus ecclesiae factis*)”, “conspirações (*coniurationes*)”, “adultérios (*adulteria*)” e “várias classes de delitos (*uaria delictorum genera*)” (*Ep.*, 59, XII, 2).

A onda de ataques e estigmatizações efetuada por Cipriano também recai sobre outro cismático, Novato, que, para o bispo, está:

Sempre ávido por corrupções (*rerum nouarum semper cupidus*), arrastado por uma avareza inexplicável (*auaritiae inexplebilis*) e rapacidade furiosa (*rapacitate furibundus*), arrogância (*adrogantia*) [...], sempre condenado pela voz unânime dos sacerdotes como um herege e um traidor (*quase haereticus semper et perfidus omnium sacerdotum uoce damnatus*), aficionado sempre em traír (*curiosus semper ut prodatur*), adulator para enganar (*adulator ut fallat*), nunca fiel de fato (*numquam fidelis ut diligat*), é uma tocha acesa para atizar o incêndio da sedição (*fax et ignis ad conflanda seditiois incendia*), uma tormenta e tempestade para fazer naufragar a fé (*turbo et tempestas ad fidei facienda naufragia*), hostil ao sossego (*hostis quietis*), adversário da tranquilidade (*tranquillitatis aduersarius*), inimigo da paz (*pacis inimicus*) (*Ep.*, 52, II, 1).

Outro exemplo de estigmatização é o que acontece com o diácono Nicóstrato. Seu nome foi citado entre os confessores romanos e aparece nas Cartas 27, IV; 31; 32, I, 1; e 46. Visto como um “bem-aventurado confessor” (*Ep.*, 27, IV), Nicóstrato, juntamente com outros confessores, foi advertido por Cipriano, depois que decidiu se juntar aos cismáticos. O bispo cartaginês roga “para que, pelo menos entre vocês, não continue este cisma reprovável de

nossa comunidade, pois, tendo em conta vossa confissão e a tradição divina, voltem ao seio da mãe, de onde saíram, de onde chegaram à glória da confissão com grande gozo dela” (*Ep.*, 46). As repreensões do bispo não causam o efeito que ele deseja e Nicóstrato se junta aos cismáticos, passando a ser “acusado de muitos crimes, não só defraudou e roubou a sua patroa, cujos negócios gerenciou, mas, também, se apoderou de grande parte dos depósitos da Igreja” (*Ep.*, 50, I, 2) e “depois de perder seu santo ofício de diácono, de subtrair o dinheiro da Igreja e de negar o *depositum* às viúvas e órfãos” (*Ep.*, 52, I, 2).

Averiguamos, nos excertos acima, que a estigmatização, ou seja, a representação depreciativa efetuada por Cipriano em relação a alguns indivíduos, considerados dissidentes, funcionou como uma maneira de profaná-los e desqualificá-los politicamente. Assim, rotular os cismáticos com a etiqueta de “valor humano inferior” foi uma das armas utilizadas por Cipriano na disputa de poder, como forma de manter sua superioridade social e preservar a sua autoridade episcopal. Nesse contexto, “o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na autoimagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 24).¹⁵⁶

Tendo em vista que os cismáticos eram “seres desprezíveis”, Cipriano censurou Cornélio – ainda na Carta 59 –, em razão do bispo romano de ter se deixado intimidar pelas ameaças que sofreu dos cismáticos encabeçados por Felicíssimo. Na ocasião, Felicíssimo foi a Roma entregar uma carta a Cornélio, pedindo o apoio e reconhecimento de uma “nova Igreja”. Cipriano diz:

¹⁵⁶ Não podemos deixar de mencionar que as identidades, assim como as representações sociais, são sistemas simbólicos que criam sentido para uma determinada realidade e, também, estão sujeitas a relações de poder, pois elas são impostas e não são facilmente definidas, não convivem em harmonia nesta sociedade, elas são disputadas. A identidade é fabricada em relação à alteridade e vice-versa, logo, elas são mutuamente determinadas. As identidades, desse modo, são construídas por meio da marcação da diferença e dependem desta (WOODWARD, 2000, p. 9-10).

Por outra parte, irmão, a segunda carta, que juntaste à primeira,¹⁵⁷ me admirou muito ver que te deixaste impressionar um pouco pelas ameaças de intimidação dos recém-chegados, quando, segundo escreveste, o ameaçaram com fúria que, se não aceitaste a carta que haviam levado, a leriam publicamente e profeririam muitas infâmias e ignomínias dignas de sua boca (*Ep.*, 59, II, 1).

E, complementa:

Se as coisas vão assim, caríssimo irmão, de forma que se teme a insolência dos malvados e que os perversos consigam, à força da temeridade e de ameaças desesperadas o que não podem conseguir mediante o direito e a justiça, se acabou a força episcopal e a sublime e divina potestade de governar a Igreja, e já não podemos permanecer ou ser cristãos por muito mais tempo, se chegamos ao extremo de ter que temer as ameaças e as insídias de homens perdidos (*Ep.*, 59, II, 2).

O bispo cartaginês pede que Cornélio mantenha “a fortaleza imutável da fé (*fidei robur immobile*)”, e que é preciso “opor um valor contínuo e inflexível (*stabilis adque inconcussa uirtus*) como uma rocha resistente e sólida frente a todos os ataques e choques das ondas encolerizadas (*inpetus oblatrantium fluctuum*)” (*Ep.*, 59, II, 3). Cipriano centrou suas críticas nas questões disciplinares. Sabemos que o problema acerca das questões disciplinares na Igreja não era um tema novo discutido entre os líderes eclesiais, porém, assumiu maior veemência nessa época, diante da necessidade de definir a atitude a ser tomada em relação aos *lapsi* e aos cismáticos. O cisma afetou a unidade da Igreja do ponto de vista institucional, o que significou a perda do poder de gestão que manejava cada um dos bispos em sua comunidade local. Segundo García Mac Gaw (1999, p. 492), a construção do poder se assentou especificamente sobre um ordenamento topológico institucional, ainda que tivesse como pano de fundo uma discussão teológica. Assim, a união entre Novato e Novaciano, que possuíam opiniões distintas acerca dos *lapsi*, correspondeu à ligação entre Cipriano e Cornélio. O fato de Novaciano ter se aliado a Novato não quer dizer que pensavam da mesma maneira, mas sim que, do mesmo modo que Cipriano apoiou publicamente Cornélio, era necessário um suporte ao grupo opositor a Cipriano. Pensamos que a união entre os

¹⁵⁷ Ambas as cartas estão perdidas (GARCÍA SANCHIDRIÁN, 1998, p. 257).

cismáticos e o conseqüente apoio de Novato à eleição de Novaciano, como bispo de Roma, acirrou a situação cismática da Igreja cartaginesa.

Cipriano não encontrou um motivo, segundo García Mac Gaw (1999, p. 487), que permitisse explicar o abandono da disciplina eclesiástica e o relaxamento da autoridade episcopal por parte de Cornélio, por temor à injúria e à intimidação, e apoiou, frequentemente, em seus escritos, a autoridade e o poder dos bispos:

Como podem escapar ao rigor da vingança do Senhor os que proferem tais ultrajes, não somente contra seus irmãos, mas, também, contra os bispos, aos que a graça de Deus concede uma honra tão grande que quem quer desobedecesse ao seu sacerdote, e ao juiz que estivesse em função, era imediatamente condenado a morte? (*Ep.*, 59, IV, 1).

Da desobediência à autoridade e ao poder episcopal surgem, para Cipriano, as heresias e os cismas, pois pensava que:

Se toda a comunidade de irmãos obedecesse [ao bispo], como manda os ensinamentos divinos (*magisteria diuina*), ninguém revolveria nada contra o colégio de bispos (*sacerdotum collegium*), ninguém, depois do juízo divino (*diuinum iudicium*), do sufrágio do povo (*populi suffragium*) e da concórdia dos outros bispos (*coepiscoporum consensum*), ousaria se fazer juiz não somente dos bispos, mas também de Deus, ninguém dividiria a Igreja de Cristo com a desunião, ninguém, acreditando-se algo e cheio de soberba, criaria, fora da Igreja, uma nova heresia, se não é um homem de uma temeridade tão sacrílega e de uma tão ruim que pense que pode chegar a ser bispo sem o juízo de Deus [...] (*Ep.*, 59, V, II).

Cipriano censurou Cornélio por ter recebido um grupo oposto à sua própria autoridade, e disse: “quando um bispo, caríssimo irmão, é alvo dos ataques de alguns desesperados e desviados (*desperatis et perditis*) e que estão fora da Igreja, se vê claramente quem ataca” (*Ep.*, 59, I, 1). Este ponto é um chamado a Cornélio ao reconhecimento de seu legítimo direito à posse da cátedra episcopal, que poderia ter sido colocada em dúvida pelo romano. Apesar de Cornélio ter permitido que a delegação de Felicíssimo se apresentasse, o romano se recusou a aceitar as decisões dos cismáticos (*Ep.*, 59, I, 1 – II, 5).

Os argumentos apresentados por Cipriano, segundo García Mac Gaw (1999, p. 487-488), destacaram o sentimento de fragilidade no alinhamento dos grupos em choque que se formavam em Roma e em Cartago. Toda a teologia elaborada a respeito desse assunto, todas as citações bíblicas podiam ser em vão se uma pequena brecha se abrisse aos grupos contrários a Cipriano e estes pudessem ser escutados por Cornélio. Assim, Cipriano deveria evitar aquilo que Elias e Scotson (2000, p. 24) denominam de *contraestigmatização*, que é o que ocorre quando a aptidão para estigmatizar diminui, ou até se inverte, e o grupo tido como superior – nesse caso, representado por Cipriano – deixa de manter suas condições de monopólio das principais fontes de poder existentes na sociedade e de excluir os *outsiders* – cismáticos e hereges. Se as desigualdades entre as forças diminuem, os grupos *outsiders* tendem a retaliar, por sua vez, e apelam para a *contraestigmatização*.

Diante dos argumentos expostos por Cipriano, podemos perceber que, ao delinear as fronteiras de “dentro” e de “fora” da Igreja, o bispo efetuou uma elaboração teológica baseada em uma complexa rede de laços pessoais, reconhecimentos e apoios que superaram os limites locais. Por esse motivo, existiu a necessidade de fixar essas fronteiras e esclarecer quem é que estava fora e quem é que estava dentro da verdadeira Igreja. A necessidade de fixar tais fronteiras está relacionada à questão da ordem, isto é, da ordenação de um mundo que, para Cipriano, encontrava-se caótico, uma vez que um mundo “normal” seria um lugar onde todos os cristãos obedeceriam às ordenações episcopais e manteriam a disciplina eclesiástica. No entanto, não era isso que se observava. O bispo, então, buscou fazer uma distinção entre os “verdadeiros cristãos” – aqueles que se encontram dentro da “verdadeira Igreja” e reconheciam a autoridade do bispo – e os outros, os “falsos cristãos”, representados pelos cismáticos e hereges.

Conjecturamos que, ao sustentar a manutenção de categorias dentro na Igreja – quem é, de fato, o bispo e quem faz parte do restante dos fiéis; quem é, verdadeiramente, um cristão

e quem é um herege; quem está dentro da Igreja e quem está fora –, Cipriano defendeu o seu poder carismático, o qual asseguraria a ordem cósmica (WOLF, 2003, p. 338).

Na tentativa de ordenar o que julgava caótico, Cipriano demarcou o “nós” – os cristãos – e os “outros” – os cismáticos. Ao mesmo tempo em que demarcou esta diferenciação, Cipriano efetuou uma tentativa de *purificação*, pois “é só exagerando a diferença entre dentro e fora, por cima e por baixo, masculino e feminino, com e contra, que se cria uma aparência de ordem” (DOUGLAS, 1991, p. 8). Assim, o bispo cunhou uma sociedade em que o “outro” foi encarado como *sujeira*, que deveria ser banida de um mundo puro, linear e ordenado (ROSA, 2006b, p. 1). Para Douglas (1991, p. 56 e ss.), a sujeira é essencialmente desordem, portanto, é ofensiva à ordem, e existe aos olhos de quem a vê. O esforço em eliminá-la, como fez Cipriano, não é encarado pela antropóloga, como um esforço negativo, mas positivo, uma vez que organizamos o ambiente ao fazê-lo, estabelecendo uma noção de ordem. Essa noção de ordem fornece uma estabilidade a um universo pensado em termos de projeto e progresso (ROSA, 2006b, p. 5).

Sendo a sujeira, as coisas impuras, vinculadas diretamente à desordem e a tudo aquilo que não possui uma forma bem delineada, fica evidente o porquê dos símbolos ambíguos serem considerados como perigosos (SILVA, 2000a, p. 3). Entre esses, podemos inserir os cristãos de fronteira, isto é, os híbridos, que não estão nem “lá” e nem “cá”, e sim numa fronteira. Em relação a isto, concordamos com Douglas (1991, p. 43), para quem “os híbridos e outros desalinhados são [vistos como] abominações” e, logo, devem ser apartados do convívio social. Por isso é que notamos a importância e o afinho de Cipriano em delinear as fronteiras entre quem realmente se encontrava fora e quem estava dentro da Igreja. De tal modo, o bispo africano se fez portador de uma normalidade, em relação à qual os cismáticos e hereges foram vistos como anormais, exóticos e estranhos. Na tentativa purificar a *Ecclesia* e de estabelecer as fronteiras, Cipriano pronunciou-se nos seguintes termos:

Os que se apartam de Cristo perecem por sua culpa; que a Igreja que crê em Cristo e que mantem o que uma vez foi conhecido, nunca se aparta dele, e que são a Igreja os que permanecem na Casa de Deus (*eos esse ecclesiam qui in domo Dei permanente*), que não é plantio plantado por Deus os que vemos que não se firmam no solo como o trigo, e sim que são derrubados pelo vento como palha ao sopro do inimigo que as esparrama (*plantationem uero plantatam a Deo patre non esse quos uidemus non frumentī stabilitate solidari, sed tamquam paleas dissipantis inimici spiritu uentilari*) [...] (*Ep.*, 59, VII, 3. Grifo nosso).

Assim, Cipriano retirou a transcendência da eleição de Fortunato, chamando-o “*pseudoepiscopo*, nomeado por uns poucos hereges rebeldes”, “que é um dos cinco presbíteros que se separaram já faz tempo da Igreja” (*Ep.*, 59, IX, 1). Ele também condenou o grupo de cinco presbíteros, entre eles Fortunato, que foi contrário à sua eleição como bispo. Felicíssimo, “o líder da facção (*item Felicissimum signiferum seditionis recognosceres*)”, como declara Cipriano (*Ep.*, 59, IX, 1), compunha, também, este grupo de rebeldes.

Outra referência que evidencia a tentativa de demarcação das fronteiras por parte de Cipriano foi uma lista de nomes escrita por ele e enviada a Roma,¹⁵⁸ com os nomes dos bispos “que estão à frente dos irmãos e permanecem inteiros e incólumes na Igreja católica”, ou seja, aqueles que não se uniram aos rebeldes. Segundo Cipriano, esta lista apresentava-se como:

Um método abreviado de desvirtuar o erro e de distinguir de maneira distinta a verdade, e para que conheçam a vós e a vossos colegas a quem poderia escrever ou receber uma carta; e se alguém, que não esteja incluído na lista, se atrever a escrever-lhes, devem saber que não está imune, ou de ter sacrificado, ou de possuir um *libellus*, ou que é um dos hereges; em resumo, um desviado ou estranho à Igreja (*Ep.*, 59, IX, 3).

Isso permitiu aos romanos saber a quem poderiam escrever e de quem poderiam receber cartas. Pensamos que essa foi uma maneira colocada em prática por Cipriano na tentativa de estabelecer as fronteiras, o que marca os limites imprecisos e difíceis de fixar por parte de quem se assume como ortodoxo. Desse modo, a necessidade de elaborar uma lista

¹⁵⁸ Não se conserva esta lista com os nomes dos bispos (CAMPOS, 1964, p. 573).

com os nomes daqueles que estão dentro da Igreja, para poder marcar os de fora. Assim, segundo argumenta García Mac Gaw (1999, p. 490), o que marca os indivíduos é antes uma tipologia institucional que uma delimitação teológica.

O fato de Cornélio ter recebido e escutado as reivindicações do grupo dissidente pode ter sido interpretado como um conflito de forças políticas e de autoridade entre ele e Cipriano, uma vez que o africano havia tardado em reconhecer a eleição de Cornélio como bispo de Roma. Segundo Wolf (2003, p. 338), “quando um [grupo] entra em conflito com o outro, ele também contesta as categorias fundamentais que dão poder a sua dinâmica”, de tal modo “o poder será então invocado para atacar as pretensões categoriais rivais” e contribuir na defesa de uma determinada categoria, no caso a de *epískopos*.

Cipriano assinalou que ele não era único que poderia perder a autoridade com essas demonstrações de poder por parte dos cismáticos (GARCÍA MAC GAW, 1999, p. 489). Do mesmo modo, ele evidenciou a sua superioridade no manejo das situações que envolviam os hereges, e demonstrou a Cornélio que ambos podiam ter problemas caso a aliança, que haviam mantido até aquele momento, viesse a se romper. Isso é demonstrado na seguinte passagem:

Não corresponde, certamente, à nobre dignidade da Igreja católica ocupar-se das maquinações de hereges e cismáticos entre eles mesmos (*apud se haereticorum et schismaticorum moliatur audácia*). Em efeito, dizem que o partido de Novaciano (*pars Nouatiani*) nomeou aqui [em Cartago] o presbítero Máximo como *pseudoepiscopum*, que há pouco tempo foi enviado por Novaciano a nós como seu representante e foi rechaçado de nossa comunhão. Ademais, [...] não temos que fazer caso de todas essas andanças (*Ep.*, 59, IX, 2-3).

Com esta sutil ameaça, Cipriano indicou a Cornélio que a melhor maneira de proceder frente aos cismáticos foi o que havia sido feito em Cartago, ou seja, ignorar as pressões dos

dissidentes.¹⁵⁹ Além disso, de acordo com Stoppino (1988b, p. 938), existem diversos “modos específicos pelos quais os recursos podem ser usados para exercer o poder, ou seja, *os modos de exercício* do poder, são múltiplos: da persuasão à manipulação, da ameaça de uma punição à promessa de uma recompensa”. Este último caso fica explícito quando Cipriano clama que:

É dever nosso [...] colocar todo o empenho para que ninguém abandone a Igreja por nossa culpa; mas, se alguém se separa por sua própria vontade e por seus delitos, nós não seremos responsáveis no dia do juízo final; somente eles serão responsáveis de ficarem sujeitos aos castigos, por não querer remediar-se com nossas recomendações saudáveis (*Ep.*, 59, VIII, 1. Grifo nosso).

Para finalizar a nossa análise, ainda na *epistula* 59, Cipriano pronuncia-se acerca dos cismáticos nos seguintes termos:

A estes não foi suficiente terem se afastado do Evangelho, de terem tirado dos *lapsi* a esperança da satisfação e da penitência, terem afastado de todo sentimento e de todo fruto da penitência aos implicados em assuntos de fraude (*fraudibus inuolutos*) ou aos manchados com adultérios (*adulteriis commaculatos*) ou com o funesto contágio dos sacrifícios (*sacrificiorum funesta contagione pollutos*), para que não rogassem a Deus, nem praticassem a *exomologesis* de seus crimes na Igreja; terem estabelecido fora da Igreja e contra ela uma união da facção perversa (*conuenticulum perditae factionis*), onde se reúne a multidão que se recusa a rogar e a satisfazer a Deus (*Ep.*, 59, XIV, 1).

E, continua:

Depois disso, ainda mais, os hereges consagraram um *pseudoepiscopo*, e se atrevem a navegar para levar à cátedra de Pedro (*Petri cathedram*) e à Igreja primada [de Roma] (*ecclesiam principalem*), de onde surgiu a unidade episcopal (*unitas sacerdotalis*), uma carta de cismáticos e hereges (*schismaticis et profanis litteras*), sem lembrar que aqueles são os romanos cuja fé o Apóstolo louvava, inacessíveis à perfídia (*Ep.*, 59, XIV, 1).

Aqui, ainda que pareça que Cipriano esteja adulando Cornélio, na verdade ele está recordando a transcendência da sua decisão e enfatizando que a Igreja romana, em razão de sua primazia, era um lugar onde a perfídia deveria ser inacessível. A respeito dos cismáticos,

¹⁵⁹ O bispo cartaginês apresenta-se, dessa maneira, como um excelente diplomático (GARCÍA MAC GAW, 1999, p. 489).

Cipriano argumentou: “E, que motivo possuem para ir e anunciar o pseudobispo criando frente aos bispos? Ou aprovam o que fizeram e continuam em delito, ou, se não, desaprovam e se retiram dele, e, então, sabem para onde devem se voltar” (*Ep.*, 59, XIV, 2). Isto, que é apresentado como uma possibilidade, na realidade está sendo dirigido como uma crítica direta a Cornélio, por isso, Cipriano enfatizou a importância das resoluções tomadas nos concílios africanos diante da resolução romana:

Em efeito, tendo sido resolvido por todos nós e sendo equitativo e justo, que todos os processos se resolvam ali mesmo onde se cometeu o delito, e tendo cada pastor uma parte adstrita do rebanho para reger e governar, com a obrigação de dar conta de seus atos ao Senhor, é necessário que aqueles que orientamos não se movam daqui para lá, nem rompam a união e a concórdia entre os bispos, com sua temeridade astuta e enganadora (*subdola et fallaci temeritate*), e sim que defendam a sua causa ali onde podem ter acusadores e testemunhos de seu delito; a não ser que para uns poucos desesperados e perdidos pareça de pouco valor a autoridade dos legítimos bispos da África (*auctoritas episcoporum in Africa constitutorum*), que condenaram sua culpa, implicada em muitos delitos, com toda a gravidade de seu juízo (*Ep.*, 59, XIV, 2).

Cipriano apresentou a *subdola et fallaci temeritate* como iniciativa audaciosa dos cismáticos que foram à Roma e se apresentaram diante de Cornélio. No entanto, o real destinatário do argumento do africano parece ser o bispo romano, sobretudo quando Cornélio declara que a causa deve ser resolvida na África, já que ali foi o lugar do delito, “a não ser que para uns poucos desesperados e perdidos pareça de pouco valor a autoridade dos legítimos bispos da África”. Ainda que de maneira gentil e diplomática, Cipriano apresenta os fatos indiretamente a Cornélio, e finaliza o capítulo XIV da carta assinalando que “já está examinada sua causa, já se pronunciou a sentença sobre eles, e não é oportuno à autoridade dos bispos reprová-los por ligeireza e inconstância, quando o Senhor nos instrui dizendo: *Seja o vosso “sim”, sim, e o vosso “não”, não. O que passa disso vem do Maligno (Mt. 5, 37)*” (*Ep.*, 59, XIV, 2).

Cipriano compreendia o fato dos cismáticos reprovarem a sentença ligeira dos bispos, mas assinalou que, se alguém ouve a opinião deles, estará colocando em dúvida, como os

próprios cismáticos, as decisões dos bispos africanos, o que se traduziu numa advertência aos romanos.¹⁶⁰

Cipriano defendeu nessa carta (*Ep.*, 59) a independência do critério episcopal para o governo do rebanho atribuída a cada um dos bispos – pastores –, colocando somente Deus como juiz para dar conta dos seus atos. Assim, desse argumento resultou a teoria da independência das decisões conciliares nos assuntos de incumbência local. Cipriano, ainda, afirmou a importância de tais deliberações, sobretudo ante a possibilidade de uma intervenção contrária do bispo de Roma. O bispo cartaginês concluiu sua Carta argumentando que:

Não pode haver nenhuma aliança de fé com a perfídia. Quem não está com Cristo, quem é adversário de Cristo, quem é inimigo de sua unidade e de sua paz, não pode se unir a nós. Se eles vêm com súplicas e com arrependimentos, devem ser escutados. Se lançam maldições e ameaças (*maledicta et minas*), devem ser rechaçados (*Ep.*, 59, XX, 2).

Muito mais que um pano de fundo teológico, as argumentações de Cipriano são de cunho político. Para ele era necessário manter as alianças, como até então havia sido, o que gera, primeiramente, uma crítica a Cornélio – por ter recebido e escutado o grupo de cismáticos cartagineses – e, depois, a Estevão. Logo, essa autoridade defendida por Cipriano estava sujeita aos competidores internos – clero cartaginês – e, também, à influência dos bispos próximos à Cartago, sobretudo o de Roma (GARCÍA MAC GAW, 1999, p. 496).

Cipriano precisou afirmar a área de influência que competia ao episcopado africano, ressaltando a importância das resoluções decididas nos concílios. A questão dos *lapsi* ultrapassava a questão teológica e estava estritamente relacionada com a manutenção das alianças políticas e, conseqüentemente, com a manutenção do poder, sobretudo, episcopal. Assim, um possível relaxamento da política em relação aos apóstatas significaria a vitória dos

¹⁶⁰ Concordamos assim, juntamente com García Mac Gaw (1999, p. 495), que as ideias que impulsionaram a querela entre Cipriano e Estevão já estão presentes nessa carta.

cismáticos frente a Cipriano, o que implicaria o questionamento da própria autoridade do bispo cartaginês. Cipriano havia sustentado como ideia central de sua política a necessidade da intervenção do *epískopos* no alcance da penitência pelos apóstatas, o que afirmava a sua autoridade sobre todo o resto dos membros da comunidade cristã africana.

Diante da atuação de Cipriano em efetuar a distinção entre os verdadeiros cristãos – que se encontram dentro da Igreja – e os cismáticos – que estão fora dela – por meio de oposições binárias, representando estes últimos de maneira depreciativa, pudemos analisar nossas fontes – cartas e tratados de Cipriano – e comprovar a hipótese de que o contexto de crise na Igreja, representado, sobretudo, pelos períodos de perseguição, foi essencial para deflagrar diversos conflitos político-religiosos dentro da *Ecclesia*, os quais levaram Cipriano a intervir como agente regulador e ordenar a comunidade cartaginesa com vistas a defender a unidade da Igreja e o poder episcopal, manter a disciplina e definir o cristão “puro”.

UM BISPO EM ALERTA CONTRA OS PERIGOS DA CIDADE

Cipriano não ignorava a situação social da época e do local em que vivia: Cartago era uma cidade cosmopolita e pluricultural, na qual a religião oficial greco-romana compartilhava os mesmos espaços cívicos com judeus, cristãos, seguidores de todo tipo de cultos orientais de seitas consideradas heréticas, como “os patripasianos (*Patripassiani*)¹⁶¹, [...] os valentinianos (*Valentiniani*),¹⁶² os apeletianos (*Apelletiani*),¹⁶³ os ofitas (*Ophitae*),¹⁶⁴ os marcionitas (*Marcionitae*)¹⁶⁵ e demais pestes heréticas (*haereticorum pestes*), armas (*gladii*) e venenos (*uenena*) destruidores da verdade” (*Ep.*, 73, IV, 2), como o próprio Cipriano afirma.

¹⁶¹ Segundo Simonetti (2002, p. 1102), o iniciador da doutrina dos patripasianos foi Noeto de Esmirna, em finais do século II a.C.. Noeto ensinava que Deus é um só, logo, Cristo, que é Deus, se identifica com o Pai, no sentido de que, apresentando-se como Filho, foi gerado como homem, padeceu e ressuscitou a si mesmo. Essa doutrina foi introduzida em Roma por Epígono e difundida por Práxeas em Cartago. Os patripasianos foram combatidos por Tertuliano em Cartago e por Hipólito em Roma.

¹⁶² Valentiniano, iniciador dos valentinianos, tinha origem egípcia e foi um heresiarca gnóstico. De acordo com Gianotto (2002c, p. 1399), Valentiniano “abandonou a ortodoxia e fundou uma escola, onde difundiu a sua doutrina”. De suas obras somente nos restaram alguns “fragmentos transmitidos, sobretudo, por Clemente Alexandrino, que, no entanto, não bastam para reconstruir sua doutrina, nem mesmo em suas grandes linhas”. Gianotto menciona que Valentino foi à Roma por volta de 140 e que “sob o Papa Aniceto, deixou Roma para dirigir-se ao Oriente, talvez Chipre. De volta a Roma, ali morreu pouco depois, em 160” (GIANOTTO, 2002c, p. 1399).

¹⁶³ Os apeletianos foram os seguidores de Apeles, discípulo de Marcião. Segundo Gianotto (2002a, p. 126), Apeles “viveu num primeiro momento em Roma, junto com o seu mestre; em seguida, porém, separou-se dele, permanecendo por algum tempo em Alexandria do Egito; depois disso voltou a Roma. Escreveu um grande volume de *Silogismos* para demonstrar a falta de credibilidade no Antigo Testamento. [...]. Pelo testemunho de Eusébio, resulta que Apeles se afastava da doutrina de Marcião em pontos muito importantes. Antes de tudo, Apeles rejeitava o dualismo explícito do mestre, admitindo um Deus só, bom, que criara o mundo angélico. Um dos anjos, o demiurgo, teria em seguida criado o mundo inferior da matéria, à imagem do mundo superior. Em segundo lugar, Apeles eliminava o docetismo de Marcião: Jesus não era mais um fantasma, mas tinha um verdadeiro corpo, e fora enviado por Deus para corrigir a obra do demiurgo. Em contrapartida, Apeles ia bem mais além do mestre na rejeição do Antigo Testamento, considerando-o não só um livro sem qualquer valor religioso, mas, inclusive, fraudulento, cheio de contradições e totalmente inacreditável”.

¹⁶⁴ Os ofitas, ou naassenos, são “grupos gnósticos dos séculos II-III d.C., em cujas doutrinas e práticas culturais a serpente ocupa uma posição de destaque. A valorização da serpente se situa sobre o pano de fundo do comportamento polémico, característico de vários sistemas gnósticos diante do Deus do Antigo Testamento: de fato, a corruptora de Adão e Eva, que, na narrativa de *Gênesis* 3, é apresentada como símbolo do mal e origem do pecado, é pelos ofitas venerada como doadora da *gnôsis*, isto é, daquele conhecimento do bem e do mal que o Deus-Demiurgo do Antigo Testamento havia proibido ao homem” (GIANOTTO, 2002b, p. 1024-1025).

¹⁶⁵ Os marcionitas foram os seguidores de Marcião, que viveu no século II d.C. e foi considerado um herege pela Igreja de Roma. As informações que possuímos sobre a sua vida e a sua obra nos chegaram por fontes indiretas, sobretudo pelos numerosos escritos de seus opositores. Era originário de Sínope, foi membro da comunidade de

Na obra de Cipriano, os espaços da cidade clássica aparecem de uma forma pejorativa e como disseminadoras de perigo, não devendo ser frequentados pelos cristãos. Contudo, sabemos que o cristão oriundo do paganismo e ainda pouco familiarizado com os hábitos cristãos não abandonava de imediato todos os hábitos e práticas da vida pagã, que vivenciava antes da conversão ao cristianismo. O bispo de Cartago, em algumas passagens, é enfático ao advertir os cristãos quanto ao perigo de frequentar tais espaços de sociabilidade, como as termas, os anfiteatros e os circos.

Para termos uma ideia melhor dos espaços da cidade de Cartago, sobretudo daqueles mencionados por Cipriano, é necessário empreender a investigação acerca dessa *ciuitas* norte-africana com o propósito de discernir o cotidiano e as redes de sociabilidade presentes na cidade e que congregavam os adeptos de diversas crenças.

Os pontos focais da paisagem urbana

As cidades romanas, sobretudo aquelas fundadas por colonos itálicos – como foi o caso de Cartago – são uma imagem em escala menor de Roma, pois elas “reproduzem tão fielmente quanto possível as instituições, os monumentos, os cultos da cidade-mãe, a *Vrbs*, a Cidade por excelência”. De tal modo, “encontramos em toda a parte, nos locais mais remotos das províncias mais longínquas, as características essenciais da capital” (GRIMAL, 2003, p. 11). Por todo lado da cidade se encontram edifícios nálogos, pela sua função, aos de Roma.

Roma e em 144 foi excluído da comunidade. Fundou, em seguida, a própria igreja, que rapidamente se expandiu. Morreu por volta de 160. Segundo Aland (2002, p. 881), Marcião “não desejava ser o fundador de uma nova igreja, um inovador e nem mesmo um profeta, mas pregar em sua pureza a mensagem genuína e original de Jesus, que considerava ter sido profundamente pela igreja de seu tempo. O núcleo desta mensagem consistia, segundo Marcião, na redenção do homem, realizada, por pura misericórdia, por Deus em Jesus Cristo”. Marcião apregoava que o Deus do Antigo Testamento é um “Juiz poderoso, justo, mas também colérico, cruel, volúvel, mesquinho” [...], este Deus, portanto, não pode ser o mesmo que o Pai de Jesus Cristo. Este, com efeito, é exclusivamente benigno, como ele mesmo demonstrou, enviando-nos Jesus Cristo” (ALAND, 2002, p. 881).

Grimal (2003, p. 10-11) afirma que para um romano, assim como para um grego, “qualquer aglomeração humana não é uma cidade”, pois “esta não se forma pela pura e simples junção de habitações individuais ou familiares”. A cidade só recebe a sua autêntica propriedade urbana na medida em que os seus habitantes conseguem cunhar nela os características de uma vida coletiva: santuários, locais de reunião, edifícios oficiais de qualquer natureza, chafarizes públicos onde cada qual vem tirar a água necessária para a vida e para o culto familiar. Enfim, “o próprio solo da cidade está consagrado aos deuses e constitui um local sacro, insubstituível e imutável” (GRIMAL, 2003, p. 11).

Para as sociedades antigas, sobretudo aquelas cujas informações nas fontes escritas são escassas, os dados arqueológicos são essenciais para a análise histórica, sobretudo quando defendemos a existência de uma estreita relação entre cultura material e identidade social (FUMADÓ ORTEGA, 2008, p. 1179). Cartago é uma dessas cidades, sobre a qual há poucas informações. No entanto, essa situação vem mudando graças às descobertas arqueológicas, sobretudo a partir da década de 1970. Nesta época, um estudo financiado pela UNESCO divulgou que o avanço da moderna Túnis era responsável por uma taxa alarmante de destruição da herança material de Cartago. Em razão disso, em 1972, a UNESCO e o governo da Tunísia lançaram um projeto internacional pela preservação das ruínas de Túnis. Anos depois, em 1979, a antiga cidade de Cartago foi declarada Patrimônio Mundial e, em 1985, 600 hectares do sítio arqueológico foram proclamados zona de proteção e, finalmente, transformados no Parque Arqueológico de Cartago, em 1991 (SILVA, 2008b, p. 125).¹⁶⁶

Como mencionamos, Cartago foi uma colônia fundada por imigrantes de Tiro em uma península do Golfo de Túnis. Na língua semita, foi denominada *Qart Hadasht*, “Cidade

¹⁶⁶ Em 1985, foi promulgado um decreto que declarava que 600 hectares do sítio arqueológico de Cartago não são edificáveis. No entanto, para manter esse território intacto foram necessárias muitas frentes de ação, pois os defensores desse patrimônio tiveram que lidar com dois principais problemas em Túnis: a urbanização desenfreada e a cobiça dos setores imobiliários ávidos em construir em um território cujo valor por metro quadrado é o mais caro do país (BESSIS, 1999, p. 40-41). Em 2000, a Tunísia tornou-se o único país da região do Mediterrâneo a possuir uma área protegida com a dimensão de 600 hectares no interior de uma grande região urbana.

Nova” (AUBET, 2001, p. 212). Ao que parece, Cartago foi edificada a 16 quilômetros ao norte da atual cidade de Túnis. A península na qual Cartago foi erguida possuía um litoral de 64 quilômetros, e fazia fronteira, ao norte, com o Mediterrâneo; ao leste, com o Golfo de Túnis; ao sul, com o Lago de Túnis; e, a oeste, com as montanhas de Ariana (PROROK, 1924, p. 177).

A Cartago romana foi construída à cabeça da África, em face de Roma e do outro lado da bacia mediterrânica. Ela havia sido destruída pelos romanos, depois da última Guerra Púnica (149-146 a.C.), e reconstruída por Júlio César como *Colonia Iulia Carthago* (**figura 1**). Os (re)fundadores romanos atribuíram à nova cidade, agora reconstruída, o *status* de capital da província. Os romanos trabalharam, segundo Ennabli (1973-1974, p. 22), como se ela fosse uma tábula rasa, já que a cidade púnica fora destruída e abandonada havia mais de um século.

A partir do topo da acrópole de Byrsa, adotada como o centro geométrico da cidade, os agrimensores fixaram dois grandes eixos perpendiculares, o *decumanus maximus* e o *cardo maximus*, determinando, assim, as quatro partes de um grande retângulo que formou a base para a reconstrução da cidade. Estendendo-se paralelamente à costa, o plano norte-sul media 888 metros, sobre o *cardo maximus*, e 828 metros no plano leste-oeste, sobre o *decumanus maximus*; cobrindo, assim, 262 hectares. A partir de dois grandes eixos perpendiculares, todo um quadrilátero ortogonal foi traçado, delimitando os lotes de igual superfície destinados às construções.¹⁶⁷

¹⁶⁷ A cidade romana, de acordo com Funari (1993, p. 38), seria hoje o que chamamos de cidade planejada, ou seja, “perfeitamente regular, com largas avenidas e ruas paralelas e transversais, como que formando uma rede”, com uma “configuração simétrica e racional”.

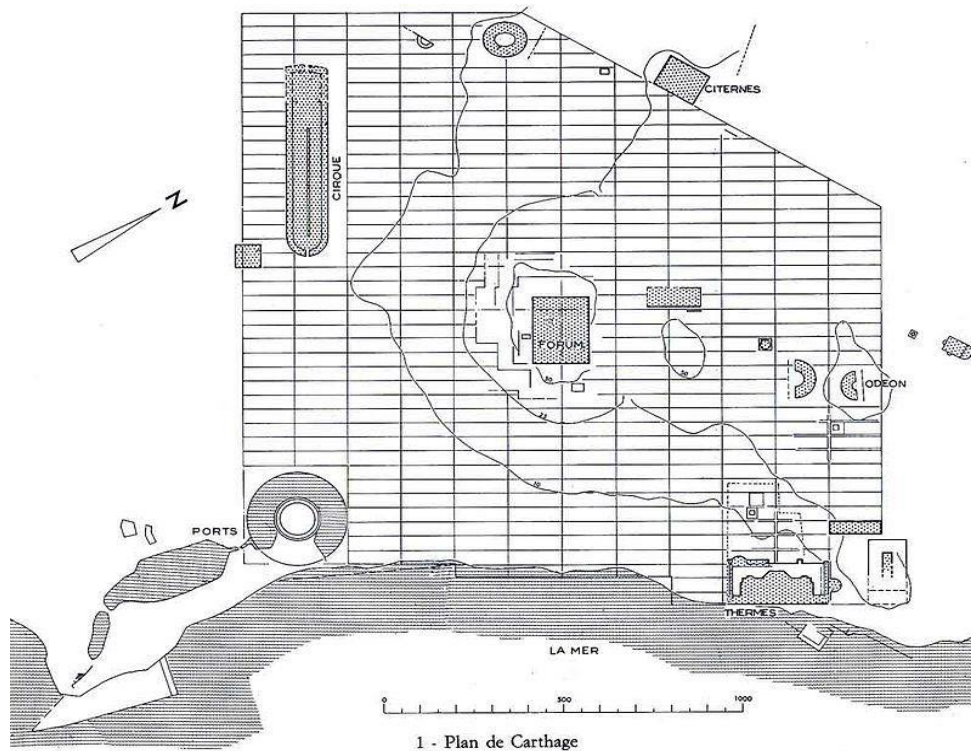


Figura 1 – Plano da *Colonia Iulia Concordia Carthago*, século II d.C.. Destaque para a localização dos grandes edifícios urbanos (NORMAN, 1988, p. 10).

Todo um bairro de casas elegantes ainda subsiste na parte norte da cidade. Esse conjunto de casas localiza-se sobre uma colina que desce em direção ao litoral. Atualmente, o conjunto habitacional encontra-se liberado para os visitantes e constitui um dos sítios mais atraentes de Cartago. Instalado, provavelmente, no século II d.C., o conjunto habitacional ocupava um bairro organizado em ruas ortogonais. A mais notável destas residências aristocráticas é a hodiernamente chamada *uilla* das aves, devido a um mosaico no qual figura uma multidão de pássaros brincando em uma paisagem florida (**figura 2**). Este mosaico ocupa o jardim no centro do *uiridarium*, um pátio rodeado por um pórtico de colunas de mármore rosa (ENNABLI, 1973-1974, p. 23; PICARD, 1951, p. 44). A *uilla*, elemento principal do parque arqueológico, foi restaurada na década de 1960.



Figura 2 - Mosaico dos pássaros *in situ*. Sítio arqueológico de Cartago.

Patrimônio mundial da UNESCO.

Nessas residências, o aristocrata, juntamente com a sua família, dependia do trabalho de inúmeros escravos. Nela, ele recebia uma clientela cuja lealdade lhe obrigava a fazer frequentes convites.¹⁶⁸ Uma minoria, contudo, vivia nessas casas espaçosas e confortáveis. Essas são as casas que melhor conhecemos, graças às descobertas da Arqueologia. As pessoas menos favorecidas financeiramente, ao contrário da aristocracia, viviam em locais mais modestos e frágeis, dos quais raramente se encontram os vestígios arqueológicos (ENNABLI, 1973-1974, p. 23), já que, no Império Romano, as habitações das categorias inferiores da sociedade eram muito precárias.

A mansão romana voltava-se para dentro. Possuía, geralmente, duas aberturas no teto, voltadas para o exterior. A entrada era feita por uma porta que levava ao átrio, um espaço

¹⁶⁸ O clientelismo configurava-se como um tipo de relação social baseada na amizade e no compadrio (FUNARI, 1993, p. 71).

retangular que contava com uma pequena piscina onde se captava a água de chuva, que entrava pela abertura do teto. Essa abertura servia, também, para iluminar os diversos aposentos que davam para o átrio: quartos, escritórios, depósitos, salas de jantar e as alas, um par de salas onde ficavam os bustos ou as máscaras dos antepassados da família e que compunham uma espécie de altar doméstico. Atrás do átrio encontrava-se o *tablinium*, que era a principal sala de visitas, separada por uma cortina ou um biombo. Mais ao fundo, havia o peristilo, um grande jardim cercado por colunas. Poderia haver, também, inúmeros outros “aposentos que davam para essa fonte de luz natural, como salas de estar e salões para banquetes” (FUNARI, 1993, p. 48-49). Nesses ambientes ocorriam muitos banquetes, prática que será veementemente proibida por Cipriano aos cristãos, sobretudo às virgens cristãs, como veremos adiante.

As mansões da elite romana também contavam com água encanada, esgoto, iluminação por meio de candelabros e lustres, banhos, mobília luxuosa, estatuária, pintura nas paredes e tetos, e mosaicos no chão. Além da parte estrutural, a mansão aristocrática era ricamente ornamentada e decorada. Essa decoração interior apresentava uma grande variedade de temas: representações da família que vivia na casa, cenas mitológicas, teatrais, históricas e religiosas (FUNARI, 1993, p. 50).

Os edifícios públicos, em razão do seu papel, prestígio e importância, constituíam um conjunto cuja localização é bem visível na paisagem. Os habitantes de uma cidade como Cartago, segundo Ennabli (1973-1974, p. 22), se orgulhavam de possuir grandes e belos monumentos. Como planejado, cada edifício ocupava um espaço predeterminado, de acordo com o traçado da cidade. A ordenação desses monumentos constituía um magnífico conjunto arquitetônico composto pelos seguintes elementos: ao centro, no topo de uma acrópole que dominava toda a paisagem urbana, localizava-se o templo capitolino; amplas termas que se erguiam ao longo da costa; circo e anfiteatro que costumavam ser vizinhos; os portos,

responsáveis pela riqueza de Cartago; os imensos reservatórios de água; teatro, odeon;¹⁶⁹ e uma multidão de outros espaços, pórticos, templos e lugares secundários. Estas são as peças essenciais de uma grande capital onde as exigências de toda ordem – econômica, religiosa e lúdica – encontravam ampla satisfação (ENNABLI, 1973-1974, p. 23).

O odeon e o teatro abrigavam os concertos, as tragédias, as pantominas e as declamações. Sob o odeon, nas cisternas, foram encontrados vestígios de mármore que demonstram que o edifício era ornamentado com mármore rosa e verde. Os demais vestígios evidenciaram, também, a presença de colunas com capiteis coríntios (ENNABLI; SLIM, 1993, p. 54). O edifício era ornamentado com diversas estátuas, como as dos deuses Júpiter (**figura 3**) e Apolo (**figura 4**).



Figura 3 - Estátua de Júpiter Capitolino encontrada no odeon de Cartago.

Museu do Bardo, Túnis.

¹⁶⁹ A colina do odeon é, atualmente, um espaço situado a noroeste do sítio arqueológico de Cartago. Essa colina possui vários restos arqueológicos romanos, entre eles os do teatro, datado do segundo século, e do odeon, construído no terceiro século. Nela se situa também o parque das *uillae* romanas, mencionado anteriormente.



Figura 4 – Estátua de Apolo descoberta no teatro de Cartago.

Museu do Bardo, Túnis.

O teatro (**figura 5**) permaneceu por muito tempo oculto e foi revelado pelas escavações arqueológicas: inclinando-se contra a lateral do planalto, o semicírculo de suas arquibancadas abria-se para o sul, diante de um *frons scaenae* em grande parte destruído. Diversos elementos arquitetônicos, tais como colunas, capiteis e vigas foram encontrados, juntamente com estátuas de deuses e de imperadores que, tudo leva a crer, decoravam a *scaena* (ENNABLI, 1973-1974, p. 23).

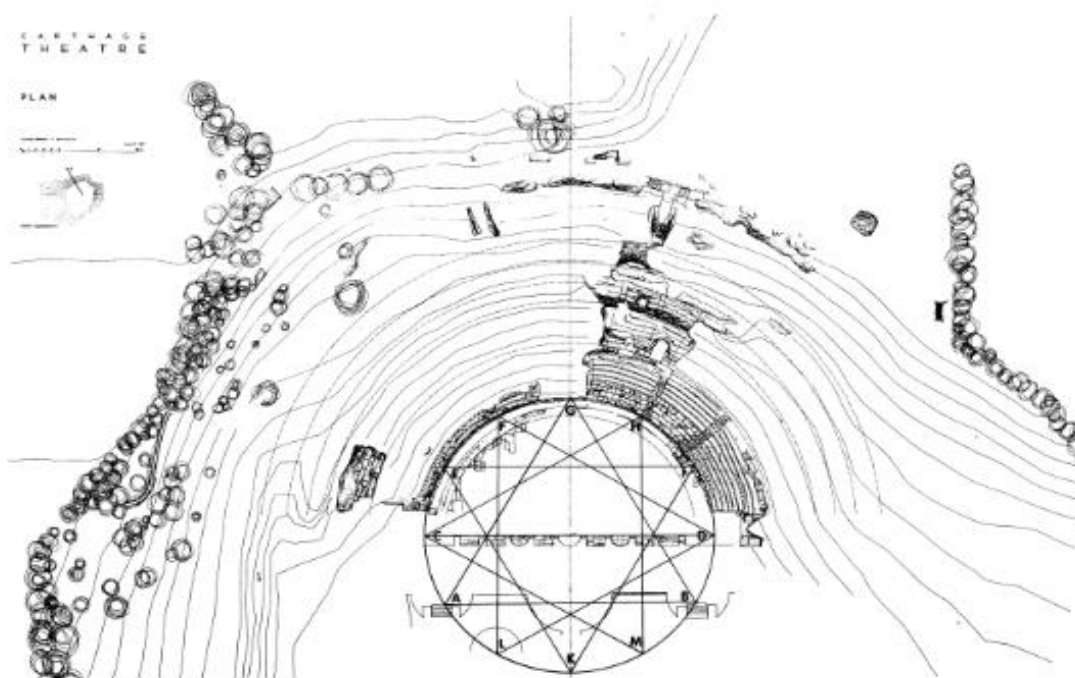


Figura 5 – Plano do teatro de Cartago com o planejamento do círculo de Vitrúvio sobreposto
(ROS, 1996, p. 465).

Devido ao prestígio que gozavam, em razão de suas atrações voltadas para o entretenimento da população urbana, o anfiteatro e o circo eram construções bem maiores, destinadas a abrigar dezenas de milhares de espectadores.¹⁷⁰ Do anfiteatro de Cartago, atualmente, não se conserva mais do que uma grande forma oval assinalada quase ao nível do solo (ENNABLI, 1973-1974, p. 23-25).

As lutas de gladiadores aconteciam nos anfiteatros, onde “dois lutadores, por vez, armados de capacetes, lanças, escudos, espadas, redes e garfos, pelejavam até que um deles caísse ao solo e ficasse em posição de ser morto pelo adversário” (FUNARI, 1993, p. 40-41). O combate transcorria ao som de música. Também havia torcidas, seja para gladiadores locais, já conhecidos dos espectadores, seja para lutadores de outras regiões. Não se pagava para assistir aos espetáculos, pois “os jogos eram financiados por figurões e dedicados a

¹⁷⁰ Para informações acerca da relação entre o anfiteatro e a formação da identidade romana, ver Garraffoni (2004).

divindades específicas” (FUNARI, 1993, p. 40-41). Os combates de gladiadores eram bastante apreciados no Império. Eles foram representados em numerosos relevos e mosaicos, reproduzidos em estatuetas, imortalizados por torcedores que rabiscavam o nome dos combatentes favoritos nas paredes e muros da cidade.

Os combates de gladiadores eram denominados *munus* (*munera*, no plural), e podem ser definidos da seguinte forma: a luta entre homens armados diante de espectadores, em que a morte do oponente, na maioria das vezes, era o principal objetivo. A morte – ou, raramente, a sobrevivência – do oponente era um ato confiado à decisão do público. Os gladiadores eram escravos, criminosos ou prisioneiros de guerra. Um cidadão romano que se tornasse gladiador por sua própria vontade era privado de seus direitos cívicos e desprezados por seus compatriotas (NOSSOV, 2009, p. 8-10). Os jogos de gladiadores podiam opor um combatente ao outro ou mesmo equipes. Além disso, os jogos do anfiteatro poderiam envolver animais (feras selvagens), em espetáculos denominados *uenationes*, ou simular batalhas navais, as *naumachia*.

O anfiteatro de Cartago (**figura 6**) foi construído a oeste da colina de Byrsa, provavelmente, entre 133 e 139 d. C., tendo sido ampliado no século seguinte. Possuía uma arena de 64 por 36 metros, rodeada por um pódio construído em *opus quadratum* de 2,5 metros de altura, e arquibancadas sustentadas por uma série de 54 colunas. Seu perímetro exterior era de 120 por 93 metros. Quando o anfiteatro foi ampliado, seu grande eixo chegou a medir 156 metros por 128 metros de largura. Sua capacidade estimada era de 30 mil lugares (MAHJOUBI, 2000, p. 171).¹⁷¹

¹⁷¹ Segundo Mahjoubi (2000, p. 170-171), o anfiteatro de Cartago, juntamente com o de *Thysdrus*, atual El Djem, e o de *Tapsus*, foi um dos anfiteatros africanos construídos sobre uma superfície plana, sem o suporte de uma colina.



Figura 6 – Vista aérea do anfiteatro de Cartago (BOMGARDNER, 1989, p. 88).

Em 1887, uma cruz foi erguida em uma de suas extremidades, ao centro (**figura 7**), em homenagem às duas mártires cristãs, Perpétua e Felicidade (PICARD, 1951, p. 69), que foram supliciadas em um monumento análogo, de acordo com a tradição, mas desconhecido pelos estudiosos (ENNABLI; SLIM, 1993, p. 33-34).

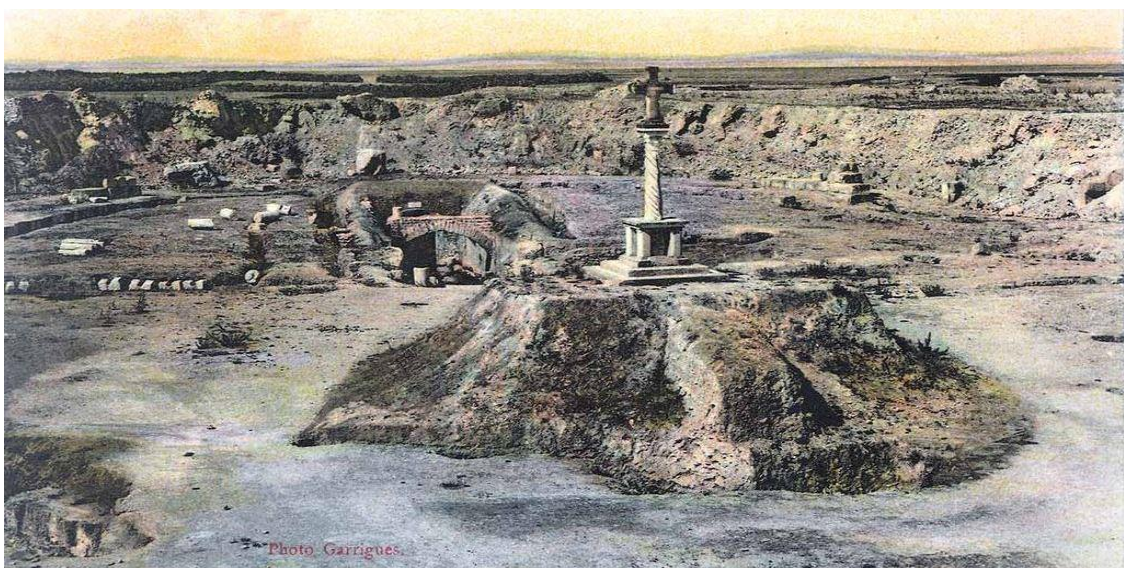


Figura 7 – Vista do anfiteatro de Cartago em 1890. Destaque para a cruz colocada ao centro (BOMGARDNER, 1989, p. 89).

Em comparação à arquitetura do anfiteatro, a do circo era menos complexa: a arena, com um comprimento que ultrapassava os 500 metros, era dividida longitudinalmente por uma *spina*, ao redor da qual aconteciam as competições, como podemos observar na figura 8.¹⁷² Em torno da arena, paralelamente à pista, se erguiam as arquibancadas. No meio, em um dos lados, encontrava-se a tribuna, de onde o patrocinador do espetáculo desfrutava do mesmo. Em uma das extremidades localizavam-se os estábulos e o ponto de partida enquanto que, na extremidade oposta, encontrava-se o arco triunfal (ENNABLI, 1973-1974, p. 25).

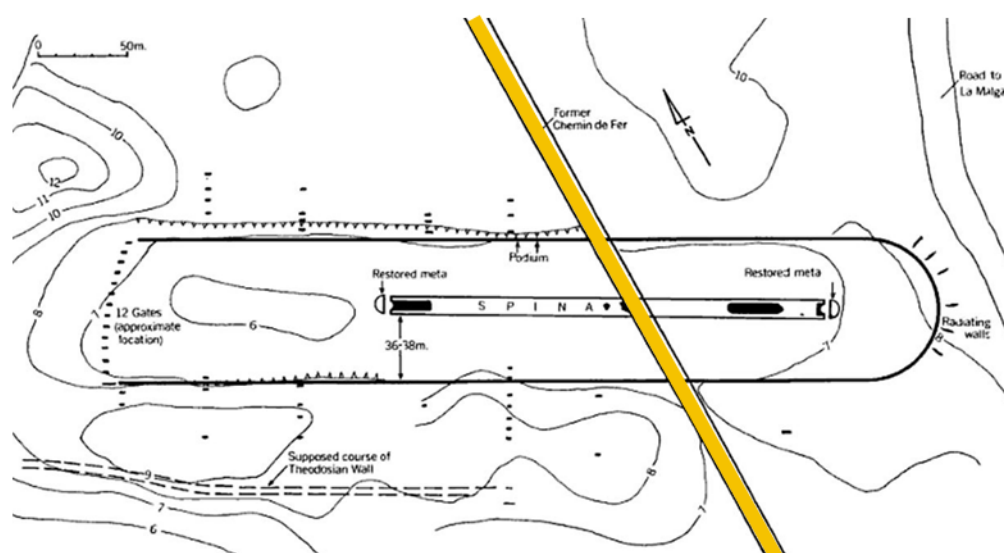


Figura 8 – Reconstituição do circo romano de Cartago (HUMPHREY, 1986, p. 302).

As corridas de bigas e quadrigas que ali se realizavam configuravam a manifestação esportiva mais apreciada no Império Romano, como podemos conferir no mosaico abaixo (**figura 9**). As competições eram acompanhadas com vívido interesse pela população citadina. Em seus carros, os aurigas defendiam uma das quatro facções tradicionais – azul, vermelha, branca e verde – devendo executar sete voltas em torno da *spina*. Mais que a velocidade alcançada pelos carros puxados por equipes de dois a doze cavalos, o maior deleite dos

¹⁷² O termo *spina* é empregado pelos arqueólogos como uma analogia ao papel da espinha dorsal no esqueleto humano (GINOUVÈS, 1998, p. 150).

espectadores eram os incidentes que pontuavam essas competições. Aquele que superasse todos os desafios durante as sete voltas da pista era proclamado campeão, conhecendo a glória do herói. Atualmente, no entanto, subsistem apenas vestígios do circo e do anfiteatro de Cartago (ENNABLI, 1973-1974, p. 25).

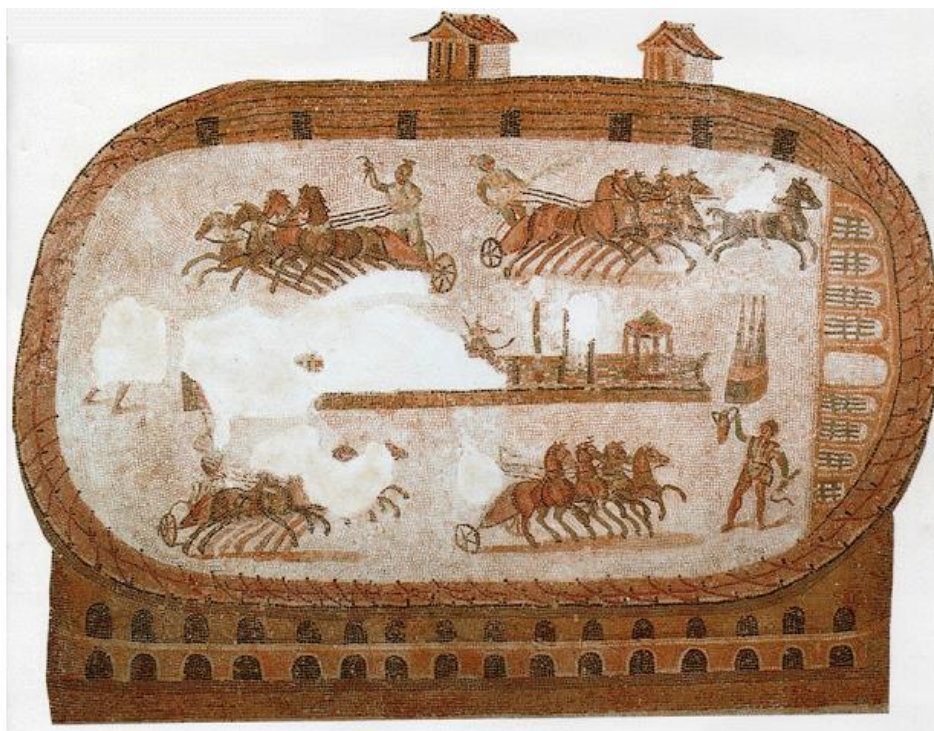


Figura 9 – Mosaico romano do final do século II d. C. que representa uma corrida de quadrigas celebrada no circo de Cartago. Museu do Bardo, Túnis.

Outro edifício importante de Cartago eram as termas. Em um território de temperaturas elevadas, como o do norte da África, as *thermae* eram essenciais, muito mais que em qualquer outra parte do Império Romano (AUDOLLENT, 1901, p. 312). Em Cartago, os arqueólogos encontraram alguns vestígios desse tipo de edifício, sendo o mais conhecido as *Thermae Antonini*, erigidas sob o governo de Antonino Pio. Elas são consideradas o maior complexo termal construído em solo africano e o único a apresentar ainda alguns vestígios arqueológicos, como uma parte original do térreo, que consistia em áreas de serviço, próximo

à beira-mar. No entanto, ao que parece, o nível do mar sofreu um aumento, o que resultou na submersão de parte do complexo termal (ENNABLI; SLIM, 1993, p. 39-42). As ruínas das termas estão localizadas a sudeste do sítio arqueológico. Os vestígios se estendem por uma extensão de 200 metros ao longo da costa. A análise do sítio empreendida no contexto da campanha internacional da UNESCO, entre 1972 e 1992, nos fornece uma ideia do caráter grandioso do local, que contava com abóbadas de mais de 29 metros (LÉZINE, 1969, p. 40).

A construção, datada entre os anos 145 e 162, porta o nome de Antonino Pio (138-161). Apesar disso, o complexo termal não foi construído por determinação do *princeps*. Segundo Thébert (2003, p. 436), a inscrição encontrada nas termas (**figura 10**), na qual aparece o nome de Antonino Pio, é apenas o sinal de que aquele edifício foi dedicado ao imperador em questão, e não que teria sido construído com fundos imperiais.

[E]x permissu [domini nostri] optimi maximique principis Imp(eratoris) Caes(aris) T. Aelii Hadria[ni Antonini A]ug(usti) Pii [Ge]rmanici Dacici [po]nt(ificis) maximi, co(n)s(ulis) IIII, t[ribunicia]e potesta[tis]]I, p(atris) p(atriae) pro [co(n)s(ulis)] et M. Aelii [Aurelii Veri Cae]s(aris) ceterorumque liberorum [ejus] sui (ou bui) futuram thermis [cir]cuitum marm[oribus]

Figura 10 – Parte da inscrição encontrada nas Termas de Antonino Pio

(CAGNAT, 1887, p. 172)¹⁷³

O edifício evidencia a prosperidade da província (LÉZINE, 1969, p. 19) e, talvez, tenha sido uma manifestação de evergetismo por parte da aristocracia cidadina, enquanto o

¹⁷³ “A partir da permissão de nosso senhor, o *optimus maximus*, príncipe Imperador César Augusto Tito Élio Adriano Antonino Augusto Pio [...] Germânico, conquistador da Dácia, sacerdote supremo, cônsul por quatro vezes, Tribuno da Plebe um vez, pai da Pátria e procônsul; e de Marco Aurélio Vero César e dos outros filhos dele, [...] está prestes a haver, nas termas [...] circundado com mármore [..]”.

poder imperial pode ter concedido apenas um auxílio sob a forma de redução de impostos, como sugere Thébert (2003, p. 436).

O complexo termal dividia-se em duas partes simétricas e semelhantes às termas de Roma, especialmente em relação ao alinhamento dos espaços aquecidos, o que demandava um conhecimento técnico aprimorado. A circulação dos usuários por esses espaços quentes era feito por um semicírculo. O movimento era facilitado pela forma octogonal das sete partes centrais. Além disso, a presença de uma piscina aquecida é mais um sinal de que o edifício era uma construção luxuosa (THÉBERT, 2003, p. 311-312).

O tamanho do pavilhão central era comparável ao de outros edifícios termais, contando com uma área de 18 mil a 19 mil m², enquanto que a área total do complexo possuía cerca de 35 mil m² (THÉBERT, 2003, p. 141). Os arqueólogos conseguiram localizar, também, um pórtico em três lados e outro espaço cuja função não é clara, mas que, segundo Lézine (1969, p. 20), era um *nymphaeum*.¹⁷⁴

O edifício central dividia-se em três partes: duas alas, provavelmente reservadas para cada sexo – uma para homens e outra para mulheres –, e a terceira, um espaço misto. Cada ala lateral possuía os seguintes aposentos: *apodyteria*, sala de vestiário; *tepidarium*: piscina aquecida; *laconium*, forno; *dstrictarium*, sala na qual o indivíduo esfregava o corpo após os exercícios e antes do banho quente; e, por fim, *palestra* e *gymnasium*, locais para exercícios esportivos (**figura 11**). Há toda uma discussão entre autores antigos e modernos acerca da configuração das *thermae*.

Os especialistas debatem se estas construções possuíam um espaço próprio para as mulheres ou não; se havia um horário específico para o banho delas; ou em que período se iniciou a prática dos banhos mistos. Quanto a isso, sabemos, por meio da literatura antiga –

¹⁷⁴ O *nymphaeum* era, geralmente, composto por uma fachada de mármore e mosaicos, com colunas entre as quais havia fontes instaladas em nichos, onde a água caía dentro de uma bacia de mármore. Ginouvès (1998, p. 98) menciona que este tipo de construção poderia apresentar diversas formas, podendo compor um espaço privativo, como em residências partilurales, ou estar presentes em edifícios públicos.

A seção central das termas continha uma *natatio* – piscina de natação – com quase 50 metros de comprimento e 6 metros de largura; o *frigidarium* – sala para banho frio – com 1000 m², sustentado por oito colunas de granito com 1,45 metros de diâmetro; e o *caldarium*, sala para banhos quentes (THÉBERT, 2003, p. 141). O acesso era feito por quatro portas, duas das quais se abriam para a esplanada, e duas nas laterais (LÉZINE, 1969, p. 21). Devido à proximidade do edifício com o litoral, Lézine (1969, p. 24) defende a hipótese de que as termas incluíam banhos de mar, já que estes eram considerados terapêuticos.

As seções das termas mais conhecidas, por estarem mais bem conservadas, constituem o porão do complexo termal, tendo sido reveladas apenas durante as escavações. É por elas que, hoje, o visitante circula quando visita o Parque Arqueológico das Termas de Antonino (figura 12). Em meio aos vestígios, descobriu-se, também, o sistema de escoamento das águas residuais, conduzidas ao mar por meio de canais (LÉZINE, 1968, p. 32-33).



Figura 12 – Termas de Antonino Pio. Sítio arqueológico de Cartago.

Os materiais utilizados para a ornamentação do complexo termal provinham do território africano e, também, de regiões mais distantes do Império (THÉBERT, 2003, p. 469). Além dos finos mármore utilizados na construção das termas, havia ainda os chamados *opera sectilia*, assim como mosaicos com motivos geométricos.¹⁷⁶ Constatou-se, também, que algumas abóbadas do *tepidarium* foram decoradas com mosaicos e capitéis coríntios (LÉZINE, 1968, p. 42 e ss.). Porém, pouca coisa restou das obras de arte que ornavam os banhos em virtude da devastação do sítio. Apesar disso, foi possível a descoberta de dois pilares de xisto negro ornados com uma cabeça de traços negroides (**figura 13**). Ambos os pilares foram datados de meados do século II d.C.. Além dos fragmentos de estátuas de divindades, foram encontrados bustos imperiais de mármore branco representando os imperadores Antonino Pio, Geta e Constâncio II, e as imperatrizes Faustina, a Velha, e Faustina, a Jovem (LÉZINE, 1969, p. 35).¹⁷⁷



Figura 13 – Pilar de xisto negro com cabeça com características negroides. Museu do Bardo, Túnis.

¹⁷⁶ O *Opus sectile* é um tipo de mosaico confeccionado com peças maiores que as utilizadas no *opus tessellatum* e no *opus musium*. As peças usadas eram de pedra ou vidro cortado no formato de losangos, quadrados, triângulos e polígonos. Para maiores informações, consultar Silva (2013b).

¹⁷⁷ O elemento principal do parque arqueológico é, indubitavelmente, o edifício termal. No entanto, em sua parte superior, há alguns elementos interessantes que pertencem a diferentes períodos da história da cidade púnica, romana e bizantina, como esclarecem Ennabli e Slim (1993, p. 44-45).

No Império Romano, o fórum de uma cidade localizava-se, em geral, no centro da cidade, no ponto de interseção do *decumanus* e do *cardo*. Era composto “essencialmente de uma praça, um espaço vazio em volta do qual os mercadores instalavam as tendas” (GRIMAL, 2003, p. 52-57). Possuía, também, colunatas (pórticos) e dois anexos quase que obrigatórios: uma basílica e uma cúria. A basílica era uma espécie de mercado coberto cujo teto poderia ser sustentado por uma, por duas ou mesmo quatro fiadas de colunas segundo as suas dimensões. Ela servia para acolher não só as atividades comerciais privadas, mas, também as atividades oficiais. Era usual edificar um tribunal na basílica, no qual tomavam assento os magistrados no exercício de suas funções. No Império Romano, as basílicas “tendiam cada vez mais a ter um caráter judicial”, por isso, “tornaram-se, por excelência, o lugar onde se fazia justiça” (GRIMAL, 2003, p. 52-57). Já a cúria era uma grande sala retangular, menor e menos comprida que a basílica, que servia para a reunião dos conselhos municipais, denominados *curia* ou *boulé*.

A vida religiosa da cidade também se concentrava no fórum. Da mesma forma que em Roma, as cidades provinciais contavam com um templo consagrado à tríade capitolina: Júpiter *Optimus Maximus*, Minerva e Juno. O capitólio encarnava, segundo Grimal (2003, p. 62), “a majestade e o poder do povo romano”.

Muito embora a cidade antiga fosse dominada por construções e monumentos conectados à cultura greco-romana, no século III, com a ascensão do cristianismo, em especial nos núcleos urbanos, observamos a tendência à proliferação dos lugares de culto associados a essa religião, como nos dá testemunho Cipriano para o caso de Cartago.

Segundo White (2000, p. 693), traçar o percurso da arquitetura cristã é algo complexo e difícil, já que não havia uma característica normativa antes do governo de Constantino para a construção das igrejas. Sabemos que, nos primeiros estágios de seu desenvolvimento, o movimento cristão encontrava-se atrelado, ainda, ao judaísmo. Por isso, os cristãos dos

primeiros tempos compartilharam o mesmo espaço de oração com os judeus. No caso de Jerusalém, era o Templo e, em outros locais, sobretudo após a destruição do Templo, em 70 d.C., as sinagogas. No entanto, assim como ocorriam em algumas comunidades judaicas, os primeiros cristãos também se reuniam em residências particulares, as ditas casas-igrejas, onde compartilhavam refeições, oravam e estabeleciam laços de amizade, como vemos em *Atos 2*, 42 (WHITE, 2000, p. 693-694; SIMON; BENOIT, 1987, p. 186). Apesar disso, a sinagoga não serviu de modelo para o desenvolvimento da arquitetura cristã, ao contrário da basílica, tida como principal edifício que influenciou as construções eclesiais a partir do século IV (WHITE, 2000, p. 12).

As casas-igrejas não possuíam, antes de Constantino, nenhuma configuração arquitetônica especial. Eram espaços domésticos comuns que, com o passar do tempo, foram sendo renovados. Os cristãos, então, gradualmente, adaptaram essa estrutura doméstica para o uso religioso. Tal constatação levanta um problema arqueológico, já que a falta de distinção espacial significa que os mais antigos locais de reunião dos cristãos são fisicamente impossíveis de distinguir de outra arquitetura doméstica qualquer. Como afirma White (2000, p. 710), as casas-igrejas estavam longe de possuir uma arquitetura proeminente.

O proprietário da casa era considerado o patrono da comunidade (*Romanos 16, 2; 23*). Mulheres que cederam suas casas para a congregação também foram nomeadas como patronas de comunidade cristãs. Esse contexto da casa-igreja, portanto, proporcionou às mulheres posição social e papéis de liderança religiosa (WHITE, 2000, p. 709).¹⁷⁸ Outra característica dessas primeiras *ecclesiae* é que os patronos, possivelmente, pertenciam aos estratos superiores da sociedade imperial, ou seja, eram pessoas abastadas que possuíam condições para receber e albergar uma assembleia.

¹⁷⁸ Em relação à educação das mulheres, Hemelrijk (2004) nos traz informações significativas. Segundo a autora, as mulheres liam e escreviam, eram dotadas de refinada cultura, promoviam atividades literárias com a apresentação de poetas e escritores, escreviam suas próprias prosas ou poesias. No entanto, é quando o cristianismo se torna uma *religio licita* que temos notícias de que as Sagradas Escrituras passam a serem lidas e estudadas com ardor pelas mulheres.

No século III d. C., quando o cristianismo já se encontrava mais enraizado no contexto social-urbano do Império, continuou-se a adotar o padrão arquitetônico da casa doméstica. Nessa época, sobretudo no período severiano, as próprias cidades estavam constantemente em construção, e as igrejas, como qualquer outro tipo de edifício urbano, eram construídas e reconstruídas, remodeladas e transformadas conforme o crescimento das cidades.

A progressão no sentido de uma arquitetura cristã própria implicou a reforma da antiga casa-igreja, a fim de transformá-la em um lugar com espaços distintos para a assembleia e para as outras funções litúrgicas e sociais (WHITE, 2000, p. 711). Para distinguir a casa-igreja do edifício eclesial desta nova fase, os especialistas o denominam *domus ecclesiae*, com base na terminologia presente em Eusébio (*Hist. Eccl.*, VII, 30, 19). Um claro exemplo de edifício de culto anterior a Constantino que passou por uma modificação evidente foi a igreja de Dura-Europos – descoberta em 1931 –, como demonstra a **figura 14**. A *domus ecclesiae* permaneceu como o tipo de edifício cristão mais comum até a ascensão de Constantino, quando começou a ser substituída por construções semelhantes à basílica, que se tornaram características da arquitetura cristã (SIMON; BENOIT, 1987, p. 187).

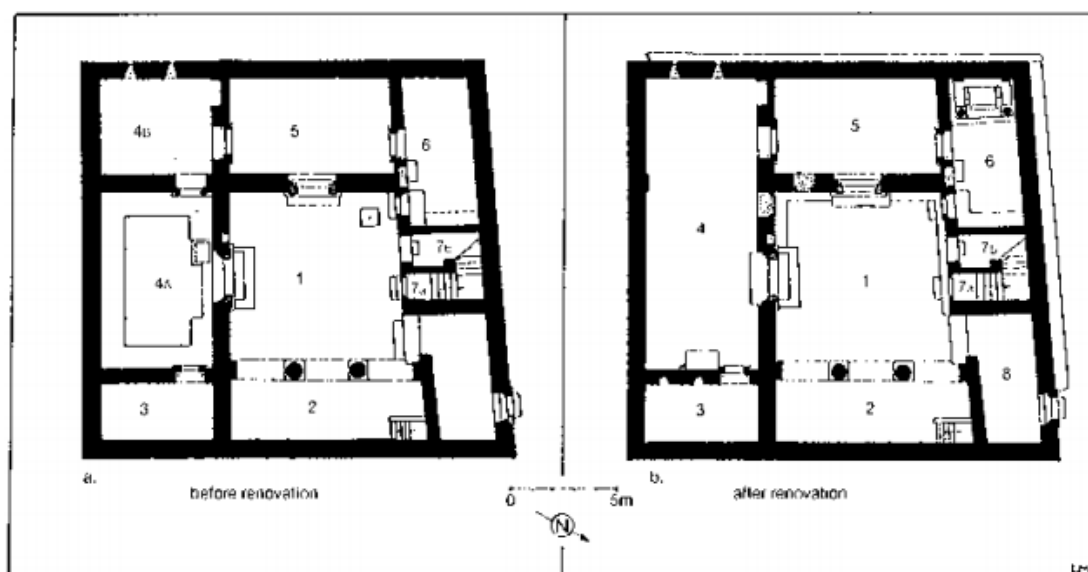


Figura 14 – Edifício eclesial de Dura-Europos, antes e depois da readaptação predial (WHITE, 2000, p. 713).

Eusébio comenta que o século III foi uma época de considerável crescimento para a Igreja (*Hist. Eccl.*, VIII, 1, 9-2, 5). De tal modo, o edifício eclesial experimentou uma rápida adaptação. As fontes literárias raramente nos dão uma descrição física dessas construções, bem como da distribuição espacial do recinto. No entanto, algumas referências podem nos oferecer algumas pistas como, por exemplo, aquelas contidas nas cartas de Cipriano, em que ele, ocasionalmente, menciona a expansão da assembleia.

Referindo-se à ordenação de Celerino, na *Epistula* 39, IV, 2, Cipriano destaca os méritos, as virtudes e a conduta do novo leitor ao dizer o seguinte:

Chegando este a nós, amadíssimos irmãos, com tão grande distinção do Senhor, ilustrado pelo testemunho de admiração do mesmo que o havia perseguido, que outra coisa podia fazer que elevá-lo sobre o púlpito (*super pulpitem*), sobre o palco da igreja (*super tribunal ecclesiae*), para que, posto acima de tão elevado posto, à vista de todo o povo, conforme a glória de seus méritos, leia os preceitos e o Evangelho do Senhor, que tão fiel e valorosamente tem seguido?

Na mesma *Epistula* (39, II, 1), Cipriano exalta as virtudes e valores do jovem Aurélio, modelo de conduta, segundo o bispo, apesar de sua pouca idade. Cipriano apresenta-o ao clero e ao povo de sua congregação como um confessor e mártir que superou os tormentos da perseguição. Aurélio foi ordenado leitor e teve que “subir ao púlpito” (*ad pulpitem uenire*), palavras que, segundo White (2000, p. 718), tornaram-se termos técnicos do ato de ordenação. Mediante tal testemunho, podemos considerar que, em meados do século III, o edifício da igreja de Cartago possuía um estrado ou plataforma elevada, chamada de *pulpitem*, palco de algumas funções clericais e litúrgicas. Conquanto o plano geral da *ecclesia* de Cipriano não possa ser determinado, esses poucos dados nos sugerem que a construção, assim como as diversas outras distribuídas pelo Império, possuía um grande salão retangular com um tablado em uma das extremidades. Na carta 59, XVIII, 1, endereçada ao bispo Cornélio, de Roma, Cipriano se refere a um “sagrado e venerado lugar de reunião de nosso clero” (*in cleri nostri sacrum uenerandumque congestum*). Tal espaço, para White (2000, p. 718), pode ser

considerado o precursor da capela-mor como um lugar reservado exclusivamente para o clero.¹⁷⁹

Não obstante a posição de destaque que o templo cristão começava a ocupar no recinto da cidade, em meados do século III, não resta dúvida que, em Cartago, a arquitetura cívica greco-romana era por demais atrativa, favorecendo as relações de sociabilidade envolvendo os distintos grupos urbanos.

Ao iluminarmos os espaços da *ciuitas* de Cartago mencionados por Cipriano, objetivamos analisar o cotidiano e as redes de sociabilidade entre cristãos, pagãos e judeus, em meados do século III d. C., por meio dos estigmas lançados contra os espaços conectados à tradição greco-romana pelo bispo. Em seus escritos, Cipriano dispensou uma série de conselhos aos cristãos, dentre os quais a proibição de circular pelos espaços da cidade e de compartilhar os hábitos e crenças relacionados ao *modus uiuendi* pagão, assunto do qual passamos a tratar.

O confronto com a cidade antiga e os semi-cristãos

O Império Romano , segundo Bustamante (2009, p. 105), “tornou a cidade um dos seus principais focos para difundir uma forma de vida comum que integrasse a comunidade”. Através da cidade, “Roma procurou difundir seus valores e estilo de vida”, estabelencendo “hábitos particulares de comportamento, propiciadores de uma identificação”. Assim, portanto, as cidades do Império Romano configuraram-se como “um espaço social privilegiado da construção da identidade romana frente a um meio mediterrâneo multicultural” (BUSTAMANTE, 2009, p. 105). De acordo com Guarinello (2006, p. 15), “o núcleo

¹⁷⁹ Deve-se ressaltar, também, que durante o mesmo período cronológico, mas em diferentes territórios do Império Romano, os edifícios eclesiais podem ter sido bem distintos em relação ao tamanho e à arquitetura. Como exemplo, White (2000, p. 719) menciona que a mais simples *domus ecclesiae* de Dura-Europos era praticamente contemporânea ao mais elaborado edifício eclesial de Cartago e Antioquia.

originário e, desde sempre, o mais dinâmico do Império [Romano] era constituído pelas cidades”.

A cidade antiga era um espaço exuberante e com muitos atrativos, comportando um conjunto de estruturas e sistemas que lhe conferiam um perfil próprio. De acordo com Bustamante (2009, p. 105),

A razão de ser da cidade romana era o desenvolvimento de uma vida coletiva entre os seus habitantes; daí, a importância dos lugares de reuniões, dos edifícios públicos das mais diversas naturezas, como o fórum, pórticos, jardins, mercados, templos, bibliotecas, termas, anfiteatros, circos e teatros. Era um direito do cidadão o acesso a estes espaços, onde ocorria a socialização através das atividades públicas, em seu sentindo mais lato, abarcando também espetáculos, festas e banquetes.

Na avaliação de Silva (2013a, p. 259), “a cidade não pode ser apreendida tão somente em seus aspectos físicos, materiais, arquitetônicos, mas igualmente por intermédio das *representações* que são forjadas tendo como referência tudo aquilo que compõe o *modus uiuendi urbano*”, como, por exemplo, “os seus monumentos, seus ofícios e serviços, e as modalidades de intercâmbio social e a heterogeneidade dos habitantes”. Para o habitante da cidade antiga, “o espaço cívico se revestia de um caráter ontológico, fundador de sua maneira de pensar e agir” (SILVA, 2010b, p. 264-266). Daí “a importância do *conuiuium*, das relações de sociabilidade para a manutenção de certos tipos de poder e de vínculos sociais entre habitantes das cidades romanas” (ROSA, 2015, p. 10).¹⁸⁰

Cipriano criou diversas representações negativas em relação aos espaços da cidade antiga, como o fórum, o teatro, as residências aristocráticas; e, também, acerca de costumes e crenças greco-romanas, como os espetáculos de gladiadores, as peças teatrais, a mitologia, o evergetismo, as magistraturas, a busca pelas honras e pela riqueza. Referindo-se aos combates de gladiadores, Cipriano comenta:

¹⁸⁰ Segundo Rosa (2015, p. 11), “viver na cidade romana implicava viver o jogo social, os ritos e as religiões, nas diversas práticas de sociabilidade que, conflituosas ou harmônicas, organizavam o caos da vida cotidiana, produzindo e transmitindo crenças, formas de ações e valores, (re)animando cotidianamente um grande número de objetos, corpos, conhecimentos e emoções individuais e coletivas”.

Organizam-se jogos de gladiadores para que o sangue apascente a crueldade dos olhos. Engorda-se o corpo com manjares sólidos e lambuza com óleo os músculos robustos para que, ao fim, vendam caras suas vidas na batalha. [...]. Mata-se o homem para causar prazer aos outros homens. A habilidade em matar é uma perícia, é prática, é uma arte; e tal maldade não apenas se comete, mas se ensina. O que pode haver de mais inumano, mais cruel? É arte saber matar o outro, e glória fazer que ele morra. Pois, o que se dirá àqueles que serão jogados às feras, sem que tenha sido condenado, na meia idade, com corpos jovens e roupas caras? Se preparam na flor da idade para fazerem o seu próprio funeral, e se gloriam como desgraçados em sua miséria. Lutam com as feras não por causa de um delito, mas por loucura. Os pais estão vendo como os seus filhos combatem; o irmão e a irmã se encontram nos assentos do anfiteatro, e, ainda que o ostentoso aparato do espetáculo aumente sua magnificência, a mãe assiste aos sofrimentos. Que dor! [...]. E ainda creem que não são parricidas [atuando] em espetáculos tão ímpios e bárbaros (*Ad Don.*, 7).

Como assinalamos anteriormente, havia muitos entretenimentos públicos nas cidades romanas: o teatro, as corridas de biga, os combates de gladiadores, entre outras atividades. A maior parte delas possuía uma origem antiga e fundava-se em práticas religiosas (FUNARI, 1993, p. 39). Os edifícios públicos destinados ao divertimento e aos jogos são as construções contra as quais Cipriano tece suas maiores críticas.¹⁸¹ O bispo critica um dos lugares que ele mais havia frequentado antes da sua conversão, o fórum, pois havia sido advogado antes de se converter ao cristianismo. Em relação ao fórum cartaginês, Cipriano declara:

Quiçá te pareça que o fórum é imune, porque, livre dessas maldades provocativas, fique limpo do contágio de todo gênero de desordem. Volte, contudo, teus olhos para lá: muita coisa encontrará ali para detestar e terá que apartar a vista daquele lugar. Muito bem ter sido gravado as leis das doze tábuas e se tenham exposto ao público em lâminas de bronze; se peca dentro das mesmas leis; não se salva a honradez, nem ali onde se defende. Um furor recíproco se ensina os litigantes, e no tribunal ecoa o barulho irritante dos conflitos sem alcançar a paz. Ali estão dispostas as lanças, a espada, o carrasco, os ganchos que rasgam, o cavalo que estira, o fogo que queima (*Ad Don.*, 10).

Cipriano também menciona os julgamentos e o exercício da advocacia, seu ofício antes da conversão. Ele afirma:

¹⁸¹ Cipriano, assim como outros Padres da Igreja, a exemplo de Tertuliano, relacionava os jogos romanos com o paganismo e com o inimigo de Deus, o diabo. As lideranças eclesiais dirigiam diversas recomendações aos fiéis que assistiam aos jogos, que, segundo elas, causavam um dano espiritual na alma do cristão (HERNANDEZ GARCÍA, 1967, p. 159).

E quem poderá acudir em ajudar entre esses tormentos? O advogado? Se ele é o primeiro que perverte e engana. O juiz? Se ele se deixa subornar a conta da sentença. O magistrado que se senta no tribunal para castigar os delitos que ele mesmo os comete, e, a trocar de fazer perecer a um réu inocente, se faz delinquente o juiz. Por todas essas partes se estendem os delitos, e em todas as formas de delinquências se impõem por meio dos malvados a iniquidade. Este finge um testamento; aquele falsifica uma escritura sob fraude de título; aqui se tira dos filhos a herança; ali se dão os bens a estranhos; o inimigo acusa, se levanta uma calúnia, a testemunha depõe falsamente. De uma e outra parte acodem estes subornáveis que prostituem sua língua para fingir crimes, e, entretanto os delinquentes não morrem com os inocentes. Não há respeito às leis, nenhum temor ao instrutor de causas e nem ao juiz; para que temer o que se pode subornar. É já um delito ser inocente entre os malditos; e o que não imita aos perversos, ofende-os. Já delongam as leis com os delitos e começa a ser lícito o que não é oficial. Que pudor, que integridade pode haver ali onde falta quem condene aos malvados e só existe quem deve ser condenado? (*Ad Don.*, 10).

Cipriano acreditava que a sociedade greco-romana de Cartago estava impregnada de crimes e que a injustiça imperava entre os seus habitantes. O bispo relaciona a quantidade de delitos à impunidade e ao suborno dos juízes, que agem somente em interesse próprio:

Por todas as partes [...] se roubam, se apoderam dos bens; se comete a violência sem dissimulação, [...] como se fosse uma coisa lícita e necessária. [...]. A avareza se ensina publicamente e, segura de sua audácia, saca as armas de sua imoderada paixão à luz pública. Tantos falsários, tantos envenenadores, tantos assassinos dentro da cidade, tão preparados para cometer crimes e certos de que serão impunes. O malvado comete o crime e não há pessoa honrada que o catigue. Não há temor no acusador e nem no juiz. Os culpados conseguem a impunidade graças ao silêncio dos bons, ao medo dos cúmplices, ao suborno dos juízes (*Ad Demetr.*, 11).

Cipriano também descreve outro espaço da cidade, o teatro:

Volte logo seu rosto à outra maldade não menos abominável de outro tipo de espetáculo: pode ver também no teatro o que te causaria dor e vergonha. A grande tragédia serve para reproduzir os antigos delitos. Representam [...] à semelhança da realidade, os horrores dos parricídios e incestos passados, para que nunca pereçam no decorrer dos séculos a recordação da maldade cometida. [...]. Assim, nunca morrem os delitos apesar do tempo, nunca se esquecem dos crimes [...]. As iniquidades que já deixaram de existir se convertem em exemplos presentes. [...] Ao vê-lo se aprende o adultério, e com a lisonja aos vícios provenientes do exemplo, a matrona, que havia acudido talvez honesta ao espetáculo, volta dele desonesta. Que destruição dos costumes, que incentivos às obscenidades, que combustível para os vícios! A indecência dos gestos dos comediantes; ver representar as torpezas e incestos contra as leis da natureza; os homens se fazem de eunucos; debilita-se toda a dignidade e vigor do sexo com a ignomínia de um corpo afeminado; e o que mais esteja transformado em mulher, mais afeição causa. (*Ad Don.*, 8).

Ainda sobre o teatro, Cipriano acrescenta:

Representam aqui a Vênus lasciva, a Marte adúltero, aquele Júpiter [...] ardendo em amores terrenos com todos os seus raios, já branco como um cisne, já caindo como chuva de ouro, já baixando em asas de águia para roubar os jovens que estão na puberdade. Veja, pois, agora se pode haver alguém que contemple o teatro como um lugar limpo e puro. Não faz mais do que imitar aos deuses a quem venera. Para estes desgraçados os delitos se cobrem também com capa de religião (*Ad Don.*, 8).

Para Cipriano, a ameaça de “contágio” estava presente em todos os espaços da cidade, já que “depois das lutas frequentes por toda a orbe, depois dos espetáculos sangrentos, obscenos” havia o espetáculo das “ignomínias das paixões, cometidas nos lupanares ou em espaços domésticos privados” (*Ad Don.*, 10). Com isso, criticava inclusive o que ocorria nas residências privadas, ao declarar:

[se] dirigir seus olhos aos lugares secretos e puder abrir as portas fechadas dos aposentos e trazer a luz ao mais oculto das casas, verá cometer vergonhas o que não pode nem mirar uns olhos com pudor; verá que somente o mirar já é um crime; verá o que negam haver cometido os enlouquecidos pelo frenesi dos vícios, e com tudo se apressam a fazê-lo. Os homens se substituem uns aos outros, com apetite mórbido. Executam o que não podem aprovar os mesmo que o comentem. Apesar de não dizer; o mesmo que assim faz, condena aos outros de sua laia; o desonesto difama aos desonestos e crê que, apesar de ser consciente de sua culpa, escapou, como se não fosse bastante os arrependimentos de sua consciência. Os mesmos que são acusados em público, em privado são réus, censores contra si mesmos, enquanto delinquentes; reprovam no exterior o que no interior fazem com suas obras; cometem voluntariamente o que recriminam depois de cometido. Juntam a audácia, ademais, aos vícios, e a falta de vergonha à desonestidade. [...] em suas bocas as palavras são seu menor delito (*Ad Don.*, 9).

Cipriano elabora uma série de argumentos acerca das “tentações” que tornavam difícil a conversão do indivíduo. Na passagem abaixo, o bispo refere-se ao excesso de comida, ao luxo e às bebidas presentes nos banquetes.¹⁸² Cipriano menciona:

¹⁸² O banquete romano tinha a intenção de “demonstrar a riqueza do anfitrião, seu *status* e sofisticação a seus convidados” (FLEMING, 2015, p. 37). Não era meramente uma simples refeição, mas um espetáculo de ostentação e fortuna. Tinha-se, também, como finalidade, ultrapassar em abastança, os banquetes oferecidos por seus amigos e colegas da elite. Os banquetes, de tal forma, evidenciam inegavelmente o luxo e a ostentação como elementos comuns a todas as elites indistintamente (FLEMING, 2015, p. 43; BUSTAMANTE, 2005, p. 2; RODRIGUES, 2014, p. 77). De acordo com Bustamante (2005, p. 2), “a elite estava mais aberta ao exotismo culinário [dos banquetes] do que as outras camadas sociais”. Segundo a autora, “sua maior sensibilidade decorria de: disponibilidade de tempo para o preparo e o consumo de alimentos sofisticados, o desejo de ostentação e o

Quando aprenderá a parcimônia quem se acostumou com esplêndidos banquetes e suntuosos convites? E quando vai se acostumar com o vestuário vulgar e simples quem sempre brilhou com o ouro e a púrpura de seus vestidos garbosos? [...]. Aquele que vai, geralmente, rodeado de uma escolta de clientes, cortejado por uma enorme comitiva de adutores, considera um tormento ver-se só. Quem se apegou ao lisonjeio das paixões, é tácito, como de costume, que a embriaguez o envolva, a soberba o intumescça, a ira o irrite, a cobiça o dilacere, a crueldade o provoque, a ambição o alucine, a luxúria o desmorone (*Ad Don.*, 3).

Para Cipriano, lugares como as termas e festividades como os banquetes configuravam-se como espaços de perigo de contaminação para o fiel. O bispo menciona que o cristão que “vai diariamente ao banho, o que bem alimentado com suntuosos banquetes e cheio em excesso, amaldiçoa sua fartura, sem distribuir alimentos e bebidas com os pobres necessitados” não pode ser considerado um verdadeiro cristão.¹⁸³

Cipriano considerava que a busca por honrarias era fruto da ignorância dos romanos. Referindo-se a alguns costumes greco-romanos, bastante arraigados na sociedade imperial, declara:

[As] dignidades honoríficas, esses fascas,¹⁸⁴ essa abundância de riquezas, esse poderio militar, o brilho da púrpura dos magistrados, o poder ilimitado do *princeps*; em torno dessas grandezas se oculta o veneno acariciando o mal; e a face formosa e sorridente da maldade esconde o engano atraente de uma miséria dissimulada (*Ad Don.*, 11).

E, condenando, sobretudo, a busca desenfreada pela riqueza e pela glória, Cipriano afirma:

poder aquisitivo, que contrastavam com a preocupação com a sobrevivência, o tradicionalismo e o baixo poder aquisitivo das camadas populares”. Ademais, Bustamante (2005, p. 2) menciona que “cada anfitrião tentava suscitar a admiração dos seus convidados expondo pratos exóticos em baixelas requintadas, servidas por escravos bem vestidos; seu consumo ocorria em *triclinia* (salas de jantar), ricamente decoradas, das *domus* (casas) da elite”.

¹⁸³ A caridade foi uma das principais práticas cristãs defendidas por Cipriano (*Ep.*, 2, II; 5, I; 7; 10, II; 13, VII; 14, II; 78, III; 79; *De bono pat.*, 15; *De zet. Et liu.*, 13). Para maiores informações sobre a prática da caridade cristã no Império Romano, ver Silva (2011b; 2012), Zétola (2009) e Bajo (1986-1987).

¹⁸⁴ Fascas, do latim *fascas, fascium*, é um conjunto de feixes de varas dentre as quais saía um ferro de um machado. Era a insígnia dos primeiros magistrados em Roma e estava associado ao poder e à autoridade (SARAIVA, 2006, p. 474).

Enquanto aos que são ricos, que adicionam bosques a bosques e ampliam sem limites suas fazendas, jogando o pobre para fora de suas propriedades; a estes, entre o peso do ouro e da prata e as enormes pilhas de riquezas que se acumulam ou se vão enterrando, também acossa a inquietação e a ansiedade em meio aos seus tesouros, temendo o roubo do ladrão, o ataque do inimigo, o litígio calunioso da inveja de um adversário mais poderoso. Não comem e nem domem com sossego, suspiram até nos banquetes, ainda que bebam em vasos incrustados de pedras. Quando encosta seu plácido corpo em seu leito, o sono lhe abandona e não compreende que estas coisas são bonitos suplícios, que está atado pelo ouro e que está possuído pelas riquezas que possuem [...] (*Ad Don.*, 12).

De acordo com Silva (2012, p. 55), a cidade antiga era um lugar onde reinava a idolatria, “em virtude da existência de festas, rituais e edifícios saturados de religiosidade pagã e judaica”, e onde imperava a injustiça social, “fruto do desapego do homem antigo para com os seus semelhantes e de um desejo compulsivo dos mais ricos pela vanglória (*xenodoxa*), pela fama vã obtida com o patrocínio de jogos, espetáculos e festivais”.

Acerca do acúmulo de riquezas, Cipriano conclui:

Buscam cada vez mais riquezas que lhes produz angústia, e se apegam tenazmente aos maiores tormentos. Não são generosos para seus *clientes*, não distribuem nada com os necessitados, e dizem que são suas as riquezas que guardam encerradas em sua casa com tanta inquietude e cuidado como se fossem coisas alheias; não usam nada, nem para os amigos, nem para seus filhos, nem, ainda, para si mesmos; somente as possuem para que outros não possam tê-las; [...], chamam de bens aquilo que usam somente para o mal (*Ad Don.*, 12).

É necessário ressaltar que a cidade antiga possuía muitas zonas de intercâmbio entre os habitantes – termas, teatros, hipódromos, basílicas, fóruns, mercados – e contava com um extenso calendário de comemorações, caracterizando um *ethos* festivo. Isso multiplicava as oportunidades de encontro e de troca de informações entre os diversos grupos religiosos (SILVA, 2013a, p. 267).

Podemos conjecturar que foram muitos os indivíduos que se converteram ao cristianismo sem uma convicção firme, configurando-se aquilo que podemos chamar de conversão artificial, cujo resultado é uma categoria que poderíamos definir como “semi-cristãos”.

A atuação desses semi-cristãos nos leva a pensar nos conceitos de *estratégias* e *táticas*, como proposto por De Certeau (2009), tal como tratamos na introdução. Deve-se ressaltar que, em meados do século III, período em que o cristianismo ainda não contava com uma ortodoxia estabelecida, na qual as lideranças eclesiásticas ainda estavam tentando impor um limite, isto é, contruir uma fronteira entre os diversos grupos religiosos existentes no Império Romano, Cipriano, por meio de seus escritos, evidenciou a *estratégia* de delimitar o modo como um “verdadeiro cristão” deveria agir e se comportar. Na tentativa de disciplinar, estabelecida por Cipriano como sua *estratégia* para manter a ordem, para organizar a cidade multicultural que ele julgava caótica, percebemos as *táticas* dos fiéis, que desafiaram a liderança episcopal no dia a dia de uma sociedade em que ainda não estava muito clara a demarcação entre cristãos, pagãos e, também, judeus.

Em seus escritos, Cipriano observa que os cristãos recém-convertidos não abandonaram seus antigos hábitos pagãos e/ou judaicos, como a circulação por certos espaços da cidade – fóruns, termas, teatros, anfiteatros, sinagoga, entre outros –, a presença nas festividades, como os banquetes e os casamentos, e a socialização com pagãos e judeus. Alguns cristãos, mesmo após a conversão, continuavam com seus antigos hábitos, evidenciando um tipo de indivíduo híbrido, isto é, um cristão de fronteira, um semi-cristão, que, no juízo de Cipriano, era capaz de contaminar o cristão considerado puro e legítimo, aquele que, na concepção do bispo, seguia corretamente a disciplina cristã estabelecida por sua autoridade episcopal. Estes indivíduos híbridos foram considerados impuros e ameaçadores para a pureza da comunidade cartaginesa.

Como afirma Douglas (1991, p. 194), é neste estágio de semi-identidade que estes indivíduos híbridos – os semi-cristãos – se tornam perigosos, “a sua semi-identidade agarra-se a eles e a sua presença compromete a pureza dos lugares onde são intrusos” (DOUGLAS, 1991, p. 116). Os limites do puro e do impuro são bastante tênues. Logo, estar nas margens é

ter contato com o perigo (SILVA, 2000a, p. 5; DOUGLAS, 1991, p. 74). Como defende Douglas (1991, p. 74), “quando o indivíduo não tem lugar no sistema social, quando é, numa palavra, marginal, cabe aos outros [...] tomarem as devidas precauções [e] precaverem-se contra o perigo”.

O propósito de Cipriano era distinguir os cristãos dos adeptos de outras crenças e, portanto, eliminar tudo aquilo considerado, por ele, como impuro, sujo, anormal, grotesco, monstruoso, disforme, fora de lugar, ou seja, tudo aquilo capaz de gerar comportamentos perigosos que ameaçassem a ordem estabelecida, posto que a desordem também é símbolo de perigo (DOUGLAS, 1991, p. 72).

Visto que “qualquer tipo de ambiguidade é contrário à ordem, a sujeira e a impureza devem ser afastadas, se quiser manter um padrão” (SILVA, 2000a, p. 3). Os semi-cristãos, podemos dizer, eram vistos como anomalias, e os “os fenômenos anómalos podem qualificar-se como perigosos” (DOUGLAS, 1991, p. 33). Cipriano, então, tenta suprimir a anomalia, convidando todos os idólatras a se converterem ao cristianismo, ou “apartar-se dela”, preconizando o afastamento físico entre os cristãos e os outros nos espaços da cidade.

Ademais, “o puro, o poluído e o perigoso são classificações simbólicas atribuídas a práticas sociais e situações que fazem sentido para o sistema social estabelecido e legitimam a ordem hierárquica” (SILVA, 2000a, p. 4). De tal forma, Cipriano buscou estabelecer o controle social e ordenar o que ele julgava caótico, pois cristãos, pagãos e judeus não deveriam conviver proximamente, “na medida em que ordenar pressupõe repelir os elementos não apropriados” e o impuro é aquilo que não pode ser incluído quando se pretende manter a ordem. (DOUGLAS, 1991, p. 30-33).

A interdição que pesa sobre os híbridos objetiva preservar a ordem, por isso, ou deve-se integrá-los à ordem social ou afastá-los a fim de evitar o contato. Em Cartago, esta ordem social era caracterizada pela estrutura local – a *ecclesia* – e compunha-se, exclusivamente, de

categorias definidas pelas regras, estabelecidas pela autoridade episcopal, no caso Cipriano. Desse modo, as regras disciplinares estabelecidas por Cipriano visavam, assim, a apartar o cristão considerado puro do perigo da contaminação, representado pelo semi-cristãos.

Um dos principais grupos atingidos pelas admoestações de Cipriano foram as mulheres da congregação cartaginesa. Após a conversão, elas continuaram a observar os antigos hábitos relacionados à vaidade corporal e à ostentação da riqueza e do luxo, próprios das aristocratas romanas, e a frequentar os espaços da cidade por onde transitavam quando ainda não haviam se convertido. Por meio destas táticas adotadas, igualmente, pelas virgens cristãs, de continuarem a frequentar os ambientes da cidade, em contraposição às estratégias estabelecidas por Cipriano, podemos afirmar que as mulheres cristãs da congregação cartaginesa de meados do século III, sobretudo as virgens, também poderiam ser caracterizadas como semi-cristãs, como buscaremos demonstrar a seguir.

As devotas cristãs e seu comportamento na cidade

Oriundo de um território sob o domínio romano, o cristianismo surge em meio a uma grande diversidade cultural. Nos primeiros séculos, a expansão do movimento cristão foi acompanhada por um processo dinâmico e intenso de mudanças sociais, paralelamente ao surgimento de novos valores e atitudes comportamentais, “tais como o valor intrínseco do ser humano e a ideia de igualdade moral entre homens, mulheres, escravos, etc.” (SIQUEIRA, 2003, p. 375). O pensamento cristão foi desde o início muito diversificado. As diversas comunidades cristãs disseminadas pelo vasto território sob o domínio romano demonstram que cada grupo cristão se formou com características próprias.

Os escritores cristãos se depararam com diversas questões oriundas tanto do interior do movimento quanto de fora dele. Tais conflitos foram combatidos por meio das apologias,

tratados, debates e cartas. Alguns concílios ecumênicos também foram reunidos para debater acerca desses questionamentos.¹⁸⁵ Nesse processo dinâmico, desencadeou-se a construção das normas hierárquicas e eclesiais da Igreja e o estabelecimento das regras que abarcaram, também, a situação das mulheres.

Há diversos relatos acerca da presença de mulheres nas fontes neotestamentárias. Elas aparecem, geralmente, como seguidoras de Jesus e de Paulo e contribuem para a expansão do cristianismo. Mesmo assim, não distinguimos nenhuma que “tenha exercido uma liderança ‘oficial’ no movimento cristão, ou uma posição ativa nas comunidades, ou, ainda, alguma obra desse período reconhecidamente de autoria feminina” (SIQUEIRA, 2003, p. 376). Em suma, nenhuma figura feminina foi admitida como liderança aceita e legitimada nessas comunidades.

No decorrer do processo de institucionalização da Igreja, não houve a formação de ministérios exclusivos para as mulheres. Elas foram excluídas dos postos de liderança, conforme estabelecia o costume judeu.¹⁸⁶ Existiram mulheres que profetizavam e afirmavam possuir carismas, outras diziam possuir o dom da revelação. No século II surgem diversos movimentos contraditórios dentro do cristianismo, denominados heresias,¹⁸⁷ como o gnosticismo, o marcionismo e o montanismo, oriundos em geral das províncias orientais do Império Romano, da região entre Antioquia e o norte da Mesopotâmia.

Muitas mulheres aderiram aos movimentos “heréticos”, uma vez que dentro da “Igreja oficial” não encontraram espaço para desenvolverem seus dons e sua liderança, sendo afastadas das tarefas de ensinar e do sacerdócio. Num processo gradativo, que seguia rumo à

¹⁸⁵ As primeiras reuniões conciliares de que temos notícia ocorreram durante o século III d. C., em Antioquia, na Ásia Menor e no norte da África, em Cartago, como atesta Cipriano em algumas de suas cartas.

¹⁸⁶ De acordo com Siqueira (2010, p. 155), “a aspiração a uma organização monolítica era parte integrante dos anseios da Igreja Universal, entretanto, isto não foi muito fácil. Ter uma estrutura organizacional em que o poder fosse exercido por uma minoria exigia que medidas rigorosas fossem estabelecidas e controladas. As disputas internas pelos cargos de bispos tornaram-se cada vez mais ferrenhas”.

¹⁸⁷ Os autores desse período nomearam esses grupos como “heresias”. O termo vem do grego *haíresis*, em que *haíren* tinha o sentido de escolha ou doutrina. A palavra recebeu um sentido pejorativo com o advento do cristianismo e passou a significar “doutrina que está fora da Igreja”, ou seja, tudo aquilo que está fora dos princípios da fé cristã (RIBEIRO JR., 1989, p. 19).

organização e à hierarquização da Igreja, elas foram afastadas das funções de direção no seio do movimento como um todo, exercendo, muitas vezes, um poder informal.

Dentro dessas comunidades, destacaram-se inúmeras mulheres que optaram por seguir sua fé livremente. Apesar das diferenças internas, estes grupos concederam aos membros femininos o respeito e uma participação maior nos postos de liderança, o que cada vez mais era negado às mulheres nas comunidades cristãs mais institucionalizadas dos séculos II e III (PAGELS, 1992, p. 112). A participação feminina nesses movimentos também funcionou, de certa maneira, como uma alternativa às obrigações familiares, principalmente para as mulheres da elite. Estas tiveram a possibilidade de controlar os seus bens e viajar para vários lugares como “santas peregrinas”, fundando instituições que elas próprias geriam (PAGELS, 1992, p. 26).

O ideal de mulher cristã seguiu, de certa forma, o ideal da mulher romana e, sobretudo, da mulher judia. Desde o tempo dos apóstolos, os escritores cristãos se preocuparam em disseminar suas opiniões acerca das mulheres cristãs, “seguindo o exemplo paulino de estabelecer um código de conduta para a mulher no âmbito privado, que aproximasse muito do modelo judaico” (SIQUEIRA, 2004, p. 34). O conceito ideal de mulher, no imaginário romano, foi formulado e imposto pelo homem, como afirma Finley (1990, p. 145). Era esperado que as mulheres manifestassem as virtudes tradicionais de modéstia, castidade e devoção aos deuses e à família. Era-lhes negada uma posição social pública, a menos que fizessem parte da família imperial.

Entre os judeus, as mulheres eram afastadas da vida pública, sendo-lhes negado o sacerdócio.¹⁸⁸ Também eram excluídas da circulação de bens, e não podiam herdar nem adquirir propriedades. Dentro do Templo, havia um lugar reservado para o público feminino,

¹⁸⁸ Segundo Feldman (2006, p. 253), havia entre os judeus do período romano uma premissa de que os homens e mulheres desempenhavam papéis diferentes, embora complementares, no cotidiano. O autor afirma que, de acordo com essa premissa rabínica, “o homem deveria ser provedor do sustento e preservador ativo da Torá e dos valores religiosos; a mulher seria a preservadora do lar, cuidando dos filhos e de sua educação, dos alimentos e das roupas”.

a parte oriental do átrio central, denominado “o átrio das mulheres”, enquanto que, nas sinagogas, as mulheres ocupavam lugares especiais, geralmente atrás das grades divisórias. Apesar disso, houve, tanto entre as romanas quanto entre as judias, mulheres que tiveram preeminência política e social e que não se encaixaram nesses modelos desejados pela sociedade em que se inseriam (SIQUEIRA, 2004, p. 75).

Em relação às mulheres das comunidades judaicas, as informações que descortinam alternativas existentes a esse comportamento tido como ideal estão presentes em autores como Jesus Ben Sira, Flávio Josefo, Filo de Alexandria, além de papiros e inscrições que revelam um outro aspecto da atuação feminina. Algumas inscrições, presentes em Roma, na Ásia Menor e em torno da bacia do Mediterrâneo referem-se a mulheres dirigentes de sinagogas; a mulheres convertidas ao judaísmo; a mulheres ricas e independentes; e a mulheres chefes de família. Antigas doadoras aparecem em inscrições de agradecimento à contribuição financeira feita por mulheres judias à sinagoga e à comunidade local. Inscrições de documentos de manumissão atestam a participação das mulheres judias, proprietárias e escravas, no sistema econômico escravista. Algumas dessas inscrições são datadas do século I d. C. e outras são de períodos anteriores. Supõe-se que muitas dessas inscrições tenham sido encomendadas e pagas por mulheres (KRAEMER, 1999, p. 54).

A literatura cristã dos primeiros tempos e os autores da Patrística foram responsáveis por reformular uma gama de discursos de clérigos e monges, apresentando diversas teorias, normas e regras direcionadas às mulheres. São discursos que, de uma forma ou de outra, instituíram um arquétipo comportamental, prevalecendo as versões mais rígidas que se adaptavam aos propósitos da Igreja. Os escritores cristãos estabeleceram prescrições rigorosas em relação aos comportamentos religiosos e sociais. A isso, seguiu-se um extremo rigor no tocante ao corpo, como renúncia sexual, virgindade, um único casamento, uma nova

percepção corporal, a abstinência absoluta, o jejum e a flagelação do corpo (BROWN, 1990, p. 78).

Nos círculos cristãos, havia uma multiplicidade de interpretações relacionadas à continência. A abstinência sexual teve um grande destaque, pois acreditava-se que tal comportamento, sobretudo a virgindade – *pudicitia* –, tornava o corpo humano um veículo mais propício para acolher a inspiração divina (BROWN, 1990, p. 64).

A conversão ao cristianismo acarretava uma série de mudanças na vida do indivíduo. Ela trazia consigo a necessidade de alteração de algumas atitudes em relação a si próprio, aos outros, à natureza e a Deus, com um novo sentido de obrigação política e social. Em relação ao lugar ocupado pelas mulheres, sobretudo pelas virgens, isso foi bem marcado dentro dos círculos cristãos (BROWN, 1990, p. 226).

No tratado *De habitu uirginum*, Cipriano recomenda as virgens a não portar vestidos ostentosos, não utilizar enfeites na face, adornos e tintura nos cabelos. Aconselha, ademais, a não estarem presentes nas bodas, nos banquetes, nos teatros e nos banhos públicos. Pensamos que o objetivo de Cipriano ao elaborar o *De habitu uirginum* era convencer as virgens cristãs de Cartago a deixarem o luxo e a vaidade das vestimentas de lado e adotarem uma nova maneira de se vestir, mais adequada às mulheres que professam a nova religião. Parece que o alvo de Cipriano era justamente uma parcela da população feminina cartaginesa, ou seja, as virgens cristãs mais abastadas, que se preocupavam, assim como as mulheres de Roma, com elegância, moda, perfumes, maquiagem, joias e outros adereços. Tais atributos, juntamente com um comportamento específico compatível com a posição social, eram primordiais para compor um modelo de beleza feminino entre aquelas que ocupavam um lugar de destaque na sociedade romana.

Em um excerto do tratado, Cipriano diz que “há algumas [virgens] que, a pretexto de serem ricas e opulentas, fazem ostentação de seus bens” (*De hab. uirg.*, 7), e que “a uma

virgem não condiz jactar-se de suas riquezas” (*De hab. uirg.*, 10). Acerca das virgens cristãs que continuavam com seus antigos hábitos de beleza, Cipriano as compara a prostitutas, dizendo: “ornamentos, roupas decoradas, vestidos chamativos e artifícios de beleza caem melhor nas prostitutas e desavergonhadas, pois nenhuma, em geral, carrega maior luxo que aquela cujo pudor está depreciado” (*De hab. uirg.*, 12).

No entanto, para as mulheres romanas – as matronas –, seguir uma conduta de simplicidade em relação à vestimenta e à ausência de adornos seria algo difícil de realizar. A variedade de tecidos era enorme (lã, algodão, linho, seda e seus derivados) e uma diversidade de cores, aliados aos bordados e aos ornamentos, incrementados por joias, como colares, pulseiras, brincos e anéis, em ouro, prata ou pérolas, tudo isso fazia parte da indumentária feminina. A arte dos penteados também ocupava um bom tempo das mulheres. Elas se esmeravam em ondular os cabelos, cuidadosamente, com acessórios: diademas de tecido ou de metal precioso, ornatos de pérolas e gemas, pentes de marfim, alfinetes de bronze. Recorria-se, ainda, às perucas e às tinturas. Além de todos esses adereços, a elegância feminina era finalizada com maquiagem, perfumes e unguentos líquidos (GRIMAL, 1995, p. 96).¹⁸⁹

Assim, ao se converterem ao cristianismo, as neófitas deveriam ultrapassar o aspecto da crença, ou seja, a conversão exigia uma série de mudanças. Não bastava apenas frequentar as reuniões e orar juntas, era essencial comportar-se com recato, “adotando um comportamento e um estilo de se vestir mais discretos, apresentando, assim, não apenas uma alteração em nível espiritual, mas determinado tipo de exteriorização da opção religiosa” (SIQUEIRA, 2011, p. 186). Acerca desse assunto, Cipriano declara:

Não basta, ademais, que sejas virgem; é necessário que se considere como tal, de modo que ninguém, quando vê uma virgem, duvide que seja realmente. Em todos os

¹⁸⁹ Para maiores informações, ver Robert (1995).

aspectos deve apresentar-se com igual brilho sua pureza, sem que o luxo do corpo esconda a virtude do espírito (*De hab. uirg.*, 5).

Os espaços da cidade antiga, como os teatros, os anfiteatros, as termas, as sinagogas, eram, para Cipriano, lugares perigosos, pecaminosos, poluidores, que deveriam ser evitados a todo custo pelos cristãos e, sobretudo, pelas virgens. Em virtude disso, o bispo tenta impedir o trânsito dos fiéis por tais lugares, “como uma maneira de bloquear as relações de sociabilidade que estimulavam o contato frequente e cotidiano entre cristãos, judeus, e pagãos” (SILVA, 2011a, p. 35).

Em *De habitu uirginum* 18, Cipriano menciona que as virgens “não se envergonham de tomar parte nas bodas e de se misturar nas conversas obscenas [...], de escutar o que não se deve ouvir, e de falar o que não está permitido”. O bispo se pergunta o que leva as virgens às festas de casamento, já que elas não possuem, ou pelo menos não deveriam possuir, a intenção de contrair matrimônio, e profere: “O que se aprende ali, o que se vê? [...]. Ainda que permaneça virgem em corpo e espírito, mancha o dom que tinha com os olhos, os ouvidos, a língua” (*De hab. uirg.*, 18).

Referindo-se às virgens que continuavam a frequentar os banhos públicos romanos, mesmo depois de convertidas ao cristianismo, Cipriano pronuncia:

E o que se dirá das que vão aos banhos em promiscuidade, e prostituem a castidade ante os olhares curiosos e lascivos? Quando ali veem os homens nus e são vistas por eles com falta de vergonha, por acaso não encorajam e provocam a paixão dos presentes para sua própria vergonha e desgraça? [...] Mais te suja que te lava este banho, não te limpa os membros, mas mancha-os. Você poderá não ver as coisas com olhos desonestos, mas os outros assim olharão a ti (*De hab. uirg.*, 19).

O bispo chama a atenção daquelas virgens que se exibiam nesses lugares ao dizer:

Faz do banho um espetáculo mais vergonhoso que o teatro aonde vai. Lá todo recato está excluído; lá se desprende, enquanto a roupa protege, de sua dignidade e pudor,

o corpo, se põem descobertos os membros virginais para ser objeto de olhares e curiosidade (*De hab. uirg.*, 19).¹⁹⁰

Cipriano, ao que tudo indica, tinha conhecimento da existência do banho misto nas *thermae* de Cartago, e seus argumentos sugerem que este era habitual e bem aceito na cidade, o que o faz levantar uma grande polêmica acerca desta prática, dirigindo-se às virgens cristãs (WARD, 1992, p. 144).¹⁹¹

Assim como Tertuliano, Cipriano preza um modelo ideal de mulher, ou melhor, um modelo ideal de mulher cristã, ou seja, a virgem. Ao aconselhar suas companheiras de crença, valoriza a virgindade – a *pudicitia* – e deixa claro que a mudança de religião requeria uma transformação, também, nos hábitos cotidianos. Para Cipriano e outros eclesiásticos, “a cidade antiga, ao tolerar a presença feminina em locais públicos, estimulava a licenciosidade e a prostituição, emblemas do *modus uiuendi* greco-romano e judaico” (SILVA, 2011a, p. 35), colocando, assim, em risco um dos talismãs da Igreja: a virgem.

Apesar de admoestar as mulheres com severas expressões, Cipriano não deixa de classificar as virgens com diversos epítetos positivos, como, por exemplo, chamando-as de “virgens santas” (*De hab. uirg.*, 24),

Na realidade, ela [a virgem] é flor nascida do gérmen da Igreja, brilho e ornamento da graça espiritual, exuberante fruto, obra acabada e incorrupta digna de elogios e honra, imagem de Deus que reproduz sua santidade, a porção mais ilustre do rebanho de Cristo. Por meio delas goza a Igreja, nelas floresce esplendidamente a admirável fecundidade da Igreja Mãe e, à medida que cresce o número de virgens, cresce a alegria da Mãe (*De hab. uirg.*, 3).

As virgens também foram associadas à figura de Eva, que remetia à noção “daquela que cedeu às tentações”. Utilizando-se desse argumento, Cipriano relacionou a ideia de

¹⁹⁰ Graça (2004, p. 123-124) afirma que as pessoas iam aos banhos públicos para verem e serem vistas e que “as mulheres que frequentavam assiduamente os banhos mistos possuíam má reputação”.

¹⁹¹ Segundo Brown (2009), não devemos nos surpreender com a indiferença dos romanos em relação à nudez. O autor menciona que na sociedade greco-romana “o papel essencial dos banhos públicos como pontos de reunião da vida cívica faz da nudez entre os pares e diante dos inferiores uma experiência cotidiana inevitável” (BROWN, 2009, p. 221).

ostentação, de embelezamento à queda e ao pecado, enfim, à demonização da maneira como as mulheres se vestiam e se embelezavam (PAGELS, 1992, p. 17).

Além das várias passagens nas quais fica evidente a visão de Cipriano acerca daquelas virgens cristãs que continuavam a preservar seus antigos hábitos, anteriores à conversão, o bispo lista os benefícios obtidos por aquelas que correspondiam à ideia de virgem legítima. Ele diz que tais virgens seriam preservadas de diversos tipos de sofrimentos:

Está reservada a ti a magnífica recompensa, o grande prêmio da virtude, o maior dom da castidade. Queres saber de que males te livra e que benefícios trará a virtude da castidade? *Multiplicará*, diz Deus à mulher, *tuas angústias e gemidos, e parirás com dor, te sujeitarás a teu marido e ele terá domínio sobre ti (Gen, 3, 16)*. Vós estais livres desta sentença, não terás que temer as angústias e os gemidos das mulheres; nenhum temor ao parto dos filhos, nem o domínio do marido; vosso Senhor é Cristo, vosso esposo, com quem compartilhas vossa sorte e condição (*De hab. uirg.*, 22).

Os bispos argumentavam em torno das dificuldades da vida conjugal, da dor do parto, do mau humor do marido, a morte dos filhos, confrontando-as com os benefícios da virgindade, como uma estratégia de convencimento das mulheres.

Para Cipriano, as virgens deveriam perseverar no caminho empreendido da consagração e entrega total a Deus. A recompensa para as virgens que agissem dessa maneira, seria “quase tão magnífica quanto a dos mártires” (*De hab. uirg.*, 2). Assim, o bispo cartaginês trata de apresentar a vida de castidade perpétua como um estado de superioridade em relação à situação matrimonial e de convencer as mulheres da conveniência da virgindade, que lhes proporcionaria efeitos emancipadores com respeito à autoridade masculina, pois estariam livres da escravidão do casamento, de uma reprodução forçada, do cuidado dos filhos e do marido, e da prisão, representada pelas paredes da casa (HIDALGO DE LA VEGA, 1993, p. 242).

Em *De habitu uirginum*, Cipriano inicia quatro de seus capítulos (*De hab. uirg.*, 8, 9, 10 e 11) com a sentença: “Diz que é opulenta e rica (*locupletem te dicis et diuitem*)”. Com

esta fórmula introdutória, o bispo demarcava as diferenças entre aqueles que percorriam uma vida cristã e aqueles que perseguiram os interesses mundanos (GARCIA MAC GAW, 1998, p. 186). A oposição entre os valores de uma vida propriamente cristã e as “tentações” do mundo configura um *topos* dentro da tradição patrística. Os escritos de Cipriano não fogem a essa linha de pensamento. O bispo evidencia, em diversas passagens, o tratamento moral cristão dispensado aos bens e às riquezas, como é evidente no *De habitu uirginum*. Assim, a crítica à ostentação dos bens e à riqueza é um ponto central na obra de Cipriano, em contraste com os elogios dos bens espirituais. Cipriano menciona que “todos os bens terrenos que recebemos neste mundo, aqui não de permanecer, [pois] eles devem ser depreciados, assim como o mundo” (*De hab. uirg.*, 7). No capítulo 10, depois da referida introdução, Cipriano assinala que uma virgem não deveria ostentar riqueza, e justifica sua posição por meio de citações bíblicas, como se segue:

Diz que é opulenta e rica. Mas uma virgem não deve exibir suas riquezas, posto que [...] o Apóstolo previne com estas palavras: *Aqueles que compram, como se não possuíssem; aqueles que usam deste mundo, como se de fato não usassem. Pois passam a aparência deste mundo (1 Cor. 7, 30-31)*. Também Pedro, a quem o Senhor encomendou suas ovelhas para apascentá-las e defendê-las, sobre o que assentou e cimentou a *Ecclesiam*, disse que não tem ouro e nem prata, mas que tem a riqueza da graça de Cristo, que é rico em fé e poder, para obrar muitas maravilhas, para dispor de abundantes tesouros [...]. Tais riquezas e bens nunca poderá possuir a que prefere ser rica para o mundo ao invés de ser para Cristo (*De hab. uirg.*, 10).

De tal maneira, o bispo cartaginês assume o pensamento dos grupos mais abonados, convalidando uma repartição desigual da riqueza pela vontade divina. O bispo afirma: “Diz que é opulenta e rica, e crê que há de usar dos bens que possui por vontade de Deus, usa-os com felicidade, mas para objetos úteis; usa-os para fins honestos; usa-os para o que Deus manda e quer” (*De hab. uirg.*, 11). Assim, Cipriano demonstra que a vontade de Deus é que justifica a concentração da riqueza nas mãos de alguns e não de outros, e prossegue na obra com alguns preceitos morais para o bom uso da riqueza: “Os pobres não de saber que você é

rica; os necessitados, que você é opulenta; ponha as rendas de seu patrimônio nas mãos de Deus, alimenta a Cristo, agencia com as orações de muitos o poder de lograr a coroa da virgindade, e poder chegar à recompensa de Deus” (*De hab. uirg.*, 11). Ademais, adverte: “Ponha teus tesouros onde nenhum ladrão possa escavar, onde não possa repentinamente surgir um salteador (*De hab. uirg.*, 11).

Percebemos, por meio da obra de Cipriano, uma contradição entre o discurso e a *práxis* cotidiana dos cristãos cartagineses. Segundo Garcia Mac Gaw (1998, p. 188), estes “valores mundanos” não eram somente o reflexo dos interesses da aristocracia, mas eram assumidos, igualmente, como tais, pelos cristãos mais humildes.

Observamos que os escritos de Cipriano nos informam acerca da conduta que o bispo esperava de um cristão legítimo e realmente comprometido com sua comunidade. Ao nos informar a respeito do comportamento das virgens, dos cristãos ricos, de como os cristãos deveriam agir frente às situações adversas – como perseguições, cismas, pestes, entre outros infortúnios –, e dos espaços citadinos que deveriam ser evitados, Cipriano nos leva a conjecturar que os cristãos não estavam se comportando da forma desejada pelo bispo.

Podem ter sido várias as razões que levaram Cipriano a se preocupar com a questão do comportamento das virgens cristãs. A princípio, porém, é possível supor que, apesar da conversão à nova crença, os comportamentos culturais e sociais anteriores, como vestimentas, casamento, alimentação, diversão e outros, ainda permaneciam os mesmos. A virgindade, na visão de Cipriano, referia-se não somente à questão física, mas, também, à aparência. Segundo ele, “a continência e a castidade não consistem somente na integridade da carne, mas também na dignidade e recato do vestido e do adorno [...]” (*De hab. uirg.*, 5). Justifica-se, assim, uma tentativa por parte do bispo cartaginês de anunciar uma distinção entre “nós” – os cristãos – e “os outros” – pagãos, judeus, hereges –, ou seja, entre “aquelas mulheres” e as “nossas mulheres”. As práticas socioculturais greco-romanas se encontravam muito

arraigadas na sociedade norte africana, mas os cristãos deveriam possuir uma distinção, uma marca em relação ao que era “comum”. Não à toa, Cipriano, ao exortar os cristãos, sobretudo as virgens, a compor um modelo de conduta idealizado, formulava uma nova conduta social (SIQUEIRA, 2004, p. 186).

Creemos, desse modo, que, ao admoestar sua audiência, Cipriano tentava preservar a reputação das virgens cristãs que eram, segundo o bispo, primordiais para a edificação da Igreja e de seus membros. Elas deviam ser lembradas como virgens consagradas que, ao lado das mães exemplares e das viúvas continentas, seriam encarregadas dos cuidados com os pobres e doentes. Deviam ser, primordialmente, modestas, educadas, dóceis, sinais da verdadeira crença em Cristo. As virgens possuíam grande prestígio nas congregações cristãs. Nas assembleias, elas tinham um lugar reservado, professavam publicamente seu propósito de vida e recebiam um véu, como sinal de sua consagração a Cristo (BROWN, 1990, p. 226), mostravam, com isso, recato e simplicidade e configuravam, assim, o modelo ideal de virgem construído por Cipriano.

O bispo busca demonstrar que aquelas que não se enquadravam no modelo ideal de virgem atraíam para si a vergonha, a desonra, a infâmia, a indignidade. Eram elas as recém-convertidas ao cristianismo, mas, que de uma forma ou de outra, ainda preservavam seus antigos hábitos anteriores à conversão, sobretudo as provenientes das camadas sociais mais elevadas, que resistiam a se comprometer com o modelo de simplicidade e modéstia desejado por Cipriano.

Assim como Dunn (2007, p. 18), pensamos que o tratado *De habitu uirginum* foi escrito por Cipriano com a intenção de traçar as normas disciplinares direcionadas especificamente às virgens cristãs, com a intenção de moldar o comportamento delas, com vistas a um arquétipo ideal a ser seguido. O objetivo de Cipriano, mais uma vez, foi estabelecer o que estava fora e o que estava dentro da *Ecclesia*. Assim, as virgens que não

seguiram as prescrições disciplinares impostas por Cipriano e transitavam entre a igreja e os espaços reprováveis da cidade, foram consideradas como cristãs híbridas, isto é, semi-cristãs e, por isso, impuras e capazes de contaminar a congregação, uma vez que poderiam perpetuar o comportamento ilegítimo, desempenhado por elas.

Além das cristãs e dos cristãos híbridos, Cipriano dedicou também atenção aos judeus, sobretudo aos judaizantes.

A polêmica com a sinagoga

O judaísmo era uma crença reconhecida pelo Estado romano e nenhuma lei proibía os cidadãos de observarem os costumes judaicos, pois, aos olhos do Império, os judeus adoravam o deus de seus pais. Ou seja, o judaísmo era uma religião antiga e possuía o respeito dos romanos, que tanto valor davam às crenças ancestrais. Por isso, gozaram de um regime favorável.¹⁹²

Cipriano não negava que o cristianismo possuía raízes no judaísmo, mas, diferentemente da fé judaica, a crença cristã levaria à salvação. Por isso, em seus escritos, Cipriano evidencia claramente o rechaço ao judaísmo e a pretensão cristã em apresentar a Igreja como sucessora da “velha lei”. É sabido que a ruptura entre o judaísmo e o cristianismo se deu, sobretudo, em relação à descrença judaica quanto ao caráter messiânico de Jesus. Cipriano, assim como outros Padres da Igreja, a exemplo de Tertuliano, pretendia que as instituições religiosas judaicas decaíssem e dessem passagem ao cristianismo. De tal forma, não existiria nenhuma possibilidade de diálogo entre as duas crenças, e o verdadeiro povo de

¹⁹² Nos dois primeiros séculos do Principado, o judaísmo viveu momentos ora de respeito e tolerância, ora de restrições e hostilidade. César, por exemplo, quando adotou uma legislação restritiva ao direito das associações, isentou as sinagogas. Sob o governo de Augusto, a população judaica no Império aumentou grandemente e foram construídas várias sinagogas. Os judeus gozaram de direitos exclusivos, além de bairros especiais. Toda essa diferenciação, tanto jurídica quanto religiosa, gerou conflitos nas diversas cidades do Império, com povos não judeus atacando sinagogas e entrando em confronto com os judeus (SOARES, 2015, p. 35).

Deus, os cristãos, não poderia ser composto de crentes judeus, já que o cristianismo se tratava de um povo novo, destinado a substituir os antigos hebreus (GONZÁLEZ SALINERO, 1996, p. 110-111).

Diante de um iminente fim do mundo, os cristãos emergiriam como os legítimos continuadores da missão redentora de Cristo no mundo, seriam a *lumen mundi*, como declara Tertuliano (*De idolatria*, XV, 11). Conseqüentemente, os judeus seriam castigados, já que a circuncisão judaica, além de não conferir a salvação, era um sinal de que Israel fora marcado com o castigo da condenação. Assim, em seus escritos, sobretudo no *De catholicae Ecclesiae unitate*, Cipriano afirma que a Igreja era a única capaz de salvar os homens, que o batismo era o meio imprescindível para alguém se integrar na Igreja salvadora e que somente esta poderia proporcionar a salvação, e não os judeus ou os hereges. Nas obras de Cipriano, há reprovações e sentenças condenatórias, atitudes de desprestígio contra os seguidores do que considerava a falsa sinagoga (GONZÁLEZ SALINERO, 1996, p. 111).

Cipriano, assim como Tertuliano antes dele, desenvolveu atitudes hostis contra os judeus objetivando desprestigiar o credo judaico e, também, combater a influência que a sinagoga vinha exercendo sobre a comunidade cristã local. Sabemos, por meio de Tertuliano, que alguns cristãos norte-africanos observavam o descanso sabático e outras prescrições religiosas judaicas (DUNN, 2004a, p. 9 e ss.). De tal forma, constatamos que a sinagoga, em meados do século III, continuava a exercer, em Cartago, grande fascínio entre pagãos e cristãos. Os textos de Cipriano evidenciam que a Igreja desejava se afirmar, nesse período, como a responsável pelo triunfo do cristianismo sobre os pagãos e, sobretudo, sobre os judeus. O judaísmo continuava a ser um perigo para a unidade e a pureza da Igreja, tão almejada por Cipriano.

Acreditamos que havia realmente uma polêmica e, possivelmente, um conflito aberto entre cristãos e judeus em Cartago, não sendo à toa que Cipriano sempre se refere à

comunidade judaica em seus escritos (*Ep.*, 13; 59; 67, II e VIII; 73, II; *De mort.*, 11; 15; *De bono pat.*, 6; 7; 16; 19; 21; *De zel. et liv.*, 5;), sobretudo no tratado *Ad Quirinum*, redigido justamente com a intenção de desqualificar o judaísmo. Acreditamos, em conformidade com González Salinero (2011, p. 37), que o judaísmo representava um obstáculo para a Igreja impor o seu domínio, que disputava espaço, na cidade, com a sinagoga.¹⁹³ Logo, a intenção de Cipriano foi evidenciar a substituição da Lei judaica, tida como uma lei antiga que havia perdido o vigor e que tinha sido suprimida pela nova Lei cristã, como demonstra em *Ad Quirinum* I, 9, 10 e 13. Para Cipriano, a Igreja constituía o refúgio da nova Lei e, portanto, deveria se sobrepor à antiga, que ainda vigorava por meio da sinagoga.

O judaísmo gozou de um lugar único e especial no Império Romano. Foi, ao mesmo tempo, objeto de interesse e fascínio. Os pagãos observavam o judaísmo com um misto de curiosidade e admiração. Especialmente nos territórios da Diáspora, a interação entre pagãos, judeus e cristãos era frequente. Os pagãos que se converteram ao cristianismo fizeram-no adotando, em menor ou maior grau, crenças e práticas judaicas. Até porque, assim como os ritos pagãos do Mediterrâneo, grande parte das atividades religiosas judaicas, tais como canto, danças, procissões e os banquetes comunais, ocorriam em área aberta, fora do recinto da sinagoga, o que os tornava atrativos para os adeptos de outras crenças, entre eles os cristãos (FREDRIKSEN, 2007, p. 51-52). Não devemos subestimar o impacto visual das cerimônias judaicas nesse contexto, em comparação com o modesto e muitas vezes monótono culto cristão (SILVA, 2007, p. 8). Elas eram um espetáculo colorido e envolviam não apenas incenso e todos os tipos de música, tocada por tambores, liras, harpas e trombetas, mas também danças, e podiam ser vistas por todos (KINZIG, 1991, p. 39).

Muitos pagãos foram atraídos pelo convívio das sinagogas, adotando alguns preceitos judaicos, como a abstenção de carne de porco, a observação do sábado, o estudo da Torá e a

¹⁹³ Contrariamente à ideia que defendemos, Bobertz (1991) verificou nas obras de Cipriano pouca evidência de um ativo diálogo ou de uma polêmica entre judaísmo e cristianismo na cidade de Cartago.

circuncisão de seus filhos. Houve dois tipos de prosélitos: os denominados *perfeitos*, que obtiveram um grau de igualdade com os demais judeus e foram considerados *filhos de Abraão*, pois praticavam a circuncisão e participavam do *mikve* (banhos rituais); e os chamados *tementes a Deus (theosebeis)*, que aceitaram certas obrigações judaicas básicas, como os chamados *preceitos de Noé*, que proibiam a idolatria, o derramamento de sangue e os pecados sexuais. Além disso, frequentavam a sinagoga, guardavam o *shabat* e seguiam outras prescrições judaicas, de acordo com a preferência individual (FELDMAN, 2008b, p. 4). As mulheres, segundo Cohen (1989, p. 13), convertiam-se com maior facilidade ao judaísmo, uma vez que não tinham que temer a circuncisão. No entanto, a circuncisão, apresentada como a característica mais distintiva da crença judaica, se converteu em um alvo preferencial para os ataques dos cristãos. Este rito judaico suscitava certo receio dos *theosebeis*, o que pode ter representado um impedimento para a total incorporação dos pagãos ao judaísmo.

Os autores cristãos, cujo maior expoente foi Paulo, afirmavam que a circuncisão carnal prescrita pela antiga Lei e empreendida, ainda, pelos judeus, havia sido substituída por uma circuncisão espiritual, própria do cristianismo. Como nos diz Nogueira (2009, p. 139), os cristãos transformaram a circuncisão física dos judeus na “circuncisão do coração” (*peritomé kardías*). Na *Epistula* 64, IV, 3, Cipriano assinala que:

Quanto ao fato de que a circuncisão dos judeus se observava ao oitavo dia, era um mistério em sombra e em figura que precedia, e que devia ser cumprido com a chegada de Cristo. Porque o oitavo dia, a dizer, o primeiro depois do sábado, havia de ser o dia em que ressuscitaria o Senhor e nos daria a vida e a circuncisão espiritual, este oitavo dia, ou seja, o primeiro depois do sábado e o do Senhor, precedeu como uma figura. Esta figura cessou ao vir depois a realidade, e uma vez que se nos deu a circuncisão espiritual.

O ataque cristão contra a circuncisão judaica que, no mundo greco-romano, era considerada uma espécie de castração, tomava forma por meio da ideia de que este “sinal” supunha uma degradação espiritual dos judeus, atraindo nefastas consequências àqueles que a

praticassem. Era, pois, uma marca que distinguia os judeus do “novo povo eleito”, portadores da nova Lei, isto é, os cristãos. Este discurso, formulado por Cipriano, pretendia dissuadir os cristãos que fossem atraídos pelos hábitos e práticas judaicas e que, como “tementes a Deus” (*theosebeis*), não dessem o passo final para abraçar a crença judaica. Objetivava-se, de tal forma, persuadir aqueles cristãos que se sentissem atraídos pela sinagoga e que possuíssem, ainda, estreitos relacionamentos e contatos com os judeus.

O batismo cristão configurou uma fórmula que substituiu a circuncisão da carne – dos judeus – e, portanto, somente por meio dele se poderia alcançar a salvação (*De op. et eleem.*, 2; *De hab. uirg.*, 2; 7; 23; *Ep.*, 63, VIII; *Ad Quir.*, I, 12). A Igreja desejava, então, assegurar uma nova ordem religiosa que mitigasse a velha Lei, “injusta, violenta e vingativa” (*Ad Quir.*, III, 66). Esta Igreja aparece nos escritos de Cipriano como uma instituição capaz de se esforçar e aniquilar a Sinagoga. O êxito cristão, portanto, dependeria do fortalecimento das estruturas eclesiais da comunidade cartaginesa e das demais congregações africanas, lideradas por seu bispo.

Mesmo que o judaísmo gozasse de um prestígio ancestral cimentado em um código de comportamento comunitário que previa uma estrita moralidade religiosa em torno de uma severa organização, aos olhos de Cipriano os desígnios divinos haviam reservado aos judeus um destino ingrato, devido aos castigos que todo o povo judeu havia de padecer por sua condição de povo deícida e ímpio (*Ad Quir.*, I). Em contrapartida, os cristãos teriam a oportunidade de construir e organizar sua comunidade religiosa. De fato, segundo Cipriano, as assembleias cristãs se fortaleciam por meio da reunião de seus fiéis e da disciplina apregoada pela autoridade episcopal.

O bispo, no entanto, reconhecia que os judeus poderiam se salvar caso abandonassem a sinagoga, se convertessem ao cristianismo e guardassem os preceitos cristãos (*Ad Quir.*, I, 24). Desse modo, Cipriano enfatizou, em sua obra e em sua ação pastoral, a ideia de uma

Igreja forte e unida moral e institucionalmente.¹⁹⁴ Como representante da Igreja, era implacável com todos aqueles que não se encontravam submetidos à organização e disciplina eclesiásticas apregoada por ele. Por isso, acreditava que, fora do âmbito cristão, delimitado pela Igreja, não havia salvação possível. Para o bispo, todo indivíduo ou grupo que se encontrasse fora da verdadeira *Ecclesia* era seu inimigo. Ainda que os cristãos contassem com muitos adversários fora da Igreja, os mais destacados e passíveis de “contágio” e perigo eram os judeus, ou melhor, os judaizantes, sobretudo porque compartilhavam as mesmas Escrituras, uma vez que o cristianismo havia se originado do judaísmo, mas cedo buscou se diferenciar diante dos judeus.

Muitas vezes, as práticas judaizantes não passavam do uso supersticioso de amuletos judeus ou fórmulas de orações que se acreditava terem benefícios milagrosos. Contudo, muito mais frequente era a observância do rito da sinagoga, tais como as purificações, acender velas, comer o pão ázimo e o cordeiro pascal – seguindo as prescrições dietéticas da Torá –, prestar juramentos judeus, pedir bênçãos aos rabinos e recorrer a estes como exorcistas e curandeiros. Em outros casos, significava a total observância da Lei (SILVA, 2008a, p. 171; KINZIG, 1991, p. 32; FLANNERY, 1968, p. 61).

Os denominados judaizantes se encontravam na zona fronteira entre o judaísmo e o cristianismo, convertendo-se numa ameaça para a integridade da Igreja. Na medida em que o cristianismo resultava de uma cisão interna do judaísmo, o problema das relações entre judeus e cristãos remontava às primeiras comunidades formadas sob a inspiração dos seguidores imediatos de Jesus, tornando-se, com o tempo, um agudo problema para as autoridades eclesiásticas, ciosas de impedir o contato dos seus fiéis com os judeus, tidos como uma fonte

¹⁹⁴ Da leitura de suas obras, podemos deduzir o atributo de “católica” dispensado à Igreja, identificada como a única, a verdadeira, uma e universal, como ele veementemente ressaltou em diversas passagens de seus tratados e em suas *Epistulae* 52, I, 1-3; 52, II, 4; 54, I; 60, II, 4; 69, V, 1, por exemplo.

permanente de contágio e de poluição em virtude da sua condição de deicidas e de povo abandonado por Iavé.

Desse modo, Cipriano intenta estabelecer uma distância entre os cristãos – o verdadeiro povo eleito – e os “outros” – judeus e judaizantes. Por esse motivo, ele busca advertir os cristãos acerca do perigo das heresias e, sobretudo, acerca do contágio judaico dentro da congregação proporcionado pelos judaizantes. Acreditamos, juntamente com Boyarin (2007a), que a fronteira entre o cristianismo e o judaísmo era apenas uma separação imaginada. Esse ponto de contato entre as duas crenças foi, em realidade, um espaço para a transição de pessoas e práticas religiosas.

Ao buscar apartar os cristãos de contatos com os adeptos de outras crenças, Cipriano pretendia, ao mesmo tempo, preservar a pureza de seus fiéis e de sua congregação, e manter seu interior apenas aqueles indivíduos considerados verdadeiros cristãos, que reconhecessem a autoridade episcopal do bispo e seguissem as regras por ele recomendadas, com base na disciplina eclesiástica. De tal forma, mantendo apartado da comunidade todo aquele que não havia se convertido ao cristianismo, Cipriano preservava a unidade e, conseqüentemente, a identidade da *Ecclesia*.

O bispo estabeleceu os fundamentos da organização interna da igreja de Cartago e contribuiu, dessa maneira, para a elaboração de um sistema normativo e hierárquico que possibilitou a construção de uma estrutura institucional, quase estatal, dentro do próprio Estado (FERNÁNDEZ UBIÑA, 1981, p. 220). O fortalecimento de um aparato hierárquico mostrou-se fundamental dentro da comunidade cartaginesa, já que a finalidade do bispo era extinguir a influência danosa que a sinagoga possuía – sobretudo sobre os cristãos – , que constituía um entrave para a consolidação da preponderância episcopal em Cartago. De tal modo, a luta contra a sinagoga supunha, na realidade, a afirmação do poder do bispo e da

hierarquia da Igreja, tão defendida por Cipriano (*Ep.*, 1; 3, I-II; 15; 16; 17, II; 19; 20, II; 27; 33; 36; 43; 44; 45; 57, III; 59, IV; 66; 73; 74; *De cath. eccl. unit.*, 4; 5; 17; 22)

Percebemos, assim, que se estabeleceu, em Cartago, em meados do século III, uma polêmica entre Cipriano, porta-voz dos cristãos, e os judeus. Assim como acontecia com os pagãos, que mantiveram uma situação híbrida em relação à conversão cristã – frequentando as assembleias cristãs, os espaços da cidade greco-romana e, possivelmente, também, a sinagoga –, com os conversos oriundos do judaísmo ocorreu algo semelhante. De tal sorte, os indivíduos convertidos ao cristianismo não pretendiam se desprender totalmente da cultura judaica, mesmo que as lideranças cristãs, sobretudo os bispos, tenham se esforçado no sentido de separar os adeptos das duas crenças. A igreja, por outro lado, defendia os princípios teológicos e as práticas rituais que fortalecessem e afirmassem a identidade cristã, juntamente com uma autoridade hierarquizada. Isso situava a congregação local numa posição privilegiada frente à “perniciosa” e “perigosa” comunidade judaica de Cartago, que já estava há tempos implantada na sociedade cartaginesa (FRIEND, 1970, p. 93).

A Igreja, o *Verus Israel*, ao suplantando a antiga Lei, havia sido eleita a única destinatária dos bens celestiais associados à segunda vinda de Cristo. Esta é a razão pela qual Cipriano justifica a ideia de que a Igreja deveria se impor diante da sociedade, apartando todo obstáculo judaico, já que a época gloriosa da sinagoga já havia transcorrido e, agora, cabia à Igreja reinar como o novo templo de Cristo (*Ad Quir.*, I, 15; I, 21). As palavras de Cipriano esclarecem bem as pretensões eclesiásticas do predomínio social. Para ele, a Igreja, como instituição universal, estava destinada a estender-se a todos os territórios e o seu número de fiéis seria muito maior do que havia sido, no passado, o da sinagoga (*Ad Quir.*, I, 20).

O castigo divino foi uma das estratégias utilizadas por Cipriano para dificultar o contato dos cristãos com os judeus, que “se apartaram do culto de Deus” (*Ep.*, 67, VIII, 2),

logo, deveriam viver afastados, pois “murmuravam frequentemente contra Deus” (*De mort.*, 11). O bispo pronuncia-se nos seguintes termos:

É verdade que perecem nesta peste muitos dos nossos; isto quer dizer que muitos cristãos se livram deste mundo. Esta mortandade é uma pestilência para os judeus (*Judaeis*), gentios (*gentibus*) e inimigos de Cristo (*Christi hostibus*); mas para os servidores de Deus é uma salvadora partida para a eternidade (*De mort.*, 15).

Por fim, Cipriano associa os judeus aos dissidentes: “A impaciência também é a mãe dos hereges; ela, à semelhança dos judeus, os faz rebelar contra a paz e a caridade de Cristo e os lança a furiosos e raivosos ódios” (*De bono pat.*, 19). Nesse contexto, os judeus aparecem, também como heréticos, pois não acreditavam na divindade de Cristo e, por isso, seriam condenados por seguirem uma doutrina da salvação sem Cristo. Em meados do século III, os adeptos do cristianismo e do judaísmo ainda conviviam com muita proximidade, seja nos espaços religiosos – *ecclesia* e sinagoga – seja nos espaços da cidade, como as praças, termas, fórum, teatro e circo, o que torna difícil, para não dizer impossível, traçar uma separação definitiva entre as duas crenças e afirmar que não havia contato entre cristãos e judeus.

Em relação aos judeus, os cristãos se diferenciavam, sobretudo, pela crença no Messias, que já havia vindo ao mundo e no qual alguns judeus não quiseram acreditar (SOARES, 2015, p. 135). Nesse processo, percebemos que Cipriano empreende a defesa da identidade cristã. Por isso, defendemos a hipótese de que as determinações disciplinares de Cipriano visavam à organização e “pureza” da igreja cartaginesa no século III frente ao comportamento “inadequado” dos fiéis que transitavam entre a crença cristã e os hábitos e costumes inerentes ao *modus uiuendi* pagão e/ou judaico, próprio da cidade clássica.

No período em que Cipriano escreve – meados do III século –, a fé cristã já havia se expandido por todo o Império, penetrando os grandes centros urbanos e, inclusive, a zona rural. Tinha também alcançado os setores mais elevados da sociedade greco-romana. Do ponto de vista dogmático, entretanto, o cristianismo ainda não contava com uma unidade

doutrinal. Cipriano atua em uma conjuntura de instabilidade, em razão das medidas que foram empreendidas contra o cristianismo pelas autoridades imperiais – perseguições de Décio e Valeriano – e o aumento do sentimento anticristão por parte da população em geral, o que nos leva a conjecturar que Cipriano pretendia estabelecer uma distância entre o cristão genuíno e seus contemporâneos pagãos e judeus e, sobretudo uma ruptura do convívio com aqueles considerados semi-cristãos e judaizantes. Por esse motivo, é recorrente nas obras de Cipriano a menção ao perigo do contágio, menção cujo objetivo é preservar o fiel cristão das investidas judaicas e da influência pagã, caracterizada pelas atrações da cidade greco-romana. Assim, Cipriano aconselha os cristãos a terem cuidado com a perigosa ameaça dos cismáticos e, também, com “os ataques dos gentios (*Gentilium*) e dos judeus (*Iudaeorum*)” (*Ep.*, 59, II, 4).

Diante de um contexto marcado pela existência de comunidades e indivíduos que transitavam entre sistemas religiosos distintos, dando margem a todas as modalidades possíveis de hibridismo religioso, Cipriano intervém no sentido de estabelecer uma linha divisória entre o “nós” – os cristãos que se consideravam os fiéis depositários dos ensinamentos de Jesus – e os “outros”, os judeus, pagãos e hereges, convertidos em ameaças constantes à pureza da Igreja. O bispo aconselhava os cristãos para terem cuidado e não caírem nas armadilhas dos cismáticos, dos judaizantes, dos judeus, ou de qualquer outro adversário que se colocasse no caminho da “verdade”.

O entorno em que o cristianismo se desenvolveu, como sabemos, era eminentemente pagão e, portanto, muitas das preocupações giraram em torno das possíveis contaminações ou influências dos costumes e hábitos religiosos pagãos que foram vistos, pelos cristãos, como idolatria. Assim como os pagãos, os judeus também foram considerados idólatras. A questão da idolatria entre os judeus é perceptível nos escritos de Cipriano, nos quais ele tentou estabelecer uma identidade distinta para os cristãos. Para Cipriano, os judeus “desprezaram os preceitos divinos por seguir doutrinas humanas (*Ep.*, 67, II, 1), e “se apartaram do culto de

Deus” (*Ep.*, 67, VIII, 2). Aqueles cristãos que observavam alguma prática ou crença judaica – os judaizantes – são vistos como cúmplices do mal cometido pelos judeus, pois “são participantes e cúmplices dos delitos alheios os que se uniram aos delinquentes” (*Ep.*, 67, IX, 1). Ademais, Cipriano afirma que aqueles “que obram tais maldades [junto com os judeus] são dignos de morte” (*Ep.*, 67, IX, 2) e que

São dignos de morte e condenados ao castigo não somente os que obram o mal, mas também os que aprovam os que obram assim, os que, mesclando-se com os maus e os pecadores e com os que não fazem penitência, e comunicando ilicitamente, se mancham com o contato dos culpáveis e, unindo-se a eles na culpa, tampouco se separam do castigo” (*Ep.*, 67, IX, 2)

Num contexto de existência de diversos grupos que mesclavam práticas cristãs e judaicas, Cipriano faz uma tentativa de definir o que, segundo ele, seria um autêntico cristão. Tudo aquilo situado entre o judaísmo, o paganismo e o cristianismo, quer dizer, todos aqueles grupos que conjugavam preceitos e práticas cristãs, pagãs e judaicas ao mesmo tempo, tudo aquilo considerado híbrido, era taxado como um perigo capaz de contagiar, de contaminar e, por isso, foi desprezado por Cipriano, que declara: “Em verdade, não se pode recolher as partes podridas sem que se contagem as intactas e sãs, nem é útil, nem precavido o pastor que mescla as ovelhas contagiadas de epidemias, de modo que contamine o rebanho inteiro com o flagelo do mal pegajoso” (*Ep.*, 59, XV, 3). Referindo-se ao perigo do contágio por parte dos indivíduos híbridos, os semi-cristãos, Cipriano deseja que “[...] o contágio de rumores venenosos inseridos por essa peste [judeus, judaizantes, cismáticos, apóstatas], que pode haver se infiltrado, desapareça dos ouvidos e ânimos dos irmãos, e que o sincero entusiasmo dos bons fique limpo de todas as sórdidas calúnias dos hereges” (*Ep.*, 60, XIX, 1) pois, “[...] certos indivíduos põem uma mancha em vosso grupo e destroem com seu comportamento depravado a honra da maioria” (*Ep.*, 13, IV, 1).

Aludindo ao perigo que rondava sua congregação, Cipriano menciona: “Em efeito, nos

ameaçam os gentios, os judeus e os hereges, e todos aqueles cujo coração e cuja mente estão possuídos pelo demônio manifestam todos os dias a sua raiva venenosa com gritos furiosos” (*Ep.*, 59, II, 3). Segundo o bispo, “[...] não falta quem profane os templos de Deus e os membros santificados e iluminados pela confissão de fé [i.e., os verdadeiros e legítimos cristãos], com pecados infames e torpes [...]” (*Ep.*, 13, V, 1). Ele ainda admoesta aos cristãos dizendo que “ninguém deve seguir aos rebeldes que não têm temor de Deus e se apartam completamente da Igreja” (*Ep.*, 65, V, 1). Já os judeus “ficaram apartados de Deus, porque por meio deles o nome de Deus é blasfemado entre os gentios, ao contrário, são gratos a Deus os que divulgam com muito louvor o nome do Senhor com uma conduta irreprovável [...]” (*Ep.*, 13, III, 2), ou seja, os legítimos cristãos, que são os únicos que possuem, na avaliação de Cipriano, uma conduta correta, pois seguem o a autoridade episcopal, estabelecida por Pedro e legitimada por Deus.

Cipriano enxerga um aglomerado de condenados em todos aqueles que não se converteram ao cristianismo, como judeus e pagãos, e entre aqueles que, em algum momento, negaram a fé em Cristo, como os *lapsi*. Ele assevera que “todo aquele que rechaça os conselhos do bispo e os preceitos do Senhor, nega o Senhor” (*Ep.*, 65, III, 1). Estes indivíduos, segundo Cipriano:

Desejam o dinheiro, as oferendas e as vantagens, que se entregam com avareza, e abrem as bocas pensando nos jantares e banquetes, cujas delícias, que duravam pouco a cada dia, vomitaram seus efeitos, mostrando com toda claridade, agora, que não serviam à religião, mas, antes, ao seu estômago e às ganâncias, cheios de torpes ambições (*Ep.*, 65, III, 1).

Cipriano defende que a justiça de Deus recaiu sobre a humanidade, sob a forma de perseguição, para que os justos pudessem reconhecer e apartar os bons cristãos daqueles considerados impuros. De tal forma, menciona:

Por isso vemos e cremos que veio, pelo juízo de Deus, o castigo, para que não continuassem mais juntos ao altar e nem pudessem manchar, com o seu contato, os impuros a honestidade; nem os pérfidos, a fidelidade; nem os profanos, a religião, nem os mundanos, as coisas divinas; nem os sacrílegos, as coisas santas (*Ep.*, 65, III, 2).

Para Cipriano, a

Ecclesia é como um paraíso (*Gênesis* 2, 8) que produz árvores frutíferas dentro de seus muros, e os que dentro deles não dão frutos são arrancados e jogados ao fogo. Estas árvores são regadas por meio de quatro rios, que são os quatro Evangelhos (*Ep.*, 73, X, 3).

Nesse excerto, o bispo faz uma analogia entre os legítimos cristãos – árvores frutíferas – e os cristãos híbridos – os que não dão bons frutos –, traçando, desse modo, uma distinção entre o cristão puro e o impuro.

Segundo Boyarin (2007b, p. 76), houve uma conjuntura de respectiva permeabilidade entre judeus e cristãos no período imperial, no qual várias comunidades cristãs, de ascendência judaica ou gentia, constituíam subgrupos dentro de um conjunto maior de comunidades religiosas afiliadas ao judaísmo. Acreditamos que a fronteira entre cristianismo, paganismo e judaísmo, em meados do século III, era apenas uma separação imaginada. O ponto de contato entre elas foi, em realidade, um espaço para a transição de pessoas, práticas religiosas, e inovações que permearam o cruzamento da fronteira em ambos os sentidos (BOYARIN, 2007b, p. 66).¹⁹⁵

Diante do perigo representado por pagãos, judeus, judaizantes e hereges, Cipriano aconselhou os cristãos a manterem a tranquilidade e a cultivarem a paciência, posicionando-se com as seguintes palavras:

¹⁹⁵ Alguns estudiosos situam a separação entre o judaísmo e o cristianismo a partir do século IV, quando observamos a ação de Constantino, que possibilitou aos bispos legislar a respeito dos limites consentidos no relacionamento entre judeus e cristãos. Desse modo, a separação entre o judaísmo e o cristianismo foi um procedimento lento, finalizado apenas nos séculos IV e V. Para Boyarin (2007b, p. 77), é apenas nesse período que podemos nos referir ao judaísmo e ao cristianismo como religiões.

Em meio às tempestades deste mundo embravecido (*fluctuantis mundi turbinibus*) e das perseguições (*persecutionibus*) tanto de judeus (*Iudaeorum*) como de gentios (*gentilium*) e hereges (*haereticorum*), esperemos com paciência o dia da vingança e não nos lancemos precipitadamente com ressentimento a tomarmos a vingança com as próprias mãos [...] (*De bono pat.*, 21).

Sobre o fato de os judeus não crerem em Jesus Cristo como o salvador e enviado de Deus, Cipriano declara:

Que nos Evangelhos e nas cartas dos apóstolos se expresse o nome de Jesus a respeito do perdão dos pecados não quer dizer que somente o Filho, sem o Pai ou contra o Pai pode ser útil a alguém; se fala para dar a entender aos judeus, que se jactavam de ter o Pai, que o Pai não lhes serviria de nada se não cressem no Filho que Ele havia enviado – pois os que conheciam o Deus Pai criador tinham a obrigação de conhecer o seu Filho Cristo [...] (*Ep.*, 73, XVII, 1).

Assim, os judeus, “que já haviam recebido o antiquíssimo batismo da lei de Moisés, haveriam de ser batizados, também, em nome de Jesus Cristo” (*Ep.*, 73, XVII, 2). A intenção de Cipriano era eliminar qualquer outro competidor e fortalecer a Igreja como instituição, único meio por intermédio do qual poderia se obter o dito prêmio – a salvação. Por isso, conclama os judeus ao batismo, pois somente há salvação dentro da verdadeira Igreja (*Ep.*, 4, IV; 43, V; 51; 55; 66, VIII; 68; 69; 70; 71; 74; 75; *De cath. eccl. unit.*, 4; 5; 6; 7; 8; 9; 12; 17; 19; 21; *De hab. uirg.*, 1). E para aqueles que não desejam fazer parte da verdadeira Igreja, “graças temos que dar de que tais fiquem fora da *Ecclesia*, para que as pombas e ovelhas de Cristo não sejam vítimas de sua crueldade e veneno” (*De cath. eccl. unit.*, 9).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos capítulos anteriores desta tese, evidenciamos os conflitos e os problemas que afetaram a *ecclesia* de Cartago em meados do século III e as atitudes e soluções tomadas pelo bispo Cipriano para tentar superar todos essas dificuldades. Em seus escritos, Cipriano esclarece a sua linha de raciocínio acerca do que eram, segundo ele, as atitudes e práticas de um cristão ilegítimo. Resta-nos evidenciar, agora, quais as características que Cipriano elencou e que demonstram as atitudes de um verdadeiro cristão, ou seja, de um cristão considerado legítimo, livre de hibridismos.

Segundo o seu testemunho, Cipriano considerava que um cristão, verdadeiramente comprometido com os ensinamentos de Cristo, não deveria afrontar a autoridade estabelecida, isto é, o poder episcopal, uma vez que o bispo fora escolhido por Deus, eleito pelo povo e confirmado por seus correligionários. Logo, Cipriano esperava que um legítimo cristão não duvidasse da posição ocupada por seu “pastor”. A disciplina deveria reger a conduta de um verdadeiro cristão, de tal modo que os conselhos e ordens do bispo deveriam ser cumpridos. Não era permitida ao cristão a circulação pelos espaços considerados perigosos da cidade (termas, teatro, circo, sinagoga, entre outros). Ele deveria, ao contrário, trabalhar e se dedicar, quase que exclusivamente, à sua comunidade.

Como vimos, porém, nem todos os cristãos seguiram as prescrições do bispo, desencadeando um problema dentro da comunidade cartaginesa que precisou ser discutido e resolvido por Cipriano. A questão sobre os *lapsi*, então, foi debatida nos concílios e o rebatismo foi permitido, mediante o cumprimento da penitência. Aquele indivíduo que havia negado a fé cristã estaria fora da verdadeira Igreja, enquanto que o cristão que não houvesse adorados aos deuses pagãos e, além disso, confirmado a sua fé no cristianismo seria considerado um cristão legítimo.

Percebemos, mediante as obras de Cipriano, que a disciplina eclesiástica foi um dos pilares dos ensinamentos do bispo. Ao mesmo tempo em que o rebanho era aconselhado a não se relacionar com os adeptos de outras crenças e a não frequentar os espaços perigosos da cidade, o bispo aconselhou o cristão a ter sempre paciência, a praticar a esmola, a oração, e seguir sempre a disciplina. Evitava-se, assim, o contato com seres e espaços considerados como fontes de contágio, de perigo e impureza. De tal forma, Cipriano prezou por uma comunidade pura, livre de indivíduos híbridos.

Ao estabelecer a disciplina, Cipriano afirma que só havia uma verdadeira Igreja, e que “não há mais que um só Deus e um só Cristo, e uma só igreja e uma só cátedra estabelecida pela palavra do Senhor sobre Pedro”, de tal forma, condenava todo aquele que estava fora dessa Igreja, pois “não pode estabelecer outro altar, novo sacerdócio fora desse único altar e único sacerdócio”. Segundo o discurso de Cipriano, todo aquele que está fora da verdadeira e única Igreja “é adúltero, é ímpio, é sacrílego todo aquele que institui uma loucura humana [uma nova Igreja] violando as disposições divinas” (*Ep.*, 43, V, 2).

O legítimo cristão deveria, então, se apartar “do contágio dessa categoria de homens e procurar fugir e evitar seus discursos como [quem evita] um câncer e como [quem foge de] uma peste” (*Ep.*, 43, V, 2). Cipriano roga aos fiéis para que evitem “estes homens [e que] evite-os como contágio mortal”, pois eles têm “conversas perniciosas (*perniciosa colloquia*)”, “língua perversa (*linguam nequam*)”, pois “as más companhias corrompem os bons costumes” (*Corrumpunt ingenia bona confabulationes pessimae*) (*De cath. eccl. unit.*, 17). Entre essas más companhias, Cipriano incluiu os *lapsis*, os hereges, os judeus, os pagãos e, sobretudo, os cristãos híbridos, capazes de contaminar a assembleia.

Os problemas na Igreja, nessa perspectiva, surgiram em razão do desrespeito à disciplina e ao poder estabelecido, pois, segundo Cipriano, os cismas e as heresias aparecem “quando o bispo, que é único e está a frente da igreja, é depreciado pela orgulhosa presunção

de alguns, e o homem a quem Deus honrou é julgado indigno pelos homens” (*Ep.*, 66, V, 1). Segundo Cipriano, “todos aqueles que haviam saído da *ecclesia* e trabalhavam contra a *ecclesiam*”, foram vistos como *antichristo*, pois eram indivíduos que estavam fora da verdadeira fé cristã e desejavam retirar o legítimo cristão de seu correto caminho. Ademais, “são adversários do Senhor e anticristos todos que se apartaram da caridade e da unidade da Igreja” (*Ep.*, 69, I, 2). Do mesmo modo, o bispo profere que “todo [aquele] que se separa da Igreja se une a uma adúltera, se afasta das promessas da *Ecclesiae*, e não receberá as recompensas de Cristo quem abandona a Igreja de Cristo”. Cipriano acaba por estigmatizar tais indivíduos que se afastam da Igreja, taxando-os de “estranhos”, “profanos”, “inimigos” (*De cath. eccl. unit.*, 6).

Exortando os cristãos a manterem a integridade da Igreja, Cipriano admoesta os cristãos dizendo que não é lícito que “ninguém engane os irmãos com mentiras, [que] ninguém corrompa a pureza da fé com prevaricação infiel (*De cath. eccl. unit.*, 5).

Cipriano considerava que a disciplina era a “guardiã da esperança (*disciplina custos spei*)”, o “vínculo que retém a fé (*retinaculum fidei*)”, o “guia do caminho da salvação (*dux itineris salutaris*)”, o “alimento e combustível do bom caráter (*fomes ac nutrimentum bonae indolis*)”, “o mestre da virtude (*magistra uirtutis*)”. Essa disciplina pode ser conceituada, de acordo com as palavras de Cipriano, como “submissão ao temor”, “meus ensinamentos”, “correção” (*De hab. uirg.*, 1), “observância da Lei” (*De hab. uirg.*, 2). Seguir essa disciplina, segundo o bispo, “é vital; opor-se ou desprezá-la, é mortal (*hanc et sectari salubre est et auersari ac negligere letale*) (*De hab. uirg.*, 1).

A disciplina dizia respeito, também, à integridade sexual, sobretudo entre os cristãos e cristãs que haviam feito o voto de castidade. Conforme Cipriano, “os que se castraram uma vez pelo reino dos céus, devem tratar de agradar a Deus em tudo e obedecer aos sacerdotes de Deus, e não servir de escândalo aos irmãos e à Igreja, com sua [má] conduta” (*Ep.*, 5, V 1).

O cristão confesso não deveria seguir uma conduta de injustiça, insolência e perfídia, pois, se é confessor “deve ser humilde e pacífico, em sua conduta deve ser moderado, de modo que quem se gloria de ser confessor de Cristo imite a Cristo, a quem confessa”, e, continua: “A língua que confessou a Cristo não deve ser maldosa e nem caluniosa, [...] não deve atirar veneno contra os irmãos e sacerdotes de Deus, depois de ter louvado ao Senhor” (*De cath. eccl. unit.*, 21).

Cipriano diz que aqueles que desejam ser cristãos devem “imitar o que disse Cristo”, e que, portanto, todos “nós”, como cristãos, “temos que caminhar pelos mesmos passos que Ele, esforçando por seguir seu andar”, assim, então, “a conduta corresponderá à fé de nosso nome de cristãos” (*De hab. uirg.*, 7). A luta diária e cotidiana do cristão, segundo Cipriano, é “contra a avareza, contra a impureza, contra a ira, contra a ambição, contra os vícios carnis, [e] contra as bajulações do mundo” (*De mort.*, 4).

Ressaltam, igualmente, da obra de Cipriano, diversos conselhos acerca da maneira de como o cristão deveria se comportar em tempos difíceis, marcados por perseguições, pestes e outros infortúnios. Em contraposição aos pagãos, “sempre impacientes, insolentes e queixosos”, o verdadeiro cristão, ao contrário, possui “uma paciência forte, religiosa, resignada”, sempre “forte ante todas as tempestades deste mundo agitado, esperando o cumprimento das promessas divinas” (*Ad Demetr.*, 19), ele suporta “valentemente os males e infortúnios do mundo, pois tem em vista os bens e felicidades futuras” (*Ad Demetr.*, 20).

A paciência havia de ser um dom inerente ao cristão, pois “os justos sempre tiveram esta paciência, os apóstolos aprenderam esse ensinamento do Senhor, não murmurar nas adversidades, mas levar com fortaleza e resignação todos os acontecimentos do mundo”. Os judeus, ao contrário dos cristãos, não possuem essa qualidade e “tropeçaram a cada passo, porque murmuravam frequentemente contra Deus” (*De mort.*, 11). Dessa maneira, profere o bispo, “a paciência, não só conserva o bem, como repele o mal” (*De bono pat.*, 14). O cristão

que persevera na paciência, de acordo com os ensinamentos de Cipriano, nunca será corrompido pelos vícios mundanos, como “o adultério, a fraude, o homicídios”, considerados, pelo bispo, como “delitos mortais” (*adulterium, fraus, homicidium mortale crimen est*) (*De bono pat.*, 14). Cipriano, então, aconselha aos seus fiéis que tenham sempre “muita paciência” (*De bono pat.*, 14).

Ele afirma que “não se pode conservar nem a unidade e nem a paz, se não se ajudam mutuamente os irmãos e mantêm o vínculo da unidade com o auxílio da paciência” (*De bono pat.*, 14). A paciência é uma aliada para a boa conduta dos cristãos, pois, segundo Cipriano, ela, “modera a ira (*iram temperat*), freia a língua (*linguam frenat*), dirige nosso pensar (*mentem gubernat*), conserva a paz (*pacem custodit*), norteia a conduta (*disciplinam regit*), esmaga a rebeldia da paixão (*libidinis impetum frangit*) [e] reprime a violência (*tumoris uiolentiam comprimit*)” (*De bono pat.*, 20). Ademais, graças à paciência se “apaga o fogo da hostilidade (*incendium simultatis extinguit*), [e] a prepotência dos ricos [é contida] (*coercet potentiam diuitum*)”. Ela “alivia a necessidade dos pobres (*inopiam pauperum refouet*), protege a santa virgindade das donzelas (*tuetur un virginibus beatam integritatem*), a penosa castidade das viúvas (*in uiduis laboriosam castitatem*) [e] a indissolúvel união dos casados (*in coniunctis et maritatis indiuiduam caritatem*)” (*De bono pat.*, 20).

Além disso, a paciência “mantém a humildades dos prósperos (*facit humiles in prosperis*); faz fortes, nas adversidades (*in aduersis fortes*), e mansos, frente às injustiças e afrontas (*contra iniurias et contumelias mites*)”. Ela, também, “ensina a perdoar logo aos que nos ofendem e a rogar com afínco e insistência quando ofendemos”, “nos faz vencer as tentações (*temptationes expugnat*), nos faz tolerar as perseguições (*persecutiones tolerat*), nos faz consumir o martírio (*passiones et martyria consummat*)” (*De bono pat.*, 20).

A impaciência, própria dos judeus, é considerada, por Cipriano como a “mãe dos hereges (*impatientia etiam in ecclesia haereticos facit*); ela, à semelhança dos judeus, os faz

rebelar contra a paz e caridade de Cristo e os lança à furiosos e raivosos ódios”. Cipriano também afirma que o povo judeu é “infiel e ingrato para com os favores de Deus” (*circa beneficia perfidus et ingratus nonne quod a Deo*) e se apartou dele em razão de sua impaciência. Em suma, segundo o bispo, “a paciência é um dom de Cristo, [e] a impaciência, ao contrário, é um dom do diabo (*patientia bonum Christi est, ita contra impatientia malum diaboli est*)” (*De bono pat.*, 19).

Cipriano caracteriza a inveja e o ciúme como “vícios perniciosos” (*De zel. et liv.*, 3). Ao comentar acerca das consequências acarretadas pela inveja, Cipriano, mais uma vez, usa, como contraexemplo, o caso dos judeus, que, segundo o bispo, “pereceram por ter inveja de Cristo, ao invés de crer nele” (*De zel. et liv.*, 5). Cipriano menciona que a inveja é “como peste múltipla e fecunda (*multiplex et fecunda pernicies*)” (*De zel. et liv.*, 6). O bispo profere que a inveja é, também, “raiz de todos os males (*radix est malorum omnium*), fonte de calamidades (*fons cladium*), viveiro de delitos (*seminarium delictorum*), combustível de maldades (*matéria culparum*)” (*De zel. et liv.*, 6). Dela, igualmente, “surge o *odium*, surge a *animositas*, se inflama a *avaritiam*, o invejoso nunca pode estar contente com o que é seu enquanto vê mais rico o seu vizinho” (*De zel. et liv.*, 6). Ademais, “a inveja excita a ambição, quando vê o outro com honras maiores. A inveja chega a ofuscar nossos sentidos e, arrastando sob o seu poder a força do entendimento, se despreza o amor de Deus, os ensinamentos de Cristo, e não teme o dia do juízo” (*De zel. et liv.*, 6). É por meio dela que se “infla a *superbia*, se exacerba a crueldade, prevarica a *perfidia*, agita a *impatientia*, aumenta a *discordia* e a *ira*, e já não pode reprimir e dominar o que se submeteu ao poder de uma paixão” (*De zel. et liv.*, 6). Logo, “por causa dela se quebra o vínculo da paz do Senhor, se viola o amor fraterno, se adultera a verdade, se rasga a unidade; se cai em heresia e no cisma por denegrir aos sacerdotes, por invejar os bispos [...]” (*De zel. et liv.*, 6).

De tal modo, um verdadeiro cristão deveria evitar sentimentos como a inveja. Em seu discurso, Cipriano afirma que a inveja é o pior de todos os vícios, enquanto que os “demais vícios têm seu término”, a inveja, ao contrário, “não possui limites, o vício é permanente e o pecado não acaba nunca, e quanto mais êxito o invejoso logra, tanto mais o invejoso se queima e consome no fogo da inveja” (*De zel. et liv.*, 7). O indivíduo que deseja ser um legítimo cristão não pode cultivar tais vícios, pois, como afirma Cipriano: “não é lícito ao discípulo de Cristo ter inveja e ciúmes” (*De zel. et liv.*, 10). De acordo com o bispo, o fiel que continuava a sentir inveja dos outros, na verdade, fingia ser um cristão, pois um verdadeiro cristão conserva a paz e a caridade, sabe ser pacífico e amigo (*De zel. et liv.*, 12).

Além da paciência, um verdadeiro cristão, realmente comprometido com os ensinamentos de Cristo, deve praticar a caridade. Para Cipriano, a caridade caracteriza-se como o “laço que une os irmãos (*caritas fraternitatis uinculum est*), o cimento da paz (*fundamentum pacis*), a obstinação que dá força à unidade (*tenacitas ac firmitas unitatis*)”. A caridade, também é, “superior à esperança e à fé (*quae et spe et fide maior est*)”; ela “antecede a esmola e o martírio (*quae et opera et martyria praecedit*)” (*De bono pat.*, 15). Baseando-se em Paulo (1 *Coríntios* 13, 4), Cipriano afirma que “a caridade é magnânima, é benigna, não tem inveja”, ou seja, “pode conservar a caridade o que for generoso e benigno e invulnerável à inveja” (*De zel. et liu.*, 13). Além disso, o bispo afirma que um verdadeiro cristão não deve cultivar a ira, a discórdia, as inimizades, porquanto “se o cristão se livrou da fúria e luta carnal como que de um mar tempestuoso, e já se encontra sossegado no porto seguro de Cristo, não deve admitir em seu coração a ira e a discórdia, pois não é lícito odiar e nem devolver mal por mal (*De bono pat.*, 16).

Um verdadeiro cristão deveria, também, dar esmolas, ajudar os necessitados e cuidar dos enfermos. Segundo Cipriano, a esmola ajudava o cristão a se livrar da morte espiritual (*De op. et eleem.*, 6). Ademais, as orações e jejuns praticados pelos cristãos não teriam

validade se não estivessem acompanhados da esmola, pois “somente as súplicas valem pouco para sua eficácia se não estão acompanhadas de feitos e obras” (*De op. et eleem.*, 5). Às cristãs “ricas e opulentas”, Cipriano profere o seguinte: “unge seus olhos não com o cosmético do diabo, mas com o colírio de Deus (*ungue oculos tuos non stibio diaboli sed collyrio Christi*), para que possa lograr a visão de Cristo, se possui méritos ante Deus com sua conduta e obras” (*De op. et eleem.*, 14).

Aquele fiel, em contraposição, que não estava disposto a dar esmolas, foi taxado como “escravo de seu próprio dinheiro (*pecuniae tuae captivus et servus es*)” e estava “atado com as correntes da ganância (*catenis cupiditatis et uinculis alligatus es*)” (*De op. et eleem.*, 13). Além dos cristãos ricos, Cipriano admoesta, igualmente, os pobres, dizendo que estes não estão livres de dar esmolas, uma vez que, “esta esmola se dá a Deus e todo aquele que a pratica contrai méritos para com Deus” (*De op. et eleem.*, 15). O cristão que não praticava a esmola cometia um pecado, pois “reserva suas riquezas e não comparte seus abundantes bens com os indigentes necessitados” (*De op. et eleem.*, 17).

Como pudemos averiguar, a conduta de Cipriano, enquanto bispo da congregação de Cartago, foi muito ativa e comprometida com a limpeza da *ecclesia*. Em seu discurso, ele tentou traçar uma delimitação entre aquele que era considerado um verdadeiro cristão e um cristão ilegítimo. Além disso, um de seus objetivos foi apartar os cristãos dos adeptos de outras crenças, como judeus e pagãos, proibindo os cristãos de frequentarem os espaços da cidade e, conseqüentemente, se relacionarem com eles. No entanto, os escritos de Cipriano nos evidenciam que o verdadeiro perigo que rondava o fiel cartaginês estava associado ao indivíduo híbrido, ou seja, aquele que portava uma semi-identidade.

Diante dessa conjuntura, ele usa o seu discurso para tentar traçar o que ele considerava ser um legítimo cristão. Tudo aquilo que se enquadrasse fora de suas prescrições, sejam hábitos, crenças ou comportamento, configurava-se como algo não permitido por sua

liderança, logo, não se encontrava dentro da verdadeira *ecclesia*. Desse modo, percebemos que Cipriano estabelece as regras e condutas de um cristão verdadeiro, livre de hibridismos, e, mediante isso, tenta preservar a pureza da Igreja.

REFERÊNCIAS

Documentação Primária Impressa

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Tradução de Ivo Storniolo e de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2002.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas*. Introducción, traducción y notas de Maria Luisa García Sanchidrián. Madrid: Gredos, 1998.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras de San Cipriano, Tratados, Cartas*. Introducción, versión y notas de Julio Campos. Madrid: BAC, 1964.

CYPRIAN DE CARTHAGE. *Ceux qui sont tombés*. Introduction par Graeme Clarke et Michel Poirier. Traduction par Michel Poirier. Paris: Les Éditions du Cerf, 2012.

CYPRIEN DE CARTHAGE. *À Démétrien*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Jean-Claude Fredouille. Paris: les Éditions du Cerf, 2003.

CYPRIEN DE CARTHAGE. *À Donat et La vertu de patience*. Texte latin, introduction, traduction, notes et notes Jean Molager. Paris: les Éditions du Cerf, 1982.

CYPRIEN DE CARTHAGE. *L'unité de l'Eglise*. Traduction par Michel Poirier. Paris: les Éditions du Cerf, 2006.

CYPRIEN DE CARTHAGE. *La bienfaisance et les aumônes*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Michel Poirier. Paris: les Éditions du Cerf, 1999.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

HERODIANO. *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*. Traducción, introducción y notas de Juan J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, n. 80, 1985.

HIPÓLITO DE ROMA. *La tradición apostólica*. Edición y traducción anónimas. Salamanca: Sígueme, 1986.

HISTORIA AUGUSTA. Traduction of David Magie. Latin text of Hermann Peter. Loeb Classical Library, n. 140, Harvard University Press, 1924. v. 2.

HISTORIA AUGUSTA. Traduction of David Magie. Latin text of Susan H. Ballou, Loeb Classical Library, n. 139, Harvard University Press, 1921. v. 1.

JEROME; GENNADIUS. Lives of illustrious men. In: RICHARDSON, E. C. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, Christian Classics Ethereal Library, Philip Schaff Editor, 2009, v. 3. <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.html>>

ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

PONZIO. *Vita di Cipriani*. Introduzione, traduzione e note a cura di Manlio Simonetti. Roma: Città Nuova, 1977.

PONZIO. *Vita di Cipriano*. Introduzione di Christine Mohrmann; testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen; traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, Fondazione Lorenzo Valla, 1997.

TERTULLIAN. To Scapula. Translated by Sidney Thelwall. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J. (Eds.). *The Ante-Nicene Christian Library*. Edinburgh: T&T Clark, 1869, p. 46-52. v. XI.

TERTULLIAN. *Traité du baptême*. Édité par M. Charpentier. Disponível em: <<http://www.intratext.com/IXT/FRA0536/#fonte>>. Acesso em: 10 set. 2013.

Obras de referência

ALMEIDA, M. R. C. de. História e Antropologia. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 151-168.

- ANDRADE, M. M. de. O tempo e os outros: ensaio sobre história e alteridade. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 17, p. 7-30, 2004.
- BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- BARROS, J. D. *Cidade e história*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BECKER, H. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BURGUIÈRE, A. A Antropologia Histórica. In: LE GOFF, J. (Org.). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 125-152.
- BURKE, P. *A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.
- BURKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- BURKE, P. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- CARDOSO, C. F. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, C. F.; MALERBA, J. *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000, p. 9-39.
- CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- CARVALHO, F. A. L. O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. *Diálogos*, Maringá, v. 9, n. 1, p. 143-165, 2005.
- CHARTIER, R. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CHARTIER, R. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.
- CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1987.
- CHARTIER, R.; CAVALLO, G. *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 2002.
- DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2009.

- DEL PRIORE, M. História do cotidiano e a vida privada. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 259-274.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- ELIAS, N.; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- ERIKSEN, T. H.; BIELSEN, F. S. *História da Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- FARGE, A. *Lugares para a História*. Lisboa: Teorema, 1997.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FRANCO, S. P.; SILVA, G. V.; LARANJA, A. L. (Orgs.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e cultura, 2004.
- FRÚGOLI JR., H. *Sociabilidade urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- GAUER, R. M. C. Da diferença perigosa ao perigo da igualdade: reflexões em torno do paradoxo moderno. *Civitas*, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 399-413, 2005.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- GUARINELLO, N. L. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. *Festa: cultura & sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: EDUSP/FAPESP/Imprensa Oficial, 2001, p. 969-978. v. 2.
- GUARINELLO, N. L. História científica, história contemporânea e história cotidiana. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 24, n. 48, p. 13-38, 2004.
- GUARINELLO, N. L. *Identidades mediterrâneas*. I Encontro do Laboratório de Estudos do Império Romano: regional Espírito Santo. Vitória: UFES, 2010.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- HUNT, L. *A nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- JOFFE, H. Degradação, desejo e “o outro”. In: ARRUDA, A. (Org.). *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 109-128.
- JOHNSON, R. *et al.* *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- LE GOFF, J. *et al.* *História e Nova História*. Lisboa: SAFIL, 1989.
- LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- LOUSADA, M. A. *Espaços de sociabilidade em Lisboa: finais do século XVIII a 1834*. 1995. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Programa de Doutorado em Geografia Humana, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1995.
- MENDES, N. M. Romanização e as questões de identidade e alteridade. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 11, p. 25-42, 2001.
- RODRIGUES, J. C. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2006.
- ROSA, S. O. da. Da violência, da pureza e da ordem. *Revista Urutágua*, n. 9, p. 1-8, 2006b.
- SILVA, G. V. da. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L.; SILVA, G. V. (Orgs.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e Cultura, 2004, p. 13-30.
- SILVA, J. C. G. *A identidade roubada*. Lisboa: Gradiva, 1994.
- SILVA, R. C. P. da. Pureza e perigo na relação social das populações tradicionais. *Revista de educação, cultura e meio ambiente*, vol. IV, n. 21, p. 1-8, 2000a.
- SILVA, T. T. A produção social da identidade e diferença. 73-102. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000b. p. 73-102.
- SIMMEL, G. *Questões fundamentais de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- VAINFAS, R. *Os protagonistas anônimos da História*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VELHO, G. O estudo do comportamento desviante: a contribuição da Antropologia Social. In: VELHO, G. (Org.). *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

VELHO, G. *Um antropólogo na cidade: ensaios de Antropologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

WOLF, E. R. *Antropologia e poder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

Bibliografia instrumental

ALAND, B. Marcião. Marcionitas. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 881-882.

AUGÉ, M. Puro/Impuro. In: ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 55-73. v. 30.

DÍAZ Y DÍAZ, M. Montano-Montanismo. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 959-961.

FILORAMO, G. Escatologia. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 487-489.

GIANOTTO, C. Apeles. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002a, p. 126.

GIANOTTO, C. Ofitas. Naassenos. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002b, p. 1024-1025.

GIANOTTO, C. Valentiniano gnóstico. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002c, p. 1399-1400.

- GINOUVÈS, R. (Ed.). *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine*. Espaces architecturaux, bâtiments et ensembles. Rome: École française de Rome, 1998. t. 3.
- KOCHAKOWICZ, L. Heresia. In: ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, p. 301-325. v. 12.
- MUNIER, C. Autoridade na Igreja. In: BERARDINO, A. (Ed.) *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 199-202.
- NAVARRA, L. Heliogábalo. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 662.
- OPELT, I. Comodiano. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 316-317.
- RIGALIA, I. Conflito. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (Orgs.). *Dicionário de Política*. Brasília: UNB, 1988, p. 225-230.
- ROMERO POSE, E. Novato de Cartago. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1014.
- ROMERO POSE, E. Perpétua e Felicidade. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1140.
- SARAIVA, R. S. F. *Dicionário latino-português*. Etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico. Belo Horizonte: Garnier, 2006, p. 474.
- SAXER, V. Africa. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 46-45.
- SAXER, V. Cipriano de Cartago. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 292-294.
- SAXER, V. Felicíssimo de Cartago. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 569.

SIMONETTI, M. Patripassianos. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1102.

SINISCALCO, P. Minúcio Félix. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 941-942.

STOPPINO, M. Autoridade. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (Orgs.). *Dicionário de Política*. Brasília: UNB, 1988a, p. 88-94.

STOPPINO, M. Poder. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (Orgs.). *Dicionário de Política*. Brasília: UNB, 1988b, p. 933-943.

VOGT, J. Novaciano. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1012-1013.

ZIENTARA, B. Fronteira. In: ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989, p. 306-317, v. 14.

Obras De Apoio

ALEXANDRE, M. Do anúncio do Reino à Igreja: papéis, ministérios, poderes femininos. In: PERROT, M.; DUBY, G. *História das mulheres no Ocidente – A Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1990, p. 511-563. v. 1.

ALFÖLDY, G. *História social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.

ALFÖLDY, G. The crisis of the third century as seen by contemporaries. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n. 15, vol. 1, p. 89-111, 1974.

ALTMAN, J. G. *Epistolarity: approaches to a form*. Ohio: Ohio State University Press, 1982.

ANTIQUEIRA, M. Era uma vez a crise do Império Romano no século III: percursos de um recente itinerário historiográfico. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 9, p. 152-168, 2015.

- AUBÉ, B. *Les chrétiens dans l'Empire romain de la fin des Antonins au milieu du III siècle (180-249)*. Paris: Didier et cie, 1881.
- AUBET, M. E. *The phoenicians and the West: politics, colonies and trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- AUDOLLENT, A. *Carthage romaine: 146 avant Jésus-Christ – 698 après Jésus-Christ*. Thèse pour le doctorat. Faculté des lettres, Université de Paris, 1901, 876 p.
- BAJO, F. El Sistema asistencial eclesiastico occidental durante el siglo IV. *Studia Historica, Historia Antigua*, n. 4-5, p. 189-194, 1986-1987.
- BATIFFOL, P. *L'Église naissante et le catholicisme*. Paris: Du Cerf, 2011.
- BAYARD, L. *Saint Cyprien, Correspondance*. Paris: Les belles lettres, 1961-1962.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BENKO, S. *Pagan Rome and the Early Christians*. London: Batsford, 1986.
- BESSIS, S. En defensa de Cartago, hoy y siempre. *The Unesco courier*, 1999.
- BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 1967.
- BÉVENOT, M. Cyprian and his recognition of Cornelius. *The Journal of Theological Studies*, vol. 28, n. 2, p. 346-359, 1977.
- BÉVENOT, M. *Cyprian: De lapsis; and, De Ekklesiae catholicae unitate*. Oxford Early Christian texts, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- BÉVENOT, M. *The tradition of manuscripts*. A study in the transmission of St. Cyprian's treatises. Oxford, 1961.
- BOBERTZ, C. For the vineyard of the Lord of hosts was the House of Israel: Cyprian of Carthage and the Jews, *Jewish Quarterly Review*, n. 82, p. 1–15, 1991.
- BOMGARDNER, D. L. The Carthage amphitheater: a reappraisal. *American Journal of Archaeology*, vol. 93, n. 1, p. 85-103, 1989.

- BOUTET, J. *Saint Cyprien évêque de Carthage et martyr*. Avignon, 1923.
- BOYARIN, D. *Border lines: the partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007a.
- BOYARIN, D.. Semantic differences; or, “Judaism”/ “Christianity”. In: BECKER, A. H.; REED, A. Y. (Ed.). *The ways that never parted: Jews and Christians in late antiquity and the early middle ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007b. p. 65- 85.
- BRAVO CASTAÑEDA, G. Crisis del Imperio Romano? Desmontando un tópico historiográfico. *Vinculos de Historia*, Ciudad Real, n. 2, p. 13-26, 2013.
- BRAVO CASTAÑEDA, G. Otro mito historiografico? La crisis del siglo III y sus términos em el nuevo debate. *Studia histórica*. História Antigua, Salamanca, n. 30, p. 115-140, 2012.
- BRAVO CASTAÑEDA, G. Para un nuevo debate sobre la crisis del siglo III (em Hispania), ao hilo de un estudio reciente. *Gerión*, n. 16, p. 493-500, 1998.
- BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, P. (Org.). *História da vida privada: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-284. v. 1.
- BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.
- BURNS JR., J. P. *Cyprian the bishop*. London: Routledge, 2002.
- BUSTAMANTE, M. R. da C. Banquete romano, comensalidade em tempo de paz. *XXIII Simpósio Nacional de História da Anpuh*, p. 1-9, 2005.
- BUSTAMANTE, M. R. da C. Exclusão na arena: “damnatio ad bestias”. *Dimensões*, Vitória, n. 22, p. 104-122, 2009.
- BUSTAMANTE, M. R. da C. Rituais de sacrifício: entre a *religio* e a *superstitio*. Análise comparativa entre o discurso jurídico imperial e imagético provincial no Baixo Império. In: SILVA, G. V. da; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Orgs.). *As identidades no tempo*. Ensaios de gênero, etnia e religião. Vitória: Edufes, 2006, p. 321-351.

- CABRAL, G. C. M. Do ordo à cognitio. *Revista informação legislativa*, Brasília, n. 194, p. 227-239, 2012.
- CAGNAT, R. Note sur l'inscription des thermes de Carthage. *Revue Archéologique*. p. 171-179, 1887. t. 10.
- CAIN, A. *Vox clamantis in deserto*: rhetoric, reproach, and the forging of ascetic authority in Jerome's letters from the Syrian desert. *The Journal of Theological Studies*, n. 57/2, p. 500-525, 2006.
- CAMPOS, J. Introdução. In: CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas e tratados*. Madrid: BAC, 1964, p. 5-134.
- CARDOSO, S. K.; SILVA, C. A. Identidade e autoridade no cristianismo primitivo: introdução ao martírio de Perpétua e Felicidade. *Oracula*, ano 10, n. 15, p. 20-31, 2014.
- CARDOSO, Z. de A. *A literatura latina*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- CARRIÉ, J. M.; ROUSSELLE, A. *L'Empire Romain en mutation: des Sévères à Constantin*, Paris: Du Seuil, 1999.
- CASTELLI, E. *Martyrdom and memory: Christian culture making*. New York: Columbia University Press, 2004.
- CHADWICK, H. *A Igreja primitiva*. Lisboa: Ulisseia, 1967.
- CHAPMAN, J. Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Église. *Revue Benedictine*, v. 20, p. 26-51, 1903.
- CHEVITARESE, A. L. Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes/Mauad, 2006, p. 161-173.
- CHOURAQUI, A. N. *Between East and West: a history of the Jews of North Africa*. The Jewish Publication Society of America, 2001.
- CHOURAQUI, A. N. *Histoire des juifs en Afrique du nord*. Paris: Hachette, 1985.

- CHRISTOL, M. Cyprien de Cathage et la crise de l'Empire Romain de Marc Aurèle à Constatin: mutations, continuités, ruptures. In: QUET, M. H. (Dir.). *La "crise" de l'Empire Romain*. Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, p. 455-480.
- CLARKE, G. W. Double-trials in the persecution of Decius. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 22, H. 4, p. 650-663, 1973.
- CLARKE, G. W. Prosopographical notes on the epistles of Cyprian, III: Rome in August, 258. *Latomus*, n. 34, p. 437-448, 1995.
- CLARKE, G. W. Some observations on the persecution of Decius. *Antichthon*, n. 3, p. 63-76, 1969.
- CLARKE, G. W. Third-century Christianity. In: BOWMAN, A. K.; GARNSEY, P.; CAMERON, A. (Eds.). *The Cambridge Ancient History*. The crisis of Empire, A.D. 193-337. Cambridge University Press, 2008, p. 589-671. v. XII.
- CLARKE, G.; POIRIER, M. Introdução. In: *Cyprien de Carthage, Ceux qui sont tombés (De Lapsis)*. Sources Chrétiennes, n. 547, Paris: Du Cerf, 2012.
- COHEN, S. J. D. Crossing the boundary and becoming a Jew. *Harvard Theological Review*, n. 82, p. 13-33, 1989.
- CORASSIN, M. L. O cidadão romano na República. *Projeto História*, n. 33, p. 271-287, 2006.
- CORSSEN, P. Das Martyrium des Bischofs Cyprian. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, n. 18, 1917-1918.
- COSTA, M. A. da. A relevância sócio-comunicativa da carta na Roma antiga. *Revista Mundo Antigo*, ano III, v. 3, n. 6, p. 77-90, 2014.
- D'ALÈS, A. Le diacre Pontius. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, n. 8, p. 319-378, 1918.
- DANIELOU, J.; MARROU, H. I. *Nova história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1984.

- DEISSMANN, A. *New light on the New Testament, from the records of the Greco-Roman period*. Edinburgh: T & T Clarck, 1907.
- DEPEW, M; OBBINK, D. *Matrices of genre: authors, canons, and society*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- DERRIDA, J. *The post card: from Socrates to Freud and beyond*. Chicago: Chicago University Press, 1987.
- DONNA, R. B. *The fathers of the church*. Washington: The Catholic University of America, 1964.
- DUNN, G. D. *Cyprian and the bishops of Rome: questions of Papal Primacy in the Early Church*. Strathfield: St. Pauls Publications, 2007.
- DUNN, G. D. *Tertullian*, London/New York, 2004a.
- DUNN, G. D. The White crown of works: Cyprian's early pastoral ministry of almsgiving in Carthage. *Church history*, n. 73, v. 4, p. 715-740, 2004b.
- DUVAL, Y. Le début de la persecution de Dèce à Rome (Cyprien, *Ep.* 37). *Revue des Études Augustiniennes*, n. 46, p. 157-172, 2000.
- EBBELER, J. *Caesar's letters and the ideology of literary history*. *Helios*, p. 3-19, 2003.
- EBBELER, J. Letters. In: BARCHIESI, A.; SCHEIDEL, W. (Ed.). *The Oxford handbook of roman studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 464-476.
- EDWARDS, C. Epistolography. In: HARRISON, S. (Ed.). *A companion to latin literature*. Blackwell, 2005, p. 270-283.
- ENNABLI, A. Carthage romaine. *Vie des Arts*. vol. 18, n. 73, p. 22-26, 1973-1974.
- ENNABLI, A.; SLIM, H. *Carthage: le site archéologique*. Tunis: Cérès, 1993.
- ERNST, J. *Cyprian und das Papsttum*. Mainz, 1912.
- FELDMAN, S. A. A mulher na religião judaica (período bíblico: primeiro e segundo Templos). *Métis*, v. 5, n. 10, p. 251-272, 2006.

- FELDMAN, S. A. A resistência cultural judaica sob o império romano (final do século I ao IV). In: SILVA, G. V. da (Org.). *Conflito cultural e intolerância religiosa no Império Romano*. Coleção Rumos da História. Vitória: GM, 2008a, p. 19-29.
- FELDMAN, S. A. Entre o *imperium* e a *Ecclesia*: os judeus no Baixo Império. XIX Encontro Regional da Associação Nacional de História/SP. *Anais*. São Paulo: USP, 2008b. p. 1-12.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. Comportamientos y alternativas cristianas en una época de crisis: el testimonio de Cipriano. *Memorias de Historia Antigua*, n. 5, p. 213-226, 1981.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. El cristianismo greco-romano. In: SOTOMAYOR, M.; FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (Coords.). *Historia del cristianismo*. Granada: Trotta, 2003, p. 227-292. t. 1.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. *La crisis del siglo III y el fin del Mundo Antiguo*. Madrid: Akal, 1982.
- FINLEY, M. As mulheres silenciosas de Roma In: FINLEY, M. *Aspectos da Antiguidade: descobertas e controvérsias*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990, p.142-155.
- FLEMING, M. I. D. Cotidiano e sociabilidades no Império Romano e as vasilhas de metal para o banquete. In: SILVA, G. V. da; LEITE, L. R.; SILVA, E. C. M. da; LIMA NETO, B. M. (Orgs.). *Cotidiano e sociabilidades no Império Romano*. Vitória: GM, 2015, p. 31-50.
- FOURNIER, J. Rome et l'administration judiciaire provinciale. In: HURLET, F. (Org.). *Rome et l'occident: gouverner l'empire*. Rennes: Presses Universitaire de Rennes, 2009, p. 207-227.
- FOX, R. L. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998, p. 154-182.
- FRANZEN, A. *Breve história da Igreja*. Lisboa: Presença, 1996.
- FREDOUILLE, J. C. Introduction. In: *Cyprien de Carthage, A Démétrien (Ad Demetrianum)*. Sources Chrétiennes, n. 467, Paris: Les éditions Du Cerf, 2003.

FREDRIKSEN, P. *Excaecati Occulta Justitia Dei: Augustine on the Jews and Judaism. Journal of Early Christian Studies*, n. 2, 1995, p. 299–324.

FREDRIKSEN, P. What “parting of the ways”? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean city. In: BECKER, A. H.; REED, A. Y. (Ed.). *The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 35-63.

FREDRIKSEN, P.; IRSHAI, O. Christian anti-Judaism, polemics and politics. In: KATZ, S. T. (Ed.). *The Cambridge History of Judaism: the late roman-rabbinic period*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 977-1034, 2006. v. 4.

FREND, W. H. C. A note on Jews and Christians in third-century North Africa. *Journal of Theologicas Studies*, n. 21, p. 92-96, 1970.

FREND, W. H. C. Martyrdom and political oppression. In: ESLER, P. F. (Ed.). *The Early Christian World*. London: Routledge, 2000, p. 815-839. v. II.

FRIGUETTO, R. *Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações*. Curitiba: Juruá, 2012.

FUMADÓ ORTEGA, I. Arqueologia postcolonial en Cartago: un camino a recorrer. *L’Africa romana: le ricchezze dell’Africa. Risorse, produzioni, scambi*. Roma: Carocci, 2008, p. 1171-1179. v. 2.

FUNARI, P. P. A. *A vida quotidiana na Roma antiga*. São Paulo: Annablume, 2003.

FUNARI, P. P. A. *Roma: vida pública e vida privada*. São Paulo: Atual, 1993.

GAILLARD, J.; MARTIN, R. *Les genres littéraires à Rome*. Paris: Nathan/Scodel, 1990.

GAMBLE, H. Y. *Books and readers in the early church: a history of Early Christian texts*. New Haven/London: Yale University Press, 1995.

GARCÍA MAC GAW, C. G. La Carta 59 de Cipriano y el conflicto entre las sedes de Roma y Cartago. *Gérion*, Madrid, n. 17, p. 479-496, 1999.

- GARCÍA MAC GAW, C. G. La iglesia de Cartago y la inclusión de grupos nobles a través de la obra de Cipriano. *Studia Historica, Historia Antigua*, n. 16, p. 179-192, 1998.
- GARCÍA SANCHIDRIÁN, M. L. Introdução. In: CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas*. Introdução, tradução e notas de Maria Luisa García Sanchidrián. Madrid: Gredos, 1998.
- GARRAFONI, R. S. Hierarquias e conflitos: repensando os anfiteatros romanos no início do Principado. *História: questões e debates*. Curitiba, n. 41, p. 45-56, 2004.
- GASCÓ LA CALLE, F. “Decadencia” y percepción de la realidade en San Cipriano. *Habis*, n. 9, p. 311-322, 1978.
- GIBBON, E. Declínio e queda do Império Romano. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GOMES, F. J. S. As comunidades cristãs da época apostólica. *Phoînix*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 139-156, 1997.
- GONÇALVES, A. T. M. Os severos e a anarquia militar. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes/Mauad, 2006, p. 175-191.
- GONÇALVES, A. T. M.; DI MESQUITA, F. D. G. Atividade epistolar no Mundo Antigo: relendo as cartas consolatórias de Sêneca. *História Revista*. Goiânia, v.15, n.1, p. 31-53, 2010.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. Apologética antijudía y *ecclesia potens* en Tertuliano y Cipriano. *POLIS: Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, n. 23, p. 35-60, 2011.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. La ofensiva Cristiana contra la influencia judía en Cartago: Tertuliano y Cipriano em el marco de um conflicto religioso. *Hispania Antigua*, n. 20, p. 341-366, 1996.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*. Madrid: Signifier, 2005.
- GRAÇA, I. Marcial e os banhos em Roma. *Humanitas*, n. 56, p. 117-136, 2004.

- GRIMAL, P. *A vida em Roma na antiguidade*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1995.
- GRIMAL, P. *As cidades romanas*. Lisboa: Edições 70, 2003.
- GUARINELLO, N. L. O Império Romano e nós. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes/Mauad, 2006, p. 13-19.
- GUNDERSON, E. *Cattulus, Pliny, and love-letters*. *TAPA*, n. 127, p. 201-231, 1997.
- HALE, B. D. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: Junta de educação religiosa e publicações, 1986.
- HALL, J. *Politeness and politics in Cicero's letters*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- HARNACK, A. von. *Das Leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Biographie*. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, n. 39,3, Leipzig, 1913.
- HARTEL, G. S. *Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia*. *CSEL* 3/1-3, Vienne, 1868-1871.
- HEMELRIJK, E. A. *Matrona docta: educated women in the Roman élite from Cornelia to Julia Domna*. London: Routledge, 2004.
- HERNANDEZ GARCÍA, V. *Moralidad de los espectáculos en la antigüedad cristiana*. *Scriptorium Victoriense*, v. 14, p. 159-177, 1967.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *Mujeres, carisma y castidade en el cristianismo primitivo*. *Gerión*, n. 11, p. 229-244, 1993.
- HIRSCHBERG, H. Z. *A History of the Jews in North Africa*. Leiden: Brill. 1974. v. I.
- HOFFMAN, M. da S. *O domínio ideológico da Igreja durante a Alta Idade Média ocidental*. *Historiador*, Porto Alegre, ano 3, n. 1, p. 105-112, 2010.
- HUMPHREY, J. H. *Roman circuses: arenas for chariot racing*. Los Angeles: California University, 1986.
- JERPHAGNON, L. *Histoire de la Rome antique: les armes et les mots*. Paris: Tallandier,

2002.

JUSTER, J. *Les juifs dans l'Empire romain: leur condition juridique, économique et sociale*. Paris: P. Geuthner, 1914.

KERESZTES, P. The Decian *libelli* and contemporary literature. *Latomus*, n. 34, p. 761-781, 1975a.

KERESZTES, P. Two edicts of the emperor Valerian. *Vigiliae Christianae*, vol. 29, n. 2, p. 81-95, 1975b.

KINZIG, W. "Non-separation": closeness and co-operation between Jews and Christians in the fourth century. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 45, n. 1, p. 27-53, 1991.

KNIPFING, J. R. The *libelli* of the Decian persecution. *The Harvard Theological Review*, vol. 16, n. 4, p. 345-390, 1923.

KOCH, H. *Cyprianische Untersuchungen*. Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1926.

KOVALIOV, S. I. *Historia de Roma*. Buenos Aires: Editorial Futuro, 1959. t. 3.

KRAEMER, R. S. *Women & Christian origins*. New York: Oxford University Press, 1999.

LABRIOLLE, P. de. Introdução, tradução e notas. In: *Saint Cyprien, De l'unité de l'Église catholique*. Col. *Unan Sanctam*, n. 9, Paris: Le Cerf, 1942.

LASSÈRE, J. M. La vie religieuse dans les cités de l'Afrique. *Journal of Roman Archeology*, London, n. 19, p. 490-494, 1996.

LE BOHEC, Y. Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine. *Antiquités africaines*, Paris, n. 17, p. 165-207, 1981.

LE MOYNE, J. Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du *De unitate*, chapitre IV? *Revue Benedictine*, n. 63, p. 70-115, 1953.

LEPPIN, H. Old religions transformed: religions and religious policy from Decius to Constantine. In: RÜPKE, J. (Ed.). *A companion to Roman Religion*. Blackwell Publishing, 2007, p. 96-108.

- LÉZINE, A. *Carthage-Utique: Études d'architecture et d'urbanisme*. Paris: CNRS, 1968.
- LÉZINE, A. *Les thermes d'Antonin à Carthage*. Túnis: Societé tunisienne de diffusion, 1969.
- LIEU, J. Impregnable ramparts and walls of iron: boundary and identity in early Judaism and Christianity. *New Testament Studies*, Cambridge, n. 48, p. 297-313, 2002.
- LIMA NETO, B. M. *Bandidos e elites cidadinas na África Romana: um estudo sobre a formação de estigmas com base nas Metamorphoses de Apuleio de Madaura (século II)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas) – Universidade Federal do Espírito Santo, 2011, 172p.
- LIMA NETO, B. M. *Honra e estigma na Tripolitânia Romana: cotidiano, magia e lutas de representação segundo Apuleio de Madaura (século II d.C.)*. 2015. Tese (Doutorado em História Social das Relações Políticas) – Universidade Federal do Espírito Santo, 2015, 313p.
- LINDER, A. *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit: Wayne State University Press, 1987.
- LUEBERING, J. E. Uncial calligraphy. *Encyclopædia Britannica*. 2009. Disponível em: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/614047/uncial>>. Acesso em: 27 de novembro de 2013.
- MAHJOUBI, A. O período romano e pós-romano na África do norte. In: MOKHTAR, G. (Coord.). *História geral da África*. São Paulo: Ática, 2010, p. 501-544.
- MAHJOUBI, A. *Villes et structures de la province romaine d'Afrique*. Túnis: Centre de publication universitaire, 2000.
- MALHERBE, A. *Ancient epistolar theorists*. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- MARTIN, J. *Commodiani Carmina*. Turnhout, 1960.
- MARTIN, M. Sous le signe de Didon: magie et superstitions en Afrique Romaine. *Folia Electronica Classica*, n. 10, p. 1-9, 2005.

- MATTINGLY, H. The reigns of Trebonius Gallus and Volusian and of Aemilian. *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society*, vol. 6, n. ½, p. 36-46, 1946.
- MCGOWAN, A. Discipline and diet: feeding the martyrs in Roman Carthage. *The Harvard Theological Review*, vol. 96, n. 4, p. 455-476, 2003.
- MELIÁ, I. R. La Africa cristiana: primeras versiones latinas de la Biblia. *Millars*, Valência, v. 6, p. 20-38, 2009.
- MENDES, N. M.; OTERO, U. B. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no império romano. *Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 196-220, 2005.
- MOHRMANN, C. Introduzione. In: PONZIO. *Uita di Cipriano*. Introduzione di Christine Mohrmann; testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen; traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, Fondazione Lorenzo Valla, 1997, p. iii-xv.
- MOLAGER, J. Introduction. In: *Cyprien de Carthage, A Donat et La vertu de la patience*. Sources Chrétiennes, n. 291, Paris: Les éditions Du Cerf, 1982.
- MOMIGLIANO, A. *De paganos, judios y cristianos*. México: Fondo de Cultura Economica, 1996.
- MONCEAUX, P. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à invasion arabe*: Saint Cyprien et son temps. Paris: Ernest Leroux, 1901. t. 2
- MORESCHINI, C. Contributo allo studio della tradizione manoscritta degli Opuscula Cipriano. Pise, *SCO*, n. XXI, p. 3-8, 1972.
- MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina*. De Paulo à Era Constantiniana. São Paulo: Loyola, 1996. t. 1.
- MOURA, F. N. de. Sacrifícios humanos em Cartago: um diálogo com a historiografia contemporânea. *Nearco*, ano VII, n. 1, p. 143-159, 2014.

- MUSURILLO, H. A. *The Acts of the Christian martyrs*. Oxford University Press, 1972.
- NICHOLSON, J. The delivery and confidentiality of Cicero's letters. *CJ*, p. 33-63, n. 90, 1994.
- NICHOLSON, J. The survival of Cicero's letters. *Latomus*, v. 9, p. 63-105, 1998.
- NIELSEN, I. *Thermae et balneae: the architecture and cultural history of Roman public baths*. Aarhus University Press, 1993. v. 2.
- NOGUEIRA, P. A. de S. O poder da diferença: o judaísmo como problema para as origens do cristianismo. In: FUNARI, P. P.; SILVA, M. A. de O. (Orgs.). *Política e identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume/ Fapesp, 2009, p.131-146.
- NORMAN, N. Excavations in the circus at Carthage. *Archaeology*. v. 40, n. 3, p. 46-51, 1987.
- NORMAN, N. J. The Architecture of the Circus in the Light of 1982 Season. In: HUMPHREY, J. H. (Ed.). *The Circus and a Byzantine cemetery at Carthage*, Ann Arbor: University of Michigan, 1988, p. 7-31. v. 1.
- NOSSOV, K. *Gladiator: Rome's bloody spectacle*. New York: Osprey Publishing, 2009.
- NOVÁS CASTRO, M. M. La persecución según Cipriano de Cartago. *Scripta Fulgentina*, n. 9-10, p. 181-204, 1995.
- PAGELS, E. *Adão, Eva e a serpente*. Tradução de Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- PERKINS, J. *The suffering self: pain and narrative representation in the Early Christian Era*. New York: Routledge, 1995.
- PETITMENGIN, P. Cinq manuscrits de saint Cyprien et leur ancêtre. *Revue d'histoire des textes*, n. II, Paris, p. 197-230, 1972.
- PETITMENGIN, P. Le *codex Veronensis* de saint Cyprien. *REL*, n. 46, Paris, p. 330-378, 1968.

- PICARD, G. C. *Carthage*. Paris: Les Belles Lettres, 1951.
- PICARD, G. C. Une schola de college à Carthage. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 96, n. 2, p. 215-218, 1952.
- PIGANIOL, A. *Histoire de Rome*. Paris: Press universitaires de France, 1954.
- POIRIER, M. Introduction. In: *Cyprien de Carthage, La bienfaisance et les aumônes (De opere et eleemosynis)*. Sources Chrétiennes, n. 440, Paris: Les éditions Du Cerf, 1999.
- PRICE, S. Latin Christian apologetics: Minucius Felix, Tertullian and Cyprian. In: EDWARDS, M.; GOODMAN, M.; PRICE, S. (Eds.). *Apologetics in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 105-119.
- PROROK, C. B. K. de. Recent researches on the Peninsula of Carthage. *The Geographical Journal*, vol. 63, n. 3, p. 177-187, 1924
- QUEIROZ, S. *Glossário de termos de edição e tradução*. Belo Horizonte: Fale, 2008.
- RAVEN, S. *Rome in Africa*. London and New York: Routledge, 1993.
- REBENACK, E. V. Introdução. In: *Thasci Caecili Cypriani, De opere et eleemosynis*. Patristic Studies, n. 94, Washington: Catholic University of America Press, 1962.
- RÉMONDON, R. *La crisis del Imperio Romano: de Marco Aurélio hasta Anastacio*. Barcelona: Labor, 1967.
- RHEE, H. *Early Christian literature: Christ and culture in the second and third centuries*. New York: Routledge, 2005.
- RIBEIRO JR., J. *Pequena história das heresias*. Campinas: Papyrus, 1989.
- RICHARDSON, E. C. Introduction. In: JEROME; GENNADIUS. *Lives of illustrious men*. Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Christian Classics Ethereal Library, Philip Schaff Editor, 2009. v. 3.
- RIVES, J. B. *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

- RIVES, J. B. The Decree of Decius and the Religion of Empire. *The Journal of Roman Studies*, vol. 89, p. 135-154, 1999.
- ROBERT, J. N. *Os prazeres em Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- ROBERTS, A.; DONALDSON, J. *The ante-nicene christian library*. Edinburgh: T&T Clark, 2009. v. XI.
- RODRIGUES, M. V. M. Banquetes romanos: comensalidade, hierarquia e poder na Roma Antiga. *Nearco*, ano VII, n. 2, p. 72-79, 2014.
- ROS, K. E. The roman theater at Carthage. *American Journal of Archaeology*, vol. 100, n. 3, p. 449-489, 1996.
- ROSA, C. B. A religião na *Urbs*. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da. (Orgs.). *Repensando o Império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes/Mauad, 2006a, p. 137-160.
- ROSA, C. B. da. Cotidiano e sociabilidades, a *congregatio* imperial. In: SILVA, G. V. da; LEITE, L. R.; SILVA, E. C. M. da; LIMA NETO, B. M. (Orgs.). *Cotidiano e sociabilidades no Império Romano*. Vitória: GM, 2015, p. 9-11.
- ROSENMEYER, P. *Ancient epistolary fictions: the letter in greek literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- ROSENMEYER, P. Ovid's *Heroides* and *Tristia*: voices from exile. *Ramus*, n. 26/1, p. 29-56, 1997.
- ROSTOVTZEFF, M. *Social and Economic History of the Roman Empire*. New York: Oxford University Press, 1926.
- RUSSELL, A. G. The Jews, the Roman Empire and Christianity, A.D. 50-180. *Greece & Rome*. Cambridge, v. 6, n. 18, p. 170-180, 1937.
- SAGE, M. M. *Cyprian*. Patristic Monograph Series, Philadelphia Patristic Foundation, 1975.

- SALCEDO GÓMEZ, R. S. *El corpus epistolar de Cipriano de Cartago (249-258): estructura, composición e cronología*. Tese de doutorado. Programa doctorado: “Mediterrània: Prehistòria i Món Antic. Departament de Prehistòria, Història Antiga i Arqueologia, Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona, 2002.
- SANTOS YANGUAS, N. Valeriano y la persecución de los cristianos. *Espacio, tiempo y forma*, série II, p. 197-217, 1995. t. 8.
- SANTOS YANGUAS, N. Decio y la persecución anticristiana. *Memorias de Historia Antigua*, vol. XV-XVI, p.143-181, 1994.
- SAUMAGNE, C. *Saint Cyprien: évêque de Carthage, ‘Pape’ d’Afrique (248-258)*. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1975.
- SCOURFIELD, J. H. D. The *De mortalitate* of Cyprian: consolation and context. *Vigiliae Christianae*, n. 1, v. 50, p. 12-41, 1996.
- SILVA, G. V. da. Espaço, cotidiano e sociabilidade em Antioquia: uma leitura do *Antiochikos* de Libânio. In: CERQUEIRA, F.; GONÇALVES, A. T. M.; MEDEIROS, E.; BRANDÃO, J. L. (Orgs.) *Saberes e poderes no Mundo Antigo: estudos ibero-latino-americanos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013a, p. 257-274.
- SILVA, G. V. da. Imagens “bordadas” na pedra: os mosaicos como fonte para o estudo da sociedade imperial romana. In: SILVA, G. V. da; LEITE, L.; (Orgs.) *As múltiplas faces do discurso em Roma*. Vitória: Edufes, p. 153-177, 2013b.
- SILVA, G. V. da. Imagens da pobreza no Império Romano: João Crisóstomo e o clamor por justiça social em Antioquia. In: OLIVEIRA, J. C. M. de; SELVATICI, M. (Orgs.). *Textos e representações da Antiguidade: transmissão e interpretações*. Maringá: Euem, 2012, p. 53-74.
- SILVA, G. V. da. As mulheres e os perigos da cidade: casamento espiritual, virgindade e prostituição segundo João Crisóstomo. In: LEITE, L.; SILVA, G. V. da; CARVALHO, R. N.

- B.; FRANCALANCI, C. (Orgs.) *Figurações do masculino e do feminino na Antiguidade*. Vitória: PPGL, 2011a, p. 33-51.
- SILVA, G. V. da. Reflexões sobre a prática da caridade entre os cristãos, pagãos e judeus. *Revista Jesus Histórico*, n. 6, p. 51-67, 2011b.
- SILVA, G. V. da. A formação dos cidadãos do céu: João Crisóstomo e a *christon paideia*. *Acta Scientiarum*, Maringá, n. 1, v. 32, p. 7-17, 2010a.
- SILVA, G. V. da. O sentido político da prédica cristã no Império Romano: João Crisóstomo e a reforma da cidade antiga. In: ARAÚJO, S. R. de; ROSA, C. B. da; JOLY, F. D. (Orgs.). *Intelectuais, poder e política na Roma Antiga*. Rio de Janeiro: Nau, 2010b, p. 235-272.
- SILVA, G. V. da. . A condenação dos judaizantes nos concílios eclesiásticos do século IV. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 14, p. 164-188, 2008a.
- SILVA, G. V. da. As relações de sociabilidade entre judeus e cristãos em Antioquia. *Liber Intellectus*, v. 2, n. 2, p. 1-15, 2007.
- SILVA, G. V. da. A relação Estado-Igreja no Império romano (séculos III e IV). In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes/Mauad, 2006, p. 241-266.
- SILVA, G. V. da; SOARES, C. da S. O “fim” do Mundo Antigo em debate: da crise do século III à Antiguidade Tardia e além. *Nearco*, ano VI, n. 1, p. 137-161, 2013.
- SILVA, G. V. da; SOARES, C. da S. Autoridade episcopal e conflito político na Antiguidade Tardia: a atuação de Cipriano de Cartago e de João Crisóstomo como reformadores da Igreja. *Revista Brasileira de História das religiões*, n. XII, p. 1-21, 2012.
- SILVA, G. V. da; SOARES, C. S. Orígenes e a definição das fronteiras entre o cristianismo e o judaísmo no *Contra Celso*. *Caminhos da História*, v. 15.2, p. 85-100, 2010.
- SILVA, J. G. R. da. Cartago: arqueologia e representações. *Em tempo de história*, n. 13, 2008b, p. 124-147.

- SIMON, M. *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*. Paris: Mouton, 1962.
- SIMON, M.; BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987.
- SIMONETTI, M. Note sulla tradizione manoscritta di alcuni trattati di Cipriano. *Studi medieval*, n. XII, Spoleto, p. 865-897, 1971.
- SINISCALCO, P; MATTEI, P. Introduction. In: *Cyprien de Carthage. L'unité de L'Église (De Ekklesiae catholicae unitate)*. Sources Chrétiennes, n. 500, Paris: Les éditions Du Cerf, 2006.
- SIQUEIRA, S. M. A. A efervescência discursiva sobre as mulheres nos movimentos marginais do cristianismo primitivo e as respostas da patrística. In: FUNARI, P. P. A.; FEITOSA, L. C.; SILVA, G. J. da (Org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003, p. 375-390.
- SIQUEIRA, S. M. A. *A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho (séc. II-V d.C.)*. 2004. Tese (Doutorado da Faculdade de Ciências e Letras de Assis) - Universidade Estadual Paulista), Assis, 2004, 250 p.
- SIQUEIRA, S. M. A. Instruir as mulheres: admoestação à modéstia do *De cultu feminarum* de Tertuliano. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 33, n. 2, p. 183-190, 2011.
- SIQUEIRA, S. M. A. Reflexões sobre política e igreja no século IV: um olhar para as mulheres cristãs. *Dimensões*, Vitória, v. 25, p. 148-163, 2010.
- SOARES, C. da S. *O conflito entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo no Principado: um estudo a partir do Contra Celso, de Orígenes*. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas) – Universidade Federal do Espírito Santo, 2011, 211p.
- SOUTHERN, P. *The Roman Empire from Severus to Constantine*. London: Routledge, 2004.
- SPLÉNDIDO, M. Los esclavos frente al martirio: una lectura del fenómeno desde las actas martiriales de finel del siglo II d.C. *Cuadernos de Teología*, vol. 28, p. 207-224, 2009.

STARK, R. *The rise of Christianity: How the obscure, marginal Jesus movement became the dominant religious force in the Western World in a few centuries*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

STERN, K. B. *Inscribing devotion and death: archaeological evidence for jewish populations of North Africa*. Religions in the Greece-Roman world. Leiden/Boston; Brill, 2008.

STOWERS, S. K. *Letter writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: Westminster Press, 1986.

TEJA, R. “*Exterae gentes*”: relaciones con paganos, judíos y hereges en los cânones de Elvira. In: SOTOMAYOR, M.; UBIÑA, J. F. (Coords.). *El concilio de Elvira y su tiempo*. Editora da Universidad de Granada, 2005, p. 197-228.

TEJA, R. *Emperadores, obispo, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid. Trotta, 1999.

TEJA, R. Pablo de Samosata: obispo de Antioquía y procurador imperial. *Semanas de Estudios Romanos*. Universidad Católica de Valparaíso, Chile, n. 7-8, p. 205-320, 1996.

TEJA, R. La carta 67 de S. Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones. *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Roman*, n. VII, p. 115-124, 1990.

THÉBERT, Y. *Termes romains d’Afrique du Nord et leur contexte méditerranéen*. Rome: École française de Rome, 2003.

TILLEY, M. A. North Africa. In: MITCHELL, M. M.; YOUNG, F. M. (Eds.). *Christianity: origins to Constantine*. Cambridge University Press, 2008, p. 381-396. v. 1.

TRAPP, M. *Greek and latin letters: an anthology with translation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

TURMEL, J. *Histoire de la théologie positive, du Concile de Trente au Concile du Vatican*, Paris: Beauchesne, 1906. v. 2.

- VAN DAM, R. *Families and friends in Late Roman Cappadocia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- VOGT, J. *La decadencia de Roma: metamorfosis de la cultura antigua (200-500)*. Madrid: Guadarrama, 1968.
- VON SODEN, H. *Die cyprianische Briefsammlung. Geschichte ihrer Entstehung und Ueberlieferung*. Leipzig, 1904.
- WARD, R. B. Women in Roman baths. *The Harvard Theological Review*, v. 85, n. 2, p. 125-147, 1992.
- WARMINGTON, B. H. O período cartaginês. In: MOKHTAR, G. (Coord.). *História geral da África*. São Paulo: Ática, 2010, p. 473-500.
- WATSON, E. W. The style and language of Cyprian. *Studia Biblica et Ekklesiastica*, Oxford, n. 4, 1896.
- WHITE, L. M. Architecture: the first five centuries. In: ESLER, P. F. (Ed.). *The Early Christian world*. London/New York: Routledge, 2000, p. 693-746. v. II.
- WHITE, L. M. (Org.). *Building God's house in the Roman World: architectural adaptation among Pagans, Jews, and Christians*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1990. v. 1.
- ZÉTOLA, B. M. *Pobreza, caridade e poder na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Juruá, 2009.

ANEXOS

Cartas

Epistula 1

Ano de 249. Escrita por Cipriano e endereçada aos presbíteros, diáconos e ao povo de Furni (sede episcopal de Túnis). Como defensor das leis canônicas, Cipriano escreve essa carta surpreendido de que, contra o acordado em um concílio, Geminio Víctor tenha designado o presbítero Faustino como tutor em seu testamento. Colocando em prática os decretos de seus antecessores, exige que os destinatários não ofereçam o sacrifício e nem oscsufrágios pela alma do defunto [Gemínio Víctor].

Epistula 2

Ano de 254 ou 257. Nessa carta, Cipriano responde ao bispo de Tina, em Bizacena, Eucrácio, sobre um ator de teatro cômico. De acordo com Cipriano, se esse indivíduo ensina aos outros o seu ofício, ainda que ele não participe da cena teatral, não se deve admiti-lo na Igreja, pois não lhe servirá de desculpa o fato de não ter outro meio para ganhar a vida.

Epistula 3

Ano de 249. Cipriano escreve a Rogaciano (bispo de Nova), em razão da atitude rebelde de um diácono que desrespeitou o bispo. Cipriano pede para Rogaciano agir com atitude enérgica e rigor contra as insolências de um diácono, cujo nome não foi citado, aplicando-lhe a degradação se prosseguir em sua obstinação, e, ainda, privá-lo da participação junto à congregação, apartando-o da comunhão com os outros fiéis.

Epistula 4

Ano de 249. Cipriano escreve a Pompônio, bispo de Dionisiana, em Bizacena. Essa carta é bem longa e nela o autor chama a atenção para a tradição de velar pelos irmãos e de manter a disciplina eclesiástica, sobretudo aqueles que depois de terem se consagrado a Deus, esquecem-se de seus mandamentos. Cipriano trata especialmente das virgens, que depois de prometerem manter a continência, dividiram o leito com homens. Contudo, ele argumenta que, se for comprovado que não perderam a virgindade, podem ser admitidas na comunhão, mas se foram defloradas, devem fazer penitência. As obstinadas no erro e seus cúmplices devem ser expulsos da Igreja.

Epistula 5

Ano de 250. Essa carta foi escrita por Cipriano aos presbíteros e diáconos de Cartago e contém o relato do bispo logo após o autoexílio, com a notícia de que se encontra em bom estado de saúde. O bispo, ausente por causa da perseguição de Décio, pede aos seus corresponsáveis que desempenhem suas próprias funções e as de Cipriano. Enfatiza o cuidado que devem ter em relação aos confessores encarcerados e aos indigentes, que, apesar da pobreza, seguem fiéis no Senhor. Insiste especialmente na prudência que os fiéis devem ter quando visitarem os confessores no cárcere, para não levantarem suspeitas, e, sobretudo, para não serem motivos de conflitos e represálias, provocando, assim, que as autoridades carcerárias neguem a permissão para a visita.

Epistula 6

Ano de 250. Escrita por Cipriano e endereçada a Sérgio, Rogaciano. Essa Carta foi dirigida a todo o conjunto de confessores presos nos cárceres da cidade de Cartago, ainda que especialmente dirigida aos presbíteros Sérgio e Rogaciano. Se trata de uma carta fervorosa na

qual Cipriano conforta os fiéis que repudiaram o culto aos deuses pagãos. Logo depois, o bispo pede aos confessores que sigam os conselhos espirituais do presbítero Rogaciano, que ficou muito tempo na prisão.

Epistula 7

Ano de 250. Essa carta foi escrita por Cipriano e dirigida aos presbíteros e diáconos de Cartago com a intenção de certificar-lhes que se encontra em bom estado de saúde e justificar, de alguma maneira, a sua fuga. Nessa carta, podemos perceber o desejo de Cipriano em regressar, mas também seu temor em excitar os pagãos com a sua presença. O bispo também se mostra preocupado com a atenção que a Igreja deve dar às viúvas, aos enfermos e aos estrangeiros cristãos que são pobres e se encontram de passagem pela cidade. Para acalmar um pouco a situação, Cipriano lhes informa que deixou parte do seu dinheiro em poder do presbítero Rogaciano. Ainda, comunica que enviou outra soma de dinheiro adicional para o bem estar da sua comunidade.

Epistula 8

Ano de 250. O clero de Roma, que se encontra sem bispo em razão do recente martírio do papa Fabiano, escreve ao de Cartago recriminando a fuga do bispo Cipriano. Aconselha o clero de Cartago a se manter na fé e a cuidar do “rebanho”. Essa carta, de acordo com Campos (1964, p. 384), possui um grande valor enquanto documento histórico acerca da perseguição de Décio, e como documento filológico, por sua linguagem popular.

Epistula 9

Ano de 250. Cipriano escreve aos presbíteros e diáconos de Roma depois de saber da morte do papa Fabiano, lhe dedicando algumas palavras elogiosas.

Epistula 10

Ano de 250. Cipriano escreve aos mártires e confessores e exalta o exemplo de Mapálico e o seu grupo, que perseveraram na fé e se mantiveram firmes, sem apostasiar. Aconselha os demais confessores a seguir esse modelo.

Epistula 11

Ano de 250. Carta extensa e de doutrina espiritual, pois não se refere a casos concretos. Cipriano endereçou aos presbíteros e diáconos. Nela, o bispo relata as visões que teve antes do início da perseguição de Décio e crê que deve compartilhá-las, para que sirvam de aviso. A visão se refere à falta de união entre os irmãos, que tem como consequência a debilidade do poder da oração e a escassa sobriedade da vida. Essa carta é um testemunho do cotidiano interno da Igreja de Cartago.

Epistula 12

Ano de 250. Cipriano escreve aos presbíteros e diáconos de Cartago, com a preocupação, assim como em outras cartas, em relação aos encarcerados. Para o bispo, mesmo que esses não tenham sofrido torturas, podem ser considerados como verdadeiros mártires, por isso, pede ao clérigo Tértulo que anote o dia da morte deles, para que se possa comemorar o sacrifício em missa. Não esquece de mencionar o cuidado com os pobres, sobretudo porque se mantêm firmes na fé.

Epistula 13

Ano de 250. Escrita por Cipriano e endereçada a Rogaciano e demais confessores. Nessa Carta, o autor felicita novamente os confessores pela sua confissão, mas os adverte de que a “luta” ainda continua e que nestes momentos quando já não se encontram encarcerados é que

devem velar pela honra sua e da Igreja, pois a conduta deles há de ser uma referência para o resto da comunidade de fiéis. A principal intenção de Cipriano nessa carta é repreender um grupo de confessores que está tendo uma má conduta. Em relação a eles, o bispo crê que seja oportuno que os outros confessores corrijam os seus atos.

Epistula 14

Ano de 250. Essa carta foi escrita por Cipriano e dirigida aos presbíteros e diáconos de Cartago. O autor inicia lamentado as “quedas” produzidas entre os membros do clero devido à perseguição de Décio. Evidencia seu desejo de voltar à Cartago para cuidar diretamente de sua comunidade, mas diz que prefere continuar escondido para não provocar os ânimos dos pagãos. Tértulo o aconselha a não voltar à cidade, já que a sua presença poderia acarretar consequências imprevisíveis. Novamente, Cipriano mostra-se preocupado com a situação dos pobres e recomenda, mais uma vez, que lhes sejam atendidas todas as necessidades. Por último, o bispo menciona uma notícia recebida de alguns presbíteros acerca de uma questão, que ele não menciona, e que pretende consultar o resto do clero e a sua comunidade antes de se pronunciar. Conclui dizendo que irá resolver este problema quando retornar à Cartago.

Epistula 15

Ano de 250. Cipriano endereça essa carta aos mártires e confessores de Cartago. Ela é de suma importância, pois é a primeira Carta em que o bispo menciona o delicado assunto dos *lapsi*. Recomenda aos mártires e confessores que se atenham à disciplina estabelecida e não restitua os apóstatas.

Epistula 16

Ano de 250. Cipriano escreve aos presbíteros e diáconos de Cartago. O tema dessa carta relaciona-se com o da anterior. O bispo insiste no fato de que alguns clérigos, arrogando-se todos os direitos e buscando ser populares, restituem os *lapsi* na Igreja, por meio do ato de impor-lhes as mãos, com o qual, segundo Cipriano, lhes causam mais danos espirituais.

Epistula 17

Ano de 250. Cipriano escreve aos irmãos do povo de Cartago. Nessa carta o bispo segue a mesma preocupação com a atuação de alguns presbíteros que, sem obedecer as prescrições estabelecidas, reconciliam com muita facilidade os *lapsi*. Volta a recomendar ao seu povo que siga a disciplina da Igreja.

Epistula 18

Ano de 250. Cipriano escreve aos presbíteros e diáconos de Cartago. Nessa breve carta, lembra que, com a chegada do verão, as enfermidades em razão da insalubridade tendem a aumentar. Por isso, recomenda que se tenha certa condescendência com os apóstatas enfermos, permitindo que eles confessem seus erros a qualquer presbítero ou diácono, ou mesmo um laico, caso não se encontrem presentes. Em relação aos outros *lapsi*, recomenda-lhes que tenham confiança e paciência no Senhor.

Epistula 19

Ano de 250. Cipriano escreve, novamente, aos presbíteros e diáconos de Cartago preocupado com o problema dos *lapsi* que possuem muita pressa em serem reconciliados, sem cumprir, para isso, a penitência durante o devido tempo. Adverte aos apóstatas que têm desejo de reconciliação a procurarem a oportunidade de repararem seu erro com o martírio.

Epistula 20

Ano de 250. Cipriano escreve aos presbíteros e diáconos de Roma justificando a sua fuga e alega o conselho do Senhor em relação à atenção e ao cuidado com os irmãos. Reitera o que já havia escrito nas cartas 8 e 9 em relação aos *lapsi* e recomenda a unanimidade com a Igreja de Roma nas resoluções acerca dos apóstatas.

Epistula 21

Ano de 250. Carta de Celerino a Luciano. Os dois eram confessores e o segundo se encontrava na prisão, enquanto o primeiro já havia saído dela. Essa carta é interessante para o conhecimento do assunto acerca dos *lapsi* e da ideia que alguns cristãos tinham sobre o tema. Nela, Celerino roga e suplica a Luciano sua poderosa intercessão, que este mesmo se arrogava, em favor de suas irmãs Numéria e Cândida, que haviam fraquejado em Roma, onde Celerino estivera preso. Sobre Celerino e Luciano, Cipriano trata na carta 27.

Epistula 22

Ano de 250. Luciano escreve a Celerino dizendo-lhe que os *lapsi* seriam reconciliados e relatando as condições em que vivem os cristãos encarcerados.

Epistula 23

Ano de 250. Luciano entrega a Cipriano essa carta escrita pelos confessores, por meio da qual eles notificam o bispo de Cartago de terem concedido a reconciliação a todos os apóstatas.

Epistula 24

Ano de 250. Caldônio (confessor e bispo de uma cidade próxima à Cartago) endereça essa carta a Cipriano e aos copresbíteros de Cartago preocupado com o problema da reconciliação

dos apóstatas e pede ao bispo Cipriano conselhos sobre a maneira de tratar os *lapsi* que, num segundo julgamento, confessam a fé em Cristo. Ainda que Caldônio pense que deva reconciliá-los, pede a opinião de Cipriano.

Epistula 25

Verão de 250. Cipriano responde a Caldônio e aprova o seu modo de pensar em relação aos *lapsi* confessores. Anuncia o envio de documentos (*Epistulas* 15, 16, 17, 18 e 19) com as disposições tomadas para esse caso específico, juntamente com um livro, que não se sabe se era um dos seus tratados conhecidos ou um outro escrito que se perdeu.

Epistula 26

Ano de 250. Cipriano notifica os presbíteros e diáconos de Cartago que o ato de dar a reconciliação aos caídos era competência dos bispos mediante decisão tomada de comum acordo.

Epistula 27

Ano de 250. Cipriano escreve ao clero de Roma para advertir acerca das pessoas que são, por um lado, como Celerino, cauto e discreto, e, por outro, precipitadas e ignorantes nas Escrituras, como Luciano, que propaga as exigências da reconciliação dos *lapsi*. Serve-se do argumento da Carta *ad Galatas*, de Paulo, para refutar as temeridades de Luciano. Nessa carta percebemos a ativa correspondência que Cipriano mantém com o seu clero, para preveni-los e colocá-los a par dos assuntos que perturbavam a Igreja.

Epistula 28

Ano de 250. Cipriano escreve aos presbíteros Moisés e Máximo, e demais confessores, considerando-os como mártires e felicitando-os por sua coragem e valor. A disciplina

evangélica é uma das ideias mais arraigadas em Cipriano, defensor da obediência e da unidade da Igreja.

Epistula 29

Ano de 250. Cipriano escreve aos presbíteros e diáconos de Cartago notificando seu clero que ordenou Saturo como leitor e Optato como subdiácono, em razão da necessidade urgente de colocá-los a serviço da Igreja para confiar-lhes cartas enviadas à Roma e para desempenhar as atividades ministeriais cotidianas.

Epistula 30

Ano de 250. Os clérigos de Roma, que estavam com a sede vacante, escrevem a Cipriano elogiando-o pelas resoluções tomadas sobre os *lapsi* em seu governo. Enfatizam a autoridade de Roma e aprovam a prática da Igreja de Cartago, porque essa está em concordância com a de Roma no assunto relacionado à penitência dos caídos.

Epistula 31

Ano de 250. Os confessores Moisés, Máximo, Nicóstrato, Rufino e outros, felicitam e elogiam Cipriano por seu comportamento e firmeza na delicada questão dos *lapsi* e mostram que estão em conformidade com as opiniões do bispo.

Epistula 32

Ano de 250. Cipriano escreve aos presbíteros e diáconos. O bispo tem interesse que as suas decisões acerca dos apóstatas sejam conhecidas por todas as Igrejas da África, para que atuem uniformemente nessa questão. Assim, comunica aos presbíteros e diáconos das igrejas e pede para que sejam transmitidas as cópias de suas cartas para outras comunidades.

Epistula 33

Ano de 250. Cipriano dirige essa carta a alguns *lapsi* que mostraram pretensões de atuar em nome da Igreja. O bispo contesta-lhes e mostra o exemplo de outros apóstatas que foram humildes e submissos às disposições dos bispos.

Epistula 34

Ano de 250. Cipriano escreve aos presbíteros e diáconos preocupados com o problema dos *lapsi* recalcitrantes. Aprova a conduta dos presbíteros e diáconos que não concederam a comunhão a dois apóstatas obstinados no erro. São eles o presbítero Gaio e um diácono. Nessa carta, Cipriano busca a unanimidade de práticas entre os seus colegas e espera que cesse logo a perseguição para que possa se restabelecer a disciplina eclesiástica.

Epistula 35

Ano de 250. Cipriano escreve aos presbíteros e diáconos de Roma com a intenção de notificar-lhes o mau comportamento de um grupo de apóstatas e diz que o clero deve agir com energia e unanimidade para atuar contra estes temerários.

Epistula 36

Ano de 250. Os presbíteros e diáconos de Roma escrevem a Cipriano para afirmarem a unanimidade de opinião acerca dos *lapsi* temerários; confiam, no entanto, que os apóstatas mudem de atitude. No final da carta, encontra-se um pequeno relato – mas importante –, para a história do bispo Privato de Lambesa, que pretendia, por meio de um emissário, conseguir uma carta favorável do clero de Roma, pois havia sido condenado como herege em um concílio anterior a Cipriano.

Epistula 37

Finais de 250. Cipriano escreve aos presbíteros Moisés e Máximo e aos demais confessores. Essa carta evidencia o prazer que sente Cipriano acerca do afeto que esses dois apóstatas e demais companheiros de prisão sentem por ele. Usa imagens e símbolos para exaltar a fé desses *lapsi*, e exalta-os como testemunhos de Cristo, mercedores de prêmios celestiais.

Epistula 38

Finais de 250. Cipriano escreve aos presbíteros, diáconos e a todo o povo de Cartago apresentando e elogiando o jovem Aurélio, ordenado pelo bispo como leitor na igreja cartaginesa.

Epistula 39

Princípios de 251. Cipriano escreve aos presbíteros, diáconos e a todo o povo de Cartago comunicando que Celerino e Aurélio foram incorporados ao clero como leitores, e enfatiza a virtude a humildade de ambos.

Epistula 40

Princípios de 251. Cipriano escreve aos presbíteros, diáconos e a todo o povo de Cartago anunciando que Numídico foi alçado ao cargo de presbítero da igreja de Cartago, em razão de seus méritos de mártir.

Epistula 41

Fevereiro de 251. Cipriano escreve a Caldônio, Herculano, Rogaciano e Numídico excomungado Felicíssimo e seus seguidores, em especial a Augendo, por terem suscitado um

cisma em Cartago. Essa carta é um documento importante para a história da Igreja, pois com ela inicia-se a questão do cisma de Felicíssimo.

Epistula 42

Fevereiro/março de 251. Caldônio escreve a Cipriano notificando que o clero de Cartago excomungou Felicíssimo, Augendo os outros dissidentes, seguindo as instruções de Cipriano.

Epistula 43

Março de 251. Cipriano escreve a todo o povo para recomendar cuidado frente às mentiras do cismático Felicíssimo e seus seguidores, pois estes atentam contra a pureza e a verdade da Igreja, incitando os *lapsi* a exigir do clero a reconciliação sem a necessidade da penitência indo contra as ordens e medidas tomadas pelos bispos.

Epistula 44

Abril de 251. Cipriano escreve a Cornélio, então bispo de Roma, repudiando o cisma de Novaciano, que havia se iniciado em Roma e tentado ganhar seguidores na África. Cipriano enviou, ademais, dois emissários para se informarem acerca dos fatos ocorridos em Roma e sobre a eleição de Cornélio. A correspondência entre Cipriano e Cornélio inicia-se com essa carta e é de suma importância para a história da Igreja da África e de Roma.

Epistula 45

Maior de 251. Cipriano escreve a Cornélio desculpando-se por ter pedido informações aos bispos Pompeio e Estevão acerca da legitimidade da consagração dele como bispo de Roma. Posteriormente, Cipriano escreveu cartas às comunidades da África assegurando o legítimo *presbiterium* de Cornélio e advertindo os fiéis contra o cismático Novaciano.

Epistula 46

Maio de 251. Cipriano escreve a Máximo, Nicóstrato e demais confessores reprovando e condenando os destinatários por sua adesão ao cisma de Novaciano.

Epistula 47

Maio de 251. Essa carta Cipriano enviou a Cornélio, a fim de que o bispo de Roma notificasse os confessores dessa cidade para voltarem a obedecer Cornélio e apartarem-se do cisma de Novaciano.

Epistula 48

Junho de 251. Cipriano escreve a Cornélio lamentando o fato do cisma em Roma prejudicar a função desse bispo, uma vez que as cartas que o clero de Hadrumantum enviou foram endereçadas ao clero de Roma e não propriamente a Cornélio. Ademais, assinala a Igreja de Roma como *matrix et radix Ecclesiae catholicae*. Essa carta é de grande interesse para a história do cisma de Novaciano e mostra a prudência e a conduta de Cipriano.

Epistula 49

Julho de 251. Cornélio, bispo de Roma, escreve a Cipriano comunicando-lhe que um grupo de cismáticos voltou à Igreja de Roma por espontânea vontade. Ao final dessa carta, se manifesta a práxis da Igreja em meados do século III em questões importantes e a maneira de atuar frente aos que pedem a reconciliação.

Epistula 50

Julho de 250. O bispo de Roma escreve a Cipriano e adverte acerca dos partidários de Novaciano nas Igrejas africanas. O principal deles seria Novato. Essa carta apresenta datas importantes para a história da Igreja no século III.

Epistula 51

Ano de 251. Cipriano responde a carta (*epistula 49*) de Cornélio dizendo que se sentia feliz e satisfeito pelo fato de alguns confessores cismáticos terem voltado à Igreja romana.

Epistula 52

Ano de 251. Cipriano escreve a Cornélio preocupado com o cisma, cuja cabeça principal na África é Novato, que fez Felicíssimo se rebelar contra o bispo de Cartago. Cipriano aconselha o clero de Roma a ter cuidado com esse cismático que se uniu a Novaciano.

Epistula 53

Ano de 251. Máximo escreve, em seu nome e em nome de Urbano, Sidônio e Macário (mencionados nas cartas 49 e 51), notificando Cipriano que se reconciliaram com o bispo Cornélio, de Roma.

Epistula 54

Ano de 251. Cipriano responde a Máximo e demais confessores a propósito da volta deles à Igreja, felicita-os e recomenda-lhes a leitura do seu tratado *De catholicae Ecclesiae unitate*.

Epistula 55

Final de 251. Carta extensa que Cipriano endereçou a Antoniano, bispo de uma região na Numídia, o qual havia aderido ao cisma de Novaciano. Cipriano expõe detalhadamente a eleição legítima de Cornélio e confronta as virtudes deste com as maldades do cismático.

Epistula 56

Ano de 252. Cipriano escreve a Fortunato, Ahimmo, Optato, Privaciano, Donatulo e Félix. Essa carta versa sobre a consulta que esses fizeram ao bispo de Cartago acerca de uns apóstatas. Cipriano responde, segundo o seu parecer, que esses *lapsi* devem ser readmitidos, mediante o seu valor, manifestado na resistência que tiveram de início e nos três anos de penitência que cumpriram. Ele adverte, no entanto, que tratará desse assunto com outros bispos depois da Páscoa e lhes transmitirá a decisão sinodal. Assim como outras cartas, essa trata de alguns casos particulares e nos proporciona uma valiosa informação acerca da conduta de alguns cristãos e do pensamento dos bispos da Igreja da época.

Epistula 57

Ano de 252. Os bispos africanos Liberal, Caldônio, Nicomedes, Cecílio, Junio, Maurício, Félix, Sucesso, Faustino, Fortunato, Víctor, Saturnino, outro Saturnino, Rogaciano, Tertulo, Luciano, Sátio, Secundino, outro Saturnino, Eutiques, Amplo, outro Saturnino, Aurélio, Prisco, Herculáneo, Victório, Quinto, Honorato, Mantaneo, Hortensiano, Verino, Iambo, Donato, Pompônio, Policarpo, Demétrio, outro Donato, Privaciano, Fortunato, Rogato e Monnulo, encabeçados por Cipriano, escrevem a Cornélio. Esses bispos haviam determinado, no concílio da primavera de 251, que não fosse concedida a readmissão dos *lapsi* antes que esses cumprissem o tempo determinado de penitência (provavelmente três anos). Mas, em vista da iminente ameaça de perseguição, dispõem conceder a paz aos apóstatas que vinham

fazendo penitência. Essa carta nos faz conhecer o rico pensamento doutrinal da Igreja africana, que teve um papel importante no período da perseguição de Décio.

Epistula 58

Ano de 252. Sendo iminente a chegada da perseguição, Cipriano escreve aos fiéis de Tíbaris (Túnis), exortandoos que, como “soldados de Cristo”, se disponham ao “combate”, com fé e esperança no céu como recompensa do martírio.

Epistula 59

Ano de 252. Cipriano escreve a Cornélio prevenindo-o acerca dos cismáticos de Cartago encabeçados por Fortunato e Felicíssimo que, rechaçados pelos bispos africanos, recorrem ao bispo romano Cornélio para auferir autoridade. Essa carta nos evidencia um valioso testemunho para o conhecimento interno da Igreja na África em meados do século III.

Epistula 60

Ano de 253. Cipriano escreve a Cornélio. Nessa carta, assim como em outras, o bispo de Cartago testemunha a adesão de sua Igreja à Igreja de Roma e a Cornélio, assim como a concórdia, a unidade e a fé de toda a Igreja. Manifesta, também, preocupação pelas atividades do cismático Novaciano.

Epistula 61

Ano de 253. Cornélio morreu no desterro, em junho de 253, e Lúcio foi eleito papa de Roma. Esse, pouco tempo depois de ocupar a sé episcopal, também sofreu o desterro na perseguição de Galieno, mas retornou vivo. Cipriano e seus colegas do sínodo de 253 escrevem a Lúcio felicitando-o por sua nomeação, sua volta à Roma e sua confissão de fé.

Epistula 62

Não se sabe exatamente a datação, se 249, 251 ou 257. Cipriano escreve a Jenaro, Próculo, Máximo, Víctor, Modiano, Nemesiano, Námpulo e Honortato, preocupado com os cativos que caíram em mãos dos bárbaros, recomenda ao clero da Numídia para que se empenhe em resgatar os cativos.

Epistula 63

Ano de 253. Cipriano escreve a Cecílio, bispo de Bilta. Essa carta é bastante eloquente e evidencia a doutrina da eucaristia de Cipriano. Nela, o bispo cartaginês ensina que deve ser oferecido o vinho misturado com água. Ele também confirma a crença no sacrifício do cálice e da eucaristia com símbolos e passagens do Antigo e Novo Testamento. Refuta os que ofereciam o cálice somente com água e afirma a realidade do corpo e do sangue de Cristo no pão e no vinho. Toda a sua argumentação está baseada nas Escrituras. Sabe-se que nesta época, tanto na Igreja do Ocidente quanto na do Oriente, o ritual da eucaristia era perpetrado das duas formas: com e sem adicionar água ao vinho.

Epistula 64

Não se sabe exatamente a datação, se 252 ou 253. Cipriano escreve a Fido, bispo de uma cidade próximo a Bulla (lugar atualmente desconhecido), em nome de seus colegas que assistiram ao concílio do outono de 251. A carta versa a respeito de um apóstata, chamado Víctor, ao qual Terápio, bispo de Bulla, havia dado a reconciliação antes que ele cumprisse o tempo exigido de penitência. Cipriano esclarece a Fido que a paz dada por um bispo não deve ser anulada, mas recomenda que as disposições decididas no concílio sejam seguidas. Além disso, declara que as crianças recém-nascidas devem ser logo batizadas e que não se deve aguardar até o oitavo dia, como na circuncisão dos judeus.

Epistula 65

Não se sabe exatamente a datação, se 252 ou 253. Cipriano escreve a Epicteto e ao povo de Assuras recomendando que não continuem seguindo o bispo Fortunaciano, que apostasiou, mas pretende seguir com as suas funções episcopais. O bispo cartaginês ressalta que não devem seguir os rebeldes que se apartam da Igreja.

Epistula 66

Ano de 254. Cipriano escreve ao bispo Florêncio Pupiano, com um tom irônico e exacerbado, defende-se das acusações levantadas por Florêncio, que deu mais crédito às palavras de alguns apóstatas inimigo, que às do bispo de Cartago.

Epistula 67

Ano de 254. Cipriano escreve a Félix e aos fiéis de León, Astorga e Mérida, em nome dos bispos reunidos no concílio de 254 (Cecílio, Primo, Policarpo, Nicomedes, Luciano, Sucesso, Sedato, Fortunato, Jenaro, Secundino, Pomponio, Honorato, Víctor, Aurélio, Sátio, Pedro, outro Jenaro, Saturnino, outro Aurélio, Venâncio, Quietos, Rogaciano, Tenax, Félix, Fausto, Quinto, outro Saturnino, Lucio, Vicente, Liboso, Geminio, Marcelo, Yambo, Adelfio, Victorico e Pablo). Por meio dos bispos Félix e Sabino, Cipriano se informa da apostasia de Basíledes e Marcial, bispos da Hispânia. Aprova, juntamente com os bispos que ele representa, a firmeza do clero e do povo hispânico em tê-los expulsado e surpreendido o papa Estevão, de Roma. Essa carta é de grande interesse documental para a História da Igreja na Espanha.

Epistula 68

Ano de 254. Cipriano se dirige a Estevão, bispo de Roma, para que com sua autoridade o bispo Marciano de Arles seja deposto e nomeado outro para o seu lugar, uma vez que ele havia aderido ao cisma de Novaciano. Cipriano insiste para que seja dada a reconciliação aos fiéis pervertidos por Marciano. Nessa carta podemos observar um reconhecimento implícito da autoridade do bispo de Roma sobre as Igrejas de outras províncias, como a de Arles, o qual intervém numa questão tão grave como a deposição do bispo. Marciano foi excomungado, uma vez que seu nome não figura nos códices da Igreja de Arles.

Epistula 69

Ano de 255. Cipriano escreve a Magno, um laico, esclarecendo que o rebatismo dos apóstatas administrados pelos cismáticos de Novaciano é inútil e inválido, conforme já havia expressado no tratado *De catholicae Ecclesiae unitate*. Ademais, frisa que cada bispo deve agir como achar conveniente. O que parece indicar muito mais um aconselhamento prático que dogmático.

Epistula 70

Carta sinodal de 255. Cipriano, reunido em concílio juntamente com Liberal, Caldônio, Junio, Primo, Cecílio, Policarpo, Nicomedes, Félix, Marrutio, Sucesso, Luciano, Honorato, Fortunato, Víctor, Donato, Lúcio, Herculano, Pompônio, Demétrio, Quinto, Saturnino, Marco, outro Saturnino, outro Donato, Rogaciano, Sedato, Tértulo, Hortensiano, também outro Saturnino e Sattio, endereçam essa carta a vários bispos (Jenaro, Saturnino, Máximo, Víctor, outro Víctor, Casio, Próculo, Modiano, Citino, Gargilio, Eutiquiano, outro Gargilio, outro Saturnino, Nemesiano, Námpulo, Antoniano, Rogaciano e Honorato), na qual ratificam

as disposições da carta anterior acerca do rebatismo dos *lapsi*, ou seja, apoiam a doutrina estabelecida no concílio realizado em 220, em Cartago, na época do bispo Agripino.

Epistula 71

Ano de 255. Cipriano escreve a Quinto, ratificando o que foi exposto nas cartas anteriores em relação ao rebatismo dos procedentes da heresia novaciana. Essa carta carrega importantes informações históricas e teológicas, pois demonstra a contraposição entre as ideias de Cipriano e as de seus colegas.

Epistula 72

Ano de 256. Cipriano escreve a Estevão. O conteúdo dessa carta gira em torno dos cristãos batizados pelos hereges e cismáticos. Cipriano notifica o bispo de Roma acerca do concílio de Cartago de 256, cuja disposição já fora decidida por Agripino, como mencionado nas cartas anteriores.

Epistula 73

Ano de 256. Cipriano escreve ao bispo Yubayano (não se sabe de que diocese). Essa carta é a mais extensa sobre o tema do batismo ministrado pelos hereges. Nela, Cipriano utiliza todos os argumentos já usados nas cartas anteriores e alguns mais, baseados no Novo Testamento. Mais uma vez, Cipriano enfatiza a liberdade de cada bispo para fazer o que considerar conveniente e de salvaguardar, com doçura a caridade, a concórdia episcopal e o vínculo da fé. Nessa carta, Cipriano menciona o seu tratado *De bono patientiae*.

Epistula 74

Ano de 256. Cipriano escreve a Pompeyo, bispo de Sabrata, na Tripolitânia, falando, novamente, do problema do batismo dado pelos hereges. O bispo de Cartago defende o que ele vê como tradição e signo da unidade da Igreja, ou seja, que todos aqueles que foram batizados pelos hereges (que estão fora da verdadeira Igreja), devem ser novamente batizados com o único e autêntico batismo. Estevão não seguia essa disposição, o que faz com que Cipriano aja com dureza frente ao bispo de Roma, para qual o batismo dos hereges era válido.

Epistula 75

Ano de 256. Firmiliano, bispo de Cesárea, na Capadócia, escreve a Cipriano relatando que compartilha de sua opinião sobre o batismo dado pelos hereges. Essa carta mostra claramente a tensa situação que havia se criado nesse período em relação a esse tema. Firmiliano se mostra totalmente de acordo com o bispo de Cartago e contra as disposições do papa Estevão, sobre as quais ironiza. Ademais, registra as alusões que Estevão fez na carta que enviou a ele, o qual, com tom injurioso, ironiza contra o papa de Roma, o que fez com que os editores antigos, como Manúcio, decidissem não publicar esta carta de Firmiliano, pouco favorável à sua boa fama (GARCÍA SANCHIDRIÁN, 1998, p. 393; CAMPOS, 1964, p. 703). A carta do papa Estevão não se conservou e não se podem comprovar as acusações de Firmiliano contra ele.

Epistula 76

Ano de 257. Cipriano escreve a Nemesiano, Félix, Lúcio, outro Félix, Litteo, Poliano, Víctor, Iadero e Dativo, mártires que sofreram o desterro e, agora, foram condenados ao trabalho nas minas, em razão da perseguição de Valeriano. O bispo manifesta seu afeto e alegria dizendo que eles já possuem em suas mãos a coroa do triunfo e do céu.

Epistula 77

Ano de 257. Nemesiano, Dativo, Félix e Victor respondem a carta de Cipriano com gratidão e admiração ao bispo. Eles elogiam os seus escritos e o seu exemplo: generoso nas obras, humilde no serviço e de boa conduta, como um autêntico mestre.

Epistula 78

Ano de 257. Um grupo de mártires representados por Lúcio escreve a Cipriano agradecendo o consolo e o exemplo que os tem animado na confissão. Essa carta aponta as datas e a vivência dos mártires de 257.

Epistula 79

Ano de 257. Félix, Yadero, Poliano e outros mártires condenados às minas de Sigus escrevem a Cipriano agradecendo a sua ajuda moral e pecuniária.

Epistula 80

Agosto de 258. Cipriano escreve a Sucesso informando acerca da perseguição de Valeriano: confirma o edito da perseguição e a sua duração, assim como a data e circunstância do martírio do papa Sixto II.

Epistula 81

Agosto/setembro de 258. Essa parece ser a última carta escrita por Cipriano. Sabendo que pretendia levá-lo a Útica para receber, ali, a sentença, o bispo se esconde, pois desejava padecer o martírio em Cartago, junto à sua igreja e ao seu povo.

MANUSCRITOS

P, denominado *codex Parisinus*, está localizado em Paris e é da primeira metade do século IX. É proveniente de Saint Denis e contém todos os tratados e cartas de Cipriano. Segundo Petitmengin (1972) esse manuscrito remonta a um original muito antigo.

K, localizado em Leiden, Holanda É da primeira metade do século IX, provavelmente é originário de Soissons, França, e contém os seguintes tratados: *De bono patientiae*, *De habitu uirginum*, *De lapsis*, *De catholicae Ecclesiae unitate*, *De zelo et liuore*, *De mortalitate*, *Ad Fortunatum*, *Ad Demetrianum*, *De opere et eleemosynis*.

R, nomeado *codex Reginensis*, encontra-se localizado na Biblioteca Apostólica da cidade do Vaticano e data do início do século IX. É proveniente de Orléans, França, e apresenta todos os tratados e as *Epistulae*. Foi muito consultado por Bévenot, que, segundo a sua classificação, o situa na segunda “classe” de manuscritos de Cipriano.

J, denominado *codex Andegauensis*, encontra-se localizado na Biblioteca de Angers, França, e é da primeira metade do século IX. Esse manuscrito contém quase todos os tratados e as *Epistula* 10 a 63. Ele se assemelha aos manuscritos *W*, *O* e *b*. Bévenot (1961) lhe atribui a sigla *J*, enquanto que Dom Weber utiliza a sigla *D* para se referir a esse manuscrito.

U, nomeado *codex Oxoniensis*, está localizado em Oxford e é da primeira metade do século IX. Copiado na Renânia, este manuscrito se assemelha a *T*.

T, denominado *codex Vaticanus Reginensis*, está localizado na Biblioteca Apostólica da cidade do Vaticano, foi copiado em Lorsch, Alemanha, em meados do século IX. Esse manuscrito se aproxima de *U*, trazendo os mesmos tratados, e as *Epistulae*. Bayard o utilizou para a sua versão das *Correspondances*.

L, chamado *codex Vindobonensis*, encontra-se localizado na Biblioteca de Viena e é do século IX. O manuscrito provém de Lorsch, Alemanha, e contém alguns tratados como o *Ad Quirinum*, e o *Quod idola dii non sint*, além das *Epistulae*.

D, denominado *codex Oxoniensis*, encontra-se em Oxford, é de meados do século IX e provém de Cluny, França. Dentre os tratados, o manuscrito contém: *Ad Donatum*, *De habitu uirginum*, *De catholicae Ecclesiae unitate*, *De bono patientiae*, *De lapsis*. Não deve ser confundido com *D* (Angers, França, 148), que Dom Weber utilizou e que Bévenot classifica como *J*.

O, chamado *codex Oxoniensis*, localiza-se em Oxford, é datado da segunda metade do século IX. É proveniente do nordeste da França e apresenta todos os tratados.

X, encontra-se alocado na Biblioteca de Manchester, Inglaterra, é proveniente de Murbach, França, e data do fim do século VIII. Contém três tratados: *Quod idola dii non sint*, *Ad Quirinum*, *Exhortatio ad paenitentiam* (considerado apócrifo) e as *Epistulae*.

b, denominado *codex Beneuentanus*, é do século X. Atualmente encontra-se perdido, assim como *V*. Conhecemos o teor do manuscrito *b* graças aos comentários de Latini. Apesar de o manuscrito original ter se perdido uma cópia dele encontra-se conservada na Biblioteca de Nápoles. Esse manuscrito contém grande parte dos tratados e das Cartas.

B, chamado *codex bambergensis*, está localizado na Biblioteca de Bamberg, Alemanha, é do século XI e contém todos os tratados.

N, denominado *codex Montecassinensis*, está alocado no arquivo da Abadia de Monte Cassino, Itália. Esse manuscrito é do século XI e possui os tratados *Ad Fortunatum*, *Ad Quirinum*, *Quod idola dii non sint*, *Ad Fortunatum*, *Exhortatio ad paenitentiam* e as *Epistulae*.

h, nomeado *codex Leidensis*, localiza-se na Biblioteca de Rijksuniv, em Leiden, Holanda. É do século XI e contém, entre outros tratados, o *Ad Donatum*, *De bono patientiae* e as *Epistulas*. Bévenot o coloca entre os dez melhores manuscritos.

m, está localizado em Mântua, Itália, é do século XI e proveniente de San Benedetto Pó. Contém os tratados e as Cartas.

p, denominado *codex Vaticanus*, localiza-se na Biblioteca da cidade do Vaticano. É do século XI e originário de Fonte Avellana.

a, designado *codex Admontanus*, está localizado em Admont, Áustria. É do fim do século XI e início do XII. Contém os tratados e as Cartas.

H, denominado *codex Parisianus*, encontra-se localizado na Biblioteca Nacional de Paris, França. É do século XII e contém os tratados e as Cartas.

E, chamado *codex Londiniensis*, está alocado no Museu Britânico, em Londres, Inglaterra. Esse manuscrito é do século XII e contém os tratados *Ad Donatum*, *De bono patientiae*, entre outros.

f, designado *codex Londiniensis Arundel*, está localizado no Museu Britânico de Londres, Inglaterra, e é originário do século XII.

k, nomeado *codex Metensis*, encontra-se localizado na Biblioteca municipal de Metz, França. É do século XI e foi completado no século XII, em Saint Arnould.

u, denominado *codex Admontanus*, localiza-se em Admont, Áustria. É originário do século XII e contém os tratados e as Cartas.

w, designado *codex Vindobonensis*, está localizado na Biblioteca Nacional de Viena, Áustria. É do século XII e proveniente de S. Pölten, Áustria.

ω, nomeado *codex Parisinus*, localiza-se na Biblioteca Nacional e Paris, França. É do século XII.